


U d' / of Ottawa



39003001351153



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

CE

LEÇONS

D'HISTOIRE GRECQUE

OUVRAGE DU MÊME AUTEUR
PUBLIÉ PAR LA LIBRAIRIE HACHETTE ET C^{ie}

Leçons d'Histoire romaine. 1 vol. in-16 broché..... 3 50

LEÇONS

4010

ad usum
G.
6A
19

D'HISTOIRE GRECQUE

PAR

A. BOUCHÉ-LECLERCQ

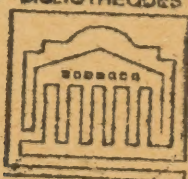
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
MEMBRE DE L'INSTITUT

Boyer
M. S.



DEUXIÈME ÉDITION REVUE

UNIVERSITÉ D'OTTAWA
BIBLIOTHÈQUES



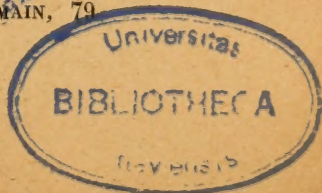
LIBRARIES
University of Ottawa

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET C^{ie}

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1913



DF
214
.B65
1913

AVANT-PROPOS

Ce volume n'est pas un livre : ce n'est pas une série de chapitres découpés dans une histoire suivie, ou une série d'études qui, rapprochées après coup, se soudent en une trame continue, sans répétitions et sans lacunes. Ce sont des « leçons d'ouverture », c'est-à-dire des programmes de cours publics, dont on indique le sujet et esquisse le plan, avec l'intention de mettre en relief les idées générales qui trouveront leur démonstration dans les leçons suivantes, en s'appliquant au détail des faits. Chacune d'elles n'est donc pas une dissertation autonome, complète en soi et documentée à suffisance, mais une amorce, une entrée en matière. C'est, si l'on veut, une improvisation à la plume, substituée une fois l'an à l'improvisation orale, afin de mieux arrêter et coordonner les aperçus, soit rétrospectifs, soit anticipés, dont l'auditeur doit être muni pour s'intéresser à l'enseignement proprement dit, celui qui va commencer là où finit la leçon préparatoire.

Les sujets traités dans les cours publics variant chaque année, ou même par semestre, de façon à faire alterner autant que possible l'histoire grecque et l'histoire romaine, et le professeur les choisissant à son gré, pour des auditeurs supposés libres de tout souci d'examens, il se trouve que l'ordre chronologique des sujets rapproche ici des leçons écrites à des intervalles parfois très distants. Le lecteur voudra bien s'en souvenir et regarder aux dates quand il constatera, dans des morceaux qui se font suite ou se superposent en partie, le retour de certaines idées déjà débattues ou, en sens inverse, des nuances d'opinion qui à première vue — à première vue seulement — lui paraîtraient contradictoires. L'histoire est chose complexe, et, suivant le point de vue où l'on se place pour envisager les mêmes faits, tel aspect prédomine sur tel autre, qui ne se trouve pas pour cela supprimé. D'autre part, le nombre des idées très générales, en histoire comme ailleurs, n'est pas illimité, et il y a chance, en vingt années d'enseignement, de rencontrer sur son chemin des sentiers déjà parcourus. Chaque leçon ayant été conçue isolément, en vue d'un auditoire sans cesse renouvelé, je ne me suis pas plus interdit de revenir sur des aperçus qui avaient pu m'être suggérés en un autre temps par des sujets analogues que je ne me suis préoccupé de raccorder *ad unguem* des parties

qui n'étaient pas destinées à former un tout.

De même, en livrant à la publicité ces feuilles volantes, dont bon nombre ont déjà un certain âge, je me suis abstenu de tout travail de réfection et d'adaptation. Montaigne dit quelque part : « En mes escripts mêmes, je ne retrouve pas « tousjours l'air de ma première imagination : je « ne sçay ce que j'ay voulu dire et m'eschaulde « souvent à corriger et à y mettre un nouveau « sens, pour avoir perdu le premier, qui valoit « mieux ». Si j'avais cru devoir « m'eschaulder » de la sorte, j'aurais reculé devant une pareille tâche : j'aurais laissé dans l'amas des copeaux d'atelier ces morceaux de circonstance qui n'ont pas été écrits pour être publiés et que je me décide à publier parce qu'ils étaient écrits.

Qu'on me permette de compléter ici ma pensée. Mon but n'est pas d'ajouter, sans fatigue nouvelle, un numéro à la bibliographie des travaux universitaires qui vont être « exposés » au grand jour — c'est le mot, et même le mot d'ordre, de l'année — à titre de documents pédagogiques. Ce que je me propose, c'est de montrer, à des lecteurs plus nombreux que les auditeurs toujours assez clairsemés des cours d'Histoire Ancienne, que cette histoire n'est pas une antiquaille et qu'on y rencontre, plus peut-être qu'ailleurs, des enseignements applicables au temps présent. Sans doute, les « leçons de l'histoire » ne se

dégagent pas toutes seules des faits : elles naissent de la réflexion s'exerçant sur un ensemble de faits. C'est là précisément l'utilité d'esquisses comme celles-ci. Il va sans dire que leur valeur est en raison de l'effort fait par l'auteur pour être exact et impartial.

Exact dans l'énoncé des faits, je crois l'avoir été : impartial dans leur appréciation, j'ai fermement voulu l'être, ce qui est la seule définition jusqu'ici connue de l'impartialité.

5 mars 1900.

LEÇONS

D'HISTOIRE GRECQUE

I

DU FONDS COMMUN DES RELIGIONS ANTIQUES ¹.

MESSIEURS,

L'histoire des religions est en train de devenir une branche spéciale des sciences historiques, et on peut prévoir le temps où elle sera trop encombrée d'inventaires, de classifications, de mots techniques, de comparaisons, de systèmes, trop surchargée de dissertations et de gros livres pour que l'accès en reste ouvert aux profanes. Mais ce temps n'est pas encore venu, et peut-être aussi suis-je un peu plus qu'un simple curieux. En choisissant pour sujet du cours de cette année l'histoire du culte officiel à Athènes, je suis assuré de ne pas sortir du vaste domaine attribué à cette chaire, qui a, hélas! plus de provinces qu'elle n'en peut explorer; et je ne crois pas avoir sacrifié à la mode courante en revenant à des études auxquelles j'ai consacré jusqu'ici le meilleur de mon temps.

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (3 déc. 1886).

Avant d'entrer dans l'examen détaillé des pratiques religieuses propres à la cité athénienne, j'ai besoin de faire à ce cours une sorte de préface, où se trouvent réunis un certain nombre d'idées générales et d'aperçus qui, nécessaires à l'intelligence des faits particuliers, ne peuvent être cependant disséminés dans les petites monographies prévues par le programme du cours. Si j'entrais brusquement au cœur du sujet, si je commençais aujourd'hui, par exemple, à vous parler des cultes groupés autour de la légende d'Érechthée, je serais obligé ensuite de revenir sur mes pas et de vous montrer comment le culte tient à la légende, la légende au mythe, le mythe à des conceptions qui sont communes à toutes les religions primitives. J'aime mieux, au risque de paraître commencer d'un peu loin notre voyage d'Athènes, éclaircir d'abord toutes ces notions essentielles. Je compte partager cette étude préparatoire en deux parties. Nous examinerons aujourd'hui les éléments premiers de la religion en général et les origines des conceptions religieuses qu'on peut considérer comme les plus anciennes. Nous verrons dans une deuxième leçon comment ces conceptions primitives ont pris la forme mythique, qui peut seule expliquer le symbolisme du culte.

I

Les mots qui expriment des idées familières à tout le monde ne sont pas les plus aisés à définir. Le sens en paraît si clair qu'on ne songe pas à l'analyser ; on oublie même qu'une idée nette n'est pas nécessaire-

ment une idée simple, et l'on se trouve pris au dépourvu quand on veut faire l'inventaire des notions condensées dans tel mot que l'on est habitué à faire circuler sans commentaire. On ne contestera pas, je crois, qu'il en soit ainsi pour le mot *religion*.

Qu'est-ce qu'une religion ? Autrefois la question ainsi posée eût semblé impertinente ou tout au moins suspecte. Il faut, en effet, pour y répondre, isoler les traits communs à toutes les religions positives. Dans le nombre, il en est de vivantes, et celles-ci se révoltaient à l'idée que la science historique, avec sa sérénité indifférente, osât comparer la vérité dont chacune d'elles a le dépôt avec l'erreur que les autres représentent. Mais il y a longtemps déjà que la lutte de plus en plus vive engagée entre l'esprit critique et l'esprit religieux a produit spontanément le groupement que la science voulait instituer : elle a fait sentir aux religions leur solidarité. Au cours des guerres acharnées qu'elles se sont faites, elles ont détruit elles-mêmes bien des constructions théologiques où des peuples entiers avaient, des siècles durant, abrité leurs richesses intellectuelles et morales. Toutes les religions du passé ont été attaquées, insultées, abattues par celles qui ont pris leur place. Celles qui demeurent sont entre elles dans un état d'hostilité permanente ; leur honneur même est attaché à cette vaillante attitude, et nulle ne saurait pactiser avec une rivale sans trahir la vérité qu'elle a mission d'affirmer. Et, cependant, il s'est fait de l'une à l'autre, malgré elles et par la force des choses, une sorte de rapprochement, de ligue pour la défense d'intérêts communs en face d'ennemis qui les menacent toutes ensemble, et ce souci de la défense commune va

si loin qu'elles s'inquiètent même des expériences posthumes tentées sur les religions à la ruine desquelles elles ont travaillé et applaudi. Tout le monde a compris que, sous les formes diverses appelées du nom de religions, il y a un fonds qui les supporte toutes, un besoin de l'esprit, un élan du sentiment qui les a toutes engendrées. Cette faculté psychique, on l'appelle, suivant l'idée qu'on s'en fait, instinct ou sentiment religieux, sens du surnaturel, perception du divin, aspiration à l'idéal. Quel que soit le nom qu'on lui donne, elle est considérée par tous ceux qui adhèrent à une religion positive, et même par la majorité de ceux qui se contentent de philosopher, comme le propre de l'homme, son vrai titre de noblesse, la preuve qu'il vient d'un monde suprasensible et aspire à y retourner. Il n'est pas, je crois, de sujet qui ait inspiré à la poésie de plus sublimes accents, à l'éloquence des mouvements plus émus et plus vibrants. Dans cet enthousiasme, Pindare et Lamartine se rencontrent, et M. Renan trouve pour célébrer l'idéal divin, placé au sommet le plus lointain des perspectives humaines, des paroles attendries que l'on pourrait prêter sans scandale aux plus éloquents des Pères de l'Église.

A peine entend-on çà et là quelques voix discordantes, celles des disciples attardés d'Épicure ou plutôt de Lucrèce, qui se représentent toujours la Religion comme un colosse pesant de tout son poids sur l'humanité terrifiée ou abêtie et la foulant aux pieds. Encore ces esprits ardents sont-ils dupes d'une singulière illusion ; le sentiment qui les entraîne et les passionne est, sous un autre nom, le sentiment religieux lui-même ; leur zèle n'est ni moins agressif ni

plus désintéressé que celui des hommes de foi ; ils ont fait de ce qu'ils appellent la libre pensée une foi qui leur donne d'ores et déjà la certitude et le repos dans la certitude, c'est-à-dire tout ce que ne possèdent ni ne désirent peut-être les vrais sages.

Ainsi donc, il y a, de l'aveu de tous, un fonds commun à toutes les religions passées, présentes et futures, une même force vitale qui les a suscitées. Nous sommes en présence de la manifestation générale et continue d'un besoin de l'humanité considérée dans son ensemble, et nous devons aborder avec respect l'étude, si sommaire qu'elle soit, de cette faculté éminente que nous désignerons, pour ne rien préjuger, du nom vague et commode de *religiosité* ou sens religieux.

Je renouvelle donc la question posée plus haut. Qu'est-ce que la religion réduite à son principe, à l'aptitude ou habitude psychologique qui est sa raison d'être, au sens religieux ?

L'examen le plus superficiel des diverses religions positives montre tout d'abord qu'elles sont toutes composées de deux parties distinctes : les croyances, qui prennent, quand elles sont fixées, le nom de dogmes, et le culte. Ces deux parties ne sont pas toujours en correspondance parfaite, parce qu'elles ont pu se développer d'une façon inégale ; mais nous verrons que cette corrélation intime a dû exister à l'origine, et que le culte représente toujours l'application pratique des croyances. Au point de vue logique, les croyances préexistent au culte, et c'est à les définir qu'il faut s'attacher tout d'abord.

II

Ici — il est de mon devoir de vous en prévenir — nous nous résignons à quitter pour un instant le terrain de l'histoire proprement dite. Les cultes laissent partout leurs traces dans des faits matériels, pratiques individuelles, usages nationaux, que l'historien peut recueillir et comparer. Les croyances sont des forces psychologiques qu'il faut deviner sous les faits dont elles rendent raison. Il ne suffit pas de les deviner : il faut les comprendre, et pour cela retrouver l'état d'esprit des âges lointains où plongent les premières racines des religions positives, éprouver, si c'est possible, des sentiments dont une longue culture nous a déshabitués, repenser des idées qui ne nous sont plus familières. Il entre nécessairement dans ces recherches une forte part de conjectures, et c'est une des raisons pour lesquelles on est loin d'être d'accord sur le caractère propre de la religiosité, mélange fort complexe d'opérations intellectuelles et de sentiments.

Supposons l'homme primitif en présence de la Nature et essayons de repasser par les impressions qu'il a éprouvées. Cette Nature ne lui est pas clémente ; il ne vit qu'au prix d'un effort continuel, et, si cet effort affine ses sens et éveille son industrie, il ne lui laisse guère le temps de la réflexion. Cependant, il est, donc il pense. A quoi ? Ne croyez pas qu'il se replie sur lui-même, qu'il s'écoute vivre, qu'il se demande de quoi il est fait, s'il n'y a pas en lui quelque chose qui n'est pas toujours satisfait quand les appétits physiques

sont assouvis et qui tire d'autre part les motifs de ses joies et de ses douleurs. L'homme ne songe à s'étudier lui-même que quand son activité n'est plus suffisamment occupée au dehors. On ne voit apparaître les psychologues qu'au déclin des civilisations, et ce qu'ils tirent de leurs méditations, ce sont des théories philosophiques ou des conseils moraux, non pas des religions. Il faut être à la fois raffiné et naïf pour s'imaginer que l'homme a cherché en dehors et au-dessus du monde sensible la patrie idéale de son âme, parce qu'il avait conscience de ne pas appartenir tout entier au milieu dans lequel s'écoule sa vie terrestre. C'est là le point d'arrivée des religions, et encore devrais-je dire des religions d'élite, de celles qui ont accepté la collaboration de la philosophie ; ce n'est pas leur point de départ.

Cela ne veut pas dire que l'homme n'ait pas eu dès le principe comme une notion confuse des deux formes de son activité, la volonté et l'action, et l'idée que ces deux modes pouvaient correspondre à des substances ou réalités distinctes, associées, mais non inséparables. L'homme est pour lui-même, selon l'énergique expression de Protagoras, la mesure de toutes choses ; il ne comprend le monde extérieur qu'en le façonnant pour ainsi dire à son image, et nous allons voir que la religion la plus infime suppose la faculté de dédoubler les apparences en réalités palpables et forces ou volontés invisibles. L'homme s'est donc fait tout d'abord de sa propre nature une idée analogue : il a pris en lui-même la distinction non pas encore de la matière et de l'esprit, mais de ce qui tombe sous les sens et de ce qui leur échappe. Seulement, il n'est pas besoin

pour cela d'une réflexion attentive et consciencieuse ; l'habitude de la vie quotidienne y suffit.

Je n'aurais pas insisté sur ce point si je ne tenais pas à éliminer tout d'abord — sauf à en tirer plus tard quelque utilité — une théorie couramment acceptée aujourd'hui et rajeunie tout récemment par M. Herbert Spencer, théorie qui trouve le germe de toutes les religions dans la croyance à l'âme distincte du corps, indépendante de lui durant le sommeil, séparée de lui après la mort. Dans ce système, l'évolution de l'idée religieuse est des plus simples. Le rêve permet de constater par un fait d'expérience l'existence de l'âme ; la mort, assimilée à un sommeil sans fin, mettant en liberté une foule d'âmes désormais sans domicile, les survivants supposent que ces âmes errent autour d'eux et leur apparaissent, tantôt spontanément dans le rêve, l'hallucination, l'extase, tantôt par l'effet de conjurations magiques, qui les appellent et les fixent dans divers objets. Ils se préoccupent de mériter leur bienveillance en leur offrant des aliments et une demeure agréable ; le tombeau devient un autel et bientôt un temple. Voilà le monde invisible peuplé et le culte constitué. Avec le temps, on se fait des aptitudes et du pouvoir de ces esprits ou génies une idée de plus en plus haute ; ils deviennent des dieux répandus dans toute la Nature et occupés à en mouvoir les ressorts. Pour Spencer comme pour Évhémère, les dieux sont, en fin de compte, des hommes divinisés.

Il y a au fond de cette théorie, sur laquelle je reviendrai tout à l'heure, une erreur de raisonnement que les logiciens appellent un cercle vicieux. Pour diviniser l'homme, il faut avoir déjà la notion du divin,

c'est-à-dire de quelque chose de supérieur et d'antérieur à l'homme ; or l'histoire démontre que, jusqu'au jour où le spiritualisme philosophique se plut à agrandir les perspectives d'outre-tombe, — je pourrais dire, en Grèce, jusqu'au temps de Platon, — la mort n'a jamais été considérée comme une crise salutaire ayant pour effet d'épurer et de perfectionner la nature humaine. Au temps d'Homère, les morts sont encore des « têtes sans force », des fantômes hébétés qui reprennent un instant conscience d'eux-mêmes en buvant le sang des victimes et ne se souviennent alors de leur vie passée que pour la regretter.

Non ! l'idée du divin, élément premier de toute religion, est née au contact de la Nature extérieure. La Nature seule a donné au Barbare qui s'essayait à penser l'idée d'une grandeur, d'une puissance, d'une immortalité que l'homme ne possède pas. Toutes les religions anciennes sont naturalistes ou « naturistes », comme on dit dans le jargon des savants modernes. De ce côté, la genèse du sentiment religieux est aisée à suivre. Il n'a pas fallu beaucoup de temps à nos ancêtres des premiers âges pour comprendre que l'univers se mouvait et vivait sans leur concours. Qui pousse à la roue de l'énorme machine ? Qui dirige les astres, dont le cours régulièrement variable ramène l'alternance des saisons ? Qui lance la foudre du haut des nuées ou y trace tout d'un coup l'arc illuminé de radieuses couleurs ? Il est inutile de multiplier ici ces questions, qui se présentent d'elles-mêmes et à chaque instant à l'esprit le plus inculte. Si ce n'est pas une force humaine qui opère ces merveilles, il faut bien que ce soit une force surhumaine. Voilà le divin tout

trouvé. On le voit à l'œuvre; partout, jusque dans le moindre brin d'herbe, on reconnaît les preuves de son infatigable activité, activité qui apparaît du premier coup comme supérieure en étendue et en puissance aux forces bornées de l'homme. L'idée religieuse pénètre ainsi dans l'intelligence humaine par une voie infiniment plus courte et plus sûre que celle des spéculations plus ou moins vagues sur l'âme et son exil ou ses labeurs d'outre-tombe. Une preuve entre autres que c'est bien là le point précis où s'enracine dans l'entendement la religiosité, c'est que, aujourd'hui encore, après des siècles de disputes et de controverses, elle y revient d'elle-même et s'y repose sur les seuls arguments que la dialectique n'ait point ébranlés.

L'univers se meut, et d'une façon harmonique; à cela, il n'y a pour l'homme primitif qu'une explication possible: c'est que le mouvement lui est imprimé par des forces vivantes, douées de volonté et de discernement. Je dis à dessein des forces, et non plus, comme tout à l'heure, une activité indéterminée. Nous faisons un pas de plus; nous fractionnons l'idée générale du divin en dieux personnels, dont chacun est occupé à une tâche distincte. Le polythéisme est la forme nécessaire de toutes les religions naturalistes. Le fait n'a pas besoin pour ainsi dire d'être démontré, tant on en voit clairement la raison. Croyez-vous que l'homme inculte puisse mener à bien une opération intellectuelle dont le vulgaire sera de tout temps incapable et dont on entrevoit seulement la possibilité du haut des sommets de la science contemporaine, je veux dire, ramener à l'unité la cause de tous les phénomènes naturels et reléguer tout le mystère des choses dans

cette cause première ? Il n'y a pas si longtemps que nos physiciens et nos chimistes s'habituent à considérer la chaleur, la lumière, l'électricité, comme des formes diverses du mouvement et ce mouvement comme l'effet de l'attraction ou gravitation universelle. Les religions ont suivi la même marche que leur sœur cadette la science ; elles ont conçu d'abord chaque espèce de phénomènes comme l'œuvre d'une volonté ou intelligence spéciale ; puis elles ont réparti ces êtres divins en groupes et ont fini par soumettre ces groupes à la domination d'un Être suprême dont les divinités inférieures exécutent les volontés. Ce qu'on appelle communément le monothéisme n'est autre chose qu'un polythéisme hiérarchisé, dans lequel les « esprits » subordonnés ont échangé la qualité de dieux contre celle de serviteurs du Tout-Puissant. Aucune religion n'a poussé plus loin la concentration des attributs divins ; aucune n'a voulu entrer dans les froides régions où trône le Dieu métaphysique, figé dans ses perfections, dans ses éternelles et immuables volontés, être si absolu et si désespérément inintelligible qu'il décourage l'adoration. La métaphysique est le poison dont meurent les religions ; c'est assez dire qu'elles ne commencent pas par la stérile et glaciale contemplation de l'absolu. Il leur faut, pour exalter l'imagination et le sentiment, pour créer enfin des croyances et des habitudes religieuses, des dieux plus voisins de l'homme, ayant comme lui des passions et jusqu'à des besoins, tels enfin qu'il puisse s'établir entre eux et l'espèce humaine des relations intéressées.

Le polythéisme est donc, l'histoire le démontre et le raisonnement l'explique, la forme première des reli-

gions. On ne raffine pas au début sur l'idée du divin. On appelle divinité toute énergie spontanée qui est reconnue distincte de la volonté humaine. Il y a des dieux partout ; le vent ne souffle, la source ne coule, la plante ne végète que par l'effort et sous la surveillance d'une ou de plusieurs divinités, incorporées pour toujours ou momentanément attachées à l'objet de leur sollicitude. Comment incorporées, par quel lien attachées, par quel moyen actives ? Il importe peu : personne n'en a jamais rien su, et les sceptiques seuls posèrent plus tard ces questions. Le fait est que cette théorie naïve suffisait provisoirement à expliquer la Nature. Dans cet état d'esprit, la réflexion même aboutissait à multiplier le nombre des êtres divins ; à mesure qu'on analysait les phases successives d'un phénomène naturel, on était amené à y supposer une plus grande diversité d'influences concourantes. C'est ainsi que les pontifes de l'ancienne Rome occupaient quelques douzaines de divinités autour d'un embryon humain ou d'un grain de blé déposé dans le sillon.

III

Nous voici donc en présence d'un premier fonds de croyances simples, qui paraissent assises sur l'expérience quotidienne et s'épanouissent librement, sans souci des objections futures. Il suffit de les adapter aux besoins de la vie pour créer le culte et constituer une religion positive. Le culte est, en effet, la partie maîtresse des religions, une partie tellement indispensable qu'elle peut à la rigueur survivre aux croyances

qui l'ont engendrée et mériter encore le nom de religion. C'est qu'en effet le culte représente à lui seul toute l'utilité pratique des croyances. L'homme n'est pas un observateur désintéressé de la Nature. S'il ressent quelque plaisir à la comprendre, il éprouve, à un bien plus haut degré encore, le besoin de tirer parti du peu qu'il en sait. Sa vie est constamment à la merci des forces naturelles, c'est-à-dire des divinités qui l'entourent. Ces divinités sont-elles bonnes ou mauvaises? L'un et l'autre, sans doute, suivant les circonstances. Il n'est pas prudent de se reposer sur la bienveillance des meilleures ou de ne rien faire pour se garantir du caprice des autres. Il faut à tout prix entrer en pourparlers avec elles et acheter au prix de négociations perpétuelles le droit de vivre. C'est là tout le culte. Si l'on dépouille les pratiques religieuses de la pompe des cérémonies et des mots, on en touche aussitôt du doigt le vrai caractère. Elles ne sont pas plus un hommage désintéressé, arraché par l'admiration ou la reconnaissance, que les croyances ne procèdent d'une vue supérieure de l'idéal. Il faut, ici encore, nous défaire des habitudes d'esprit que nous devons à une civilisation plus avancée, et aussi, pourquoi ne pas le dire? à une rhétorique édifiante dont les plus sceptiques d'entre nous ont subi le charme. Sans doute, le culte s'est épuré, et je veux croire qu'il donne satisfaction aux plus nobles instincts de l'âme; mais il garde, sous toutes ses formes, quelque trace de ses humbles origines, et je ne m'occupe ici que de ses premiers essais.

Comme je le disais tout à l'heure, l'homme avait à se demander tout d'abord si les divinités avec lesquelles il cherchait à nouer des relations étaient bienveillantes

ou hostiles. Cette question, qui scandalisait déjà les philosophes de l'antiquité, se posait d'elle-même à nos premiers ancêtres, et je dois dire qu'elle n'était pas résolue, en général, dans le sens philosophique. Les dieux ouvriers de la Nature n'étaient pour la plupart ni bons, ni généreux, mais plutôt irascibles, vindicatifs, perfides, sanguinaires, étrangers pour mieux dire à la distinction du bien et du mal, qui ne tient guère plus de place dans les religions naturalistes que dans nos traités de physique et de météorologie. N'était-ce pas chose commune que de voir la tempête surprendre et couler la barque confiée à une mer calme, le fleuve débordé ravager les plaines les plus fertiles, le feu du ciel frapper souvent les têtes les plus innocentes, les épidémies moissonner la jeunesse en sa fleur ? Il fallait inventer des moyens d'apaiser et surtout de prévenir les fureurs inexplicables des dieux auteurs de ces maux. Le plus sûr était en somme de leur accorder par avance le genre de satisfactions qu'ils paraissaient rechercher, moins amples sans doute, mais présentées avec une déférence qui pût les déterminer à ne pas exiger davantage. De là la nécessité du sacrifice, qui est l'acte essentiel et fondamental du culte. Le croyant sacrifiera une part des produits de son labeur pour jouir en paix du reste ; une société se croira le droit et le devoir de sacrifier quelqu'un de ses membres pour racheter la vie du plus grand nombre. Le sacrifice de la vie humaine, qui paraît aux esprits superficiels une aberration monstrueuse, une déviation du sentiment religieux, est au contraire la conclusion forcée du raisonnement le plus élémentaire. Tous les cultes ont commencé par là, et il a fallu des siècles

d'ingénieuse patience pour arriver à rayer du nombre des victimes les plus précieuses de toutes, les victimes humaines. Les théologies d'autrefois, et même celles d'aujourd'hui, n'y ont réussi qu'au moyen de substitutions, substitutions qui ont dû paraître hasardeuses au début et ont eu besoin, pour entrer dans la pratique courante, d'être agréées ou même suggérées par les dieux, c'est-à-dire par leurs prêtres. Est-il besoin de vous rappeler que les Romains et les Grecs eux-mêmes n'ont jamais expressément renoncé à ce moyen suprême de désarmer les colères divines? Qu'ils y ont eu recours aux époques les plus brillantes de leur civilisation? On nous raconte qu'au moment d'engager la bataille de Salamine, Thémistocle, sur l'ordre d'un devin, se résigna à offrir en sacrifice à Dionysos Omestès trois jeunes prisonniers, parents de Xerxès. Le Zeus adoré sur le Lycée d'Arcadie conserva toujours les mêmes goûts que ce Dionysos, et le type le plus achevé des divinités helléniques, Apollon, sentait se réveiller de temps à autre ses appétits sanguinaires. A Rome, où Numa avait proscrit, dit-on, jusqu'aux sacrifices d'animaux, on crut devoir enterrer vivant un couple de Gaulois. Les polémistes chrétiens se servirent plus tard de ces odieux souvenirs pour démontrer que les religions païennes étaient des inventions du démon; mais ils oubliaient que le dieu d'Israël avait paru exiger d'Abraham un sacrifice analogue, qu'il avait accepté le vœu de Jephthé, et que plus tard il avait fallu, pour payer la dette du genre humain, le sang du Christ. Que l'on cherche à concilier avec les attributs que la philosophie impose, bon gré, mal gré, à l'Être parfait les pratiques d'un culte quelconque, on n'y parviendra jamais :

les théologiens les plus intrépides n'ont pu jusqu'ici que dissimuler leur embarras sous une phraséologie sonore et vide où revient à chaque instant le mot de mystère.

Le culte — et j'entends par là n'importe quel culte — ne s'explique que par une conception plus naïve et plus humaine de la divinité. Le sacrifice, même réduit à une modeste offrande de valeur toute morale, à un grain d'encens, que dis-je? la prière seule, qui est avec le sacrifice l'élément fondamental du culte, suppose que la divinité peut s'apaiser, se laisser fléchir, c'est-à-dire changer de sentiment, donner à ses desseins un autre cours, en raison des satisfactions qui lui sont offertes. La prière ne s'adresse évidemment pas à un Être immuable et absolu, dont aucun effort ne peut faire dévier les volontés éternelles. Ce n'est pas ce Dieu solitaire, absorbé dans la contemplation de sa propre essence, qui peut prendre plaisir à voir un peuple lever vers le lieu où il est censé être des mains suppliantes, la fumée odorante monter autour de l'autel, les processions déployer au grand jour la pompe des emblèmes mystiques et le luxe des draperies étincelantes. Que dire des dévotions particulières, des images qui portent en elles une vertu secrète, des sources miraculeuses, enfin, des pieuses ruses du croyant qui, intimidé par la sereine majesté du Très-Haut, préfère appeler à son secours des êtres moins puissants et moins bons, mais qui lui paraissent être plus à portée de l'entendre? Tout cela, c'est le vieux fonds des croyances primitives, qui sont indissolublement liées aux pratiques du culte et se régénèrent par le culte lui-même. En somme, le culte est dans les

religions ce qui change le moins, parce qu'il est destiné en tout temps à satisfaire les mêmes besoins. Indifférent — ou peu s'en faut — aux vicissitudes du dogme, il garde sa logique propre, et il nous permet de remonter, par une interprétation rationnelle de ses coutumes, aux âges lointains où il était en parfaite harmonie avec l'idée que l'homme se faisait de la divinité.

IV

Il ressort de l'étude sommaire à laquelle nous nous sommes livrés que la notion du divin s'offre à l'esprit à la suite du raisonnement le plus simple que l'homme puisse faire en présence de la Nature ; que les religions primitives sont toutes naturalistes, et par conséquent polythéistes, l'infinie diversité des forces naturelles ne se laissant ramener à l'unité que par un effort dont elles sont incapables ; enfin, que le culte, expression spontanée des croyances antiques, garde en tout temps, même au prix d'inconséquences bizarres, la marque de ses premières origines.

J'ai éliminé jusqu'ici du débat, par souci de la clarté, une observation accessoire dont nous pouvons maintenant apprécier la portée : c'est que le culte primitif comporte partout des rites magiques, c'est-à-dire des procédés au moyen desquels l'homme peut s'emparer de certaines forces de la Nature et en user à son gré, mettre la main sur certains êtres divins et leur donner des ordres au lieu d'en recevoir d'eux. On a écrit sur la magie de gros livres : c'est assez dire qu'on a fait d'une question assez simple en soi une énigme indé-

chiffable. Les uns voient dans la magie la perversion du sentiment religieux, et comme une caricature impie de la religion ; les autres y découvrent une sagesse profonde, un trésor d'expériences, le pressentiment et l'ébauche de la science moderne.

Je ne crois pas, pour ma part, — j'aurai vingt occasions de le redire, — à la sagesse profonde des âges reculés où nous avons cherché l'origine des religions. C'est là une hypothèse qui a entravé depuis des siècles l'histoire des mythologies et dont il faut enfin se défaire. Sous le masque d'érudition dont elle se couvre, elle n'est autre chose qu'une assertion gratuite, suggérée par la concordance du récit biblique et des traditions de l'âge d'or, qui placent la perfection de notre espèce à son point de départ. Mais je ne trouve pas davantage que la magie soit une perversion du sentiment religieux : c'est tout simplement une façon de comprendre, dans des cas déterminés et sans sortir des règles applicables au culte en général, les rapports de l'homme avec les divinités de la Nature. Rappelons-nous ce qu'étaient ces dieux et quelle idée on se faisait de leur caractère. Dans le nombre, il en est de puissants et aussi d'infimes, de bienfaisants et de destructeurs ; cette diversité de tempérament les met en conflit les uns avec les autres ; ce que les raisonneurs appelleront plus tard la lumière, les ténèbres, le froid, le chaud, le sec, l'humide, se combattent et se pourchassent réciproquement. L'homme, spectateur et victime de leurs luttes, eut d'instinct l'idée de s'appuyer sur les uns pour se garantir des autres. Convenablement invoqué, un dieu supérieur pouvait paralyser l'action d'un dieu inférieur ; il pouvait aussi

révéler à l'homme les moyens d'attirer, de captiver et enfin d'utiliser à son profit les esprits dont il était entouré. La recette, plusieurs fois essayée, passait pour infaillible, pourvu que rien ne fût changé aux conditions de l'expérience. Entre le culte proprement dit et les opérations magiques, il n'y a pas de différence essentielle, mais une nuance : c'est que, dans le culte, l'homme propose aux dieux une transaction ; par la magie, il les oblige à l'accepter. Encore cette nuance devient-elle indéfinie là où il se trouve une caste sacerdotale pour confisquer à son profit et convertir en arcanes les pratiques du culte. Il faut tenir grand compte, dans l'histoire des religions, de l'intervention du prêtre. Son action discipline ou arrête le libre élan de la foi populaire ; il tend à faire de la religion son bien propre et se constitue auprès des dieux l'homme d'affaires, l'intermédiaire obligé de la communauté. Aucune religion n'a été inventée par les prêtres, comme on s'est plu de tout temps à le répéter ; mais aucune n'a échappé à leur influence. Là où le prêtre a réussi à faire du culte, du sacrifice et de la prière, une série d'opérations délicates qui, impossibles sans lui, réussissent infailliblement avec lui, on peut dire que le culte est tout entier magique. C'est ainsi qu'à Rome, toutes les formules de prières employées dans le culte public étaient des *carmina*, des incantations dont les prêtres connaissaient seuls la teneur exacte.

Du reste, le nom de *magie* n'est autre que le nom du plus puissant sacerdoce de l'Orient. Si les mages de l'Iran n'avaient été pour les Grecs et les Romains des étrangers, le mot *magie* fût devenu pour eux — et peut-être pour nous — synonyme de science sacerdotale.

cachée au vulgaire. Mais quand les rêveries et jongleries orientales firent irruption en Occident, les Grecs, oubliant que les poèmes d'Homère sont pleins de prodiges magiques, crurent la chose aussi nouvelle que le nom. La magie leur parut, et elle était réellement alors, ennemie de la religion telle qu'ils l'entendaient : les Romains en firent un crime d'État, et la magie, bien qu'issue directement des principes communs à toutes les religions naturalistes, se perpétua comme une force hostile à la religion, avec la mauvaise renommée et aussi le prestige des proscrits.

Je n'ai pas à rechercher si la magie, obstinément cultivée par les prêtres orientaux et les sorciers sans caractère sacerdotal, n'a pas fini par s'éloigner, en effet, de son point de départ ; si, au cours de leurs bizarres expériences, les magiciens n'ont pas fait çà et là quelques découvertes dont la physique et la chimie ont donné depuis la démonstration. Ceci est en dehors de mon sujet. Il me suffit de montrer que l'élément magique du culte n'y est point un élément hétérogène, qu'il n'y est point entré du dehors pour en modifier le caractère, mais qu'il en est plutôt sorti pour vivre de sa vie propre, de la vie aventureuse et mal famée à laquelle se condamnent toutes les doctrines soustraites au grand jour et châtiées par la réprobation de la conscience populaire.

V

Il nous a suffi, pour expliquer la genèse des religions, pour retrouver le sens des plus vieilles croyances et le but des pratiques communes à tous les cultes, de

placer l'homme en face de la Nature. Il manque encore un trait au tableau, le culte des morts. J'ai refusé tout à l'heure, en rejetant une théorie fort en crédit aujourd'hui, de considérer la tombe comme le berceau de l'idée religieuse, d'en faire sortir la notion de l'immatériel, de l'invisible, en un mot, du divin ; je reconnais seulement que le culte des morts s'est soudé d'une façon plus ou moins intime à toutes les religions, qu'il s'est organisé à côté d'elles en vertu des mêmes principes, de telle sorte que, à n'y pas regarder de trop près, il semble en être non pas une annexe, mais une partie essentielle. « Avant de concevoir Indra ou Zeus », dit M. Fustel de Coulanges, — de qui je ne me sépare pas sans regret, — « l'homme adora les morts ; il eut peur d'eux, il leur adressa des prières. Il semble que le sentiment religieux ait commencé par là. C'est peut-être à la vue de la mort que l'homme a eu pour la première fois l'idée du surnaturel et qu'il a voulu espérer au delà de ce qu'il voyait. La mort fut le premier mystère ; elle mit l'homme sur la voie des autres mystères. Elle éleva sa pensée du visible à l'invisible, du passager à l'éternel, de l'humain au divin ». Je sais bien que le savant auteur de *la Cité antique* n'entend parler ici que de la race aryenne, et plus particulièrement des Grecs et des Romains. Mais, en matière de religion surtout, rien ne ressemble à un homme comme un autre homme, et, si cette conjecture était établie pour les Aryas, elle serait bien près d'être démontrée pour les autres races. La mort inspire à tous les hommes le même effroi, et ce sentiment universel a dû provoquer partout des réflexions et des pratiques analogues.

Il faut aborder le problème avec précaution, et d'abord le dégager des équivoques qui l'encombrent. On dit communément le *culte* des morts, et on en conclut tout de suite que les morts étaient « adorés » comme des dieux. Mais le culte des morts, entendu dans le sens de respect de la dépouille humaine et de la tombe où elle est déposée, subsiste encore aujourd'hui, accepté par des religions monothéistes qui ne souffriraient aucune assimilation des âmes avec la divinité. Il y a plus ; ce respect des morts semble grandir à mesure que s'affaiblit la foi religieuse ; il n'est aucunement atteint par les doctrines qui révoquent en doute l'immortalité de l'âme, car celles-ci font valoir la solidarité intime des générations qui, selon la belle expression du poète, semblables aux coureurs du cirque, se sont transmis de l'une à l'autre le flambeau de la vie. Les positivistes contemporains se chargeraient au besoin de faire avec le culte des morts, ou, comme ils disent, de l'Humanité, une religion nouvelle.

Le culte des morts est donc séparable des religions proprement dites ; il peut subsister sans elles, et, de même, elles pourraient vivre sans lui. Il est, dans les religions monothéistes, une superfétation, j'allais dire un embarras. Le christianisme ne l'a pas accepté sans défiance, car il craignait de voir le polythéisme rentrer par cette porte. Les plus habiles parmi les polémistes chrétiens ont affecté, en effet, de tenir pour démontrée la doctrine d'Évhémère, à savoir que les dieux du paganisme étaient des morts divinisés, et ils ont tourné en ridicule une dévotion assez absurde pour attacher à la pourriture et au néant les attributs de la divinité. Une

fois victorieux, le christianisme a transigé. Les âmes des morts ne sont pas des êtres divins ; il en est même de déchues et de malheureuses ; on ne les prie pas, on prie pour elles : mais il y en a aussi qui jouissent d'une béatitude éternelle ; celles-là sont saintes, il est utile de les invoquer et juste d'entourer d'une pieuse vénération les reliques du corps qu'elles ont habité. Le culte des morts, gradué pour ainsi dire et éclairé par une distinction expresse, s'est ainsi raccordé avec les principes de la théologie monothéiste ; la soudure est habilement faite, mais on la voit.

Essayons maintenant de découvrir si ce culte est une partie essentielle ou un complément des religions naturalistes. Là, il faut nous attendre à trouver la pénétration plus intime et la cohésion plus grande. En effet, si la hiérarchie des êtres divins a son sommet bien au-dessus de la terre, elle s'y appuie par la base, et, dans les rangs inférieurs, on trouve des divinités dont la condition est à certains égards au-dessous de celle de l'homme. Il en est qui s'ennuient dans la solitude des bois et regrettent d'être immortelles ; il en est même, les nymphes, par exemple, qui souffrent ou meurent lorsqu'un accident tarit la source qu'elles alimentent ou déracine l'arbre qui les porte. Les âmes des morts peuvent être comparées à ces esprits subalternes, et la ligne de démarcation est difficile à tracer entre des êtres si semblables. Il ne faut pas compter, pour l'établir, sur le vocabulaire religieux. Les Grecs ont donné indifféremment aux âmes des trépassés les noms de démons ou génies, de héros et même de dieux : les Romains les appelaient les dieux Mânes. En Italie comme en Grèce, — on pourrait dire

comme partout, — les âmes ou génies des morts sont associés aux dieux domestiques; chaque famille a les siens, qu'elle est tenue d'honorer. La négligence en pareille matière serait non seulement de l'ingratitude, mais de l'imprudence; les Mânes délaissés peuvent devenir redoutables. Telle est du moins la foi qui sert de base à la religion privée aux époques que nous connaissons par des témoignages précis, et telle elle était sans doute à l'origine. Cela suffit-il à démontrer que les morts sont assimilés aux êtres divins?

Gardons-nous d'abord d'être dupes des mots. Le titre de *dieu* n'a pas eu tout d'abord le sens et l'énergie qu'il a pris depuis. Il désigne à l'origine tout agent surnaturel. Les morts étaient donc des dieux, si l'on veut, mais quelle idée se faisait-on de leur condition? Les tombeaux de l'Égypte nous ont initiés à des croyances qui remontent bien au delà des origines de l'histoire gréco-romaine. Nous savons pourquoi les Égyptiens attachaient tant de prix à la conservation du cadavre: c'est que l'âme, décalque ou double du corps, ne cessait pas de s'en servir; elle y rentrait pour se nourrir des aliments mis à sa portée. Abrisée dans sa tombe bien close, elle poursuivait dans une sorte de rêve une existence à laquelle la destruction du corps eût mis fin. Les Grecs et les Romains n'étaient pas si exigeants en ce qui concerne la conservation du corps; il leur suffisait qu'il fût enseveli suivant certains rites; mais ils concevaient aussi les âmes comme avides de nourriture et occupées à reproduire, dans une agitation sans but, les actes de leur vie passée. Elles ont besoin du souvenir et de la protection des vivants, sans quoi elles mourraient

d'une seconde mort, ou tout au moins s'engourdiraient dans une impuissance sans remède.

Nous voilà déjà assez loin du type éternellement vivant et agissant des divinités de la Nature. Mais, dans le dédale des croyances populaires, il ne faut pas regarder aux contradictions : il se pourrait que ces êtres somnolents et mornes aient eu quelque empire sur les vivants. Tout ce que je puis dire, c'est que cette conception est absente des poèmes homériques. On y trouve même formellement exprimée l'opinion contraire. L'ombre d'Agamemnon ne s'est point vengée de l'infidèle épouse qui l'a trahieusement « égorgé comme un bœuf à l'étable » : l'ombre d'Achille se désole de ne pouvoir protéger son jeune fils. Toutes ces âmes dolentes sont d'ailleurs reléguées loin du monde habité, dont les sépare l'infranchissable Océan. Elles y ont été amenées et y sont gardées par des dieux. Si elles ont été lésées par des vivants, ce sont les dieux encore qui se chargent de les venger. Ainsi, Oreste est poursuivi par les Érinyes, qui mettent leur redoutable ministère au service non pas d'une rancune particulière, mais de la morale outragée. Chez les Romains, incomparablement plus fidèles que leurs voisins aux vieilles traditions, il est souvent question de larves, de lémures, c'est-à-dire de revenants, d'âmes perverses ou délaissées qui errent dans les ténèbres. Ovide rapporte même que, privées des hommages accoutumés au cours d'une longue guerre, les âmes des morts vinrent par bandes innombrables se lamenter dans les rues de Rome. Mais c'étaient là des explications justifiées par des raisons particulières ; en règle générale, les esprits des morts dûment ensevelis ont franchi les

portes de l'Orcus et s'y tiennent en repos. A Rome aussi, les morts sont des êtres impuissants et déçus, qui peuvent tout au plus effrayer les vivants ; on n'a rien à leur demander, et les égards qu'on leur témoigne ont surtout pour but de les tenir à distance.

Il y a donc entre le dieu le plus obscur et le mort le plus illustre une différence essentielle. Ne s'agit-il que de l'humble dieu du fumier (*Sterculus-Stercutius*), celui-là est un ouvrier immortel qui a son rôle marqué dans la Nature ; le laboureur l'invoque et lui sait gré de l'aider à féconder ses champs : les âmes des morts, au contraire, ne sont jamais que des débris d'hommes, de vaines ombres qui n'ont plus rien à faire. Le monde vit et marche sans eux ; leur existence est indifférente à tous ceux qui ne sont pas de leur famille. C'est dans leur famille seulement qu'ils ont droit à des hommages ; c'est là, et non pas ailleurs, qu'ils peuvent recevoir d'une piété reconnaissante le titre honorifique de dieux.

En présence de tous ces faits, je ne crois pas qu'on puisse conjecturer avec M. Fustel de Coulanges ou affirmer avec Herbert Spencer que le culte des morts a été la première ébauche des religions. J'irai même plus loin. Je me permets de penser que la religion domestique elle-même ne doit pas être identifiée avec le culte des morts. L'autel domestique n'est pas un tombeau, mais un foyer, le foyer sur lequel brûle la flamme vivante appelée Hestia ou Vesta. Près du foyer étaient les images des dieux de la famille que les Grecs appelaient *πατῶροι*, *ἑφέστιοι*, les Romains, *Pénates* et *Lares*. Nous connaissons mal les dieux du foyer grec, mais nous savons que le principal était Zeus Herkeios,

lequel ne saurait être assimilé à un ancêtre défunt. A Rome, nous rencontrons les Pénates jumeaux, ayant au milieu d'eux le Lare familial. Le Lare — demandez-le à celui qui débite le prologue de l'*Aululaire* — n'est certainement pas le premier père de la famille : c'est la divinité qui la rend féconde, le *Genius Natalis* qui l'aide à se perpétuer. Les Pénates sont, au sens propre du mot, les dieux qui pourvoient au garde-manger (*penus*), les intendants qui alimentent et enrichissent la petite communauté. On a affirmé sans preuves que Pénates et Lares étaient des âmes d'ancêtres, sous prétexte que ce sont des Génies et que les Mânes sont aussi dans la classe des Génies. Encore une identification fondée sur la communauté d'un titre banal. Mais, dans cette hypothèse, pourquoi deux Pénates seulement? Pourquoi le nombre des mânes promus au rang de Pénates ne s'accroît-il pas à mesure que la mort multiplie les apothéoses au sein de la famille et que de nouvelles âmes pourraient prétendre aux honneurs du foyer? Pourquoi celles-ci sont-elles forcées de se contenter des hommages plus rares qu'on leur rend, à certains jours de l'année, sur leurs tombeaux? Pourquoi les expulse-t-on de la maison, si l'on suppose qu'elles y veulent rentrer, comme on le faisait à Rome dans les nuits du 11 et du 13 mai?

Non, Messieurs, le culte des morts ne s'est jamais confondu, que je sache, avec le culte des dieux; il s'y est associé, précisément parce que la religion proprement dite, ne pouvant ni le supprimer ni l'absorber, a mieux aimé lui faire sa part. A Rome, où tout prend une forme arrêtée, nous savons quelles étaient les conditions de l'accord passé entre les cultes domestiques

et la religion de la société. Ces cultes (*sacra privata*) ont une existence légale; l'État s'engage à en favoriser de toutes manières la perpétuité, en attachant, par exemple, le devoir d'y vaquer au droit de succession: son respect va jusqu'à dispenser momentanément du service militaire les citoyens dont la présence à la maison est réclamée par des funérailles ou des anniversaires; les tombeaux sont déclarés lieux « religieux », et le collège pontifical est chargé de veiller sur les « droits des Mânes ». En revanche, les cultes privés sont rigoureusement enfermés dans leur domaine propre; leur contact avec le culte public est considéré comme une profanation de celui-ci; la vue d'un cadavre souille le regard des prêtres; la rencontre d'un convoi funèbre vicie les auspices d'un magistrat; aucun lieu public ne peut être affecté aux sépultures, et l'État, sous prétexte que le sol de la ville tout entière est un temple inauguré, a prohibé l'ancienne coutume d'inhumer les morts autour ou même — s'il en faut croire Servius — dans l'intérieur des maisons.

Vous le voyez, la confusion n'est pas possible entre les dévotions particulières et la religion de tous. Ces deux modes d'expression du sentiment religieux ont-elles été à l'origine aussi distinctes qu'elles l'étaient à l'époque historique? Je le pense et je crois l'avoir démontré, dans la mesure où les analyses psychologiques comportent la démonstration. D'autre part, on ne saurait trop le répéter, si elles sont distinctes, on les trouve toujours associées, et j'ajoute que cette association a grandement profité à la morale.

VI

La morale! Ne vous étonnez-vous pas, Messieurs, que je puisse terminer une leçon comme celle-ci, où j'ai voulu esquisser les traits essentiels des religions primitives, que je puisse la terminer, dis-je, sans parler de la morale autrement que par une allusion incidente? Toutes les religions n'ont-elles pas une morale, et la morale n'est-elle pas en elles ce qui change et vieillit le moins, ce qui se conserve le mieux et est le plus digne d'être conservé? Messieurs, si l'on entend par morale une pratique quelconque accommodée aux croyances, la religion engendre nécessairement une morale, qui est contenue à peu près tout entière dans le *culte*. Mais il s'agit ici de la conformité des actes avec la notion du bien, dans ce qu'elle a de plus universel et de plus humain. Eh bien, je ne nie pas que la morale, une fois mise en harmonie avec les croyances religieuses, ne trouve en elles son plus ferme appui; mais j'estime cependant que l'histoire des idées morales, depuis le principe de la distinction du bien et du mal jusqu'aux codes religieux et civils, se déroule parallèlement à celle des idées religieuses, non pas sans assistance réciproque, mais d'une marche à certains égards indépendante. Les religions naturalistes, les plus simples de toutes par le fond, sinon par la forme, n'ont pas, à vrai dire, de morale. Une voix éloquente, que l'on entend à la Sorbonne plus souvent encore qu'à l'Académie française, le disait avec autorité il y a quelques jours : la Nature est « indifférente

aux individus et comme étrangère à la morale;... elle ne montre par aucun signe qu'elle soit sensible à un acte héroïque et à une souffrance imméritée. Si donc on prétend fonder une morale sur cette fatalité régulatrice de la vie et de la mort, que pourra être cette morale et quelles seront ses règles, sinon le sacrifice inévitable des faibles, le triomphe des êtres les mieux doués, en un mot, l'adoration de la force?¹ » A la place de la Nature, être abstrait, entité philosophique, mettez les dieux de la Nature, et vous aurez une juste appréciation de la valeur morale des religions naturalistes à leur début. Ces dieux-là n'ont nul souci du bien et du mal; ils n'ont d'égards que pour qui les flatte et les rassasie. Leur culte n'est pas autre chose que l'art de les séduire, et, le cas échéant, de les tromper. Qui ne connaît cette légende, conservée par Hésiode, où l'on voit le grand Zeus dupé par la prévoyance humaine (Prométhée) et inconsolable d'avoir choisi une fois pour toutes les os des victimes, au lieu des chairs succulentes qui restent au sacrificateur? L'homme, en butte dès le berceau aux caprices des divinités, trouve-t-il au moins par delà le tombeau des dieux plus équitables? L'idée de la rémunération est absente des régions souterraines où errent pêle-mêle les ombres. Les morts les moins à plaindre sont ceux qui ont laissé sur terre des enfants reconnaissants... et riches. Les idées morales s'élaborent dans le commerce des hommes entre eux; elles ne s'appliquent pas encore à leurs rapports avec les dieux. J'imagine que les premiers moralistes ont dû être médiocrement pieux, ou, ce qui

1. Rapport sur les prix de vertu, par M. E. Caro (25 nov. 1886).

revient au même, n'entendaient pas la piété comme tout le monde; en tout cas, leurs successeurs se sont trouvés à chaque instant en conflit avec les croyances populaires. Peu à peu cependant, la conciliation s'est faite entre la religion et la morale; les dieux se sont assagis; ils ont puni le méchant et récompensé le juste. Mais on sent bien que ces améliorations sont toutes de surface et qu'en tout cas elles sont dues à une influence du dehors.

Ne vous étonnez donc point si nous n'en trouvons pas trace dans le culte de la cité athénienne. La morale a pu, avec le temps, épurer les croyances; elle n'a pas cherché à réformer le culte. Celui-ci, immobilisé par l'habitude, est resté ce qu'il était aux époques antérieures. Il a cessé ainsi de correspondre aux doctrines dont il aurait dû être l'expression: il demeurerait, au milieu d'une civilisation déjà raffinée, le contemporain des âges où l'univers était rempli d'esprits invisibles et où, avec quelque savoir-faire, on pouvait attirer quelqu'un de ces esprits dans le premier fétiche venu. On répète souvent que les religions de la Grèce et de Rome étaient un ensemble de pratiques pour ainsi dire machinales, sans rapport avec les idées religieuses ou philosophiques entrées dans la circulation. Cela est vrai, en ce sens que les doctrines n'avaient plus de cohésion avec le culte et que le peuple, attaché au culte, était devenu indifférent aux doctrines. Il n'en faudrait pas conclure pourtant qu'un culte suffise à constituer une religion. Le culte n'a de raison d'être que comme conséquence des doctrines; quand il s'en est par trop éloigné, de raisonnable qu'il était, il devient inintelligible, et la religion dont il est

la forme extérieure est condamnée à disparaître.

Il n'est pas non plus tout à fait exact de dire — et c'est par cette réflexion que je termine — que les religions gréco-romaines aient laissé une liberté absolue, inconditionnelle, à la pensée scientifique. Cette indifférence est contraire à la nature même des religions, qui sont des œuvres collectives et ne peuvent vivre que par l'adhésion de la collectivité. Les cités antiques, dont chacune s'était fait une religion à son usage en puisant les doctrines dans le fonds commun de la race et créant sur place les cultes locaux, ne pouvaient avoir l'intolérance agressive des religions qui aspirent à dominer l'humanité entière; mais elles défendaient leur bien à l'occasion. Athènes, où l'on comprit plus vite qu'ailleurs l'incompatibilité de l'esprit scientifique avec l'esprit religieux, eut, par accès seulement, des vellétés d'intolérance, et elle en eût montré davantage encore si la plupart des philosophes qu'elle hébergeait dans ses écoles n'avaient été des étrangers. Protagoras, Anaxagore, Diagoras, Socrate, Aristote lui-même, apprirent à leurs dépens qu'il n'était pas prudent de substituer la physique ou la métaphysique à la mythologie. Les Athéniens ne s'offensaient aucunement de voir les dieux tournés en caricature sur la scène comique; mais ils dressaient l'oreille à certains vers d'Euripide, et ils étaient tout à fait irréconciliables avec les « athées ». Ils avaient leur Vierge, leurs processions, des cérémonies bizarres dont le sens s'était perdu, et ils sentaient que le ridicule attaché à l'observance inintelligente de rites qu'on ne comprenait plus retombait non plus sur les dieux, mais sur eux-mêmes.

Nous adapterons à l'étude de la religion des Athé-

niens les compartiments du cadre général que je me contente d'esquisser aujourd'hui. Nous y rencontrerons des croyances et un culte, ou plutôt des cultes juxtaposés. Ces cultes, j'ai tout un semestre pour les étudier; l'exposé préalable des croyances fera l'objet de ma prochaine leçon, où je m'efforcerai de caractériser brièvement ce qu'on appelle la mythologie grecque, avec l'intention d'aborder ensuite les mythes attachés au sol de l'Attique. Nous partons pour le pays des légendes; mais nous n'oublierons pas de reprendre pied, et bientôt, sur le terrain de l'histoire.

II

DE LA RELIGION GRECQUE CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC LES INSTITUTIONS POLITIQUES¹.

MESSIEURS,

Si quelqu'un prétendait étudier l'histoire, même contemporaine, en faisant abstraction des questions religieuses, de l'influence qu'elles exercent encore sur les mœurs et les institutions, même sur le groupement des peuples et leurs rapports internationaux, il n'aurait qu'une vue bien incomplète des forces qui mènent le monde. Supposons que les conflits, jadis si sanglants, entre les diverses confessions chrétiennes soient à jamais apaisés ; oublions aussi, ne fût-ce que pour nous abstenir, comme disait Pythagore, « de remuer le feu avec le fer », cette lente, mais irrésistible poussée qui rompt l'un après l'autre les liens forgés par le travail des siècles entre les Églises et les États ; il y a du moins des faits matériels qui peuvent faire comprendre aux plus médiocres esprits quelle énergie possède le sentiment religieux quand il passe à l'état de préoccupation dominante et arrive à ce degré de tension agressive que, depuis Voltaire, nous appelons le fanatisme.

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (9 déc. 1892).

Pour me borner à un exemple pris en dehors de nos affaires intérieures, nul n'ignore que l'Islam, partout où il s'est implanté, oppose à la civilisation européenne une barrière à peu près infranchissable. Nous le savons mieux que personne, nous à qui il a coûté tant d'or et de sang, nous qui avons pu dompter, mais non pas assimiler encore ces belles provinces d'Afrique, où jadis le génie romain n'avait pas eu à lutter contre l'ombre et les descendants du Prophète. Comme une lave incandescente, qui, solidifiée, formera un ciment indestructible, l'Islam s'infiltré dans le centre du continent africain et y prépare un sol où ne germeront plus nos idées occidentales. La volonté d'Allah, exterminateur des infidèles, est autrement tenace et redoutable que de grotesques fétiches dont une défaite abat le prestige.

Cette singulière puissance de pénétration, l'Islam la doit en partie à la simplicité de son dogme et de son culte; il la doit surtout à la logique parfaite qui, chez les peuples musulmans comme dans le judaïsme d'autrefois, dérive de la loi religieuse le droit public et privé, tout l'ensemble des règles sociales, depuis le régime de la propriété jusqu'à l'exercice de la souveraineté, celle-ci toujours fondée sur une investiture divine. En pays musulman, l'État est avant tout une association religieuse, présidée par un chef religieux, chargé d'observer et de faire observer la loi religieuse.

Me voici bien près de mon sujet. Je n'ai aucune envie d'instituer entre l'islamisme et la religion des anciens Hellènes une comparaison où je n'aurais guère à relever que des disparates; cependant, ceux qui ont lu *la Cité antique* de notre regretté collègue M. Fustel

de Coulanges retrouvent ici l'idée maîtresse qui court d'un bout à l'autre de ce livre, à savoir que, en pays gréco-romain, la Cité, ou, comme nous disons aujourd'hui, l'État, s'est édifiée sur un plan fourni ou contrôlé par la religion, avec des matériaux déjà façonnés, rapprochés et enfin soudés l'un à l'autre par le lien des pratiques religieuses, le seul qui, dans ces temps reculés, pût obliger l'homme envers son semblable.

C'est une partie — une partie seulement — du vaste sujet esquissé d'une main si sûre par mon illustre devancier que je me propose d'étudier cette année. En éliminant d'abord l'étude parallèle de la religion et des institutions romaines, à plus forte raison les généralisations séduisantes, mais prématurées, qui embrassent jusqu'aux origines supposées de la race aryenne; en m'abstenant de noter l'influence de la religion sur les mille détails de la vie domestique, sur les mœurs, sur le droit privé, enfin sur tout ce qui n'apparaît pas au grand jour de la place publique, j'espère saisir d'une étreinte plus ferme et définir d'une façon plus précise les questions que je me réserve de signaler à votre attention.

Ce n'est pas qu'il soit aisé de circonscrire ainsi le domaine que nous voulons explorer, et peut-être même y faut-il un peu d'arbitraire. Dans un pays où l'individu n'avait de valeur que comme citoyen et où la vertu même se mesurait à la somme de devoirs civiques accomplis, il n'est rien qui, en un certain sens, ne pût être rattaché aux institutions politiques. Il nous faudra donc faire le triage de ce que nous voulons écarter et de ce que nous prétendons retenir, sans appliquer

strictement la logique et sans raffiner sur les motifs de classification.

J'entends par institutions politiques celles qui forment comme le plan et la charpente d'une cité ou d'une confédération, qui en déterminent la forme, l'aspect extérieur et l'aménagement intérieur : en d'autres termes, les groupes élémentaires ou les catégories sociales reconnus par la loi ; le pacte fondamental, constitution ou législation, comme on voudra l'appeler, qui les réunit et fixe le degré d'autonomie nécessaire à leur existence ; la forme que revêt l'autorité et l'origine qu'elle s'attribue.

I

Les rapports de cité à cité et toutes les formalités du droit international entreront sans difficulté dans ce cadre. Nous aurons donc à étudier tout d'abord l'influence des idées religieuses sur la naissance même et l'organisation première des cités constituées à la grecque. Les détails que ne nous fournirait pas l'histoire des métropoles, dont les origines plongent dans les brumes d'un passé légendaire, nous les retrouverons dans l'histoire des colonies, dont les fondateurs imitent de leur mieux et convertissent en réalités les antiques légendes. Une cité n'est bien enracinée au sol et n'a des chances de durée que si elle y est assise par la main des dieux ou de leurs mandataires, en un lieu désigné par révélation divine, avec le concours de cérémonies religieuses qui ont pour effet d'y attirer et d'y fixer les hôtes divins dont elle s'assure ainsi la

protection. Une cité, en effet, n'est pas seulement la demeure des hommes, mais aussi celle des dieux qui y ont élu domicile et par là se sont engagés à défendre, comme les autres habitants, leurs foyers et leurs autels. Nous pourrions constater la persistance de ces rites jusque dans la colonisation hellénistique, menée par Alexandre et ses successeurs. Si nous avons eu soin d'observer dès le début que le nom même d'une ville est une sorte de talisman et doit être emprunté à un être divin ou héroïque, les noms seuls de toutes ces Séleucies, de ces Antioches, de ces Laodicées, Apamées, Ptolémaïdes, Attalies, nous apprendront qu'à l'exemple du fils de Philippe devenu fils de Zeus Ammon, les héritiers d'Alexandre ont pris rang parmi les dieux et que l'apothéose de leurs dynasties a remplacé la royauté sur sa véritable base.

La royauté est, en effet, de toutes les institutions politiques de la Grèce, celle qui se soude le plus intimement aux croyances religieuses. Je dirai même, allant au-devant de nos conclusions futures, qu'il en a été, est et sera de même en tout pays. Bien avisés, à mon sens, sont les rois qui, en dépit de tous raisonnements, protestations et apparences contraires, comprennent la solidarité du trône et de l'autel. La royauté est nécessairement un privilège, et tout privilège est précaire qui est conféré par des hommes à quelqu'un de leurs semblables, précisément parce qu'ils le considèrent comme leur semblable. En Grèce, où l'esprit égalitaire s'est éveillé de si bonne heure et s'est armé d'une logique si impérieuse, les rois n'étaient pas les semblables des autres hommes. Toute dynastie grecque se réclame d'un ancêtre divin qui l'a engendrée non par

métaphore, mais au sens propre du mot. Dans les veines des rois légitimes coule un mélange de sang divin et humain qui les élève au-dessus du niveau de l'humanité. Ils commandent en vertu de leur supériorité de nature, et quiconque veut se hausser à leur rang sans avoir de pareille généalogie à montrer n'est qu'un parvenu, un « tyran », dont il est facile de prévoir la déchéance et le châtement.

Les vicissitudes de la royauté hellénique ont suivi les oscillations parallèles des croyances. Lorsque l'état de l'opinion ne permit plus d'accréditer de nouvelles filiations divines, la royauté disparut presque partout par extinction des familles privilégiées, qui ne pouvaient plus être remplacées. L'investiture divine, qui, dans Homère, se superpose à l'aptitude héréditaire pour désigner entre les membres d'une famille royale celui à qui Zeus confie le sceptre, n'aurait pas suffi, si quelque ambitieux l'eût invoquée, à transformer de simples mortels en « pasteurs des peuples ». Mais quelques siècles plus tard, la royauté, déracinée du sol hellénique, refleurit dans les régions où Alexandre avait semé à pleines mains et arrosé de sang les germes d'un nouvel avenir. Aussitôt la logique reprend ses droits, et celle des Hellènes ou des Macédoniens ne diffère pas sur ce point de celle des Égyptiens et des Asiatiques. Il faut de toute nécessité que les soldats de fortune qui se partagent l'empire d'Alexandre, s'ils veulent être vraiment rois, se forgent une généalogie héroïque ou même plusieurs, accommodées aux diverses religions des peuples qu'ils gouvernent. Du côté des Grecs, la chose n'alla pas sans résistance d'abord, sans sarcasmes ensuite; mais, aidé par l'adu-

lation et la crainte, le temps fit son œuvre. Il se créa un dogme monarchique. Ce fut un fait reconnu et une vérité officielle que Séleucus Nicator était fils d'Apollon, et que, nouvel Amphitryon, Lagus devait céder à Zeus l'honneur d'avoir engendré Ptolémée Soter. Encouragé par les habitudes orientales et la complaisance intéressée des Grecs, le dogme monarchique se montra même plus exigeant qu'autrefois. Les rois ne furent plus seulement des descendants des dieux, mais des incarnations de la divinité, et, comme tels, objets de culte. Il importait peu que l'enveloppe de la divinité fût mortelle ; la mort n'était pour elle qu'un rajeunissement, une étape sur la route infinie du temps.

Ce qui paraît à nos esprits positifs et amis des idées claires une objection décisive, à tel point que le culte des souverains divinisés nous semble avoir été exclusivement fondé sur l'intimidation et l'hypocrisie, n'avait aucune prise sur des intelligences passives ou mystiques. Ce serait même une erreur de croire que le dogme monarchique, bon pour des Orientaux, ait redouté les dédains de la philosophie grecque. Le panthéisme pouvait, au contraire, lui fournir une théorie d'apparence raisonnable, et, d'une manière générale, le régime monarchique était l'idéal des philosophes, qui fréquentaient volontiers, non sans profit d'ailleurs, les cours royales. Ils auraient, au besoin, démontré que le culte monarchique était la forme nécessaire de la soumission chez les âmes nobles, qui ne reconnaissent d'autorité que celle des dieux.

Nous verrons ce culte accompagner fidèlement

jusqu'au tombeau les dynasties hellénistiques, qui le lèguent, comme le joyau le plus précieux de leur héritage, aux Césars romains. Revenons maintenant au gouvernement des cités, à leurs institutions ou constitutions.

Le plus souvent, les cités sont censées avoir reçu de leur fondateur leur forme définitive. Les anciens ne parlaient pas sans cesse, comme nous, d'évolution; ils s'imaginaient volontiers que, comme les êtres vivants, les États ont un père, qu'ils naissent par un effort soudain et pourvus de tous leurs organes. Les lois fondamentales passaient pour être issues de révélations divines et en tiraient leur autorité. De la foule anonyme de ces législateurs primitifs émergent quelques grandes figures, dont les contours indécis flottent sur les confins de l'histoire et de la légende. C'est, au plus lointain horizon, Minos, fils et confident de Zeus, qui se retirait tous les neuf ans dans une grotte et rapportait de ces mystérieuses entrevues avec son père les commandements sacrés dont l'ensemble a formé la législation crétoise; un peu plus près de notre regard, mais dans la brume encore, Lycurgue, émule de Minos, qui tire son inspiration d'Apollon et la fait garantir par le témoignage de l'oracle de Delphes. Nous aurons à rechercher dans quelle mesure Pittacus de Lesbos, Zaleucus de Locres, Charondas de Catane, prétendaient associer à leur sagesse l'infailibilité divine. Il suffit que la légende, malgré les protestations de la chronologie, enrôle Zaleucus et Charondas parmi les disciples de Pythagore, et Pythagore dans la clientèle de l'oracle de Delphes, pour nous faire pressentir le résultat de nos futures investigations. Or, la législation

de Zaleucus et Charondas a réglé non pas seulement la constitution d'une cité, mais celles de toutes les colonies ioniennes de la Grande-Grèce et de la Sicile.

Ne croyez pas qu'Athènes, où la logique démocratique s'est pourtant donné libre carrière, ait songé un instant à asseoir sur un autre fondement que l'inspiration divine l'autorité de ses lois. Les Athéniens se vantaient à tout propos, comme les Romains, d'être, parmi les mortels, les plus pieux et ceux qui avaient reçu le plus directement des dieux les principes de la civilisation. Leur patronne, la Vierge Athéna, était la Sagesse même de Zeus, née de son cerveau ; c'est elle qui avait élevé, instruit les ancêtres de la race, depuis Cécrops l'autochtone jusqu'à Thésée, le fondateur et le premier législateur de l'État athénien. Plus tard, Dracon n'avait fait qu'adapter aux circonstances, codifier et fixer par l'écriture les « vénérables commandements (σεμνούς θεσμούς) » transmis par la tradition. Le peu que nous connaissons de ses lois, à savoir l'appareil religieux de la procédure criminelle, nous montre assez d'où venait le prestige de ces tribunaux silencieux, qui officiaient sous l'œil terrifié des coupables. Quand Solon médite de rajeunir ce legs des vieux âges, il a soin de se faire recommander par le thaumaturge Épiménide, et, au moment de se mettre à l'œuvre, il se fait donner l'investiture par l'oracle de Delphes, dont il avait acheté la bienveillance par d'éclatants services rendus au cours de la première guerre Sacrée. C'est à l'oracle encore que Clisthène demande de consacrer les nouvelles assises de la société athénienne, en assignant à ses dix tribus leurs patrons héroïques et en réglant le culte de ces éponymes. Il

y eut un temps où l'officine de révélation installée sur le flanc du Parnasse était le recours ordinaire des cités travaillées par des discordes intestines et qui n'osaient pas, sans y être encouragées par Apollon, toucher aux institutions léguées par les ancêtres. Les Mégariens, au dire de Pausanias, consultèrent le dieu quand ils voulurent remplacer leur roi par des archontes électifs, et ils ne furent pas les seuls à lui demander, comme dit Pausanias, « ce qu'il fallait faire pour vivre heureux ». Nous aurons à déterminer quelle somme d'influence politique est échue à l'oracle de Delphes et dans quel sens il l'a exercée.

Nous n'aurons pas besoin de nous éloigner de la montagne sainte pour rencontrer le type le plus connu et le plus complet d'un ordre d'institutions qui repose plus directement encore que la cité sur la garantie de la religion. Je veux parler des confédérations ou amphictyonies qui groupaient un certain nombre de cités autour d'un sanctuaire commun. On rencontre en pays hellénique un grand nombre de ces fédérations, mais la plupart se bornaient à conserver entre leurs adhérents le souvenir d'une origine commune. C'est ainsi que les douze villes ioniennes d'Asie Mineure avaient pour centre fédéral le temple de Poseidon Héliconios à Mycale, et les villes doriennes le temple d'Apollon Triopios. Mais l'amphictyonie pythique n'était pas enfermée ainsi dans les limites, étroites encore, de la tribu. Instituée pour protéger le temple de Delphes, elle fut élargie par l'ambition des prêtres, intéressés à accroître le nombre de leurs protecteurs, et elle faillit devenir ce qu'elle prétendait être, l'assemblée générale ou Parlement de la nation hellénique.

Nous dirons comment l'indiscipline inhérente au génie de la race, d'une part, d'autre part l'égoïsme sacerdotal, incapable de grandes pensées, rendit stérile ce remarquable effort, qui, mieux dirigé, aurait pu changer les destinées de la Grèce. En fait, l'amphictyonie ne sut ni prévenir les guerres intestines, ni unir les Grecs contre les Barbares. En revanche, elle suscita des « guerres sacrées », un fléau que les Grecs n'auraient pas connu sans elle, et, sous prétexte de guerre sacrée, elle ouvrit toutes grandes les portes de la Grèce à Philippe de Macédoine. Cependant, il nous reste des sessions tenues annuellement à Delphes et aux Thermopyles quelques principes du droit des gens, des décrets des Amphictyons, et l'écho des harangues furibondes qu'échangeaient entre eux, lors de la dernière guerre Sacrée, les dupes et les complices de Philippe. Enfin, nous ne négligerons pas de nous enquerir de la façon dont étaient nommés, dans leurs États respectifs, les députés à l'assemblée amphictyonique, en qui s'associent étrangement les qualités de magistrats, d'ambassadeurs et d'avocats.

En passant des cités aux amphictyonies, nous avons vu s'étendre le cercle dans lequel gravitent les agglomérations humaines rapprochées par l'attraction d'un foyer central. Si les forces morales pouvaient s'évaluer comme les forces physiques, nous n'aurions, pour mesurer la puissance dont nous constatons les effets, qu'à emprunter aux astronomes les calculs à l'aide desquels ils pèsent les soleils. Mais — on ne le voit nulle part mieux qu'en Grèce — l'historien doit compter avec la liberté humaine, dont l'énergie autonome, si peu qu'on lui en accorde, échappe à tout calcul.

L'Hellène n'engageait dans toutes ces combinaisons politico-religieuses que la moindre partie de sa personnalité; il gardait intact le libre ressort de son initiative, et il en usait le plus souvent pour aller à l'encontre du but poursuivi par l'association dont il faisait partie. Ce qu'il demandait à la religion, à ses cérémonies, aux réunions de plus en plus larges qu'elle seule était capable d'instituer, c'était des émotions plus fortes, des satisfactions plus rares, des jouissances plus esthétiques que celles qu'il rencontrait dans l'horizon borné de sa ville natale; c'était d'ouvrir à ses talents, à son désir de briller, une carrière plus glorieuse, de le grandir en lui donnant un rôle, ne fût-ce que celui de spectateur, dans de grandes solennités. Ce n'est pas le souci de ses intérêts matériels, mais la joie de partager et de savourer l'enthousiasme des foules, qui l'a amené à concevoir une patrie identifiée avec la race elle-même, une patrie dont les enfants dispersés se réunissaient de temps à autre aux assises grandioses des concours ou Jeux panhelléniques.

L'histoire des jeux nationaux, surtout des jeux Olympiques, célébrés tous les quatre ans sur les bords de l'Alphée en l'honneur de Zeus Olympios, est mêlée d'une façon si intime à l'histoire de la civilisation grecque que, par quelque côté qu'on l'aborde, on les aperçoit au bout de la perspective. Je n'ai pas à me préoccuper de l'influence qu'ils ont exercée sur la littérature et l'art, sur le développement des aptitudes les plus éminentes du génie hellénique, mais seulement de leur valeur en tant qu'institution susceptible d'affecter la vie politique des peuples grecs et leurs relations internationales. D'abord, l'État qui a l'hon-

neur de posséder le sanctuaire autour duquel se célèbrent les jeux acquiert de ce fait une prééminence inaliénable et d'importantes prérogatives. Présidents nés et juges perpétuels des concours Olympiques, les Éléens avaient le devoir de veiller à ce qu'aucun « Barbare » ne se glissât parmi les concurrents. Quand Alexandre I^{er} le Philhellène, un des ancêtres d'Alexandre le Grand, voulut entrer en lice, « ses compétiteurs de la Grèce », dit Hérodote, « s'y opposèrent, alléguant que les Barbares ne prenaient point part aux jeux, mais les Hellènes seuls. Alors Alexandre prouva qu'il était Argien. Il fut donc reconnu Hellène ; il fit la course du stade et se laissa dépasser à peine par le premier ». Ce jour-là, les Éléens firent entrer dans la famille hellénique sinon le peuple, du moins la dynastie qui devait confisquer l'héritage commun.

La célébration des jeux Olympiques avait donné naissance à une institution bien remarquable, politique au premier chef, l'ἐχεχειρία, — mot à mot « l'abstention des mains », — analogue à la « Trêve de Dieu » du moyen âge. Dès que les hérauts éléens avaient proclamé dans les villes grecques la date du prochain concours et invité les autorités à y envoyer des délégations officielles, toutes les routes conduisant à Olympie devaient être libres. Les villes étaient responsables de la sécurité des pèlerins sur leurs territoires respectifs ; toute violation de la trêve était punie d'une amende, et, jusqu'à ce que l'amende fût payée, de l'excommunication, autrement dit de l'exclusion des jeux. Cette pénalité intimidait les plus arrogants : il arriva que les Athéniens et les Spartiates eux-mêmes

furent ainsi taxés et versèrent au Trésor de Zeus Olympios la somme exigée.

En Élide même, la « Trêve de Dieu » était perpétuelle. L'historien Éphore assurait que, lors de l'invasion doriennne, « tous les chefs Héraclides s'étaient engagés par serment à considérer l'Élide comme une terre consacrée à Zeus et à traiter en sacrilège quiconque l'envahirait à main armée, comme aussi celui qui ne la défendrait pas selon son pouvoir. Tout corps d'armée ayant à traverser le pays devait livrer ses armes à l'entrée pour ne les recevoir que de l'autre côté de la frontière ». Ainsi, c'est la religion qui, devant les combinaisons diplomatiques, a créé le régime des États neutres, spectateurs désintéressés des tempêtes qui grondent alentour. Ajouterai-je, pour ramener tout de suite les choses à leur juste mesure, que les Éléens se lassèrent les premiers de cette trop paisible existence? Ils oublièrent leur privilège pour avoir, eux aussi, le droit de se battre, et il est question d'une lutte acharnée qui ensanglanta l'enceinte sacrée de l'Altis, envahie par les Lacédémoniens.

Les grands jeux nationaux nous montrent la puissance d'attraction et d'agglutination inhérente aux idées religieuses étendant son action, action superficielle, mais visible et persistante, jusqu'aux confins du monde grec. Au delà, il ne reste plus à étudier que les rapports des Grecs avec les peuples qu'ils s'obstinaient à appeler les Barbares. Là, nous nous arrêtons, comme des voyageurs qui ont fixé un terme à leurs explorations et entendent s'y tenir. Sans doute, c'est la religion encore, invoquée de part et d'autre, qui scellait les armistices, pactes et traités passés entre

Grecs et Barbares. Son intervention était même d'autant plus nécessaire qu'il n'y avait, pour garantir ces arrangements, ni confiance réciproque, ni souci de l'opinion. L'opinion, en Grèce, considérait les Barbares comme des êtres inférieurs, faits pour être exploités par les gens civilisés.

Aristote, au début de sa *Politique*, trouve que le Barbare a une nature d'esclave et que tout est dans l'ordre quand l'Hellène commande et que le Barbare obéit. Tite-Live fait dire à un orateur qui veut pousser la Ligue étolienne à s'allier avec Philippe contre les Romains : « A l'égard des étrangers, des Barbares, c'est et ce sera pour les Grecs la guerre à perpétuité. Ce n'est pas, en effet, pour des motifs susceptibles de changer d'un jour à l'autre qu'ils sont nos ennemis ; c'est par nature, et la nature est immuable ». Les Grecs n'avaient guère pour les Barbares plus de curiosité que de bienveillance. Ils considéraient les langues étrangères comme d'informes jargons et ne songeaient pas à les apprendre ; tout au plus en retenaient-ils quelques bribes à l'usage des faiseurs d'étymologies. Peut-être même, comme le dit malicieusement un personnage d'un dialogue de Platon (*Le Politique*), les gens du commun se figuraient-ils que tous les Barbares ensemble ne formaient qu'une seule et même engeance.

Cet orgueil national, loin de céder aux humiliations de la décadence, se raidit contre le malheur des temps. Lorsque la Grèce était florissante, les beaux esprits se plaisaient à étonner leurs compatriotes en soutenant, comme Rousseau au siècle dernier, que la civilisation pervertit le bon sens et que les vrais sages se trouvaient chez les Barbares. On entendait parler de Scythes

comme Anacharsis et Toxaris, de Gètes comme Zamolxis, qui, venus en Grèce, avaient été pour les hommes les plus remarquables un objet d'admiration. On découvrirait que les Grecs avaient emprunté leur théologie à l'Égypte, et leur philosophie par moitié à l'Égypte et à la Chaldée. Mais, quand les Grecs eurent appris à leurs dépens qu'il y avait des peuples plus forts qu'eux, ils se consolèrent en pensant qu'il n'y en avait pas de plus intelligents. Ils goûtèrent le plaisir exquis de recevoir les hommages des Romains leurs vainqueurs, qui se firent leurs disciples et méritèrent à ce prix de ne plus être appelés des Barbares. Ils maintinrent si bien leurs prérogatives que l'hellénisme resta la forme nécessaire et unique de la civilisation et finit par s'assimiler, même au point de vue politique, l'empire romain, devenu l'empire grec.

C'est assez dire que, parmi les institutions politiques et religieuses de la Grèce, nous n'en trouverions aucune qui ait eu pour but de faciliter les rapports entre Grecs et Barbares. Les Grecs cherchaient, au contraire, à se défendre contre l'intrusion de l'étranger, surtout de l'étranger qui voulait se glisser dans les rangs des vrais Hellènes. Les prêtres donnaient l'exemple de la vigilance. Quand les Eumolpides d'Éleusis annonçaient l'ouverture des Mystères, ils avaient soin d'en interdire l'accès aux « Barbares ».

Ainsi, Messieurs, la cité envisagée dans ses éléments premiers, dans ses diverses formes de gouvernement, toutes dérivées de la royauté originelle, dans sa renaissance sous forme de colonie; ensuite la fédération, principalement celle du type amphictyonique; en dernier lieu, la solidarité de la race entière affirmée par

les concours nationaux, tels sont les trois domaines dans lesquels nous aurons à rechercher l'influence des idées et pratiques religieuses sur les institutions.

Cette influence, — peut-être vous en êtes-vous aperçus déjà, — je ne suis nullement disposé à l'exagérer. Je compte même vous faire remarquer que si, en Grèce, la religion est partout, elle n'est entrée nulle part ni dans les profondeurs de la conscience morale, ni dans les sources alors si limpides de l'intelligence. On ne la voit si bien que parce qu'elle est toute en surface. C'est un décor qu'il ne faut pas oublier si l'on veut comprendre la vie privée et publique des Grecs, leur éducation, leurs créations littéraires et artistiques ; mais c'est un décor qui n'a pas toujours un rapport étroit avec les préoccupations véritables des acteurs et qui tient debout — je vais y insister — par la force de l'habitude.

II

Messieurs, bien que je doive rencontrer souvent l'occasion de considérer le détail des pratiques religieuses des Grecs, je croirais manquer aux règles d'une bonne méthode si j'entreprenais d'exposer le rôle politique de la religion grecque sans avoir défini, dans la mesure du possible, ce qu'était cette religion, ce qu'elle contenait de notions intellectuelles, d'excitations morales, de menaces, de promesses, associées à la pratique un peu machinale du culte.

Il y a des expressions tellement claires qu'il est impossible de les expliquer, c'est-à-dire de les traduire en

termes plus clairs encore. On s'imagine volontiers que le mot *religion* est du nombre : mais quand on songe à la diversité des religions positives, dont chacune se croit très différente des autres, et à la diversité non moins grande des opinions émises sur la nature propre de la religion en soi, autrement dit du sentiment, sens ou instinct religieux, on demeure à bon droit perplexe. Il en est qui s'obstinent à chercher le siège du sentiment religieux dans les plus hautes régions de l'âme, celles que dore un reflet de l'infini, où fleurissent l'amour, le dévouement, l'abnégation de soi. C'est là un beau thème à effusions éloquentes ; mais je crains bien que cette psychologie hantée par la vision du sublime ne soit irrémédiablement brouillée avec l'histoire. Elle oblige à considérer comme des déviations et aberrations du sentiment religieux les pratiques cruelles, obscènes ou simplement enfantines, qui constituent les cultes primitifs et dont bon nombre se retrouvent, à l'état de survivance, dans les cultes les plus épurés. On peut même dire que, vu de ces hauteurs, tout culte paraît puéril, et l'on arriverait ainsi à retrancher de la religion le culte, sans lequel elle ne peut vivre. D'autres, à l'extrême opposé, partant de ce principe que l'homme ne s'intéresse qu'à lui-même, font naître la religion sur les tombeaux et voient dans le principe mystérieux qui s'est détaché du cadavre pour errer invisible à travers la Nature la première ébauche de la Divinité. Entre ces deux explications, que j'estime aussi artificielles l'une que l'autre, s'échelonnent quantité de systèmes intermédiaires dont je n'ai heureusement pas à vous entretenir.

Mais ces vues générales, concentrées sur la ques-

tion d'essence ou d'origine, peuvent passer pour relativement simples si on les compare aux efforts incohérents qui ont été faits pour soulever, déchirer ou rendre transparent le voile brillant des religions qu'on appelle la *mythologie*. Aucune religion ne s'est enveloppée d'une parure plus éclatante que la religion grecque. Comme Arachné la fileuse, l'imagination hellénique s'est complue dans son œuvre; elle a varié à l'infini la trame de ses mythes, les accommodant au goût du jour et aux prétentions locales, brodant des ornements nouveaux sur le fond ancien, avec un parfait dédain de l'unité de doctrine et de l'effet d'ensemble. Je me sers à dessein d'expressions comme « voile » et « parure ». C'est qu'en effet, à l'inverse de ce que l'on croit généralement, la mythologie grecque, qui n'a jamais été un dogme, ne tient que par un lien assez lâche à la religion proprement dite. Celle-ci était toute en pratiques et en cérémonies expliquées par des légendes qui, accréditées en certains lieux, étaient contredites par des légendes rivales, accréditées en d'autres lieux, et, par ce seul fait, ne pouvaient se convertir en articles de foi. Aussi, pendant que la religion gardait ses rites traditionnels, qui étaient pour ainsi dire propriété publique dans chaque État, les poètes, moralistes, érudits, purent remanier à leur gré, émonder, disséquer la mythologie, qui n'était la propriété de personne. Dès l'antiquité même, la mythologie grecque a été le sujet de libres discussions, qui, précisément parce qu'elles étaient libres, aboutissaient aux résultats les plus divergents. Il y eut un système d'exégèse historique, qui convertit les légendes en histoire et finit, avec Évhémère, par considérer le pan-

théon hellénique comme une collection de grands hommes divinisés ; il y eut aussi des systèmes d'exégèse symbolique ou allégorique, au moyen desquels on faisait à volonté de la mythologie un traité de physique, de philosophie, de sciences occultes, ou, par un tour de force plus étonnant encore, un cours de morale. Comme on le voit, les Grecs, qui, une fois devenus chrétiens, furent sans contredit les plus subtils théologiens du monde, avaient acquis à l'avance, dans l'exercice de cet art, une certaine virtuosité. Ils n'auraient rien laissé à dire aux érudits modernes, si ceux-ci, las de ressasser et de combiner à doses variables l'évhémérisme et le symbolisme, ne s'étaient avisés d'employer un outil inconnu de leurs devanciers, la philologie comparée.

M. Max Müller proclama un jour que la mythologie, en général, n'est qu'une « maladie du langage ». C'est en prenant des métaphores dans le sens littéral, des adjectifs pour des substantifs, des abstractions pour des réalités concrètes, que les peuples indo-européens ont transformé en un inextricable fouillis de mystères un petit nombre d'observations fort simples, tellement simples que celui-ci avec le Jour et la Nuit, celui-là avec l'éclair et le tonnerre, se chargent de tout expliquer.

La découverte de la « maladie du langage » fit en son temps autant de bruit que celle des microbes. Elle rajeunissait le symbolisme qui, même représenté par un Creuzer et un Gladstone, ne rencontrait plus que des incrédules quand il prétendait avoir retrouvé dans la mythologie classique les débris soit de l'antique sagesse des prêtres chaldéens ou égyptiens, soit de la révélation biblique. Il ne s'agissait plus de secrets que

des gens prodigieusement doctes auraient enterrés dans des symboles, comme l'avare enfouit son trésor, ou de Révélation surnaturelle, visible seulement pour les yeux des croyants; mais, au contraire, d'une théorie qui ne demandait aux peuples primitifs que de la candeur, de l'ignorance et la faculté d'oublier le lendemain ce qu'ils comprenaient la veille. Oui, sans doute; mais cette faculté d'oublier et de défigurer était prodigieuse pour que, de la rougeur du soleil levant ou d'une pluie d'orage, l'imagination ait pu tirer tant de drames remplis d'adultères, d'incestes et de massacres. Si primitifs qu'on les suppose, il est difficile de croire que les Aryas d'autrefois se soient dupés eux-mêmes à ce point. Aussi, les champions les plus avisés du système essayent maintenant de parer l'objection en substituant à l'altération inconsciente des mots et des idées le déguisement voulu, intentionnel, ce qu'ils appellent la « devinette primitive ». Il y avait, paraît-il, chez les peuples primitifs, quantité d'esprits retors qui s'amusaient à faire deviner aux autres ce qu'ils dédaignaient de dire simplement. La mythologie est toujours une collection de jeux de mots, mais de jeux de mots faits exprès. Ce sont des énigmes, charades, rébus et calembours dont l'explication, on ne sait trop pourquoi, s'est perdue en route. Je doute fort que cet expédient puisse consolider un système qui croule de toutes parts. Il y a une invraisemblance criante à admettre que les premiers hommes avaient sur la Nature des idées nettes, positives, tandis que leurs descendants ne les comprenaient plus et s'embourbaient de plus en plus dans les métaphores; à renverser la marche connue des civilisations; à mettre la lumière au commencement et les

ténèbres à la fin. C'est toujours, sous une autre forme, le rêve de l'âge d'or, du temps où l'homme était plus près de Dieu, ou des dieux, ou de la Nature, et en était plus raisonnable ou plus heureux. Enfin, le principal instrument d'exploration employé par la mythologie comparée s'est émoussé. Pour diagnostiquer les maladies du langage, il faut pouvoir remonter au langage primitif, à celui qui était encore sain. Or, les Védas, que l'on prenait pour l'œuvre naïve d'une civilisation naissante, passent maintenant pour des compilations de sacristie, longuement méditées et surchargées à dessein de galimatias hiératique. D'autre part, on ne sait plus où placer le berceau de la race aryenne; on parle maintenant du nord de l'Europe, et, au train dont vont les choses, le sanscrit, qui sert de pierre de touche pour toutes les étymologies, finira par être classé parmi les plus récents des idiomes indo-européens.

Aussi y a-t-il déjà toute une école, celle des folkloristes, qui recommence à nouveaux frais l'enquête sur les mythologies, en comparant non plus les mots, mais les idées, en les ramenant à leur forme la plus simple, observée chez les peuples les plus arriérés, ceux que nous appelons les sauvages.

Messieurs, je résiste de mon mieux aux sollicitations d'un sujet qui foisonne et déborde en dehors du plan que je me suis tracé. Ce n'est pas de la mythologie grecque que je veux m'occuper; j'entendais simplement vous avertir que la mythologie n'est point la partie vitale, essentielle de la religion hellénique. Sans doute, l'influence de la théologie d'un Homère, d'un Hésiode, d'un Pindare, n'est point chose négligeable; mais le fonds de la religion grecque, de celle qui a

réellement vécu et produit des effets historiquement appréciables, c'est le culte, ce sont les coutumes implantées et comme rivées par la tradition dans l'organisme même des cités. Ces coutumes suffisent pour restituer l'état d'esprit qui les a créées; elles contiennent, à l'état fossile, pour ainsi dire, l'empreinte des cerveaux d'où elles sont sorties. Obligé d'être bref, je vous demande la permission d'exposer, sans argumentation ni controverse, de quelle façon je les comprends.

Si je commence par déclarer que la plupart de ces coutumes sont archaïques et correspondent à un degré de civilisation tout à fait inférieur, de beaucoup inférieur à celui que suppose la mythologie littéraire, il est presque superflu d'ajouter que nous avons affaire à une religion polythéiste. Toutes les religions sont nées, comme leur rivale et leur héritière, la science, du besoin d'expliquer la Nature, et tous les cultes sont nés du besoin plus impérieux encore d'établir entre les puissances qui la mènent et l'homme des rapports définis, garantissant à celui-ci la sécurité du présent et l'espoir du lendemain. Or, pas plus que la science, les religions ne sont arrivées du premier coup à concevoir l'unité des forces naturelles. Le prétendu monothéisme des Pélasges, eux-mêmes prétendus ancêtres des Grecs, n'est qu'un hommage peut-être sincère, mais absolument gratuit, à la conception biblique ou symbolique — la différence n'est pas grande — des commencements de la civilisation. M. Renan a été plus poète qu'historien le jour où il a écrit : « Le désert est monothéiste ». Même dans le désert, où on ne nous dit pas que les Pélasges aient jamais rêvé, il y a la

terre et le firmament, et c'est trop encore pour qu'une intelligence fruste arrive à l'idée de force ou moteur unique. À la première oasis, le pèlerin sentira qu'il y a antagonisme entre le soleil qui le brûle et la source qui le rafraîchit.

Du reste, on pourrait soutenir que le monothéisme pur est une conception métaphysique et n'a jamais existé à l'état de religion. La religion veut un culte qui lui permette d'entrer en rapport avec la divinité et d'agir sur sa volonté par le sacrifice et la prière. Or, comment émouvoir un Dieu cristallisé dans ses perfections immuables et dont les volontés sont éternelles ? Aussi les religions les plus monothéistes ont besoin, pour ne pas se laisser envahir par le froid mortel de la métaphysique, d'une certaine dose de polythéisme, qui est leur nourriture humaine et les réchauffe. La plus monothéiste des religions actuelles, l'Islam, a sa démonologie et ses reliques, ses anges et ses saints.

Mais le nom de polythéisme est encore trop relevé pour caractériser la religion primitive des Grecs, celle qui a engendré leur culte. Dans les théologies polythéistes, les dieux sont les directeurs du grand atelier de la Nature, ou tout au moins des contremaîtres : ce ne sont plus des ouvriers. On ne conçoit pas cependant que l'on puisse se passer d'ouvriers : ceux-ci existent, mais sont relégués dans une catégorie inférieure, celle que les Grecs appelaient *démons* et les Romains *génies*. Remontons par la pensée au temps où cette hiérarchie factice n'était pas établie, où cette ligne de démarcation n'était pas tracée ; nous touchons enfin à la forme première des religions, classée par nos savants sous le nom d'animisme.

On étudie aujourd'hui l'animisme chez les Papous, les Nègres et les Peaux-Rouges ; on pourrait presque aussi bien l'observer chez nos enfants, qui le retrouvent d'instinct. Il consiste à penser que tout mouvement dans la Nature est produit, comme les actes humains, par quelque volonté cachée dans l'objet qui se meut ou résiste à l'impulsion. Cette volonté est libre ou contrainte, bienveillante ou malveillante, éprouve ou inspire l'amour ou la haine. Ainsi l'enfant bat l'objet qui l'a heurté et auquel il suppose l'intention de le blesser. Il n'y a pas de différence essentielle entre les êtres animés et les objets en apparence inanimés, encore moins entre l'animal et l'homme. Cette conception satisfait la première, la toute première curiosité de l'esprit. Elle a fait un progrès considérable lorsque des philosophes sans le savoir ont imaginé que les volontés en question ne faisaient pas partie intégrante des objets où elles étaient recélées ; qu'elles y étaient entrées et en pouvaient sortir pour rentrer dans des objets semblables, ou analogues, ou différents, ou même très différents. Ce fut une idée aussi féconde que celle de la survivance des âmes humaines, et il est même probable que ces deux idées connexes se sont engendrées réciproquement. Voilà donc le monde divisé en deux parties, ce que l'on voit et ce que l'on ne voit pas ; et, dans ce qu'on ne voit pas, des myriades d'êtres errants, des esprits, si vous le voulez, domiciliés au jour le jour, qui sont cause de tout ce qu'on voit.

Quel large champ, Messieurs, ouvert à l'imagination, ensemencé par elle, et quelle ample moisson de cultes, de rites de toute sorte, peut en sortir ! N'oubliez pas que le culte est ce qui préoccupe le plus l'homme, qui se sent

faible en face de la Nature ; il ne tient à connaître les puissances qui l'entourent que pour apprendre la façon de traiter avec elles, d'en obtenir des services gratuits ou rémunérés, par accord, par ruse, ou même, si faire se peut, par intimidation. La première chose à faire est d'avoir l'être auquel on s'adresse à la portée de la voix et de la main, de la voix qui prie, de la main qui offre. Pour répondre à ce besoin surgit une classe d'hommes qui savent les moyens d'enchanter, d'attirer, de mener où ils veulent les êtres invisibles ; ils savent même, et c'est sans aucun doute le triomphe de leur art, les enfermer dans le logement qu'ils leur ont choisi, de façon à les rendre abordables en tout temps ou même à les dominer. Les objets — objets quelconques — dans lesquels les esprits sont fixés deviennent des dieux factices (*factitii*), ou, comme nous le disons d'après la forme portugaise du mot latin, des fétiches.

Avant de vous avouer que les Grecs étaient fétichistes et le sont restés, me permettez-vous de me dévouer pour mes clients et de vous dire que je ne trouve pas le fétichisme si déraisonnable ? Que même les pratiques matérielles des cultes, en général inintelligibles avec le monothéisme épuré, ne sont réellement en harmonie qu'avec les théologies les plus enfantines ? Gardons-nous de tourner en ridicule ces superstitions, comme nous disons ; elles ont la vie dure, et on en retrouve les racines — souvent même plus que les racines — chez les peuples les plus cultivés. Les Grecs, l'âge de la réflexion une fois venu, ont cherché à déguiser la naïveté de leurs ancêtres ; mais les retouches faites aux légendes n'ont pas fait disparaître les fétiches, obstinément conservés par le culte.

Les fétiches les plus communs chez les peuples orientaux étaient les pierres sacrées ou bétyles, généralement noires et peut-être d'origine météorique. Les pierres sacrées ne manquaient pas en Grèce. Les prêtres de Delphes eux-mêmes n'avaient pas osé expulser de leur temple une certaine pierre sur laquelle on versait de l'huile tous les jours et qu'on habillait de laine les jours de fête. La légende retouchée voulait que ce fût la pierre avalée par Kronos au lieu et place de Zeus. C'était un fétiche tout comme les Charites d'Orchomène (les Grâces!), figurées par de simples pierres. Fétiche encore, et tout à fait comparable à ceux du Dahomey, ce prétendu Apollon Amycléen, un pilier de trente coudées de haut, debout sur un trône, surmonté d'un casque, et tenant dans des mains informes une lance et un arc. Fétiches toutes ces choses mystérieuses enfermées dans des arches saintes que l'on transportait en grande cérémonie d'un lieu à un autre à certains jours, tous ces palladiums et talismans auxquels était attachée la fortune des cités, tous ces ξόανα, troncs d'arbre à peine dégrossis, qui jouissaient d'une vénération refusée aux œuvres des Phidias et des Praxitèle. Fétiches tous ces arbres sacrés dont l'érudit Bötticher a fait le dénombrement, à commencer par le chêne prophétique de Dodone; tous ces animaux symboliques qui çà et là grouillaient autour des temples, jusque dans l'Acropole d'Athènes, et dont le plus connu est le serpent d'Épidaure, conservé jusqu'à nos jours dans le blason de la médecine et de la pharmacie.

On retrouve même en Grèce le souvenir tout au moins de cette forme particulière de fétichisme qu'on appelle totémisme, d'un vocable emprunté aux Peaux

Rouges, autrement dit le culte des animaux considérés comme incarnation des esprits et ancêtres des familles humaines. C'est ainsi qu'il faut expliquer ces dieux à pieds de bouc, Ægipans, Satyres et Silènes, et aussi les mythes étranges de Zeus promenant ses fantaisies amoureuses sous la forme de taureau ou de cygne, ceux du Minotaure, des Centaures, des dieux déguisés en animaux pour échapper aux géants, et tant d'autres légendes que les Grecs eux-mêmes ne pouvaient s'empêcher de trouver saugrenues. On sait qu'Ovide a fait tout un poème avec les *métamorphoses* animales, végétales, minérales, des dieux et héros. La forme extérieure importe peu au fétichiste. Il accepte l'incarnation sous forme humaine, mais sa logique préfère que ses esprits ou dieux ne prennent pas l'apparence humaine; car celle-là, il en connaît le contenu ordinaire, et il pense que les dieux sont autre chose. Il les loge de préférence dans des formes composites, monstrueuses, qui, créées exprès pour eux, leur constituent une personnalité propre.

Seuls entre tous les peuples connus, les Grecs ont rompu à un certain moment avec cette logique spéciale et attribué à leurs dieux la forme humaine, grandie, embellie, subtilisée, nourrie du nectar et de l'ambrosie qui donnent l'immortalité. Ils sont sortis ou ont voulu sortir par là du fétichisme et mis fin aux transmigrations des esprits. L'anthropomorphisme est devenu le caractère distinctif de la religion grecque, ou plutôt de la théologie poétique. Mais tout l'effort de la civilisation grecque n'a pas réussi à éliminer du culte soit tous les fétiches, soit toutes les pratiques liées au fétichisme. S'ils y avaient réussi, d'ailleurs, les théolo-

giens auraient du même coup tué le culte lui-même, qui, je le répète, ne se comprend bien que soudé aux croyances les plus rudimentaires.

Les esprits de la Nature ou dieux du fétichisme sont pour la plupart incléments et brutaux comme la Nature elle-même. On n'achète leurs services qu'en leur sacrifiant ce qu'ils exigent, et ils ont un regrettable appétit pour la chair humaine. Les sacrifices humains sont, dans toutes les religions primitives, l'offrande par excellence. Chez les peuples civilisés, les dieux se contentent de la chair et du sang des animaux, ou de gâteaux, de libations, de parfums; ils en viennent même — ô progrès inévitable! — à aimer les riches demeures, les mobiliers somptueux et les coffres-forts bien garnis. Les temples les plus renommés de la Grèce ont fini par être des banques internationales. Mais le goût originel persiste; il est sous-entendu — c'est un principe que ne renient pas les théologies les plus raffinées — que le sacrifice d'une vie humaine dépasse en valeur toutes les offrandes qui lui ont été substituées, et, quand les dieux sont en colère, ils n'acceptent pas d'autre paiement

Ils sont nombreux, j'ai regret à le dire, les cultes qui en Grèce ont exigé des victimes humaines. Laissons de côté les banquets anthropophagiques de Tantale et d'Atrée, les jeunes filles envoyées au Minotaure ou exposées à des monstres divers, Iphigénie immolée par Agamemnon et Polyxène par Achille, les expiations homicides soi-disant ordonnées par des oracles, toutes légendes significatives, mais enfin placées hors de l'histoire. Il est attesté que la tyrannie des traditions liturgiques a imposé aux Hellènes de l'époque histo-

rique des sacrifices humains qui répugnaient à leur philanthropie. Et ce n'était pas seulement de grossiers Arcadiens, adorateurs de Zeus Lykaïos, des Thessaliens adorateurs de Zeus Laphystios, des Spartiates, des insulaires, trop fidèles disciples des Phéniciens, qui apaisaient ainsi leurs dieux. On raconte qu'Épiménide purifia la ville d'Athènes avec du sang humain; que Thémistocle, avant la bataille de Salamine, immola trois jeunes prisonniers perses à Dionysos « Crudivore » (Ὠμηστῆς). Enfin, ce qui est plus certain et aussi plus grave, c'est que le rituel athénien ordonnait de sacrifier tous les ans, aux Thargélies, un couple humain qu'on appelait les *φαρμακοί*. Nous ignorons seulement si le sacrifice s'accomplissait jusqu'au bout ou si les prêtres déclaraient Artémis satisfaite avec quelques gouttes de sang. J'ajoute, pour atténuer dans une certaine mesure votre réprobation, que, partout où les cultes avaient de ces exigences, on choisissait comme victimes des criminels condamnés à mort pour d'autres raisons, ou, si la cérémonie se réduisait à un simulacre, de pauvres diables payés pour la subir.

Lorsqu'il s'agissait de dieux moins puissants ou d'humeur plus débonnaire, au lieu de satisfaire leurs caprices, on pouvait essayer de l'intimidation. Ainsi, Pan, qui passait partout pour inspirer les terreurs « paniques », n'était redoutable que de loin, et ses adorateurs arcadiens en prenaient à leur aise avec lui. Quand ils avaient fait maigre chasse, ils fouettaient son image avec une poignée de tiges d'oignon, pour lui apprendre à mieux rabattre le gibier, au lieu de l'effaroucher.

Je pourrais multiplier ces exemples pour établir le

seul fait qu'il m'importe de retenir : à savoir, que les cultes helléniques, dans leurs parties populaires et vitales, sont restés ce qu'ils étaient aux temps barbares. Mais je crois en avoir assez dit pour caractériser la religion grecque, ou plutôt les religions grecques, car, en fait, chaque cité a la sienne, découpée dans le fonds commun à la race. Vous avez vu, d'un côté, l'absence de dogmes, remplacés par une mythologie flottante, compilation de légendes locales qui n'a jamais été coordonnée, unifiée, soustraite à la libre discussion ; de l'autre côté, un culte archaïque, fractionné, lui aussi, en rites locaux, qui, obstinément maintenu par le respect des ancêtres et des pactes conclus par eux avec les dieux, a pu être embelli, enrichi de pratiques nouvelles, mais non pas détaché de ses grossières origines.

La seule question que nous ayons maintenant à résoudre est celle-ci : quel genre d'influence pouvait exercer sur les individus, sur les États, une pareille religion ? J'entends, vous le sentez bien, une influence religieuse, exercée sur les consciences, et non pas sur l'art et la littérature. D'influence de cette sorte, la mythologie n'en a exercé aucune, et j'estime que nous ne saurions trop nous en applaudir. Si la religion grecque avait pu instituer un enseignement dogmatique, cet enseignement eût prévenu, découragé, arrêté la libre recherche des causes ; les cerveaux se seraient rétrécis par compression ; le flambeau de la science ne se fût pas allumé il y a vingt-cinq siècles sur les bords de la mer Égée et rallumé dans notre Occident à la Renaissance. Mais, en revanche, le culte, que je vous ai dépeint immobilisé dans sa barbarie native, a été un

instrument de civilisation et de progrès. Ne criez pas au paradoxe. Il laissait les intelligences libres, mais il tenait les volontés : il était vraiment la *religio* au sens propre du mot, la forme propre de l'obligation de conscience. Toute obligation contractée sous la garantie des cérémonies religieuses prenait une force singulière, due non pas au sens moral, mais à la crainte des dieux pris à témoin de l'engagement. Quels étaient ces dieux et de quels châtimens disposaient-ils, il n'était pas nécessaire de le demander à la mythologie. Le peuple avait conservé les terreurs superstitieuses des vieux âges, incorporées aux fétiches qu'ils lui avaient légués ; les hommes éclairés pensaient que les dieux, quels qu'ils fussent, devaient être garants de la bonne foi, et ils inscrivaient eux-mêmes dans l'histoire des exemples terribles de la justice divine. La naïveté même des rites archaïques atteste leur puissance. Pourquoi n'ont-ils pas été supprimés quand ils étaient devenus un anachronisme ou même une offense à la délicatesse des mœurs adoucies ? Parce qu'ils représentaient des engagements pris par les ancêtres avec les dieux protecteurs de la société, et que nul n'eût osé y toucher sans le consentement de ces puissances invisibles. Toute modification n'était pas impossible ; mais il y fallait une extrême prudence, des consultations minutieuses pour constater l'acquiescement des dieux. On se tournait alors, je vous l'ai déjà dit et aurai l'occasion de le répéter, vers les oracles ; mais l'oracle de Delphes lui-même ne parvenait pas à rassurer tout le monde, car on doutait plus aisément de sa véracité que de la force obligatoire des traditions nationales. C'est grâce à ce sentiment de la *religion*

ou obligation que les sociétés ont pu naître et durer.

En résumé, si les Grecs ont heureusement secoué tout joug intellectuel, ils ont accepté, avec un merveilleux discernement, le joug dont ils avaient besoin, l'obligation de rester fidèles aux usages établis, aux promesses et conventions faites sous l'œil des dieux, en leur présence, présence constatée par les hommages du culte. L'artificieux Ulysse était un modèle fort admiré en Grèce : il fallait, pour contraindre ces trop ingénieux esprits, un frein que chacun ne pût pas desserrer à son gré. La religion, sous forme de culte reconnu et partagé, est l'élément qui chez eux donne aux organismes politiques cohésion et stabilité. Je l'affirme aujourd'hui ; ma tâche de cette année consistera à le démontrer.

III

DES LOIS AGRAIRES DANS L'ANTIQUITÉ¹.

MESSIEURS,

En choisissant cette année pour sujet d'études les lois agraires édictées par les cités antiques, en Grèce et à Rome, c'est-à-dire les mesures législatives par lesquelles l'État a cru devoir régler et modifier artificiellement la répartition de la propriété foncière entre les citoyens, je crois aborder une des questions les plus importantes que puisse offrir à nos recherches l'histoire du monde gréco-romain. Il s'agit, en effet, d'intérêts dont rien ne peut distraire, de préoccupations auxquelles nul n'échappe et qui se retrouvent, toujours les mêmes, sous tous les régimes. Les luttes guerrières engagées d'un peuple à l'autre, les agitations politiques qui mettent aux prises diverses classes de la société ne sont, pour ainsi dire, que des mouvements de surface; au-dessous, il y a ce travail latent qu'un de nos contemporains a appelé la « lutte pour la vie » et qui ne peut pas plus s'interrompre que la vie elle-même.

Cette lutte est régie par des lois naturelles qui dépassent mon sujet comme elles échappent à ma

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (12 déc. 1879).

compétence. C'est aux économistes d'en saisir le sens et d'en étudier l'action. Je n'ai à m'occuper ici que des influences troublantes apportées dans le jeu des forces naturelles par la raison humaine armée du pouvoir de l'État et intervenant au nom d'un intérêt d'ordre supérieur, qui, en Grèce, est toujours l'idée de justice. Encore dois-je faire dans ces dispositions légales un choix très restreint. Il me faut, afin de circonscrire mon sujet, négliger celles qui ont agi directement sur les personnes, en modifiant, soit par l'éducation, soit par des devoirs sociaux diversement distribués, la force de résistance de l'individu, pour ne m'occuper que de celles qui visent la propriété. Ce n'est pas tout. Des diverses formes de la propriété, une seule entre ici en considération : la propriété foncière ; et mon intention n'est pas d'étudier les garanties dont l'État a pu l'entourer, les règlements par lesquels il l'assure et la conserve, mais seulement — je pourrais dire, mais au contraire — de noter les occasions exceptionnelles où il a cru devoir soit la créer par un acte de sa volonté, soit la répartir suivant un plan préconçu, soit lui imposer une mesure limitative, en vue de maintenir le système adopté.

En dépit de toutes ces éliminations, le sujet est bien vaste encore : mais le resserrer davantage serait l'écourter et en rendre l'intelligence plus difficile. On ne peut étudier les lois agraires de Rome, par exemple, sans en indiquer les causes et le but ; c'est-à-dire, sans trouver, à l'origine, des conditions sociales analogues à celles qui ont provoqué les expériences aventureuses des républiques grecques, et, à la fin, l'influence des idées grecques représentée, avec une

singulière hauteur de vues, par les Gracques. En commençant par la Grèce et en n'abordant l'histoire romaine qu'à son heure, après avoir fait ailleurs une ample provision de faits et d'idées, nous éviterons les parallèles rétrospectifs, les explications complémentaires, et nous verrons s'ordonner en une série continue les efforts faits par les pouvoirs publics pour résoudre le problème complexe dont on ne croyait pas devoir abandonner la solution au hasard.

L'objet de cette première leçon est, d'abord, de vous montrer comment le problème se posait aux yeux des anciens, c'est-à-dire comment s'est fait sentir le désaccord entre la distribution réelle des biens-fonds au sein de la société et la distribution que l'on considérait, au point de vue antique, comme rationnelle ; en second lieu, d'indiquer comment l'État a été amené à s'attribuer le droit et le devoir d'intervenir dans la question ; enfin, de vous donner par avance un aperçu des moyens qu'il a employés pour remédier au mal.

De là, trois parties, dont je vais esquisser à grands traits les données.

I

Pindare, reprenant pour son compte le mot d'un des Sept Sages, s'écrie quelque part, avec un certain accent de mélancolie : « χρήματα, χρήματ' ἀνὴρ : c'est l'argent, l'argent qui fait l'homme ! » Pindare n'était ni de ceux qui dédaignent la richesse, ni de ceux qui se prosternent devant elle. Il appartient à une époque où la Grèce avait atteint sa pleine maturité : il repré-

sente donc, en quelque sorte, l'opinion moyenne de ses compatriotes sur le rôle social de la richesse. Il constate qu'elle donne à qui la possède ce à quoi les Grecs tenaient le plus : les honneurs et le pouvoir, et le regret qu'il accorde à l'âge d'or, au temps où les Muses ne réclamaient point de salaire, montre bien qu'il trouverait le monde encore mieux fait si la valeur personnelle n'avait pas besoin d'être doublée de cette valeur tirée des choses. Il me serait facile de vous faire entendre des protestations plus irritées : je n'aurais qu'à prendre au hasard un des fragments qui nous restent des poésies de Théognis de Mégare. Celui-là n'est pas de ceux qui déplorent, d'une manière générale, les maladresses de Plutus aveugle : il a à se plaindre de l'injustice des hommes. Grand seigneur ruiné par une révolution, il invective et ceux qui l'ont dépouillé et la pauvreté qui est la compagne de son exil. Il verse des larmes amères en songeant aux délices dont il jouissait autrefois, et ses narines se dilatent d'émotion et de colère quand le vent lui apporte l'odeur embaumée des champs qu'il possédait naguère.

On ne rencontre point chez les poètes, c'est-à-dire chez les interprètes des idées courantes, les organes du bon sens national, on ne rencontre point, dis-je, chez eux le mépris des richesses. Les héros d'Homère sont aussi fiers de leurs palais dorés et de leurs belles armures que de leurs exploits. Tous ceux dont les Muses ont immortalisé le nom, figures idéales ou personnages authentiques, apparaissent toujours environnés d'un éclat extérieur qui est comme la parure nécessaire d'une existence honorée, et rien n'a plus scandalisé

les Athéniens étrangers aux spéculations philosophiques que les héros en haillons amenés sur la scène par Euripide.

Mais on peut remarquer aussi, dans ce goût raisonnable pour ce qui embellit et ennoblit la vie matérielle, le trait caractéristique du génie national, la mesure. Les Hellènes ont toujours considéré comme une folie l'envie insatiable d'acquérir, et les richesses incalculables comme une curiosité dont leur imagination s'occupait volontiers, mais qu'ils plaçaient toujours hors de chez eux. C'est toujours dans le lointain qu'apparaissent ces millionnaires de l'antiquité, Tantale ou Midas aux temps légendaires, plus tard, Crésus, en dernier lieu, le Grand-Roi, et ce n'est pas avec une admiration sans bornes qu'on parlait d'eux. La légende de Midas n'est pas précisément respectueuse. Solon s'était chargé de dire à Crésus ce que pensait un sage de toutes ses magnificences ; quant au Grand-Roi, les Grecs s'applaudissaient volontiers de l'avoir battu d'abord et exploité ensuite. Les moralistes et même les hommes d'État de la Grèce ont été de tout temps attentifs à signaler les vices que fait naître l'excès de la richesse et le souci exclusif des intérêts matériels. Tyrtée s'écriait : « C'est la cupidité qui perdra Sparte », et, des siècles après, Platon résumait tout ce qui s'était dit jusque-là sur le sujet dans ce mot dont on retrouve l'écho dans l'Évangile : « Il est impossible d'être à la fois très riche et vertueux ».

Ainsi, les Grecs, au lieu de rêver, à la façon des Orientaux, de splendeurs vertigineuses et de possessions illimitées, ont estimé les choses au point de vue des besoins de l'homme ; ils ont fait, là aussi, de

l'homme-la mesure de toutes choses, et déclaré que tout ce qui dépasse cette mesure est ou indifférent ou nuisible. Cette modération, innée au tempérament national, paraît de bon augure pour le repos des sociétés constituées en pays grec ; mais ne voyez-vous pas déjà poindre l'idée, ou, si vous aimez mieux, l'idéal, que vont poursuivre les législateurs préoccupés de maintenir au sein des cités un juste équilibre ? S'il a manqué quelque chose à ce peuple, doué d'une raison si haute et si droite, ç'a été de savoir se défier à temps de la raison elle-même et de reconnaître que les lois du monde ne sont pas contenues dans la dialectique.

La valeur personnelle étant ainsi, et avec raison, distinguée de la valeur des choses, on fut amené à les comparer l'une et l'autre de plus près qu'on n'aurait fait si on les avait moins nettement séparées. Pour se garder de toute erreur dans cette comparaison, il eût fallu en étudier les deux termes avec un soin égal ; mais les Grecs n'ont fait qu'ébaucher la science économique, tandis qu'ils ont retourné en tous sens les problèmes moraux. Ils ont fait peu d'attention aux lois fatales qui mènent les choses, et ils ont cru trop facilement que ces lois non seulement devaient, mais pouvaient se soumettre à la grande loi morale, à la justice. C'est donc au point de vue de la dignité humaine et de l'utilité morale qu'ils ont étudié la répartition de la richesse, et il n'est pas étonnant qu'ils aient voulu établir une certaine harmonie entre les personnes et les choses, entre ce que l'homme vaut et ce qu'il possède.

Ils se sont de bonne heure convaincus que cette

harmonie ne s'établissait pas et surtout ne se maintenait pas d'elle-même. Le premier usage qu'ils ont fait de cet instinct moral qui maintenait si fièrement les qualités personnelles, le talent et la vertu, en dehors et au-dessus des richesses, a été de constater que les hommes les plus dignes d'estime ne sont pas toujours les mieux pourvus. « Nombre de méchants sont riches », dit Solon, « alors que de braves gens sont pauvres ». La divinité, remarque Théognis, donne les biens même à l'homme le plus pervers. Il prouve même, par son propre exemple, que l'honnêteté ne mène pas à la fortune. « J'ai perdu mes biens », s'écrie-t-il, « par ma loyauté : je les aurais conservés par la mauvaise foi ».

En présence de ce désaccord entre l'idéal moral de la justice et la réalité, il n'y avait que deux partis à prendre : se résigner, ou travailler à rendre la réalité conforme à l'idéal. Je ne sais si la résignation avant la lutte peut jamais être une vertu : en tout cas, ce n'est pas une vertu grecque. Les Hellènes ont toujours été des hommes d'action, et leur histoire ne marche d'un pas si rapide que parce qu'elle est menée par une forte volonté. Solon, ce Solon auquel je reviens de préférence, comme au Sage le plus modéré et le plus doux qu'ait produit la Grèce, engage bien les hommes vertueux à voir sans colère en des mains indignes des biens qui passent de l'un à l'autre et qu'on n'emporte point dans l'Hadès ; mais il n'en a pas moins passé sa vie à introduire dans la constitution d'Athènes toute la somme de justice qu'il a crue conciliable avec le respect du passé. Toute idée engendre également bien des conséquences opposées. La haute opinion que les Hellènes avaient de la valeur intrinsèque de l'homme

leur rendait plus facile le dédain de tout ce qui lui est extérieur ; mais elle ne leur permettait pas de renoncer aux avantages moraux de la richesse, considérée comme affranchissant l'homme d'une sujétion humiliante à l'égard des besoins matériels et lui donnant, avec plus de loisir et d'éducation, le moyen de faire de sa vie un plus noble emploi. C'est pour la même raison qu'en méprisant et punissant même la paresse, ils n'en considéraient pas moins le travail manuel salarié comme ayant en soi quelque chose d'avilissant. Les Grecs qui sont restés en communion d'idées avec leur race n'ont donc en aucun temps professé à l'endroit des biens extérieurs une indifférence dédaigneuse ou résignée : ils ont, au contraire, envisagé la pauvreté comme une espèce de servitude qui déprime les plus belles aspirations de notre nature et regardé comme mal faite une société où nulle précaution n'était prise contre un pareil malheur.

La propriété foncière était la forme de la richesse dont on pouvait le moins se désintéresser, car elle était, à l'exclusion de toute autre, la garantie de la liberté personnelle et la condition nécessaire des droits civils et politiques. Aujourd'hui que le développement illimité de la richesse mobilière a relégué pour ainsi dire au second plan cette première assise de la fortune publique et que des constitutions complaisantes ont laissé au citoyen la faculté de se détacher du sol même de la patrie, nous avons peine à comprendre à quel point la vie était instable et précaire dans l'antiquité pour qui n'avait point un champ et une demeure à lui. Le foyer, la nationalité, c'est-à-dire la religion domestique et la participation au culte public et à la vie

sociale, n'étaient point comme aujourd'hui des entités métaphoriques que l'individu porte partout avec lui. On ne restait en communion avec ses ancêtres qu'à la condition de posséder, de protéger et d'honorer leurs tombeaux; on n'avait de dieux domestiques que si on leur rendait un culte autour du foyer héréditaire; on ne faisait corps avec la terre natale, on n'avait un intérêt personnel à la défendre que quand on en tenait au moins une parcelle pour sienne. La richesse mobilière, l'argent, ne pouvait donner ni cette stabilité qui est, par définition, contraire à sa nature, ni surtout cette attache locale sans laquelle on ne croyait pas que la société pût compter sur ses membres à l'heure du danger. L'Hellène qui n'avait pas son assiette sur le sol était un déclassé qui se sentait environné d'une légitime défiance et n'était séparé de la condition des esclaves que par une mince barrière. Il devait avoir sa place au soleil, si petite qu'elle fût. L'homme qui habitait ailleurs que dans sa propre maison était moins qu'un pauvre : ce ne pouvait être qu'un étranger, simplement toléré dans un pays où il lui était défendu d'enraciner ses traditions domestiques.

Dans ces conditions et avec ces idées, qui m'amènent au vif de mon sujet, les questions relatives à la répartition de la propriété foncière étaient de celles qui ne peuvent pas attendre. Il ne s'agissait plus simplement de souhaiter, par pur amour de la justice, une proportion raisonnable entre la valeur des hommes et celle des choses ou de redresser, dans le domaine de la théorie, les erreurs de la Providence; la société avait un intérêt capital à ne pas laisser se désagréger les molécules vivantes qui la composent et à leur donner autre chose

qu'une existence facile à transporter en tous lieux. Les sectes philosophiques apparues au temps de la décadence ont été seules à penser autrement ; jusque-là, tous les Hellènes avaient été unanimes à proclamer la propriété foncière indispensable à l'homme libre, à juger périlleux tout dérangement de cet ordre nécessaire, à chercher en pareil cas le remède et à l'attendre de l'État.

II

Les expériences inquiétantes qui, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, ont été ou tentées ou réclamées sur la foi de théories où l'on retrouve un certain nombre des idées précédemment exposées, nous ont rendus quelque peu défiants à l'égard des droits de l'État sur les propriétés privées. Il y a eu, contre la notion antique de l'État, une réaction qui a peut-être dépassé le but et fondé sur des exagérations en sens inverse des dogmes aussi fragiles. On professe volontiers aujourd'hui qu'en échange des garanties qu'il accorde à la propriété privée, l'État n'acquiert aucun droit sur elle, et que, s'il peut prélever, sous forme d'impôt, une certaine partie du revenu, c'est simplement parce que l'individu est censé y avoir consenti en contresignant, pour sa part et dans son propre intérêt, le pacte social. Quoi qu'il en soit, nous devons, pour apprécier sainement les lois dont nous nous sommes proposé l'étude, nous replacer au point de vue de ceux qui les ont faites.

Les Grecs, qui savaient être à l'occasion des dialecticiens retors, raisonnaient en général d'une manière très simple. Ils ont soigneusement fermé leur science

sociale, ce qu'ils appelaient l'art politique (πολιτικὴ τέχνη), à toutes les abstractions dont l'encombrent les esprits spéculatifs. Ils posaient en principe que l'homme ne peut atteindre tout son développement physique, intellectuel et moral que dans la société et par la société. Ils le définissaient un animal politique (ζῷον πολιτικόν). L'individu doit donc à la société plus que celle-ci ne lui doit : il est, par nature, subordonné à la collectivité sans laquelle il ne peut pas vivre et qui peut vivre sans lui. En fait, sinon en théorie, le tout préexiste à la partie ; la société est plus ancienne que chacun de ses membres ; elle a des droits antérieurs et supérieurs.

Nous voici déjà un peu loin des idées familières à nos contemporains, dont l'idéal de liberté individuelle eût paru aux Grecs la propre formule de l'anarchie. Mais poursuivons. La société réglée, en possession de tous ses organes, capable d'avoir une volonté d'ensemble, s'appelle la cité (πόλις) ou, comme nous disons aujourd'hui, l'État. C'est l'État qui crée, et qui, à plus forte raison, restreint ou élargit les droits de l'individu, entre autres le droit de propriété. Nous avons tant ouï parler de droit naturel que cette proposition ainsi exprimée nous paraît absolument contraire à la vérité. C'est que nous entendons par droit naturel une notion extrêmement raffinée, la notion de ce qu'il est juste d'accorder ou de refuser à un être vivant, étant donnée sa nature. Ce prétendu droit naturel ne peut être garanti que par tout l'effort d'une civilisation achevée. Les Grecs ne prenaient point la question de si haut. Aux heures où ils ne rêvaient point de l'âge d'or, ils constataient que la force est le seul droit créé

et reconnu par la nature. Partout où l'on trouve une force contenue par une idée, par le droit, il y a une intervention de la raison épurée par la culture. Or, il n'y a de culture intellectuelle que dans la société, et la société n'agit que par l'État. L'existence de l'État est donc, en dernière analyse, la condition essentielle de l'existence, ou, ce qui est la même chose en pratique, de l'efficacité réelle du droit, et on peut dire en toute vérité que, sans l'État, il n'y aurait point de droit réel, c'est-à-dire reconnu et respecté.

Les Grecs appliquaient sans hésitation leurs principes à la propriété foncière. Ils auraient été fort embarrassés de dire au juste quelle était l'influence de l'État sur la circulation des biens mobiliers, et c'est précisément pour cela qu'ils ont refusé de tenir compte dans leur « politique » de cette « propriété invisible (*ἀφανής οὐσία*) » dont ils ignoraient le véritable caractère. Mais ils n'en étaient que plus à l'aise pour expliquer l'origine de la propriété foncière. Ils supposaient qu'au moment où la société s'était constituée, généralement sous la protection d'un dieu et sous la conduite d'un héros, il y avait eu, non pas une prise de possession inégale et désordonnée, mais un partage des terres régulièrement exécuté par l'autorité, à la fois divine et humaine, de l'État naissant. Cet acte solennel s'était répété autant de fois qu'il y avait de cités distinctes, et c'est ainsi que s'était créé sur toute la surface du monde civilisé le droit de propriété.

Il ne faudrait pas croire que ce fût là seulement une vue théorique, une utopie transportée dans le passé. Si les Grecs n'avaient pas gardé un souvenir bien précis de la naissance des cités de la mère patrie, il leur

arrivait souvent, plusieurs fois dans un siècle, de fonder des villes semblables aux métropoles par le procédé qu'ils supposaient avoir servi aux œkistes d'autrefois. Le chef des colons, assisté de devins et souvent muni au préalable d'un oracle, faisait du territoire occupé trois parts : une pour les dieux, une pour l'État, et une troisième pour les particuliers, celle-ci subdivisée en autant de lots qu'il y avait de familles à pourvoir. Les Romains n'agissaient pas autrement, et j'attire d'autant plus volontiers votre attention là-dessus que la fondation des colonies joue un grand rôle dans l'histoire des lois agraires.

L'opinion qui dérivait de l'investiture de l'État le droit de propriété appliqué aux biens-fonds était donc chez eux appuyée d'une démonstration expérimentale, et il n'y avait pas lieu de s'en défier. On peut même dire que, pour le monde gréco-romain, elle est historiquement vraie et qu'elle n'est tout à fait fautive nulle part ; car, je le répète, le droit de propriété serait un vain mot sans la garantie qui en assure le respect, et cette garantie par laquelle le droit devient une réalité, c'est toujours, en dernière analyse, l'État qui la donne.

Mais l'État, après avoir ainsi créé la propriété individuelle, ne pouvait pas s'être dessaisi d'une faculté inhérente à sa nature. Il ne pouvait pas s'être engagé de telle sorte qu'il lui fût désormais interdit de retoucher son œuvre, le cas échéant, au nom de l'intérêt général, qui ne doit jamais être sacrifié à une moindre somme d'intérêts particuliers. La logique nous entraîne, à la suite des anciens politiques, dans une voie où la raison ne peut s'arrêter que devant ses propres objections. A moins de faire de la propriété un dogme

de plus, un mystère ajouté à tant d'autres, il faut bien convenir que, comme elle n'existerait pas en fait sans la garantie sociale, elle n'est pas, en droit, au-dessus du droit de la société. Ce qui fait la stabilité du droit individuel en cette matière, c'est que les sociétés ont reconnu, après mûre expérience, le péril qu'il y a pour elles-mêmes à le mettre en question. Elles se contentent maintenant de parer aux abus possibles de ce droit, par l'expropriation pour cause d'utilité publique. Le principe ancien de l'omnipotence de l'État dans les limites de la justice est toujours au fond de nos mœurs et de nos lois, et nous n'entendons pas plus que les anciens laisser entraver l'intérêt général bien constaté par l'exercice d'un droit individuel ; mais nous avons compris que, quand tous les intérêts individuels sont d'un côté, c'est cela même qui constitue l'intérêt général.

En Grèce, l'État ne se croyait pas obligé d'user avec tant de discrétion de ses prérogatives. Ce que nous avons déjà dit de l'importance sociale de la propriété foncière explique qu'il ait surveillé celle-ci avec une sollicitude dangereuse. C'est par la terre qu'il estimait la capacité civique de ses membres : qu'il s'agit d'impôts ou de service militaire, la terre était la mesure de ses exigences et le gage dont il se saisissait le plus aisément. De même que l'État n'existait qu'à condition d'avoir un territoire à lui, le citoyen n'était apte à toutes les fonctions sociales que quand sa valeur personnelle était garantie par un « avoir au grand jour (φανερὰ οὐσία) ». A Sparte, le Dorien qui avait perdu son lot de terre (κληῖρος) et, par conséquent, ne pouvait plus apporter sa contribution en nature aux

Syssities, cessait d'être l'égal des autres (*ὄμοιος*); il devenait comme étranger dans son propre pays. A Athènes, la constitution de Solon répartit les droits et les devoirs civiques d'après l'estimation des propriétés foncières, et, même au temps où la démocratie pure eut proclamé l'égalité parfaite entre tous les citoyens, on trouvait tout naturel qu'un débiteur de l'État fût privé de ses droits politiques jusqu'à ce qu'il eût payé sa dette. En un mot, l'État avait besoin que ses membres fussent propriétaires, et de la façon qui seule lui donnait prise sur eux, c'est-à-dire propriétaires de biens-fonds.

Aussi l'autorité publique avait-elle soin de tenir des catalogues des propriétés immobilières (*ἀπογραφαί*) et même de faire dresser des cadastres (*διαγράμματα*). Ce n'était là que la partie la plus facile de sa tâche. Elle s'ingéniait à corriger de son mieux les influences perturbatrices qui tendaient à diminuer le nombre des propriétaires à mesure qu'augmentait le nombre des citoyens. La loi universelle de la gravitation s'applique aussi à la propriété, et les *latifundia* se forment sur un sol préalablement morcelé comme les soleils avec la poussière cosmique. Les premières parties qui s'agrègent exercent sur les autres une attraction fatale, et le noyau grossit parce qu'il a commencé. On avait beau déclarer que les « dieux-bornes (*θεοὶ ὄριοι*) » qui donnent à la propriété sa consécration religieuse s'indignent d'être déplacés; partages, mariages, testaments, aliénations volontaires ou forcées, le mouvement enfin qu'impriment aux choses comme aux personnes les lois inéluctables de la vie, conspiraient contre leur repos. L'équilibre social se dérangeait

tous les jours, et c'était contre la nature même que l'État devait engager la lutte, s'il tenait à faire prévaloir l'idéal d'ordre et de stabilité qu'il portait en lui.

On avait alors une telle foi dans sa toute-puissance que cette lutte n'effraya personne. Entre les lois appliquées et les systèmes improvisés par les théoriciens, il n'y a qu'une différence de mesure : législateurs et rêveurs s'accordent à penser que l'État, dont la fonction propre est de tirer les hommes de leur barbarie native, a non seulement le droit, mais le devoir de ne pas les y laisser retourner.

En Grèce, ce principe est accepté sans réserve. Le pouvoir législatif est toujours libre d'aviser aux moyens de protéger l'harmonie établie contre les assauts que lui livre chaque jour l'instinct égoïste inné à l'individu, et la raison d'État triomphe des résistances particulières moins par la force que par l'ascendant moral qu'elle a pris sur les consciences. A Rome, il n'y a pas non plus de droit contre la loi ; mais l'État prend soin de ne pas compromettre le prestige de son infailibilité par des essais incohérents. Ce qu'il a une fois ordonné (*jussum*) devient le droit (*jus*) et le devient pour toujours. Il se forme des habitudes définitives qui se précisent avec le temps, mais qui ne changent plus. En ce qui concerne la propriété particulièrement, les Romains l'ont réglée de main de maître et avec une connaissance si profonde de la nature humaine qu'ils ont été, sous ce rapport, les législateurs du monde entier. Quand on a voulu rapprocher dans des codes tout ce qu'ils avaient édicté sur la matière pendant plus de dix siècles, il s'est trouvé que, durant ce long espace de temps, le génie romain ne s'était

jamais mis en contradiction avec lui-même et qu'il avait développé avec une merveilleuse logique les règles générales fixées par ses premières lois. C'est que leur droit civil est resté en dehors de ce que nous appelons aujourd'hui la politique, tandis qu'en Grèce la façon d'entendre la propriété changeait avec les régimes.

On a remarqué avec raison que les Grecs n'ont pas dans leur langue d'expression équivalente au *jus* des Romains. Ils parlent sans cesse de ce qui est juste (*δίκαιον*) ou convenable (*προσῆκον*), ou, quand ils veulent un argument sans réplique, de la loi (*νόμος*); mais ils n'ont pas la notion impérieuse, dogmatique, du droit tel que l'entendent les Romains. C'est pour cela qu'ils n'avaient point de jurisconsultes de profession et qu'ils se sentaient tout rassurés quand ils avaient mis dans leurs tribunaux des hommes âgés et de bon sens.

C'est donc en Grèce qu'il faut nous attendre à trouver les solutions les plus variées de la question agraire. Chaque cité grecque, si nous connaissions mieux son histoire, nous offrirait plus d'essais à détailler que l'histoire romaine tout entière. Mais, en dehors de Sparte et d'Athènes, l'oubli s'est fait sur tant d'expériences poursuivies de divers côtés à la fois, et les lois agraires de Rome, bien qu'elles ne soient que des expédients qui n'engagent aucune question de principe, devront, à cause du retentissement qu'elles ont eu, nous occuper plus longtemps.

Je voudrais maintenant, pour m'acquitter de toutes mes promesses, passer brièvement en revue les divers moyens auxquels l'État, revêtu par la civilisation gréco-romaine d'une si large autorité, a eu recours en

vue de prévenir la désorganisation matérielle et morale dont l'eût menacé la présence dans son sein d'un grand nombre de citoyens sans terres. L'occasion sera bonne pour faire le départ de ce que je dois laisser en dehors de mon sujet et de ce que je dois retenir pour nos études ultérieures.

III

Pour suivre un ordre logique, il nous faudra d'abord considérer, là où nous pourrions en trouver quelque trace historique, la constitution de la propriété foncière individuelle par l'État. Cette étude, allégée de toutes considérations théoriques, sera vite terminée, car elle ne peut porter que sur un très petit nombre d'exemples. Nous ne connaissons guère en Grèce d'autre organisation originelle de la propriété que celle dont Lycurgue passe pour être l'auteur. Quant aux colonies, l'acte initial qui les assoit sur le sol est intéressant, mais il se répète partout dans les mêmes conditions, et les quelques variantes qui ont pu y être introduites étaient empruntées aux habitudes particulières des métropoles. A Rome, je ne citerai que pour mémoire les problématiques assignations de terres faites à diverses reprises par les rois, de Romulus à Servius Tullius.

La propriété une fois établie, ordinairement par voie de lotissement en portions égales, il s'agit de maintenir autant que possible l'ordre établi. C'est une tâche dont l'État romain n'a point voulu se charger, mais qui n'a point été jugée aussi inexécutable par

diverses cités grecques, notamment par Sparte. Les règlements imaginés dans ce but sont des plus intéressants, mais ils touchent à une foule de points qui n'entrent point ici en considération et doivent être réservés pour une histoire complète de la propriété foncière¹. Je me bornerai à dire, d'une manière générale, que parfois l'État avait recours à l'inaliénabilité pour empêcher la dépossession des familles, à la communauté pour empêcher la division des lots, aux mariages convenablement assortis ou aux adoptions pour pourvoir les déshérités, et à la fixation d'un maximum légal pour prévenir les envahissements de la grande propriété. Cette dernière catégorie de lois sera cependant l'objet d'un examen plus attentif, parce que, à Rome, un certain nombre de lois agraires ont traité *de modo agrorum*, et, bien qu'elles n'aient point visé, comme en Grèce, la propriété privée au sens vrai du mot, il y a lieu de faire sur ce point des comparaisons instructives.

L'impuissance de l'État à perpétuer l'équilibre primordial apparaît bientôt au grand jour, en dépit de toutes ces précautions. C'est alors que les utopistes suggèrent les résolutions violentes, les confiscations en masse, les brusques retours à l'égalité primitive. On trouve de ces révolutions agraires dans les villes de Sicile au v^e siècle avant notre ère, et Sparte, un instant ramenée par Agis IV à son point de départ (242 av. J.-C.), n'est pas un médiocre exemple de ces tentatives audacieuses.

1. Je ne me refuse pas le plaisir d'avertir en passant que cette histoire complète a été faite depuis pour la Grèce, et d'une façon magistrale, par M. Paul Guiraud (*La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*. Paris, Hachette, 1893).

En dehors de ces moyens aussi inutiles que violents, il en est un autre, plus pratique et plus efficace, dont l'emploi fréquent, en Grèce comme à Rome, est le fond de l'histoire des lois agraires ; je veux dire la distribution faite par l'État aux particuliers de terres distraites de son propre domaine. Au lieu de compromettre les situations acquises, et d'enlever aux uns pour donner aux autres, l'État se dépouille lui-même et crée une nouvelle somme de propriété individuelle. Il fait ainsi, en échange d'obligations qu'il précise à son gré, une place à des gens qui n'en trouvaient plus d'inoccupée.

En Grèce, où, vu la pauvreté du sol, la population est relativement dense et où chaque cité est à l'étroit dans les bornes de son territoire, les assignations de terres domaniales ne pouvaient guère se faire qu'à la suite d'une conquête, en dehors et loin de ce territoire, c'est-à-dire dans des conditions qui détachaient matériellement les bénéficiaires de la cité. Or, la vie politique étant indispensable non seulement à la dignité, mais à la sécurité des individus, il fallait que ces colons ainsi expatriés pussent constituer entre eux une cité nouvelle ayant, comme celle qui l'engendrait, ses lois et ses dieux. On a ainsi la colonisation à la grecque (ἀποικία), qui, les auteurs le répètent sur tous les tons, est l'équivalent exact de la génération naturelle et établit entre la métropole, la « ville mère », et la colonie des relations calquées sur celles de la famille.

Ce mode d'institution de la propriété individuelle n'est pas, sans doute, étranger à mon sujet, mais il peut en être aisément distrait : il est assez important et assez précis pour constituer à lui seul un chapitre

distinct, qu'il faut laisser à l'histoire politique de l'antiquité. Du reste, la plupart des colonies grecques ont dû leur existence moins à des mesures législatives, à des « lois agraires », qu'à l'expansion toute spontanée de la race. Le plus souvent, les colons s'en allaient, à leurs risques et périls, chercher un rivage hospitalier et se chargeaient eux-mêmes de conquérir le sol sur lequel ils allaient asseoir leur demeure. L'État ne décrétait pas d'office l'établissement d'une colonie ; si l'humeur aventureuse des citoyens avait besoin d'une excitation immédiate, le conseil d'un oracle, quelques paroles tombées des lèvres de la Pythie de Delphes, agissaient plus efficacement que toutes les résolutions votées sur l'agora.

Ce que je me propose, au contraire, d'étudier en détail, tant en Grèce qu'en Italie, c'est l'*assignation* de terres proprement dite, c'est-à-dire l'opération délicate par laquelle l'État cherche à pourvoir de biens-fonds ceux de ses membres qui en manquent, sans pour cela les retrancher de son sein. L'assignation ainsi entendue est toujours un acte de la puissance publique et ordinairement une modification apportée aux lois existantes : elle est l'indice d'une civilisation plus avancée, d'une conception plus raffinée de l'État et en même temps d'un attachement plus grand à la patrie. Celle-ci ne se déplace plus aussi facilement que par le passé, et l'État, au contraire, est devenu une association morale dont le lien peut conserver au delà des frontières toute sa puissance d'attraction. Il y a une cité vivante, plus mobile et plus extensible que l'assiette matérielle qui lui sert de fondement, mais non pas de limite.

Il faut s'attendre, par conséquent, à trouver le système des assignations, appliqué avec cette réserve du droit de cité, dans les villes qui, avec un vif sentiment de leur dignité, avaient une force de cohésion exceptionnelle. Sparte et Athènes sont les seules villes grecques qu'on puisse, à ce point de vue, mettre en parallèle avec Rome. Sparte élevait ses Doriens de telle sorte qu'ils ne pouvaient vivre ailleurs que dans la vallée de l'Eurotas, et, par surcroît, de précaution, elle leur défendait d'en sortir. Elle s'interdisait, par conséquent, et la fondation de colonies lointaines et les assignations de terres en pays étrangers. La seule manière qui lui restât de multiplier le nombre des lots mis à la disposition des citoyens était d'agrandir son territoire, sans en rompre la continuité, aux dépens des régions limitrophes. Elle n'eut qu'une fois l'occasion de pratiquer cette opération en grand, après les guerres de Messénie. L'autonomie politique de la Messénie fut supprimée et son sol partagé en lots, conformément à la méthode recommandée par Lycurgue. Athènes se considérait comme la mère ou métropole de toutes les villes d'Ionie ; c'est là un titre dont on la laissait se parer en l'absence d'arguments contraires et que l'histoire a trop longtemps pris au sérieux. En réalité, les Athéniens n'ont jamais fondé de colonies aux dépens de la population de l'Attique : c'est à peine si on peut citer trois villes décorées du nom de colonies athéniennes (Thurii, Amphipolis, Bréa), parce que leur établissement avait été décidé à Athènes ; encore ont-elles eu peu de vitalité et de durée. Le fait paraît étonnant quand on songe qu'Athènes a eu de tout temps des vaisseaux en mer

et, qu'elle avait, elle aussi, le génie expansif de la race ionienne. Tandis qu'une ville comme Milet avait semé sur les côtes de la Propontide et du Pont-Euxin jusqu'à quatre-vingts colonies, tandis que la petite Mégare, dont les Athéniens se moquaient si volontiers, s'était donné ainsi au moins six filles plus grandes que leur mère, Athènes a gardé pour elle toutes ses forces : les plus aventureux de ses enfants ne voulaient pas cesser d'être Athéniens.

Quand l'amour et l'orgueil de la patrie sont entrés si avant dans l'âme, ils peuvent, comme tous les sentiments excessifs, aller contre leur but. Les lois agraires que firent les Athéniens pour les ménager, tout en les conciliant avec l'intérêt de l'État, n'ont abouti qu'à des résultats négatifs. Salamine une fois conquise et partagée, il n'y avait plus autour de l'Attique d'annexions à faire. Les Doriens du Péloponnèse n'auraient point laissé supprimer Mégare, qui était comme leur avant-garde, et les Athéniens furent battus chaque fois qu'ils s'avisèrent de vouloir reculer leur frontière du côté de la Béotie. Ne pouvant agrandir leur territoire et ne voulant point se séparer de la patrie, les Athéniens imaginèrent un moyen terme, la κληρουχία, c'est-à-dire l'assignation de lots sis en pays conquis, avec réserve du droit de cité à Athènes et du titre d'Athéniens pour les nouveaux propriétaires. A partir de 506 avant J.-C., les Athéniens se servent régulièrement de ce procédé pour assurer leurs conquêtes et pourvoir les familles pauvres. Isocrate, dans son *Panègyrique*, vante la modération des Athéniens qui se contentaient de réserver à leurs nationaux quelques terres dans des pays où ils auraient pu tout prendre.

L'apologie est assez hautaine, mais elle n'a pas changé l'opinion des anciens sur les confiscations arbitraires par lesquelles les Athéniens faisaient une place à leurs clérouques et sur l'insupportable gêne que causait aux cités affligées de ces colons la présence d'un corps étranger ainsi introduit dans leur organisme. Diodore dit très nettement que les Athéniens avaient terni leur gloire par le partage des terres des peuples soumis. Les Athéniens eux-mêmes finirent par reculer devant la réprobation générale. En 378 avant notre ère, au rapport du même historien, ils décidèrent que les terres seraient rendues aux anciens propriétaires, et ils défendirent par une loi à tout Athénien de cultiver la terre en dehors de l'Attique. On revint quelque temps après au système condamné ce jour-là, mais plutôt pour flatter les prolétaires que pour sauvegarder l'intérêt public. L'État, en effet, ne parvenait pas toujours à se débarrasser par ce moyen des familles et à les transformer en agriculteurs. Lorsque, en 427, on distribua à des clérouques presque tout le territoire de Lesbos, ceux-ci restèrent à Athènes et se contentèrent de percevoir leurs fermages.

Après avoir étudié les expédients imaginés à Athènes en matière d'assignations de biens-fonds, nous serons parfaitement préparés à comprendre la raison d'être et l'enchaînement des lois agraires à Rome. Nous n'aurons pas de principes ou de faits nouveaux à invoquer ; nous verrons seulement principes et faits s'accuser avec cette précision que le génie romain mettait dans toutes ses œuvres. Il n'y a pas de différence bien tranchée entre la colonie romaine à l'origine et la clérouchie athénienne, et Denys d'Halicarnasse se sert sans hésiter du

verbe κληρουχῆσαι pour désigner l'installation de colons romains sur une portion de territoire enlevé aux villes vaincues. Mais les Romains savaient mieux ce qu'ils voulaient et surtout savaient mieux vouloir que les Athéniens. Leurs colonies étaient avant tout des garnisons à demeure en pays ennemi, et c'est le nom qu'on leur donne souvent. Il fallait donc et que le colon restât citoyen romain, inscrit comme autrefois dans sa tribu, et qu'il fût obligé de tenir son poste après l'avoir accepté. Il pouvait même être, à l'occasion, contraint d'aller ainsi faire acte de propriétaire et de soldat. En 492, quand il s'agit de coloniser Vélitæ, le nombre de colons volontaires étant insuffisant, on tira au sort les noms des citoyens qui furent enrôlés d'office jusqu'à concurrence du chiffre fixé.

La fondation des colonies « romaines », — au sens juridique du mot, — qui commence sous les rois et se termine vers la fin du deuxième siècle avant notre ère, est donc avant tout une opération militaire et ne demande point de notre part une attention spéciale. Je me contenterai de constater que les lois portées à ce sujet sont bien des lois agraires, qu'elles sont même souvent appelées de ce nom, et d'en montrer d'un peu loin les conséquences économiques, afin d'avoir plus de temps à consacrer à l'examen de ce que tout le monde entend, sans nulle équivoque, par lois *agraires* proprement dites.

Celles-ci ne sont pas si différentes qu'on le croit généralement des premières : elles répondent à d'autres préoccupations, mais emploient les mêmes moyens. La question qu'elles agitent, c'est toujours la conversion du domaine public en propriétés particulières. Que

cette aliénation des terres domaniales, faite au loin et en masse, aboutisse à l'établissement d'une colonie, ou qu'elle se fractionne en lots isolément distribués (*ager viritanus*), le procédé est à peu près identique. Ce qui est autre, c'est le but. Le but est celui que nous avons déjà fait ressortir dans les considérations préliminaires : donner à tous les citoyens la terre, qui fait la dignité de leur existence, et leur inspirer le goût de l'agriculture, qui passe avec raison pour la plus saine occupation d'un peuple.

De Spurius Cassius (486) aux Gracques, c'est-à-dire durant plus de trois siècles et demi, les lois, projets de loi, plébiscites agraires, ont été nombreux, et toute proposition de ce genre a soulevé des orages.

Ces troubles, et le peu de précision des textes historiques qui les relatent, ont accrédité une erreur qui se dissipera d'elle-même par une étude attentive. On a cru, et Gracchus-Babeuf le croyait plus que personne, on a cru, dis-je, qu'il s'agissait d'enlever aux riches leurs propriétés pour les distribuer aux pauvres. La propriété à Rome était chose trop sacrée pour qu'on fit sur elle de pareilles expériences. La vérité est que les lois agraires les plus hardies n'ont jamais menacé la propriété privée, mais qu'elles ont alarmé dans leurs intérêts ceux qui tendaient à transformer en propriété privée, par un long usage et par la négligence ou la complicité des magistrats, des terres domaniales dont ils n'étaient, au fond, que les fermiers. Quand on fondait une colonie, c'était généralement au lendemain de la conquête; l'État distribuait sans opposition des terres qu'il venait d'acquérir et dont la propriété était achetée au prix d'une sorte d'exil. mais les auteurs de

lois agraires visaient presque toujours les terres domaniales qui étaient les plus rapprochées de Rome, qui étaient conquises depuis longtemps et qui, depuis longtemps aussi, étaient aux mains de tenanciers habitués à se regarder comme des propriétaires. De là, des protestations violentes répondant à des revendications hardies et une obstination égale des deux côtés. Le premier auteur d'une loi agraire de cette espèce, Sp. Cassius Viscellinus, fut accusé de haute trahison et condamné à mort : son nom est inscrit en tête du martyrologe qui porte au bas les noms des deux Gracques et de Livius Drusus.

Ces agitations sans cesse renaissantes, qui étaient non pas la cause, mais l'effet d'une situation économique mal ordonnée, donnent à l'histoire des lois agraires un intérêt dramatique sur lequel je n'ai pas l'intention d'insister. Ce n'est pas une série de tableaux mouvementés, de débats irrités et d'insurrections, que je me propose de faire passer sous vos yeux, mais une suite de projets et de mesures qui procèdent d'une même préoccupation, qui se fondent sur le même point de droit et veulent atteindre, par des voies en somme peu différentes, au même résultat. La loi de Sp. Cassius a été représentée vingt fois, avec des atténuations et des exagérations variées, dans l'espace d'un siècle. Les tribuns se passaient d'année en année ce brandon de discorde. Tantôt ils réclament une revision générale des titres de propriété, afin d'établir le compte des usurpations entreprises sur le domaine public ; tantôt ils se bornent à demander l'aliénation d'une partie spécifiée de ce domaine en faveur des nécessiteux, soit sous forme d'assignation de terres, soit sous forme de

vente dont le produit sera employé à éteindre les dettes des insolubles, des citoyens devenus la proie, ou, pour parler d'une façon plus juridique, la propriété de leurs créanciers.

Toutes ces lois se heurtent à une résistance obstinée, car, en dépit du droit, le temps fait son office; la prescription s'établit d'elle-même et les *possessions* longtemps distraites de l'*ager publicus* deviennent, quoi qu'on fasse, des propriétés privées. De temps à autre aussi, la fondation de nouvelles colonies militaires éclaircit les rangs des assaillants; l'attaque mollit et la tranquillité se rétablit peu à peu. La loi de Licinius Stolon (367), que son auteur, dit-on, s'empressa d'oublier tout le premier, se bornait à imposer un maximum aux possessions découpées dans l'*ager publicus*. Dire que nul n'en devait posséder plus de 500 arpents, c'était déclarer implicitement qu'au-dessous de ce chiffre la possession vaudrait désormais la propriété.

Le parti de la revendication inconditionnelle avoue donc sa défaite et renonce à appliquer le droit dans toute sa rigueur. A partir de ce moment, le silence se fait jusqu'au temps des Gracques, silence à peine troublé un instant par la loi agraire de C. Flaminius en 232. Dans cet intervalle, les guerres continuelles ruinèrent le petit cultivateur sans cesse distrait de ses travaux; le travail à bon marché des esclaves réduisit journaliers et artisans à la mendicité, et les grosses fortunes s'accrurent de tous les débris lancés dans la circulation par cet effondrement de la prospérité des classes moyennes. Bientôt il n'y eut plus à Rome que des grands propriétaires et des prolétaires dégoûtés du travail. Pendant que la grande république dominait le monde, la ma-

jeune partie des Romains, comme le disait si énergiquement Tibérius Gracchus, était réduite à envier la condition du fauve qui a au moins sa tanière !

Les Gracques firent, pour guérir cette plaie sociale qui compromettait la stabilité de l'État lui-même, un effort suprême. L'histoire ne connaît guère d'illusion plus généreuse que celle à laquelle ces deux jeunes hommes, nobles, riches et doués d'une brillante intelligence, ont sacrifié leur vie. Élevés par deux précepteurs grecs, le stoïcien Blossius de Cumes et le rhéteur Diophane de Mitylène, ils ont cru qu'il n'était point de tâche dont ne vint à bout la raison disposant de la puissance publique. C'est en vain qu'ils firent au passé des concessions plus larges que celles stipulées par la loi de Licinius Stolon; en vain qu'ils combinèrent avec les assignations de terres en Italie la colonisation à la grecque; en vain qu'ils empruntèrent à la Grèce la garantie de l'inaliénabilité pour les lots à distribuer: la force des choses fut plus forte qu'eux. Ils s'attendaient peut-être à la résistance des riches: ils furent perdus par l'ingratitude de ceux à qui ils ne voulaient pas donner un foyer et des champs sans leur imposer en même temps l'obligation de la résidence et du travail.

Je disais que leur enthousiasme philanthropique leur a coûté la vie: il leur a coûté davantage. L'honneur de leur mémoire est resté flétri par l'implacable rancune de ceux qu'ils avaient fait trembler. Deux siècles plus tard, Juvénal leur appliquait encore, sans prendre la peine de contrôler l'opinion courante, l'épithète de factieux: *Quis tulerit Gracchos de seditione querentes?* Messieurs, l'histoire doit la justice à tout le monde, sur-

tout à ceux qui l'ont attendue longtemps. Je vous montrerai le contraste instructif qu'il y a entre la perfection théorique et l'impuissance totale de la réforme entreprise par les Gracques ; mais je constaterai aussi qu'une grande et noble idée a été vaincue avec eux.

Démolir pièce à pièce leur œuvre fut l'affaire de dix ans et de trois lois. A partir de ce moment, la question est jugée. Ceux qui voudront distribuer des terres savent désormais qu'il ne faut rien attendre de l'intervention régulière et pacifique du pouvoir législatif. Dans tous les projets de lois agraires qui éclosent au jour le jour sur le Forum, on reconnaît la main de deux ou trois ambitieux qui lancent en avant des agitateurs à gages, se réservant de parler haut le jour où ils auront derrière eux une armée.

Marius, Sylla, César, ont soin d'assurer à leurs vétérans une dotation en biens-fonds prélevés sur le domaine de l'État ; et l'on peut dire, d'une manière générale, que, depuis les Gracques jusqu'à la consommation de l'histoire romaine, tout ce qui a été aliéné du domaine public l'a été au profit des soldats et sur la proposition de leurs chefs. L'histoire des lois agraires revient ainsi à son point de départ. Les généraux victorieux, les *imperatores*, qui vont devenir les empereurs, ramènent au profit de leur autorité l'ancien usage, qui consistait à installer en divers lieux de véritables garnisons de soldats laboureurs. Le développement de l'idée qui a suggéré les lois agraires est donc ainsi arrivé à son terme : les expériences ne se recommencent plus et les agitations d'autrefois se transforment tout doucement en souvenirs lointains.

Tel est, Messieurs, vu de haut et d'un regard rapide,

le chemin quelque peu sinueux que nous avons à parcourir. Nous passerons, sans nous enflammer, à côté de bien des ardeurs éteintes; car, si la notion de l'État, longtemps obscurcie par les habitudes féodales et l'anarchie compliquée du moyen âge, se restaure aujourd'hui sous l'influence de l'éducation classique, si nous sentons, aussi vivement qu'autrefois, combien la vie politique élargit l'horizon étroit où s'enfermerait sans elle l'existence de chacun de nous, les lois agraires sont de celles que nous ne serons plus tentés d'emprunter à l'antiquité. Nous étudierons donc le passé, sans aliéner notre droit de critiquer et de juger, mais en gardant, pour une civilisation d'où procède la nôtre, cette bienveillance sereine qui convient à la fois et à une légitime gratitude et à la dignité de l'histoire.

IV

DE L'IDÉE DE JUSTICE DANS LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE¹.

MESSIEURS,

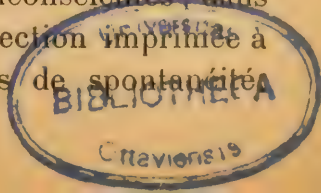
L'histoire d'un peuple n'est pas un assemblage de biographies particulières alignées suivant l'ordre chronologique, une série de scènes qui se recommencent sans se continuer et cachent sous les détours sinueux de la spontanéité individuelle la loi qui mène l'ensemble. Un peuple est aussi, à sa manière, un individu, une personnalité compacte et agissante, dont les qualités et les défauts sont le produit de toutes les énergies particulières. Il a un caractère propre dont l'histoire démontre l'étonnante persistance, et ce caractère, comme on le soupçonne tout d'abord en raison de sa stabilité même, n'est que le développement d'une faculté maîtresse et d'une idée dominante.

Le sujet sur lequel je me propose d'attirer et de retenir votre attention durant tout le cours de ce semestre n'embrasse qu'une période limitée de la vie d'une cité qui n'est elle-même qu'une fraction du peuple hellénique. Je ne crois pas cependant qu'il y ait un

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (5 déc. 1884).

terrain plus favorable aux observations spéculatives vers lesquelles s'achemine toujours, qu'elle le veuille ou non, la science des faits. Je ne pense pas qu'il y ait dans toute l'étendue de l'Hellade un coin de terre, et dans toute la durée de son existence politique un moment où il soit plus aisé de démêler les traits saillants du génie national pleinement épanoui, à l'abri non pas de toute influence, mais de toute contrainte. Je voudrais donc aujourd'hui, avant d'aborder le détail des faits, vous mettre à même de les grouper autour de quelques idées générales qui en contiennent le sens, et ramener celles-ci, autant que possible, à une idée unique de qui elles dérivent. L'objet de cette leçon est de vous montrer dans le développement des institutions démocratiques d'Athènes l'action incessante, la poussée opiniâtre d'une idée que les Hellènes ont invoquée les premiers comme un principe de gouvernement, dont ils ont essayé sur eux-mêmes la valeur avec une foi indomptable dans le succès final de leurs expériences et qu'ils nous ont transmise, à nous, héritiers de leur civilisation, avec l'aiguillon attaché à notre intelligence par le souvenir de leurs exemples et par l'enseignement de leurs écrits.

Cette idée, Messieurs, c'est la croyance à une loi harmonique universelle qui règle le monde physique et le monde moral et qui introduit l'ordre dans le tout par la dépendance réciproque des parties. Au point de vue des Grecs, cette loi n'a rien de surnaturel ; elle est la Nature elle-même. Dans le monde physique, elle réalise l'ordre au moyen de forces inconscientes ; dans le monde moral, par une sage direction imprimée à des facultés conscientes et douées de spontanéité.



L'harmonie ainsi obtenue dans le monde moral s'appelle la Justice (*Δίκη-δικαιοσύνη*).

Jusqu'à Socrate, les Grecs se sont peu préoccupés d'analyser l'âme humaine et d'y découvrir des éléments divers dont la justice doit régler l'association ; toute leur attention s'est portée sur les groupes humains, depuis la famille, qui est indispensable à la vie matérielle de l'humanité, jusqu'à l'État, qui est nécessaire à sa vie intellectuelle et morale. De tous ces groupes, l'État est le plus vaste, le plus complexe, et conséquemment le plus difficile à régler ; mais c'est aussi celui qui seul peut développer les plus hautes aptitudes de l'homme et assigner à sa vie un but digne de sa nature supérieure. Réaliser dans l'État, par un effort commun, au moyen d'une répartition équitable des droits et des devoirs entre les citoyens, l'idée de la Justice, telle est la tâche que se sont imposée, d'une manière générale, toutes les cités grecques et qu'a poursuivie, avec une noble obstination, la démocratie athénienne. L'idéal vers lequel elle lève les yeux, ou, si vous l'aimez mieux, la foi qui l'anime, ne change pas, mais la façon dont elle le conçoit se modifie avec le temps : le choix des moyens à employer pour atteindre le but varie en conséquence, et les institutions se développent ainsi, sous l'influence latente d'une force morale que je m'efforcerai de dégager des faits extérieurs.

Je me contenterai, pour aujourd'hui, de suivre cette étude jusqu'à la réforme de Clisthène. Là commencera, à la prochaine leçon, le cours proprement dit, sur lequel vous voudrez bien compter pour continuer et achever ma démonstration.

I

Et d'abord, ce principe de la justice, auquel l'antiquité grecque a fait si souvent appel et qui peut seul donner une notion exacte de l'État chez les anciens, il est bon de l'examiner de plus près, et, si faire se peut, de le définir. J'ai pu vous surprendre en disant que les Grecs l'avaient conçu les premiers sous la forme de loi naturelle, obligatoire parce qu'elle est la condition de l'ordre naturel. Il vous semble, Messieurs, que la distinction du juste de l'injuste, sans laquelle on ne conçoit guère de morale, est une de ces notions dont les sociétés n'ont pu se passer en aucun temps. Mais il faut savoir ce qu'on entendait par justice dans le monde avant que le génie grec n'eût refait la morale à son image. Or, si peu que nous connaissions les mœurs des peuples qui vivaient en vastes agglomérations des bords du Nil à ceux du Gange, il nous semble voir que partout la règle, l'essence de la justice, est prise en dehors de la nature, à plus forte raison en dehors de la nature humaine, de la conscience de l'espèce. La nature n'est qu'une création, ou une émanation, ou une fabrication qui suppose toujours le travail d'un ou de plusieurs êtres supérieurs placés en dehors d'elle. Ces êtres supérieurs commandent et la justice consiste à leur obéir. Leur volonté, qui ne peut, sans renier son origine supérieure, accepter le contrôle de l'équité naturelle, crée de toutes pièces le droit : elle assigne à la vertu sa forme valable et il n'y a qu'une manière d'être juste, c'est d'être, suivant une expression bi-

blique, « Juste devant le Seigneur ». De là, ces sociétés divisées en castes pourvues d'une investiture divine ; de là, ces monarchies où le despotisme se fonde sur l'omnipotence d'en haut et où les rois, images ou incarnations visibles des dieux, adorent eux-mêmes de leur vivant, par un raffinement bizarre, leur propre divinité.

Telle a été, et je pourrais dire, telle est encore la tendance constante de l'esprit oriental. Tout autre a été, dès l'origine, la direction suivie par le génie hellénique. Si haut que nous remontions, à l'aide des traditions religieuses, dans l'histoire de la pensée grecque, nous trouvons toujours au premier plan, placée bien en vue, la notion de la justice naturelle. Je ne prétends pas, Messieurs, que cette notion ait été, dès le principe, dégagée de toute enveloppe mystique et aussi indépendante des dogmes religieux qu'elle le fut plus tard. Vous seriez en droit de me rappeler que l'ordre social est symbolisé par Thémis, que les criminels ont été dénoncés par Dikè et poursuivis par les Érinyes, que les principes de la morale ont été souvent donnés pour des arrêts de Zeus et que les constitutions les plus remarquables ont été mises par leurs auteurs sous la garantie d'une recommandation divine. Mais examinez avec attention ces traditions religieuses qui semblent conférer à toute règle morale un caractère surnaturel et vous verrez qu'elles contiennent déjà le rationalisme futur, qu'elles témoignent déjà du besoin d'exclure du domaine de l'intelligence tout élément variable, arbitraire, et par conséquent inintelligible.

Au temps d'Homère, la religion grecque, faite, un peu au hasard, de cultes locaux, avait groupé tous ses

dieux sous le sceptre de Zeus, qui peut être considéré comme le dieu suprême. Or, ce dieu suprême, père et modèle des rois de l'âge héroïque, n'est pas le législateur, il n'est que le surveillant et le justicier de son empire. Il se soumet tout le premier, par un acte parfois douloureux de volonté raisonnable, à une loi supérieure qui existe par elle-même et qui s'applique également aux dieux, aux hommes et aux choses. Cette loi, c'est ce que les Grecs appelleront plus tard la Nature et qu'ils appellent, en attendant, la *Μοῖρα* ou destinée, la part d'être, de substance, de qualités, et, par suite, de droits, faite à chaque individu ; c'est la condition de l'harmonie générale, et, comme telle, elle est la justice. Les dieux grecs, comme vous pouvez en juger par l'exemple du plus puissant de tous, sont soumis à la justice naturelle et ne peuvent l'enfreindre sans crime.

C'est qu'en effet, Messieurs, rien ne ressemble moins aux dieux orientaux que les divinités auxquelles les cités grecques portent leurs hommages. Les dieux de la Grèce ne sont ni les créateurs ni même les ordonnateurs du monde : ils sont simplement les aînés de l'espèce humaine, et le privilège incontesté de leur race — privilège qui est d'ailleurs communicable à l'homme dans une certaine mesure par voie de génération — tient moins à une différence essentielle de nature qu'à la supériorité de leur intelligence, de leur force et de leur vitalité. Ils sont sortis des entrailles fécondes de la Terre en un temps où l'effervescence qui les amenait à la lumière était assez puissante pour leur donner une vie sans fin : les hommes, venus plus tard, n'ont reçu d'une mère épuisée qu'une existence éphémère ; mais

les privilégiés et les déshérités n'en sont pas moins frères et n'en dépendent pas moins d'une loi commune, antérieure et supérieure à chacun d'eux. « Une est la race des hommes, une est la race des dieux », disait le plus religieux des poètes grecs, Pindare, « et c'est d'une même mère que les uns et les autres nous tenons notre souffle ». La société des dieux et des hommes est une sorte de cité aristocratique comme on en rencontre sur le sol de la Grèce, un État où l'influence prépondérante est aux mains des plus dignes, mais où, grâce à la Loi qui plane au-dessus de tous, personne n'est sans droits et personne sans devoirs. Les dieux ont aussi leurs devoirs, et des devoirs qu'ils ne peuvent enfreindre sans encourir une sanction. En voyant Apollon banni de l'Olympe, réduit à garder les troupeaux d'Admète, ou la vénérable Héra suspendue entre ciel et terre, deux enclumes aux pieds et les mains attachées, on devine ce qu'il adviendrait des divinités inférieures si elles se révoltaient contre la loi. Zeus n'épargne pas à ses subordonnés les avertissements sévères et, comme le dit naïvement Homère, « les dieux célestes gémissent dans le palais de Zeus ».

Avais-je raison de dire, Messieurs, que la théologie grecque est déjà, dès le temps d'Homère, toute pénétrée d'esprit rationaliste? Ne m'est-il pas permis d'affirmer qu'en aucun temps, à notre connaissance, la Grèce n'a conçu le droit, le devoir, la justice, en un mot, comme dérivant d'une volonté personnelle dont la raison humaine, réduite à une obéissance passive, doit renoncer à comprendre le secret? Si vous entendez parler en Grèce d'ordres émanés des dieux, et si l'on vous fait remarquer la docilité avec laquelle on s'y

soumettait à la décision des oracles, ne soyez pas dupes des apparences. Le Grec le plus dévot ne croyait point que tel arrêt était juste parce qu'il venait de Zeus ou d'Apollon ; mais il pensait, en bonne logique, que les dieux étaient des mieux placés pour savoir ce qui était conforme ou contraire à la loi naturelle. Il n'y a rien là de mystique, rien qui transporte la raison en dehors de son domaine propre pour la livrer à l'arbitraire des volontés surnaturelles.

Je ne crois pas perdre de vue mon sujet en traversant ces régions théologiques où je cherche l'origine et les premières manifestations de l'idée nationale. Veuillez remarquer en passant les assises que préparent au droit social futur les conceptions religieuses. L'autocratie (*παμβασιλεία*) n'y a point de modèle : elle sera toujours déclarée injuste sans discussion et rejetée, avec une répulsion irrésistible, par les cités helléniques. La monarchie sera légitime là où le monarque aura, comme Zeus, uniquement souci de la loi et conservera sur ses sujets une supériorité naturelle ; l'aristocratie jouira en paix de ses privilèges là où ses membres seront comme des dieux vis-à-vis des hommes, d'une origine plus respectée, plus riches, plus intelligents et plus braves ; enfin, la démocratie apparaît déjà en germe dans l'égalité de tous les membres de l'aristocratie, qui ne connaît point de rangs hiérarchiques.

Ainsi, Messieurs, la croyance à une justice naturelle, indépendante de toute volonté personnelle, dominant même l'initiative des êtres supérieurs et ayant droit, à plus forte raison, de s'imposer à l'activité humaine, se trouve, dès le principe, affirmée, garantie

par la religion elle-même et s'empare avec une énergie singulière de la conscience hellénique. Cette justice, c'est l'honneur de l'intelligence humaine de la comprendre, de la faire passer dans la vie des êtres libres et surtout d'en appliquer les lois à la société, qui est précisément une institution née d'une attraction harmonique de l'homme vers son semblable.

Car la justice, selon les Grecs, doit être réalisée en ce monde, dans la société vivante, et non point dans un monde problématique dont le tombeau serait l'entrée. Vous savez assez, Messieurs, que la religion grecque, épuisée de bonne heure par le développement précoce des facultés dialectiques, n'avait à peu près rien à dire sur les secrets d'outre-tombe. Il est facile de dresser sommairement l'état des croyances vulgaires concernant la vie future. On croyait que le mort conservait dans le tombeau, ou dans le grand réceptacle des ombres, une sorte de sensibilité oisive et mélancolique, sans espérances et sans désirs. La justice n'était point la loi du sombre royaume, car les plus coupables, convenablement ensevelis, y trouvaient le repos, et l'homme le plus vertueux pouvait être privé par la négligence des vivants de cet unique bien de l'existence souterraine. Le système des initiations mystérieuses, orphiques ou autres, comportant des instructions et garanties pour le grand voyage d'outre-tombe, fit briller aux yeux de quelques adeptes des perspectives plus riantes, mais il n'eut guère qu'un succès de curiosité. Le bon sens populaire estimait qu'une doctrine secrète devait être une duperie, ou que les conditions auxquelles s'achetaient les jouissances de l'autre vie ne mettaient pas ce bonheur à

la portée de tout le monde, ce qui était déjà une injustice. La philosophie vint assez tard instituer sur ce point un débat contradictoire, qui, comme il arrive toujours quand l'objet du débat dépasse nos moyens d'observation, fit prédominer les solutions négatives.

En somme, les Grecs, pris en masse, se sont refusés à concevoir d'aussi vastes espérances et à attendre d'une autre vie le redressement des injustices de celle-ci. Leur passion pour la justice visible n'en était que plus ardente et leur impatience de la réaliser plus vive. Avant d'être découragés par le malheur, ils n'ont cessé de croire que leur idéal de justice était emprunté à la nature et, comme tel, réalisable de tout point par des moyens naturels. Ce n'est qu'aux époques troublées et dans des défaillances passagères qu'ils se sont pris à douter de la justice naturelle et à se demander si l'homme vertueux n'a pas à compter, lui aussi, avec la malveillance des dieux ou la malice secrète des choses, avec la Némésis, dont le bras jaloux l'arrête dans son élan vers la perfection.

Cette confiance dans l'efficacité immédiate de l'idée de justice était, Messieurs, une foi virile, une force concentrée, et comme une chaleur d'autant plus facile à transformer en énergie active que le rayonnement ne l'emportait point vers les espaces infinis.

Cette foi, qui a dominé toute l'antiquité classique, fait sourire, un peu plus peut-être que de raison, les dialecticiens modernes. On n'a pas de peine à faire remarquer que, soumis à l'analyse, ce principe de la justice se résout en idées plus simples, dont chacune prise à part manque de démonstration suffisante, et qui s'assemblent par des liens inexplicables. Que l'on

écarte du problème tout ce qui l'étend et le complique : qu'il s'agisse seulement de la justice sociale, sur laquelle les Grecs avaient les yeux obstinément fixés. La mise en œuvre de cette justice suppose trois choses : une règle, une liberté qui seule peut engendrer la responsabilité, et une sanction qui ramène à l'ordre la liberté dévoyée. Or, il faudrait d'abord démontrer qu'il y a dans la Nature, en dehors de l'esprit humain, une règle applicable aux actes libres : si on la trouvait, il faudrait démontrer qu'elle est obligatoire pour la volonté comme pour la raison ; et, une fois là, il resterait à trouver un rapport exact entre les actes libres et la sanction, peine ou récompense, qui les suit. Mais, quoi de moins mesurable que la valeur d'un acte libre, et qui peut se flatter de la convertir en un équivalent aussi hétérogène que les sanctions dont dispose la société ? La Justice a une balance à la main, et nous avons la prétention de mettre cette balance en équilibre en chargeant les deux plateaux de poids qui ne sont pas comparables et dont, au surplus, nous ignorons la valeur !

J'avoue, Messieurs, qu'il y a en ce monde une heureuse nécessité : c'est celle qui nous oblige à mettre en toutes choses la pratique avant les théories, à vivre avant de connaître les lois de la vie et à escompter la solution de problèmes que la logique pure est souvent impuissante à résoudre. Si l'analyse des idées morales avait dû devancer leur application, la société serait restée dans une barbarie bestiale et ceux qui se montrent capables de ces efforts de dialectique ne seraient jamais nés. Je n'ai pas qualité pour décider entre le collectivisme ancien et l'individualisme mo-

derne, et je crois même qu'on n'a pas besoin d'opter entre les deux ; mais je constate que l'un entend la justice d'une façon toute différente de l'autre.

Les partisans de l'une et de l'autre doctrine s'accusent réciproquement de conduire à des conceptions absurdes et violentes de la société. C'est sans doute bien à tort, car tout système pris à part conduit naturellement à des conséquences opposées, comme une pente est à la fois montée et descente. Les Anciens posaient en principe une règle objective, plus haute et plus noble que la liberté individuelle, et leur système conduit ou bien à l'oppression de l'individu par l'État, ce qui peut être l'oppression de l'intelligence par le nombre, ou bien, au contraire, à l'oppression du grand nombre par les hommes supérieurs, seuls aptes à comprendre les lois générales. Les modernes, traitant de chimérique cette règle collective, qui ne peut être qu'une catégorie de l'entendement, posent en principe qu'il n'existe en réalité que des individus et des volontés individuelles, et, fort embarrassés de fonder là-dessus une obligation quelconque, ils aboutissent également ou à la coalition du nombre ou à la domination des grandes individualités, à qui il faut de l'espace pour développer à l'aise leurs aptitudes exceptionnelles. Le système ancien a été mis à l'épreuve, et les individualistes déclarent qu'ils n'auraient pas voulu vivre dans une cité antique : pour eux, leur système n'a pas encore subi le contrôle de l'expérience et ils demandent qu'on leur fasse crédit de l'avenir.

Quoi qu'il en soit, la raison grecque a eu foi dans la justice entendue comme une règle de nature, obligatoire pour tous les êtres raisonnables, et Aristote a

dit d'avance ce qu'il pensait de la liberté individualiste, la liberté de se déterminer sans règle extérieure et sans autre but que d'affirmer sa liberté même. « Dans une maison », dit-il, « les hommes libres n'ont pas du tout le droit de faire n'importe quoi ; mais tous leurs actes ou la plupart de leurs actes sont réglés, tandis que les esclaves et les animaux n'ont pas souci de ce qui va au bien commun et font la plupart du temps ce qui leur passe par la tête ».

Aristote a marqué là le trait saillant de sa race, race de politiques, de philosophes et d'artistes. Nous allons voir comment la cité athénienne, c'est-à-dire le peuple le plus intelligent et le plus jaloux de sa liberté qui fut jamais, s'est façonné lui-même à une harmonie progressive, aimée, désirée de tous, et dont le type, vaguement entrevu par le grand nombre, est de temps à autre plus nettement aperçu par le génie des législateurs.

II

Dans la pensée des Athéniens, l'Attique avait, entre toutes les régions de l'Hellade, le privilège d'avoir été, dès l'origine, une sorte de table rase où les expériences politiques n'étaient troublées par aucune énergie perturbatrice préexistante. Les Athéniens avaient écarté de leur berceau toute trace d'injustice originelle. La terre qu'ils possédaient, ils croyaient ne l'avoir prise à personne. Elle n'était pas seulement le domicile élu des générations présentes ; elle était, au sens propre du mot, la mère de leurs ancêtres. Ils étaient fiers d'être *autochtones* et de n'avoir jamais quitté le sol qui

les avait engendrés. C'est un éloge qu'ils se décernaient volontiers à eux-mêmes et que les censeurs les plus sévères de la vanité nationale, Thucydide et Platon, n'osaient pas leur refuser. Au fond de ce naïf orgueil se trouve déjà une satisfaction de conscience, et c'est surtout de n'avoir point commis d'injustice que se vantent les Athéniens. « Tout le monde convient », dit Isocrate, « que notre cité est la plus ancienne et la plus grande et la plus renommée entre les hommes ; mais, si beaux que soient ces titres, nous en avons de plus grands encore au respect. En effet, cette terre que nous habitons, nous n'en avons pas expulsé les autres... Seuls de tous les Hellènes, nous pouvons l'appeler tout à la fois notre nourrice, notre patrie et notre mère ». Ces paroles réchauffaient le cœur des Athéniens humiliés par les désastres de la guerre du Péloponnèse, et elles allaient frapper d'une allusion vengeresse leurs vainqueurs, ces Doriens de Sparte toujours campés en armes dans la vallée de l'Eurotas qui n'était ni leur mère, ni leur patrie, mais leur esclave. Le dogme de l'autochtonie athénienne, qui grandit avec le progrès du sentiment national, mérite d'être noté en passant. C'est un indice précieux des idées qui dirigeaient dans son évolution la société athénienne. Il contient, sous une forme concrète, la justification de l'égalité démocratique. Entre fils d'une même mère, il ne pouvait y avoir de distinctions fondées sur la naissance.

« Quand on a à faire l'éloge d'autres hommes », dit Hypéride dans son oraison funèbre des soldats morts pour la patrie, « de ceux qui, venus de divers côtés dans une même ville, y ont apporté avec eux leurs traditions

particulières, il faut passer en revue la généalogie de chacun ; mais ici, comme je parle à des Athéniens qui ont une origine commune et qui, en leur qualité d'autochtones, ont une noblesse hors ligne, j'estime superflu de faire l'éloge des familles en particulier ».

Ce n'était pas là de l'histoire savante, à coup sûr, mais c'était une illusion généreuse. L'origine de la cité, suivant la tradition locale, n'était pas moins édifiante. Elle avait été constituée, sous les auspices du héros Thésée, par la libre association de douze bourgades, composées elles-mêmes de *gentes* et de *phratries* éparses sur le sol de l'Attique, qui convinrent de fixer sur l'Acropole leur centre religieux et politique. Cette création s'était faite par la vertu de Peitho, de la Persuasion, à laquelle la cité éleva plus tard un autel, et elle n'avait pas coûté une goutte de sang. Les Athéniens en fêtaient tous les ans l'anniversaire, et il n'y avait pas sur cette solennité patriotique l'ombre d'un remords.

Le régime de la cité primitive était monarchique : mais rien de plus juste que l'autorité des rois de ce temps-là. Les rois étaient les rejetons des dieux, qui de temps à autre régénéraient par une nouvelle infusion de sang divin la dynastie, élevée, en vertu d'une supériorité de nature, au-dessus du niveau commun de l'humanité. Thésée, par exemple, n'appartenait pas seulement à une famille héroïque ; il était le propre fils de Poseidon. C'est bien là une royauté de droit divin, mais ce droit divin n'est pas distinct du droit naturel. L'investiture qu'il donne n'est pas un privilège arbitrairement conféré et visible seulement aux yeux de la foi ; c'est une prééminence réelle, qui s'affirme par des facultés exceptionnelles et héréditaires.

On se représentait volontiers plus tard Thésée sous les traits d'un prince vaillant et sage, grand redresseur de torts, qui s'était servi un instant de sa puissance pour donner à ses sujets une constitution habilement tempérée et s'était ensuite renfermé, avec une abnégation touchante, dans son rôle de défenseur armé de l'État. On n'était pas loin de faire de lui le fondateur de la démocratie. Pourtant, on reconnaissait bien que l'égalité avait fait des progrès depuis lors ; car Thésée était censé avoir divisé la population de l'Attique en trois classes, la classe des nobles ou *Eupatrides*, celle des laboureurs ou *Géomores*, et celle des artisans ou *Démiurges*. C'est pour simplifier l'histoire et suppléer à des recherches laborieuses que l'on supposait ainsi la distinction des classes opérée par un roi. En effet, après avoir posé en principe que la race était autochtone, il devenait impossible de trouver à l'aristocratie de naissance une raison suffisante. Le peuple athénien n'aurait pas voulu accepter l'explication pourtant la plus probable, à savoir que les Eupatrides avaient été les véritables autochtones, les premiers occupants et légitimes propriétaires du sol, tandis que les classes inférieures se composaient des descendants de réfugiés, d'esclaves affranchis, d'indigènes soumis par la conquête, ou — en supposant écartée l'hypothèse d'une conquête — de familles déchues et appauvries. L'aristocratie, ainsi comprise, est le produit légitime des lois qui régissaient la famille. Les Eupatrides étaient les fils des maîtres de la maison ; les autres, les descendants des serviteurs ; et, à moins d'imputer aux premiers un crime originel, une prise de possession violente, ce que n'ont jamais fait les démocrates

athéniens, il n'y avait rien à objecter à leurs droits héréditaires. En admettant, au contraire, que tous les Athéniens étaient issus d'une origine commune, on enlevait à cette aristocratie sa justification historique et naturelle.

Il va sans dire que tous ces raisonnements sont postérieurs à la destruction effective des privilèges aristocratiques, et que ce n'est point pour des raisons de théorie pure que tombèrent successivement et la royauté et l'oligarchie des Eupatrides. La royauté disparut la première, renversée par la coalition des familles aristocratiques. Remarquez, Messieurs, que — — sauf une exception, apparente peut-être, dont la France a été le théâtre — les choses ne se passent jamais autrement. Le monde gréco-romain a été un vaste champ d'expériences, et l'expérience sur ce point a été concluante. Dans toutes les cités qui ont suivi leur développement normal, la royauté, qui a été partout le premier régime de l'État modelé sur la famille, a toujours été supprimée par l'effort des intérêts aristocratiques, et souvent sans secousse, par une sorte de paralysie progressive. C'est la foi populaire qui crée et soutient les monarchies : ce sont les classes supérieures qui se lassent le plus vite d'obéir. Aussi, une royauté qui vit de compromis avec l'aristocratie est malade ; celle que l'affection du peuple a abandonnée est morte.

La royauté athénienne mourut doucement, sans révolution, laissant derrière elle le souvenir des services rendus, confié à la mémoire d'un peuple reconnaissant. Aucune voix ne s'éleva jamais pour la maudire. On parlait d'elle, aux plus beaux jours de la

démocratie, comme on parle de ces morts illustres qui sont venus à leur heure et auxquels on ne fait pas un crime d'avoir eu les idées de leur temps. Rome avait juré à la royauté une haine éternelle : Athènes n'embarrassa jamais d'un serment pareil la liberté de son jugement.

L'histoire locale racontait comme il suit — abstraction faite des variantes — la chute définitive de la royauté. Une première attaque contre la dynastie légitime avait été faite, du vivant même de Thésée, par un descendant d'Érechthée, Ménesthée. Thésée mourut en exil, mais l'usurpateur fut tué devant Troie, et le fils de Thésée remonta sur le trône de son père. Le droit héréditaire triomphait, mais — symptôme grave — sans que le peuple paraisse avoir rien fait pour le défendre. On trouve même çà et là le peuple taxé d'ingratitude à l'égard de Thésée, et cette idée finit par prendre une forme précise. Un scoliaste d'Aristophane dit que Thésée fut frappé d'ostracisme. Je ne veux pas trop prendre au sérieux un débat établi sur des données aussi légendaires, mais je ne crois pas le peuple athénien si coupable. D'après les généalogistes, Ménesthée était l'arrière-petit-fils d'Érechthée, tandis que Thésée ne descendait d'Érechthée qu'à la quatrième génération. Si j'avais à faire ici office d'avocat, je soutiendrais que les Athéniens ont cru ce jour-là se décider pour la cause la plus juste. Mais peu importe.

Ce qui est plus sérieux, c'est qu'Athènes a changé de dynastie une seconde fois, et non seulement sans répugnance, mais par libre choix. Un descendant de Thésée ayant laissé faire par un autre son office de défenseur du pays, les Athéniens donnèrent le sceptre

à qui savait porter l'épée, bien que ce vaillant fût un étranger et presque un inconnu. Il y a là, Messieurs, une rectification remarquable de la coutume, produite par le sentiment de la justice : c'est la déchéance d'une dynastie, prononcée, à la façon d'un verdict de jury, par la cité. On sent naître l'idée de la souveraineté populaire. Pour le moment, cette souveraineté embryonnaire n'a pas encore une conscience nette de ses droits : elle se borne à transférer l'exercice des prérogatives royales d'un descendant des héros à un autre descendant des héros, de la famille de Thésée à celle de Nestor. L'origine semi-divine, le privilège de nature, est encore indispensable à la possession légitime du pouvoir, mais on est bien près d'analyser ce privilège et de le réduire en éléments plus simples. On en viendra bientôt à penser que la filiation héroïque n'est qu'un simple mode de transmission des qualités exceptionnelles empruntées à une race mieux douée ; qu'elle n'est pas respectable en elle-même, mais pour ses effets, et que, si elle manque à produire ces effets, elle cesse par là même de créer un droit supérieur au droit commun. La fin de la royauté est proche.

Elle est abolie à la génération suivante. On ne vit jamais de révolution plus pacifique et à laquelle on ait trouvé, après coup, des raisons plus ingénieuses. A la mort de Codrus, qui s'était dévoué pour son pays, ses fils se disputèrent le trône, c'est-à-dire l'ébranlèrent de leurs propres mains. L'aristocratie athénienne trancha le litige en faveur de celui qui consentit à être le chef de l'État sans être le roi et à se reconnaître responsable de sa gestion vis-à-vis des citoyens. La royauté fut transformée en principat ou archontat à

vie, qui était héréditaire en ce sens qu'il ne devait pas sortir de la famille des Codrides, mais qui, ayant reçu du suffrage ou, si l'on veut, du pacte initial une nouvelle investiture, ne pouvait manquer d'être ou de devenir à bref délai électif. On ne dit pas que le premier archonte viager, Médon, ait été le fils aîné de Codrus : la tradition insinue même le contraire, car elle rapporte que Nélée, outré de la préférence accordée à Médon, s'en alla avec ses frères en Asie. Nélée devait être l'aîné, celui qui, suivant le droit strict, était l'héritier de la dignité paternelle.

Voilà donc la cité athénienne pourvue d'une constitution en rapport avec les progrès de la logique. Le pouvoir est encore d'origine divine ; il n'est pas la résultante des volontés mises en commun ; mais celui qui l'exerce est choisi par les gouvernés, et il ne l'exerce légitimement qu'à condition d'être responsable de ses actes. On donna plus tard à cette révolution un tour bien spirituel. On prétendit que Codrus avait porté par son dévouement la royauté à une hauteur d'où elle ne pouvait plus que descendre. Les Athéniens avaient voulu ensevelir la royauté dans sa gloire et dresser sur son tombeau le type idéal du roi patriote.

L'archontat à vie, reposant à la fois sur l'hérédité et l'élection, dura, suivant la chronologie courante, un peu plus de trois siècles ; au bout de ce temps, on sentit le besoin d'user plus souvent du droit d'élection et de rendre plus facile le droit de contrôle. La responsabilité n'est guère effective dans les magistratures viagères : la seule sanction efficace à opposer aux abus de pouvoir est la destitution, et il est probable que les Athéniens eussent été fort en peine de l'appliquer. Ils

n'auraient pu le faire que par des moyens violents et illégaux, qui répugnaient à leur tempérament. En remplaçant de temps à autre l'archonte, on paraît à bien des inconvénients ; on pouvait utiliser un plus grand nombre de talents et prévenir les jalousies au sein de l'ancienne famille royale ; de plus, la responsabilité devenait réelle, car il était facile, sans rien déranger au mécanisme politique, de demander compte au magistrat, rentré dans la vie privée, des actes de sa vie publique. Tout le monde y trouvait son compte, et c'était une nouvelle satisfaction accordée au sentiment de la justice.

Mais une réforme en appelle une autre. Le droit héréditaire était déjà singulièrement diminué, car on a fait de bonne heure, à Athènes, une remarque qui n'est pas encore familière à tous nos contemporains ; c'est qu'il est injuste d'assimiler un pouvoir qui s'exerce sur les autres à une propriété que l'on possède à part soi. Celle-ci est transmissible, parce que personne n'a sur elle un droit égal au droit de celui qui en hérite ; tandis que le pouvoir exercé sur les autres suppose une aliénation au moins partielle de leur liberté, et que cette aliénation nous paraît inique, si elle est imposée par la force. Pendant longtemps, la logique avait été arrêtée sur cette pente par l'idée que les rois étaient de race supérieure : cette idée une fois ébranlée, et elle l'était depuis longtemps, rien n'empêchait plus les Athéniens de raisonner sur ce point comme nous. La conclusion fut qu'en 713, quarante ans après l'institution de l'archontat décennal, le privilège des Médontides fut supprimé et l'accès de l'archontat ouvert à tous les citoyens de plein droit. Cette fois, toute trace de droit

divin a disparu : le gouvernement repose sur un fondement rationnel, pur de tout alliage théologique.

Il n'y avait plus rien à modifier dans le caractère de l'autorité, qui était non seulement élective, mais issue du suffrage et régulièrement responsable. On ne croyait pas toutefois avoir atteint la perfection. On trouvait, d'une part, que l'archontat décennal avait l'inconvénient d'habituer celui qui en était investi à la jouissance du pouvoir et lui en laissait le regret ; de l'autre, qu'un seul homme ne pouvait suffire à une tâche multiple qui grandissait avec la cité elle-même. Il fut donc procédé à une réforme nouvelle (683), qu'on nous donne comme s'étant opérée d'un seul coup¹. L'archontat, de décennal, devint annuel et fut confié à un collège de neuf membres qui s'en partagèrent les attributions. La logique athénienne n'a point connu l'organisation singulière des collèges de magistrats à Rome, où l'autorité se multipliait en quelque sorte sans se diviser. Dans le collège des consuls, par exemple, chaque consul possédait tout entière, dans toute l'étendue et tous les aspects de sa compétence, la puissance consulaire. De là peut-être une garantie pour la liberté, en ce sens que ces deux volontés pouvaient se faire équilibre et au besoin s'annuler l'une par l'autre, mais de là aussi des conflits et des questions contentieuses qui eussent bien vite lassé la patience des Athéniens. Les archontes avaient chacun leur office distinct. L'archonte éponyme avait l'administration et la juridiction civile ; le polémarque, le département de la guerre avec la juridiction y afférente ; l'archonte-roi, le soin du culte et

1. Un nouveau texte d'Aristote, l'Ἀθηναίων πολιτεία, publié en 1891, nous apporte sur ce point des rectifications discutables.

une juridiction en rapport avec sa charge ; les six autres, appelés thesmothètes, avaient une juridiction indivise et fixaient en conseil la jurisprudence applicable à tous les cas qui ne ressortissaient point à la compétence des trois premiers. En même temps, l'ancien Conseil royal, dont il n'est jamais question dans les souvenirs de cette époque, mais dont les archontes pouvaient encore moins se passer que les rois, devait prendre peu à peu l'ascendant que les assemblées permanentes ne manquent jamais de conquérir en face de magistrats souvent renouvelés.

III

La constitution aristocratique d'Athènes était achevée. Je dis aristocratique, pour me placer au point de vue de l'âge suivant et au nôtre. En réalité, Athènes était déjà une république démocratique, au sein de laquelle les vrais citoyens étaient égaux devant la loi, électeurs et éligibles. Elle a déjà réalisé la conception antique de la démocratie et ne saurait la dépasser. Seulement, avec le temps, et presque à l'insu des politiques, la composition de la société et les conditions économiques dans lesquelles elle se développait avaient singulièrement changé. Le commerce, sollicité par l'attraction de la mer, avait amené en Attique une population mêlée de négociants, d'artisans, de matelots, qui faisaient partie de la société sans faire partie de la cité, et d'esclaves qui faisaient partie des familles sans faire partie de la société. En même temps, la classe des journaliers et bergers, qui descendaient probablement d'anciens esclaves et étaient chargés comme eux

des basses œuvres de l'agriculture, se développait d'un mouvement parallèle, pendant que le groupe des propriétaires, des vrais citoyens fils de la terre, suivait une progression inverse. Il y a là une loi de nature dans laquelle il entre un peu de volonté humaine et qui n'en est pas moins fatale pour cela. La pauvreté et la richesse mobilière ne craignent guère les partages : le souci de conserver la propriété foncière, qui n'est pas indéfiniment extensible, tend à limiter la fécondité des familles qui en sont préoccupées, et, par suite, à les anéantir. Il était arrivé ainsi que les Eupatrides, qui occupaient réellement le pays et peuplaient la cité, étaient devenus une minorité, et une minorité tellement affaiblie qu'elle n'avait pas pu se réserver partout la propriété du sol. Ces *Géomores* que Thésée, dit-on, plaça immédiatement au-dessous des Eupatrides sont bien, ce semble, des possesseurs d'une portion du sol, des possesseurs que la coutume, le droit indigène, ne veut pas encore reconnaître pour des propriétaires, mais dont la possession se convertira nécessairement en propriété. Parmi ceux qui ne possédaient pas de terre et qu'on appelait artisans, il y avait de riches commerçants qui allaient faire sentir aux Eupatrides la puissance de l'argent et qu'il n'était pas possible de maintenir longtemps dans une condition inférieure. En somme, la cité était devenue trop petite. Comme il arriva plus tard à Rome, la population campée tout autour voulait en forcer les portes, en abolissant le vieux droit qui les leur fermait et qui cessait de répondre, en de telles conjonctures, à l'idée de justice.

Les Eupatrides avaient le choix entre deux partis : résister ou céder. Ils ne se résignèrent au dernier

qu'après avoir essayé du premier. La résistance ne fut pas une lutte hasardeuse, passionnée, mêlée de concessions illogiques, de contrats tortueux, et terminée par une défaite sans gloire, comme celle des patriciens de Rome contre la plèbe. Les patriciens d'Athènes proclamèrent d'abord le droit tel qu'on l'avait toujours entendu jusque-là : pour le faire respecter, ils chargèrent un des leurs, Dracon, de formuler un ensemble de lois pénales, écrites, portées à la connaissance de tous ; et, pour appliquer ces lois, qui seraient peut-être restées impuissantes dans la main trop faible des archontes, ils instituèrent des jurys d'État, composés de citoyens choisis parmi les plus probes et âgés d'au moins cinquante ans. Ce n'était pas là une bonne manière, sans doute, — l'expérience le prouva, — c'était pourtant une grande manière de résister à ce que les Eupatrides considéraient comme des tentatives d'usurpation sur les droits acquis. Ce n'est pas seulement à l'appareil, mais au sentiment de la justice qu'ils font appel, et, comme ils ont foi dans l'identité de la justice et de la coutume, que personne autour d'eux ne distingue encore entre ce qui est juste et ce qui est légal, ils se persuadent qu'il suffit d'armer la loi pour assurer le triomphe de la justice. Ils ne savaient pas — et leurs adversaires ne le savaient guère mieux — que la distinction entre la justice et la loi, entre la nature invariable qui est le fondement de l'une et les conventions sociales qui donnent à l'autre sa forme, se glissait inaperçue dans la conscience publique. Il suffit que la loi change pour perdre son empire absolu sur le for intime : dès qu'elle se modifie, même pour s'améliorer, elle s'avoue perfectible et ne peut plus être confondue

avec l'idéal de perfection qui plane au-dessus d'elle. Cela ne veut pas dire qu'elle soit du même coup méprisée; elle peut même être considérée comme ce qu'il y a actuellement de plus parfait; mais elle ne peut plus avoir l'absurde prétention de se refuser à tout progrès ultérieur. La tâche des législateurs est précisément de mettre les lois en harmonie avec l'idée qu'on se fait de la justice idéale, de façon que la copie ne cesse pas de ressembler au modèle.

Les lois de Dracon avaient le tort d'imposer l'immobilité à une société qui ne pouvait plus rester en place. Tout le monde les trouva justes, car le nom de Dracon resta à Athènes entouré du même respect que celui de Solon; mais, sans avoir d'objections théoriques à faire, on resta inquiet et mal satisfait. Le résultat ne se fit pas attendre. Moins de dix ans après, en s'éveillant un matin, la cité apprit que l'Acropole était occupée par un riche Eupatride, gendre du tyran de Mégare, avec une troupe d'hommes armés, et que ce personnage allait en descendre, quand il aurait rallié à lui assez de mécontents, pour imposer à Athènes le régime sous lequel gémissait la bourgeoisie de Mégare. Cylon s'était trop pressé. Il s'était donné le double tort de violer les lois au profit de son ambition personnelle et de l'avoir fait avec l'aide des séides étrangers que lui avait prêtés son beau-père. Il fut bloqué dans l'Acropole, et ceux de ses complices qui ne réussirent pas, comme lui, à s'enfuir furent exécutés par les Eupatrides. Rien de plus juste, et les autres classes, si elles n'aidèrent pas les défenseurs de la loi, les laissèrent au moins libres d'agir. Mais on apprit bientôt que les Eupatrides avaient apporté dans la

répression une animosité qui leur avait fait violer la justice naturelle et même les privilèges des dieux. Comme les coupables s'étaient réfugiés au pied des autels, où ils étaient inviolables, on les avait attirés au dehors en leur promettant la vie sauve et égorgés ensuite : on disait même que leur sang avait souillé le temple. Les vengeurs d'une loi dont la justice commençait à ne plus être évidente pour tout le monde avaient donc foulé au pied des axiomes de morale, le respect de la parole donnée et le respect des dieux. On s'attendait à un châtement divin, sans savoir s'il frapperait seulement les sacrilèges, ce qui est de la justice individuelle, ou si, par une application légitime du principe de la solidarité, il frapperait la cité entière, coupable de ne pas les punir elle-même. On fut bientôt édifié : le tyran de Mégare mit en mer une flotte qui s'empara de Salamine et vint bloquer le port d'Athènes ; des maladies étranges s'abattirent sur la ville ; les imaginations surexcitées s'abandonnèrent à des peurs fantastiques et l'on assurait que des revenants se promenaient par les rues en plein jour.

Ce fut une clameur générale contre les sacrilèges, de qui venait tout le mal. Le peuple, livré à lui-même, n'eût peut-être su que faire ; mais déjà Solon l'Eupatride se préparait à sa tâche de réformateur. Il commença par persuader aux Athéniens de se garantir eux-mêmes contre les dangers matériels : puis, Salamine reprise, les Mégariens rentrés chez eux, il proposa de nommer un jury pour juger les auteurs du sacrilège, qui étaient presque tous de la famille ou de la clientèle des Alcméonides. Les Alcméonides se soumirent sans résistance au verdict rendu par un tribunal

de trois cents Eupatrides et quittèrent l'Attique, emportant avec eux les cendres de leurs ancêtres. La cité ayant ainsi expulsé de son sein les criminels, il ne lui restait plus qu'à faire sa paix avec les dieux. Pour cela, il fallait une purification en règle, opérée par une sorte de mandataire des puissances célestes. Solon indiqua pour cet office le prophète Épiménide, confident de Zeus et d'Apollon, de la sainteté duquel on disait des merveilles. Épiménide vint et comprit ce que Solon attendait de lui. Il fit ce que nul législateur alors n'eût pu faire, ce que Rome, faute d'un révélateur inspiré, ne put jamais obtenir : après avoir purifié la ville par des cérémonies solennelles, il élargit d'un seul coup, par l'ordre exprès des dieux, la communauté religieuse qui servait de base à la cité. Il fit entrer dans les *gentes*, dans les *phratries*, dans ces groupes jusque-là fermés aux nouveaux venus, tous les hommes libres; il leur permit, que dis-je ? il leur ordonna d'invoquer à leur tour les dieux des Eupatrides, Zeus Herkeios qui protégeait leur foyer, Apollon Patrôos qui garantissait la légitimité de leur descendance, et Athèna qui veillait sur la cité entière. Puis il s'en alla, laissant à Solon, auquel il avait communiqué quelque chose de son prestige mystique, le soin de poursuivre la tâche commencée.

La réforme religieuse rendait indispensable et justifiait par avance la réforme politique. Jusque-là, la société civile s'était exactement superposée à la communauté religieuse et avait les mêmes limites. A moins d'établir entre l'État et ses dieux nationaux une scission qui eût été absurde, puisque ces dieux étaient en quelque sorte des citoyens, intéressés à défendre la

cité contre les dieux étrangers, il fallait que la société civile et politique suivît le mouvement qui avait élargi l'association religieuse. Solon n'eut donc pas à lutter pour faire entrer dans les esprits une idée qui y était déjà, à savoir que tous les hommes libres de l'Attique devaient être des concitoyens : il s'agissait seulement de décider si les nouveaux citoyens devaient être en toutes choses assimilés aux premiers. C'est pour résoudre cette grave question qu'il fut, en 594, nommé seul archonte et muni de pleins pouvoirs.

Sa constitution témoigne d'un grand sens politique et de son respect pour la justice. Distinguer entre les anciens et les nouveaux citoyens et conserver aux premiers leur prééminence, c'était relever les barrières renversées par Épiménide et revenir à l'état de choses d'où on voulait sortir. Il n'y avait plus de privilège de naissance, puisque tous les hommes libres étaient et que leurs descendants allaient naître citoyens. D'un autre côté, proclamer l'égalité absolue sans tenir compte des inégalités naturelles, — naturelles ou acquises, — c'était aller contre la justice et renoncer à atteindre cet ordre idéal qui met chacun à sa véritable place. Solon, en quête d'un principe ordonnateur, comprit bien vite que si l'on veut mesurer les droits et devoirs de chacun à sa valeur intrinsèque, ce qui serait la justice absolue, on tombe dans la pure utopie. Il n'y a pas d'instrument qui permette de peser ainsi les hommes, et, s'il y en avait un, on s'apercevrait que, tous ayant des valeurs inégales, il faudrait faire des lois et une morale pour chaque individu. Il chercha donc un caractère extérieur, apparent et mesurable, qui fût une présomption suffisante, et en tout cas indiscutée, de la

valeur des individus. Ce caractère, il crut le trouver dans la richesse. La richesse, en effet, engendre le loisir; le loisir rend possible la culture intellectuelle, et celle-ci ajoute à la supériorité matérielle que donne la richesse la supériorité morale qui rend l'homme digne de gouverner les autres. Solon, qui était un poète et un philosophe en même temps qu'un homme d'action, ne crut pas renoncér de la sorte à réaliser, autant que le permettaient les circonstances, l'idée de la justice distributive : il espéra, au contraire, avoir trouvé, en attendant mieux, un moyen d'estimer approximativement la valeur des hommes. Mais ici, il faut préciser. Solon faisait entrer pour beaucoup dans la valeur du citoyen l'attachement au sol natal, le désir et le courage de le défendre, et il lui sembla que la richesse mobilière, laquelle n'a point de patrie, ne garantissait pas assez la possession de ces vertus civiques. Il établit donc la distinction des concitoyens en classes sur l'évaluation de la propriété foncière, à l'exclusion de toute autre.

Voici comment il crut devoir graduer, d'après cette échelle censitaire, la répartition des droits et — ne l'oublions pas — des devoirs. Tous les citoyens étaient électeurs, parce qu'il serait injuste de remettre les intérêts de tous à des fonctionnaires qui n'auraient pas été choisis par le suffrage de tous. Mais tous ne sont pas éligibles aux fonctions publiques, qui supposent la capacité et le loisir. Ceux qui ne possèdent pas de terre ou n'en possèdent pas assez pour être dispensés du travail salarié, restent exclus de tous les emplois, sauf des fonctions de jurés : les trois autres classes ensemble fournissent chaque année les quatre cents conseillers

(βουλευταί) qui gèrent les finances de l'État et élaborent les projets de loi reconnus opportuns. La première classe seule était en possession de l'archontat et, par l'archontat, de l'Aréopage, sénat composé des anciens archontes, tribunal singulier, de compétence élastique, auquel aboutissaient toutes les questions contentieuses. Cette éligibilité graduée des trois premières classes était d'ailleurs un droit dont on ne jouissait qu'à partir d'un certain âge, et qu'on perdait facilement, ainsi que le droit de suffrage, par la moindre condamnation judiciaire. En regard des droits, Solon n'avait pas oublié les devoirs, ceux-ci grandissant avec ceux-là. L'État ne demandait à ceux qui ne possédaient pas de terres ni leur sang, ni leur argent : les autres lui devaient, au prorata de leur fortune, l'impôt et le service militaire, lequel était plus ou moins onéreux, dans un pays où l'on s'équipait à ses frais, suivant que l'on servait à cheval ou à pied, avec la cuirasse et le casque ou armé à la légère. C'était un régime censitaire, sans doute, timocratique, comme disaient les Grecs, mais combien différent de ceux que nous avons connus depuis ! Vit-on alors, comme chez nous, le droit de suffrage réservé à une infime minorité et les privilégiés de la fortune prétendre à l'honneur de gouverner le pays en imposant au prolétaire sans droits politiques le devoir de le défendre ? Aussi, tandis que cette manifestation d'un égoïsme mesquin et hors de saison a laissé au cœur du peuple français comme une vague rancune, le régime inauguré par Solon a été considéré plus tard par le peuple athénien comme l'essai honnête d'un principe nouveau, qui devait bientôt s'effacer devant ses conséquences prochaines,

mais qui visait déjà le but atteint en d'autres temps par d'autres moyens.

« J'ai donné au peuple », dit Solon lui-même dans une de ses élégies, « le pouvoir qui suffisait, sans rien retrancher à sa mesure, sans y rien mettre de trop. Pour les autres, les grands du pays et les riches, j'ai eu soin qu'aucune injure ne les atteignît. Je me suis tenu avec un invincible bouclier entre les deux partis, les protégeant tous deux, empêchant quel'un n'opprime l'autre ».

Le bouclier de Solon n'était pas tout à fait assez large pour parer tous les coups. Le doux législateur n'avait voulu intimider personne : il comptait sur le temps pour faire passer ses lois dans les mœurs, mais sa modération même compromit un instant le succès de son œuvre. L'ancienne aristocratie se prit à regretter ses privilèges héréditaires et parla de réaction. Les nouveaux citoyens, effrayés, se jetèrent dans les bras de Pisistrate, un riche Eupatride, à condition qu'il défendrait contre les oligarques les lois de Solon, et l'on vit ce spectacle original, qui surprit Solon lui-même, d'un tyran respectueux de la constitution où il n'introduisait d'illégal que son propre pouvoir.

La chute des Pisistratides, discrédités par un scandale fâcheux, fut une époque critique pour la démocratie athénienne. Les Alcéméonides, les bannis d'autrefois, venaient de rentrer de haute lutte dans la cité, avec l'appui des Spartiates, qui étaient les ennemis nés des institutions démocratiques, et les encouragements des prêtres de Delphes, qui se servaient à leur gré de l'épée des Spartiates. Le peuple, qui n'avait guère usé encore de ses droits sous le régime exceptionnel inau-

guré par les Pisistratides, paraissait résigné d'avance à subir une réaction aristocratique. Heureusement, les partisans de l'oligarchie se divisèrent entre eux, et l'Alcméonide Clisthène, par une conversion imprévue, se retourna vers le peuple. C'est la main ferme de cet ambitieux, petit-fils par sa mère du tyran de Sicyone, qui acheva ou plutôt refit l'œuvre de Solon. Il savait où frapper pour détruire à jamais l'aristocratie. Il ne resta plus après lui de traces de l'ancien régime.

IV

C'est donc par l'étude de ses réformes que j'aborderai, dans ma prochaine leçon, l'histoire du développement des institutions démocratiques. La tâche que je me suis imposée est laborieuse. La démocratie athénienne n'a pas vécu longtemps, mais elle a vécu vite, toujours poussée en avant par l'activité de sa pensée, menant de front la théorie et la pratique, toujours occupée, trop occupée peut-être de perfectionner sans cesse sa constitution par des retouches de détail — comme le sculpteur dont l'œil va sans cesse de son marbre à son modèle — et trouvant encore le temps d'assurer à Athènes, pour un moment, l'hégémonie militaire de la Grèce, pour toujours la première place dans le monde des arts, des lettres et des sciences. Je voudrais suivre, étape par étape, cette merveilleuse expression du génie de la cité et la suivre, non pas seulement en colligeant les faits, mais en tenant compte du travail intellectuel qu'il suppose. Ce travail intellectuel, nous le connaissons surtout par les

maximes que le peuple applaudit au théâtre, par les moyens de persuasion qu'emploient les orateurs : nous le connaissons mieux encore par la réaction hostile qu'il développe au sein des écoles philosophiques.

Il y a eu, dans l'antiquité et surtout dans la cité athénienne, un malentendu persistant entre la démocratie et la philosophie. Ce n'est pas qu'il y eût opposition entre leurs principes. Le peuple grec, si rebelle à l'unité politique, a atteint de bonne heure, au contraire, une remarquable unité morale. Chez les Hellènes, tous les théoriciens qui essaient de réduire en système la science politique, d'où qu'ils viennent, partent de l'idée fondamentale que l'homme est fait pour la société, qu'il doit y trouver la pleine expression de ses facultés et par suite le bonheur, pourvu que la société soit elle-même ordonnée, comme l'Univers, d'après les affinités naturelles de ses éléments et que chacun y soit à sa place.

Il faut donc que les meilleurs aient une influence prépondérante et qu'au-dessous d'eux la subordination, l'obéissance, qui supplée à la faculté de discerner par soi-même, aille en croissant jusqu'aux esclaves, réduits, eux, à l'obéissance passive. La démocratie accepte le principe et même les conséquences, mais le désaccord se produit entre elle et la philosophie sur le choix des moyens propres à atteindre le but. Quels sont, dans une société, les meilleurs ? Au gré des peuples enfants, ce sont les plus forts, puis les plus nobles, puis les plus riches. On avait déjà dépassé ce point de vue au temps de Solon ; car, nous l'avons vu, le législateur n'a nullement le culte de la richesse pour elle-même. Il refuse de tenir compte des fortunes mo-

bilères, de l'argent, et il accepte comme base de la hiérarchie sociale la seule espèce de fortune qui lui paraisse être une garantie de vertus civiques.

La démocratie se serait accommodée provisoirement de ce système, mais la spéculation philosophique se montra plus impatiente. La philosophie grecque a toujours refusé de mesurer la valeur des hommes à leur fortune. Bias n'avait pas attendu Diogène pour dire que le Sage porte tout avec lui, et on raconte que Crésus fut stupéfait de voir que Solon lui refusait le titre d'heureux. Les philosophes avaient raison, sans doute ; mais, au lieu de chercher d'autres solutions pratiques, ils poursuivirent leur marche rectiligne. Les meilleurs étaient les plus vertueux, c'est-à-dire les plus éclairés, les plus capables de comprendre les lois générales du monde et d'y conformer leur conduite. Soit ! mais nous voilà en pleine utopie. Si les gens vertueux veulent se conduire eux-mêmes d'après leurs lumières supérieures, il est déjà possible que les lois existantes s'y opposent ; s'ils veulent conduire les autres, — et, d'après la théorie, ils en ont le droit ou même le devoir, — ils ont encore bien plus besoin de disposer en maîtres du pouvoir. Il leur faut l'autorité, parce qu'ils ont la supériorité intellectuelle ; mais comment faire reconnaître par les autres cette supériorité ?

Ce ne peut être affaire de discussion, car ils ne peuvent admettre que leurs inférieurs soient à même de les juger : il faut donc qu'ils s'imposent par la foi ou par la force. Voilà où aboutit la logique que la démocratie n'a pas voulu suivre jusqu'au bout. On en vit les effets dans la Grande-Grèce, où Pythagore avait pro-

fité de son prestige de savant pour établir le régime philosophique. Au bout de quelques années de ce régime, il y eut une épouvantable explosion de haine. Les Pythagoriciens furent mis hors de loi, traqués comme des bêtes fauves et mis à mort partout où on put les atteindre. A coup sûr, ce n'était pas pour s'être consacrés au culte de la vertu et des sciences dans leurs instituts quasi monastiques qu'ils avaient déchaîné sur eux cet orage ; c'était pour avoir voulu contraindre les autres à leur obéir, sous prétexte qu'ils étaient les plus sages.

L'expérience faite par les Pythagoriciens ne convertit pas les raisonneurs. Ils restèrent persuadés que leur théorie était applicable en soi ; mais, comme ils n'espéraient plus ni l'imposer par la force, ni obtenir par la persuasion qu'on en fit l'essai, ils passèrent à l'état d'opposants, railleurs ou chagrins suivant leur tempérament, mais incapables de juger sainement les efforts de la démocratie qui luttait sous leurs yeux pour arriver, elle aussi, par un autre chemin, au règne de la justice. Telle fut l'attitude de Socrate, de Xénophon et surtout de Platon, l'héritier direct des conceptions pythagoriciennes. Socrate, tout en évitant les allures dogmatiques, laissa derrière lui un petit nombre d'idées précises dont on se fit, dont on se fait encore des armes contre la démocratie. Il habitua les esprits à distinguer entre ce qui est légal et ce qui est juste suivant la nature. Pour déterminer ce qui est juste suivant la nature, il faut beaucoup de réflexion, de liberté à l'égard des préjugés, en un mot, de science. Il y a donc peu de chance que les lois, faites sur la place publique par une foule ignorante et pleine

d'idées préconçues, soient d'accord avec la justice. Le même raisonnement menaçait le culte établi. La conclusion obligée est que le gouvernement de la société doit être enlevé aux masses et remis aux philosophes. A ceux qui objectaient que les savants pourraient mal user du pouvoir pour satisfaire leur égoïsme individuel, il répondait — et c'est là la clef de voûte de toute sa philosophie — que la science et la vertu sont une seule et même chose, et qu'on ne sait rien quand on n'a pas reconnu que l'intérêt véritable de l'individu trouve sa satisfaction dans le bien général.

Le peuple athénien, dans un moment d'impatience qu'il regretta aussitôt, envoya à Socrate le poison. La sentence était injuste, puisque Socrate, tout en rêvant des lois meilleures, prêchait d'exemple le respect de la légalité ; mais on comprend que ses accusateurs aient pu présenter au jury sa condamnation comme une mesure de défense sociale. Xénophon, son disciple, ne comprit de la théorie du maître que les conclusions les plus prochaines : il renia, il combattit même sa patrie ; il fit élever ses enfants à Sparte, où il trouvait le gouvernement de son choix, et vécut trente ans dans une sorte de fief que lui avaient donné les Lacédémoniens. Platon, qui, lui aussi, voulait fuir Athènes et qui y revenait toujours, se consola en esquissant des plans de république où les sages infailibles sont toujours en haut, pesant les mérites de chacun et ordonnant la société suivant des règles mathématiques, sans être gênés ni par la famille, ni par la propriété, qu'ils ont eu soin de supprimer préalablement.

Enfin, Aristote vint faire entendre le langage de la raison pratique, et c'est pour vous mettre en face de ce témoignage rendu à la démocratie par celui que je considère comme le plus puissant esprit de l'antiquité que j'ai poursuivi jusqu'à lui ce rapide aperçu. Athènes n'était pas le lieu de naissance d'Aristote, mais elle était son domicile élu, sa demeure préférée, la patrie de son intelligence. Disciple de Platon, précepteur d'Alexandre, ami d'un petit potentat asiatique, Hermias d'Atarnée, suspecté d'attaches macédoniennes et molesté un instant par le patriotisme aigri des Athéniens, il avait plus de motifs que personne de décrier la démocratie égalitaire, qui, du reste, il le dit lui-même, n'est pas, en théorie, le gouvernement le plus parfait. Et pourtant, cette grande et sereine intelligence, après avoir longtemps observé et comparé, vint couvrir de son autorité le régime vilipendé par l'orgueilleuse présomption des sages. Au début de sa *Politique*, il montre que Platon assimile à tort l'État à une grande famille pour lui appliquer le régime despotique de la famille. Le but de la famille est de propager et d'entretenir la vie physique; le but de l'État est d'élever le niveau de la moralité publique et privée. Toutes les formes de gouvernement sont légitimes qui se proposent cette fin, et la meilleure forme est, en pratique, celle qui, s'adaptant le mieux aux circonstances, conserve assez de souplesse pour se modifier avec le temps. Étudiant le régime démocratique, il se heurte à cette objection que l'avis d'un petit nombre d'hommes éclairés vaut mieux que l'opinion du grand nombre; que la minorité peut avoir raison contre la majorité; et voici ce

qu'il répond : « Ce n'est pas là une objection péremptoire, car il est bien possible que le grand nombre, encore que chaque individu pris à part ne soit pas un homme de valeur, arrive en se réunissant à valoir plus que les hommes d'élite, non en tant qu'individus, mais en tant que collectivité ; comme les pique-niques où chacun apporte sa part peuvent être mieux servis que des dîners payés par un seul. Car le nombre est fait d'individus dont chacun a sa part de vertu et de réflexion, et, en se réunissant, la masse devient comme un seul homme disposant d'une multitude de pieds, de mains et de sens, et gagnant ainsi, non seulement en force matérielle, mais aussi en moralité et en perspicacité ». « En face de la minorité », dit-il ailleurs, « la majorité a un droit légitime ; car, par cela même qu'elle est le nombre, elle est plus forte, plus riche et plus capable que la minorité ».

Quand Aristote écrivait ces lignes, il avait sous les yeux une démocratie égalitaire telle qu'on n'en verra peut-être plus de semblable ; une démocratie où le peuple ne se bornait pas à choisir ses mandataires, mais faisait lui-même les lois et les appliquait ensuite dans ses tribunaux ; où tout, en un mot, se décidait par le suffrage non seulement universel, mais direct.

Les démocraties modernes peuvent vivre avec des concessions moins larges de la théorie. Elles ont pour sauvegarde et pour garantie de durée une règle dont les philosophes épris de la logique ont fait fi, que la démocratie athénienne a parfois oubliée, et qu'Aristote a mise dans tout son jour : à savoir, qu'il ne suffit pas qu'une chose soit conforme à l'idée de la justice pour être actuellement juste et par conséquent

utile ; qu'elle doit être de plus opportune ; que cette opportunité git dans les circonstances ; que ces circonstances se reflètent nécessairement dans l'opinion publique, et que la réflexion la plus exercée ne pourrait les découvrir et les révéler aussi bien que le suffrage de tous, lequel est comme une enquête qui se fait toute seule.

Si la société devait s'approcher par un mouvement rectiligne d'un idéal de justice placé à l'infini, les purs logiciens seraient ses meilleurs guides. Mais, en établissant, à la façon des Grecs, un rapport harmonique entre les lois du monde et celles de la politique, je dirai que, comme les corps célestes, les groupes humains, sollicités par deux impulsions contraires, les exigences de la théorie et celles de la pratique, doivent à chaque instant dévier de la ligne droite qui les emporterait sans retour dans les profondeurs glacées de l'espace et se contenter de tourner autour d'un foyer en quelque sorte matériel, d'une justice approchée et relative, qui n'est pas un idéal métaphysique, mais qui éclaire pourtant et surtout réchauffe tous les hommes de bonne volonté.

V

LES INSTITUTIONS PÉDAGOGIQUES DE LA GRÈCE¹.

MESSIEURS,

Il est des vérités qui sont en quelque sorte tombées dans le domaine public et que l'on ne démontre plus. La nécessité de l'éducation, le rapport qui existe entre le niveau d'une civilisation et l'effort qui l'alimente en façonnant l'intelligence des générations nouvelles, est de celles-là. Les doctrines qui croient la nature humaine perverse et celles qui se défient moins de sa spontanéité intrinsèque aboutissent sur ce point aux mêmes conclusions. Les Grecs, dont l'histoire et l'exemple nous fourniront un ample sujet d'études, n'ont ni calomnié, ni vanté outre mesure les instincts, les aptitudes naturelles de l'homme ; ils n'ont pas non plus exagéré la puissance de l'éducation, ni exigé d'elle qu'elle fit des prodiges. Eux qui ont si souvent agité et résolu avec tant de bon sens la question — déjà bien banale au temps d'Horace — de savoir quel est, dans l'équilibre d'une tête bien faite, l'apport de la nature et celui de l'éducation, ils ont généralement fait plus grande la part de la nature et résumé leur

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (8 déc. 1882).

pensée dans le proverbe si connu : « qu'on ne taille point un Hermès dans n'importe quel bois ». Ce n'est que par exception qu'on entend parler chez eux de triomphes remportés par l'éducation sur une nature disgraciée, et ce qu'Isocrate reproche le plus amèrement aux sophistes, c'est précisément de promettre aux parents abusés de ces tours de force impossibles. On dit bien que Démosthène se corrigea, à force de volonté et de patience, d'un défaut de prononciation ; on ne dit pas qu'il soit devenu un grand orateur sans aptitude naturelle à l'éloquence.

Les Grecs ont constaté, sans récriminer ni contre la Providence ni contre la société, que les hommes ne naissent ni semblables ni égaux : ils ont accepté comme un fait avéré que la nature garde ses droits, qu'elle maintient cette inégalité primordiale et qu'il ne faut pas attendre de l'éducation plus qu'elle ne peut donner. « Si l'on me demande », dit Isocrate, « quelle est de toutes les conditions préalables celle qui a la plus grande influence sur l'éducation de l'orateur, je répondrai que l'aptitude naturelle est incomparable et l'emporte sur tout : car celui qui a l'âme capable de trouver, d'apprendre, de travailler, de garder dans sa mémoire, celui qui a la voix, la netteté d'intonation qui persuade les auditeurs non seulement par ce qu'il dit, mais par l'harmonie même des discours, de plus la hardiesse, non pas celle qui dénote l'impudence, mais cette possession de soi qui fait que l'on parle devant les citoyens assemblés avec autant d'assurance que l'on pense à part soi, ne sait-on pas qu'un tel homme, même sans instruction soignée, avec l'éducation superficielle de tout le monde, serait un orateur comme il

n'y en a peut-être jamais eu parmi les Hellènes? » Quand je vous aurai dit à mon tour — et j'aurai occasion de le redire — que les Grecs tenaient en médiocre estime ce qu'ils appelaient la πολυμάθεια, le savoir accumulé et indigeste qui, selon le mot d'Héraclite, « ne forme pas l'esprit »; qu'ils n'ont jamais été grands dévoreurs de livres et qu'ils ont toujours mis l'énergie créatrice de la volonté au-dessus du labeur de l'intelligence confinée dans son domaine particulier; j'aurai, je pense, donné une force singulière à l'argument que je compte tirer du zèle incessant, de la longue patience, de l'intérêt passionné et enthousiaste qu'ils ont apportés à la grande œuvre de l'éducation.

Parce que l'éducation ne peut pas tout, ils ne pensaient pas que ce qui est en son pouvoir fût peu de chose. Sous son action, les natures richement douées s'épanouissent, et les maîtres prompts à l'éloge, comme Isocrate, saluent dans les plus intelligents de leurs disciples des « enfants des dieux » : les esprits médiocres eux-mêmes se détendent et s'ouvrent peu à peu à l'influence bienfaisante de l'enseignement. Enfin, cette continuité d'efforts prolongés durant une longue suite de générations ajoute avec le temps aux aptitudes intellectuelles de la race, et l'éducation, qui ne triomphe guère de la nature quand elle entre en lutte avec elle, l'anoblit et l'élève ainsi par une collaboration dont le fruit dépasse l'expérience du moment. Les Grecs l'avaient bien compris. Fiers comme ils l'étaient de leur supériorité sur les Barbares, ils ne considéraient point cette prééminence comme un effet sans cause ou comme un pur don de leurs dieux : ils savaient qu'ils la devaient au trésor de connaissances et de sages pré-

ceptes amassés par leurs ancêtres, au soin qu'ils avaient pris, comme leurs pères, de développer harmoniquement leur corps et leur esprit. Ils savaient encore que ce capital ne pouvait être mis en valeur que par des efforts nouveaux, et l'on entend dire que les Cynæthiens, par exemple, un petit peuple d'Arcadie, pour avoir négligé chez eux l'éducation musicale, avaient fini par retourner à l'état sauvage. Ils pensaient même, avec Socrate et Platon, que les natures les mieux pourvues sont celles qui ont le plus besoin d'être dirigées. Aussi, d'un bout de la Grèce à l'autre et de siècle en siècle, voyons-nous l'éducation de l'enfant, la παιδεία, vantée et recommandée comme le plus grand des biens, l'ornement et la consolation de la vie, la marque distinctive de l'homme digne de ce nom. Chez ce peuple où la religion était toute préoccupée de la vie présente, l'éducation a été élevée à la hauteur d'un culte. A Athènes et ailleurs, l'école était un sanctuaire des Muses, et les images de Hermès, d'Apollon, d'Héraklès, mettaient pour ainsi dire sous les yeux des enfants les modèles auxquels ils devaient s'efforcer de ressembler.

Faire l'histoire complète de l'éducation en Grèce, marquer avec précision quelle place elle tenait dans la vie privée et publique, comment elle se rattachait à l'ensemble des institutions sociales, quels ont été en divers lieux ses effets sur le tempérament national; rechercher sous l'influence de quelles causes elle s'est modifiée, démêler à ce propos ce que la théorie doit à la pratique et la pratique à la théorie; décrire enfin les méthodes et procédés techniques mis en usage, est une tâche immense dont je n'accepte que la moitié.

J'ai besoin, pour tracer le programme de ce cours et pour m'y tenir, de simplifier ce sujet complexe et d'en éliminer tout ce qui peut être utilement renvoyé aux cours d'histoire philosophique et littéraire.

Et d'abord, ne voulant pas étendre davantage les quelques considérations générales que je vous ai soumises, je renonce à suivre à travers la littérature grecque les appréciations, les jugements portés par l'opinion publique sur les choses de l'éducation ; à relever, en citant tantôt les gnomiques, tantôt les lyriques ou les poètes dramatiques, tantôt les historiens et les orateurs, la trace des goûts particuliers de telle époque, de telle tribu ou de telle cité. C'est là ce que l'on pourrait appeler l'étude littéraire de la question. Je m'interdirai également, et avec plus de regret encore, d'étudier les théories émises en matière d'éducation par les philosophes, soit par ceux qui, comme Platon, rêvent de faire entrer la nature humaine dans des moules géométriques, soit par ceux qui, comme Aristote, se contenteraient volontiers de transformer les règles empiriques en préceptes raisonnés. Nous ne reprendrons aux auteurs de la *République*, des *Lois* et de la *Politique* que les emprunts qu'ils ont faits eux-mêmes aux usages de leur temps. Nous nous bornerons donc à étudier le fonctionnement des institutions pédagogiques proprement dites, c'est-à-dire les règlements ou les habitudes traditionnelles, plus efficaces que les règlements, qui ont déterminé la nature et la distribution des exercices scolaires, la succession des divers ordres d'enseignement, la durée des études, la condition des maîtres, et accessoirement, tous ces menus détails — dont quelques-uns fort importants

— qu'un statisticien moderne rangerait sous les rubriques de punitions et récompenses, fêtes scolaires, vacances, etc. Nous aurons soin de ne point nous laisser distraire de ces minutieuses études par des comparaisons trop multipliées avec nos habitudes modernes. Vous jugerez vous-mêmes combien elles seraient intempestives quand vous vous serez acclimatés dans ce monde antique dont l'heureux génie ne connaissait ni le souci déprimant des examens, ni la laborieuse conquête des diplômes, et qui distribuait moins de prix aux enfants qu'aux hommes faits.

I

C'est qu'en effet, Messieurs, il faut vous attendre à des surprises. Vous savez tous que, dans la cité antique envisagée d'une manière générale, tout semble organisé en vue de mettre au service de la société l'intelligence, les forces et la fortune de chacun. En dehors de la cité, l'individu n'est plus qu'un être errant, misérable, que ne protègent ni les hommes ni les dieux et dont la vie désorientée ne peut plus que déranger celle des autres. L'individu est donc convaincu lui-même que son premier et plus grand intérêt est de maintenir viable et forte la société qui lui permet de déployer toutes ses facultés, et la société ne croit pas dépasser son droit en exigeant que chacun de ses membres la prenne pour but et pour fin de son existence particulière.

Il semble donc que l'État ainsi constitué va s'emparer de l'enfant, le dresser à son usage, contrôler ses actes et surveiller ses habitudes ; en un mot, que la cité va

revendiquer pour elle le monopole et la direction exclusive de l'enseignement. Ce système, qui est celui de Platon et de tous les constructeurs butés à l'idée de faire des sociétés des chefs-d'œuvre de mécanique, n'a pas été précisément inconnu en Grèce, puisqu'il a été appliqué dans une certaine mesure à Sparte : mais c'est ici le cas de dire que l'exception confirme la règle. Sparte, c'est-à-dire un petit groupe de Doriens campés en pays conquis, était moins une cité qu'une caserne : tour à tour redoutée, admirée, raillée, mais jamais imitée, elle est restée à l'état d'exception, de phénomène bizarre qui n'a laissé dans l'histoire de la civilisation que le souvenir d'une expérience manquée. L'humanité ne doit rien à cette société de gymnastes armés, qui n'a ni contribué pour sa part au progrès des lettres, des sciences, des arts, ni même ajouté de son fonds à la morale un précepte applicable ailleurs qu'à l'ombre du Taygète.

Sparte une fois mise à part, si nous nous transportons au foyer intellectuel de la Grèce, à Athènes, nous voyons l'enseignement non pas séparé des attributions de l'État, non pas soustrait à sa surveillance et considéré comme une affaire d'ordre purement privé, mais librement donné et reçu, de gré à gré, sans que le maître tienne sa commission ou ses honoraires de l'État, sans que l'élève doive rendre compte à la société de ce qu'il a appris ou lui demande de constater par un acte officiel le niveau qu'il a atteint. Nul n'est obligé de s'instruire. Par contre, enseigne qui veut : c'est à l'user que les familles reconnaîtront si elles ont bien ou mal placé leur confiance. L'école n'est point un lieu public ; l'instituteur exerce une industrie comme

une autre, et c'est à lui de se pourvoir d'un local où il puisse réunir ses élèves, à moins qu'il ne se contente d'une classe tenue au grand air, dans la rue ou sur une place publique. Le salaire de ses leçons, débattu avec les intéressés, ne lui permet pas de faire grande figure : le seul fait de vivre péniblement de son labeur ne lui vaut guère de considération dans une société qui est, en somme, une aristocratie assise sur l'esclavage; et il arrive parfois que, esclave lui-même, il travaille pour le compte d'un maître entrepreneur d'éducatons.

Il vous semble déjà, Messieurs, qu'à peine commencée la peinture de ce jardin des Muses s'assombrit : l'illusion s'envole, et vous diriez volontiers que la libre éducation des Athéniens témoigne d'une singulière incurie administrative, d'une indifférence inattendue pour le sort des générations nouvelles, bref, de l'absence d'institutions pédagogiques. D'autre part, outre que vous savez quel cas les Athéniens faisaient de l'éducation, vous avez entendu parler de gymnases qui comptaient parmi les plus beaux monuments publics, de professeurs célèbres qui sont venus chercher et ont trouvé à Athènes la considération et la fortune, et le rapprochement de toutes ces notions quelque peu contradictoires en apparence vous fait sentir le besoin d'informations plus précises.

Ces informations, c'est la substance même du cours que j'ouvre aujourd'hui et dont je vais essayer de tracer le programme.

Nos études porteront presque exclusivement, comme je l'ai fait entendre tout à l'heure, sur l'éducation à Athènes. Nous savons peu de chose, ou du moins peu de choses précises, sur ce qui se passait ailleurs, et,

sans dédaigner de recueillir çà et là ce que nous en pouvons connaître, nous nous hâterons, après un coup d'œil jeté sur l'éducation des Spartiates, de concentrer toute notre attention sur la cité athénienne. La marche la plus simple qu'on puisse suivre pour relier tous les détails en un ensemble intelligible est d'accepter l'ordre naturel, celui qui mène l'enfant de l'enseignement élémentaire à une instruction plus variée, et de là, s'il y a lieu, à une initiation plus haute ou à des exercices plus virils. Je ne voudrais point serrer de trop près les distinctions et transporter en Attique nos trois ordres d'enseignement, primaire, secondaire et supérieur : je ne compte pas non plus me fixer en un point précis de la durée et esquisser un cours d'éducation à l'usage d'un jeune Athénien d'une époque déterminée, avec la préoccupation constante d'éviter les anachronismes¹. Je laisserai à notre cadre plus de souplesse, et, en dénombrant les divers objets d'enseignement, je tâcherai d'en apprécier l'importance relative et de marquer le moment où ils ont été introduits dans le programme de l'éducation.

1. Le sujet a été traité depuis, dans les limites chronologiques indiquées par le titre du livre, avec une précision élégante et une compétence parfaite, par P. Girard, *l'Éducation athénienne au V^e et au IV^e siècle avant Jésus-Christ*. Paris, Hachette, 1889. Je ne veux ni dire, ni insinuer que la lecture de ce livre excellent ne m'aurait suggéré aucune retouche — si je ne m'étais interdit d'en faire — à l'esquisse ci-dessus, écrite au temps où le plus récent ouvrage sur la matière était celui de L. Grasberger, *Erziehung und Unterricht im klassischen Alterthum* (3 vol. Würzburg, 1864-1881) ; mais, en ce qui concerne le point capital, la conclusion de M. Paul Girard, que je contresignerai des deux mains, me rassure complètement. « C'est donc la liberté », dit-il (p. 329), « qui fait le fondement de l'éducation athénienne. L'État ne se montre et n'agit en maître que quand il faut former les jeunes gens au métier de soldat ».

Supposons donc le futur citoyen d'Athènes parvenu à l'âge de sept ans, âge auquel l'enfant était jugé capable de commencer ses études, et voyons par quelle série d'exercices il doit passer pour compter parmi ceux qui ont reçu une éducation libérale, ou, comme disaient les Grecs, « encyclique ».

II

Les Grecs divisaient d'une manière générale l'éducation en deux parties, la *gymnastique* et la *musique*, l'éducation du corps et celle de l'âme. La gymnastique était un ensemble d'exercices gradués qui avaient pour but de développer harmoniquement les forces physiques, et non pas de faire acquérir une dextérité spéciale. Il faut se garder de la confondre avec l'entraînement professionnel des athlètes (ἀγωνιστική), qui ne convenait pas ou ne convenait guère à un homme bien né. Il n'y a donc pas lieu de distinguer dans la gymnastique ordinaire des branches spéciales : l'équitation et l'escrime (όπλομαχία) n'en faisaient point partie et sont toujours restées des exercices accessoires.

Il n'en va pas de même de la musique. Dans son sens primitif, le mot désigne tout l'ensemble des connaissances qui dérivent des Muses, de l'inspiration divine qui a éveillé les aptitudes diverses de l'intelligence humaine. *Musique* (μουσική) est une expression vague, compréhensive, dont le sens est analogue à celui qu'eut autrefois, et qu'a gardé encore dans la langue universitaire de l'Allemagne, le mot de *philosophie*. Il faut donc la soumettre à un travail d'analyse

pour en tirer un programme d'éducation libérale. L'instruction mise sous le patronage des Muses commence naturellement par la lecture et l'écriture. La connaissance des lettres de l'alphabet (γράμματα) constitue ce que les Grecs appelaient grammaire (γραμματική) et les Latins littérature (*literatura*). Le premier usage que l'écolier doit faire de la lecture et de l'écriture est de s'en aider pour faire provision de morceaux choisis empruntés aux poètes nationaux, à Homère, qui est comme l'Écriture Sainte de l'Hellade, aux gnomiques, qui ont formulé d'utiles préceptes en mètres élégiaques, enfin, aux lyriques, qui ont doté le sentiment religieux de moyens d'expression inconnus avant eux. L'enfant écrit sous la dictée du maître ces belles pages, afin de les conserver pour lui et pour d'autres ; mais il doit surtout les apprendre et les réciter comme on récite des vers, c'est-à-dire en observant les règles de la prosodie, en donnant à chaque syllabe la valeur et le ton qui conviennent. Cette observance du rythme est déjà de la *musique*, au sens restreint du mot : avec les lyriques, le chant devient partie intégrante de l'œuvre poétique, et par conséquent de l'enseignement ; enfin, le chant amène avec lui l'accompagnement de lyre ou musique instrumentale. Gymnastique, grammaire et musique, voilà ce qui a suffi à former les robustes et intelligentes générations auxquelles Athènes a dû sa grandeur politique et même sa grandeur littéraire.

Mais le chœur des Muses est nombreux, et les siècles érudits, ceux durant lesquels la volonté faiblit et l'imagination s'épuise, vont allonger à l'envi la liste des sciences mises sous son patronage. La grammaire

engendre un examen plus approfondi des textes fait par un grammairien proprement dit (γραμματικός), appelé encore philologue (φιλόλογος) ou critique (κριτικός): puis vient la rhétorique, qui confine de très près à la philosophie. La rhétorique et la philosophie, nées en dehors d'Athènes, y entrèrent avec les sophistes et n'en sortirent plus. En même temps s'accusait un mouvement scientifique qui groupait autour de la musique, entendue dans le sens pythagoricien d'harmonie des nombres, l'arithmétique, la géométrie et même l'astronomie. D'autre part, les merveilles artistiques créées par le siècle de Périclès avaient vulgarisé le goût du dessin (γραφική), qui entre à son tour au temps d'Aristote dans le programme d'une éducation libérale.

On était, vous le voyez, au siècle d'Alexandre, sur la voie où se laissent entraîner l'une après l'autre toutes les nations civilisées et qui aboutit, par l'accumulation des matières d'enseignement et la surcharge des programmes, à une culture toute superficielle, admirée de ceux qui n'en connaissent point d'autre.

Maintenant que nous avons défini la gymnastique et la musique, et entrevu l'étendue possible de l'éducation encyclopedique, il nous reste à répartir entre les divers âges et les divers professeurs ces tâches multiples qui paraîtraient relativement simples à un bachelier de nos jours. Je reviendrai ici, un peu malgré moi, à la division qui nous est familière, à la division en cours élémentaire, moyen et supérieur.

La gymnastique, je me hâte de le dire, accompagne à tous les degrés la culture intellectuelle: c'est par elle que commence, c'est sur elle que s'appuie, pour ainsi

dire, l'éducation tout entière ; et cela non pas seulement comme exercice corporel, mais comme discipline, comme enseignement moral, accoutumant l'enfant et le jeune homme, de compte à demi avec la musique, à l'obéissance ponctuelle, à la modestie, à la dignité de l'allure et du maintien, à tout ce que nous désignons aujourd'hui par le terme générique de « bonnes manières ».

Les leçons de gymnastique étaient données aux enfants, dès le début même de leur éducation, dans les *palestres* par les *pædotribes*, gens sévères que les monuments figurés nous représentent d'ordinaire vêtus d'un manteau court et appuyés sur un grand bâton. Ce bâton, on nous dit qu'ils s'en servaient au besoin pour maintenir la discipline, régissant leurs élèves comme leur patron Hermès traitait, dans son office de psychopompe, les ombres récalcitrantes. Les enfants apprenaient là successivement à courir, à sauter, à lancer le disque et le javelot, enfin à lutter corps à corps, la lutte étant éminemment propre à équilibrer toutes les forces et en même temps à former le caractère. Les palestres étaient des établissements privés, comme les écoles (*διδασκαλεῖα*) qui recevaient à une autre heure de la journée la clientèle des palestres.

Aristophane décrit avec une verve aimable — bien qu'un peu libre — le bon temps où l'on élevait encore les enfants à l'ancienne mode, où la vie de l'adolescent se partageait entre la palestre et l'école, abritée avec un soin jaloux contre la dissipation et les mauvais exemples. « Je dirai donc », dit le Juste des *Nuées*, « quelle était l'ancienne éducation, lorsque j'enseignais la justice avec tant de succès et que la modestie était

en honneur. D'abord, il ne fallait pas entendre souffler mot. Dans la rue, quand ils se rendaient à l'école de musique, tous les adolescents du même quartier marchaient nus, serrés en bon ordre, même quand il neigeait à flocons. A l'école, on leur apprenait à chanter, sans serrer les cuisses, ou « la terrible Pallas qui renverse les villes », ou « Une clameur qui retentit au loin », dans le ton grave de l'harmonie léguée par les ancêtres. Si quelqu'un se permettait une bouffonnerie ou filait une roulade comme ces tortillons enchevêtrés que Phrynis a mis à la mode, on lui apprenait avec des coups à ne pas insulter les Muses. Chez le pædotribe, les enfants devaient en s'asseyant allonger les jambes pour ne rien montrer d'indécent au dehors, ... etc. »

Il nous importe peu, pour le moment, de rechercher si les enfants fréquentaient à la fois, dès le début, la palestre et l'école; si l'on pensait avec Aristote qu'il faut s'occuper des mœurs et du corps avant de cultiver l'intelligence, et, par conséquent, faire passer la gymnastique et le pædotribe avant la musique, ou si l'on avait hâte, comme Platon, d'éveiller l'intelligence des enfants en commençant, à la maison même, leur éducation musicale avant de les envoyer à la palestre. L'usage n'a jamais la rigidité d'un règlement ou l'intolérance d'une théorie: il est probable que chaque père de famille choisissait la combinaison qui lui agréait le mieux.

L'instruction élémentaire est celle qui, comme je le disais tout à l'heure, a suffi à la génération modèle, à celle des « combattants de Marathon », si souvent cités par les conservateurs ennemis de toute innova-

tion. Mais ne pas progresser, s'est s'affaisser sur soi-même; ne pas innover, c'est s'endormir d'un sommeil peut-être fatal, et s'imaginer qu'on peut s'en tenir indéfiniment aux usages consacrés, c'est une illusion presque aussi grande que de croire qu'on peut innover utilement sans tenir compte des traditions et du passé.

Il se trouva bientôt dans Athènes, alors puissante et riche, des jeunes gens d'esprit plus curieux et des professeurs moins médiocres que le commun des διδάσκαλοι, qui, après avoir chanté et fait chanter l'« invincible Pallas », se mirent à examiner de plus près les textes poétiques des manuels scolaires, à en analyser la facture, à en détailler les beautés, à faire des remarques sur la langue, le dialecte, la prosodie, le genre littéraire, bref, à surajouter à l'enseignement élémentaire des cours d'un ordre un peu plus élevé. Nous l'avons dit déjà, à côté du simple διδάσκαλος (ou γραμματιστής-γραμματοδιδάσκαλος) apparaît le grammairien (γραμματικός) qui commente les textes, qui les juge en critique (κριτικός) et apprend à les goûter en philologue (φιλόλογος).

Nous rencontrons donc ici une sorte d'enseignement secondaire, qui dépasse le niveau de l'instruction commune et prépare à des études plus larges. Mais ce serait une erreur de croire que ce moyen terme a été atteint avant le degré supérieur, par une sorte de progrès continu.

L'histoire démontre que, dans toutes les œuvres humaines, le progrès suit une marche moins simple. Si j'osais emprunter à la langue des mathématiques ses formules précises, je dirais que les extrêmes exis-

tent toujours avant les moyens. S'agit-il de la formation d'un État? Ordinairement il se crée, je ne dis pas avec l'ampleur qu'il atteindra plus tard, mais tout vivant et viable, avec sa souveraineté immanente, par l'effet d'un choc qui rapproche tout à coup des molécules déjà organisées, et c'est après coup que se forment les attaches intermédiaires qui soutiennent l'ensemble en réglant les rapports et les droits respectifs de toutes les communautés partielles contenues dans la grande. S'agit-il, comme ici, du développement intellectuel d'un peuple? L'expérience a prouvé — et, certes, l'exemple est à méditer — l'expérience, dis-je, a prouvé que l'enseignement moyen ne fait que détailler, simplifier, mettre à la portée des intelligences ordinaires les résultats des travaux accomplis par des hommes moins préoccupés des questions de pratique, de métier, d'utilité immédiate.

L'enseignement élémentaire peut vivre de sa vie propre; car, bien que les instruments dont il enseigne le mécanisme, l'écriture, les signes des nombres, les notions générales, comptent parmi les plus belles inventions de l'esprit humain, il n'a à peu près rien de commun avec la science active et conquérante.

Avec un enseignement élémentaire complété par la pratique journalière des devoirs civiques, par l'entraînement de l'exemple, par l'influence personnelle des parents et des citoyens, Athènes, l'Athènes d'Eschyle, de Sophocle, de Périclès, avait atteint un développement intellectuel sans exemple dans l'histoire. Mais cette culture même, en provoquant l'émulation et en surexcitant l'intelligence, fit sentir le besoin de méthodes nouvelles, qui fussent des voies plus courtes

et plus sûres que l'expérience personnelle pour arriver à la science raisonnée et pour dépasser le niveau atteint jusque-là par des esprits d'élite au cours d'une longue vie.

Comme le talent de la parole était alors le plus envié de tous, c'est principalement sous forme de cours à l'usage des futurs orateurs et hommes d'État que le haut enseignement fit son apparition à Athènes vers le v^e siècle avant notre ère. Les professeurs qui venaient ainsi former les jeunes gens à l'escrime dialectique, et qui affichaient même la prétention de leur donner, sur toute espèce de questions, le dernier mot de la science, étaient ces débitants de sagesse, ces « sophistes » dont le nom est resté une injure. Je ne veux ici ni réhabiliter les sophistes ni justifier leur mauvaise réputation : les idées simples sont les seules qui fassent fortune, et les hommes jugés d'un mot risquent de l'être pour toujours. Que les sophistes aient été par surcroît des novateurs dangereux, des sceptiques, des démolisseurs des vieilles croyances, il n'importe : toujours est-il que leur office propre était de former les jeunes gens à l'éloquence, par une direction méthodique fondée elle-même sur un enseignement scientifique. « On appelle *sophiste* », dit E. Zeller, « tout maître payé pour enseigner les sciences qui faisaient alors partie de l'éducation supérieure. Ce nom se rapporte donc principalement à l'objet et aux conditions extérieures de l'enseignement : il ne contient en lui-même aucune appréciation sur la valeur ou le caractère scientifique de cet enseignement. Il nous laisse libres de supposer que le maître enseigne la vraie science et la vraie morale, aussi bien que de faire la supposition con-

traire ». La sophistique est donc, pour l'historien qui remplace par les faits les appréciations un peu passionnées de Platon et d'Aristote, l'enseignement salarié de la sagesse (σοφία), c'est-à-dire de la science sous toutes ses formes. Ce n'est pas une doctrine, c'est une méthode applicable aux sujets les plus variés. On se tromperait étrangement en se représentant les sophistes comme des gens occupés à bouleverser la morale et à prendre les esprits naïfs dans des arguments captieux. Chacun d'eux suivait sa voie, et, puisqu'on les dit si vaniteux, ils mettaient leur amour-propre à ne point se copier les uns les autres. « Tandis que des sophistes tels que Protagoras ou Prodicus, Euthydème et Événus, se vantaient de former l'intelligence et le caractère de leurs disciples, de leur inculquer la vertu domestique et civile, Gorgias se moque de cette prétention pour se borner à l'enseignement de la rhétorique. Tandis qu'Hippias se targue de connaissances de tout genre, de sa science physique et archéologique, Protagoras se considère, en qualité de maître de l'art politique, comme étant fort au-dessus de cette érudition de cabinet. L'art politique, à son tour, comprenait bien des parties. Les frères Euthydème et Dionysodore, par exemple, ajoutaient à l'enseignement de la vertu des leçons sur la stratégie et l'hoplomachie, et l'on raconte également de Protagoras qu'il a enseigné les détails de la lutte et des autres arts, en expliquant les stratagèmes au moyen desquels on peut contredire les hommes du métier¹ ».

Nous chercherons plus tard, à loisir, ce qu'a pu être

1. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I⁴, p. 966-967 [II, p. 481-483, trad. E. Boutroux. Paris, Hachette, 1882].

l'enseignement des sophistes ; bornons-nous pour le moment à constater que Périclès et Euripide, arrivés à l'âge mûr, ont cru s'instruire dans la société de Protagoras ; que Thucydide a fréquenté les leçons de Gorgias et de Prodicus, et que Socrate lui-même recommandait à ses disciples les cours de Prodicus et de Dionysodore.

L'enseignement supérieur, inauguré par ces hommes, a été continué après eux par les rhéteurs et les philosophes, dont bon nombre s'étaient formés à leur école. Socrate, Platon, Aristote, sont à ce point de vue, malgré qu'ils en aient, les successeurs encore plus que les adversaires des sophistes ; et au fond, la différence qu'il y a entre eux et les sophistes (différence essentielle, comme nous le verrons tout à l'heure, aux yeux des Hellènes), c'est qu'ils distribuent gratuitement le pain de la parole. Sévères jusqu'à l'injustice pour les maîtres rétribués, ils pensent avec Socrate que « comme l'amour, la sagesse doit être donnée en présent et non pas vendue ». J'ajoute que sophistes, rhéteurs et philosophes, parfois si injustes les uns pour les autres, ont tous été jugés par le grand public avec un parti pris singulier de méfiance et presque d'hostilité. Le peuple le plus spirituel du monde a besoin de réflexion — et il ne prend pas toujours le temps de réfléchir — pour comprendre que la science qui n'est pas faite pour tout le monde est cependant utile à tous, et surtout pour admettre que la culture intellectuelle mérite d'être recherchée, aimée, admirée pour elle-même, sans nul souci de ses avantages pratiques. Les conservateurs trouvaient qu'on déviait par là de la ligne suivie par les ancêtres et étaient inquiets

pour la religion nationale : les démocrates craignaient que le principe de l'égalité civique ne fût menacé par la formation d'une aristocratie intellectuelle. Aussi voyons-nous le parti conservateur expulser d'Athènes Protagoras, et la démocratie reconstituée condamner Socrate, dont Aristophane avait déjà tourné en ridicule le « pensoir ».

Comme je le disais tout à l'heure, l'enseignement moyen est né du rayonnement du grand foyer scientifique. Il était facile d'étudier la grammaire après que Protagoras eut distingué les genres des substantifs, les temps et modes des verbes et les diverses espèces de propositions ; et la rhétorique, après que Corax, Tisias, Gorgias eurent écrit sur le sujet des traités didactiques et des recueils de lieux communs. Les mathématiques même durent se glisser dans le programme des cours moyens lorsque les Pythagoriciens, surtout Archytas et Ecphantus, eurent fait connaître les propriétés fondamentales des nombres et des figures géométriques. Des hommes éminents comme Archytas, Théophraste et autres, écrivaient des traités de pédagogie et des manuels pour l'enseignement « musical », c'est-à-dire des leçons non seulement de musique, mais de grammaire, de métrique et même d'histoire littéraire.

Je serais fort en peine de vous dire quelles ont été l'importance et la durée de cet enseignement moyen ou dans quelle proportion il a attiré la jeunesse des écoles. Je ne voudrais même pas qu'il restât dans votre mémoire à l'état de cadre fixe, ayant sa place assignée entre l'éducation élémentaire et l'instruction supérieure. En fait, il n'a pas d'existence propre, et il ne passe dans

la pratique que parce qu'il se forme des maîtres plus instruits, capables de conduire leurs élèves de l'abécédaire au seuil de la science. Il n'y a point de lignes de démarcation tout le long de cette route et point d'autre programme que la capacité des professeurs.

Nous avons ainsi passé en revue tout l'enseignement dit « des Muses », qui court parallèlement à celui de la gymnastique. Vous devinez déjà que le développement donné à la culture intellectuelle menace de rompre l'équilibre primordial : plus l'école est fréquentée, plus la jeunesse s'éprend des rhéteurs et des philosophes et plus les palestres sont délaissées ; le cerveau tire à lui l'aliment qui jadis se tournait en force musculaire. « Voilà, voilà », s'écrie le Juste d'Aristophane, « ce qui fait qu'on voit les bains remplis de jeunes gens qui y bavardent tout le jour, et que les palestres sont vides ». Le jeune Phidippide, invité par son père à chanter une ode de Simonide, réplique tout net « qu'il est stupide de jouer de la lyre et de chanter en buvant, comme une femme qui moud de l'orge ». Ainsi la musique elle-même est délaissée pour la philosophie, et l'on se fait un mérite de ce qui, au temps de Thémistocle, était l'indice d'une éducation négligée. Du reste, si l'on en croyait le grand railleur, on s'imaginerait que la jeunesse de son temps, vicieuse et malsaine, avait contracté, par l'effet d'un enseignement pervers, des leçons de Socrate et des pièces d'Euripide, tous les symptômes d'une décrépitude précoce. Un tel résultat n'étonnerait personne plus que nous, qui avons montré, des siècles durant, le plus parfait mépris pour la gymnastique et qui continuons bravement à traiter nos écoliers comme de pures intelli-

gences, pouvant à la rigueur se passer de jeux, d'exercices et presque d'air et de lumière, mais non pas de longs programmes et d'examens encyclopédiques.

Jusqu'ici, nous n'avons point vu encore l'État intervenir dans l'œuvre de l'éducation, soit pour rendre l'instruction obligatoire, soit pour en régler la direction. Les lois scolaires de Solon, que cite Eschine dans son discours contre Timarque, sont de simples réglemens de police : elles interdisent d'ouvrir les écoles avant le lever du soleil et de les fermer après le coucher du soleil ; elles interdisent aussi l'accès de l'école aux adultes qui n'y ont que faire. Le législateur n'oblige point directement les parents à faire instruire leurs enfans : seulement, il avertit ceux qui négligeraient ce devoir qu'ils ne pourront plus tard porter plainte devant le juge si leurs enfans refusent de prendre soin de leurs vieux jours.

Mais l'État ne peut cependant se décharger entièrement sur l'initiative privée du soin de lui former les citoyens et surtout les soldats dont il a besoin pour sa défense. Quand l'éducation privée pouvait être considérée comme touchant à son terme et que l'adolescent approchait de l'âge d'homme, à dix-huit ans, l'État athénien prenait en main la direction des exercices et études dont l'ensemble composait une préparation officielle et obligatoire au rôle de citoyen et de soldat. Tous les jeunes gens de dix-huit ans étaient incorporés dans une sorte de régiment, semblable à une école militaire, qui avait ses officiers et ses professeurs et qu'on appelait le collège des *éphèbes*. L'histoire de l'éphébie attique, de cette institution mémorable dont

les auteurs ne disent mot, nous a été comme révélée, depuis 1860, par une série de monuments épigraphiques exhumés du sol de l'agora et des pentes de l'Acropole. Grâce aux travaux de W. Dittenberger et surtout d'Albert Dumont, nous connaissons le programme de l'éducation des éphèbes, le serment patriotique qu'ils prêtent en entrant dans le collège, les exercices gymnastiques auxquels ils se livrent, les promenades militaires qui les conduisent de garnison en garnison et parfois à bord des navires, les cours qu'ils suivent, les concours et revues qu'ils passent, les fêtes religieuses qu'ils célèbrent, enfin toute la hiérarchie des fonctionnaires (*cosmètes, pædotribes, didascales, etc.*) qui commandent, surveillent, instruisent cette petite armée ; nous savons même à quelles sources (subvention de l'État, cotisations des éphèbes, dons volontaires) s'alimentait la caisse spéciale qui fournissait à toutes les dépenses de la confrérie.

L'éducation éphébique est, en somme, une application de la discipline militaire aux deux dernières années d'études qui doivent achever l'œuvre des années précédentes. Les éphèbes vont s'exercer dans les grands gymnases publics, l'Académie, le Lycée, le Cynosarge (plus tard dans le Diogéneion et le Ptolemæon), non pas en débutants, mais en habitués des palestres : si on les conduit aux cours supérieurs de rhétorique, de philosophie, de sciences, de dessin, ce n'est pas pour commencer leur instruction, mais pour ne pas interrompre leurs études. La loi n'a pas prévu le cas invraisemblable où un jeune Athénien de condition libre n'aurait pas reçu et même dépassé, lors de son entrée dans l'éphébie, l'instruction élémentaire,

III

Vous avez maintenant sous les yeux, Messieurs, l'ensemble des coutumes et des institutions qui assurent aux jeunes Athéniens (et même aux étrangers que la cité admet généreusement dans ses écoles ou dans son collège d'éphèbes) les bienfaits d'une éducation complète, pondérée, variée sans surcharge, vraiment libérale, conciliant dans une juste mesure les droits de l'individu et ceux de la société. Je ne veux point, pour le moment, compliquer la question et peut-être jeter quelque note discordante dans cet ensemble harmonieux en parlant de ce que l'on faisait — je devrais dire, de ce que l'on faisait à Sparte et de ce que l'on ne faisait pas à Athènes — pour l'éducation de l'autre sexe. Chacun sait que les Grecs admiraient et la beauté et la force, mais qu'ils admiraient surtout les deux réunies et qu'ils ont toujours attribué à l'homme une supériorité quelque peu exagérée sur sa compagne.

Après avoir ainsi esquissé d'un trait rapide la marche de nos études, il me reste à envisager d'un peu plus près certaines habitudes auxquelles j'ai déjà fait allusion, certaines façons d'apprécier le rôle du professeur ou de combiner l'initiative privée avec la surveillance publique, qui risqueraient d'être mal comprises parce qu'elles supposent un état d'esprit très différent du nôtre.

Un premier sujet d'étonnement, c'est que, même à Athènes, où l'on faisait si grand cas de l'instruction,

les professeurs n'aient pas joui d'une considération en rapport avec leurs services. Isocrate, qui était intéressé dans la question, déclare, en commençant son *Panégyrique*, ne pas comprendre qu'un athlète « qui, fût-il deux fois plus fort, ne serait d'aucune utilité aux autres », soit plus honoré que les hommes dont la science profite à tout le monde. Les maîtres les plus respectés étaient ceux qui enseignaient la gymnastique : ils étaient souverains dans leur palestres, et l'habitude du commandement leur donnait quelque chose de l'autorité qu'un officier instructeur exerce sur les recrues. Le maître élémentaire, dont on s'efforce aujourd'hui de relever les humbles fonctions, a été longtemps un souffre-douleurs. Les grammaticistes d'Athènes méritaient souvent ce titre (περιαλγής) que se donnait à lui-même, au dire de Suétone, le terrible Orbilius, immortalisé, lui et sa férule, par ses élèves, Horace, Domitius Marsus et Bibaculus. Ils sortaient, en général, des classes inférieures de la société, et j'ai dit que parfois ils étaient de condition servile. C'était le cas notamment pour ceux qu'on appelait les παιδαγωγοί, les « meneurs d'enfants », dont le principal office était de conduire les enfants à l'école et de les ramener à la maison paternelle. Le métier n'était pas des plus agréables. « Nos pédagogues », dit Plutarque, « apprennent aux enfants à marcher dans la rue, à toucher avec un seul doigt au poisson salé, avec deux au poisson frais, au pain, à la viande ; ils leur apprennent à se gratter de telle façon, à relever leur manteau de telle autre ». Il leur arrivait d'être punis pour leurs élèves, et le bon Plutarque approuve l'idée originale de Diogène le cynique qui,

voyant un enfant commettre un acte de gourmandise, allongea un vigoureux soufflet au pédagogue. Le sort du maître d'école n'était guère plus doux. Sans doute, en théorie, tout le monde était de l'avis d'Isocrate qui disait qu'un homme cultivé doit plus de reconnaissance à ses maîtres qu'à ses parents, parce qu'il doit à ceux-ci de vivre seulement et aux autres de bien vivre : mais, en tout temps et en tout pays, il y a loin de la théorie à la pratique. On considéra comme un raffinement de la Némésis divine la nécessité qui obligea Denys le Jeune détrôné à se faire maître d'école à Corinthe, et on disait proverbialement de quelqu'un qui avait mal tourné : « Il est mort ou il enseigne les lettres ». Les rois et satrapes que damne Lucien sont plus punis encore : ils sont à la fois morts et maîtres d'école. Démosthène, qui ne rit guère, s'égaie sur le compte d'Eschine broyant l'encre, frottant les banes et jouant le rôle de sous-maître dans l'école de son père.

L'*Anthologie* est remplie d'épigrammes mordantes à l'adresse des pauvres grammairiens dont un Homère crasseux est le gagne-pain, et l'on n'est pas trop étonné d'entendre dire que des écoliers irrévérencieux se servaient parfois de la férule du maître pour le fustiger. Alcibiade était bien jeune encore quand, inspecteur improvisé, il entra dans une école et souffleta le maître qui n'avait point d'Homère dans ses livres de classe.

On mesurait avec une égale parcimonie aux grammairiens l'honneur et l'argent. Écoutez celui qui, dans l'*Anthologie*, nous parle du recouvrement de ses modestes créances. « Ici enseignent ceux que Zeus

poursuit de sa colère, ceux qui commencent par le Μῆτιν ἄειδε, θεά. Ici la nourrice, chaque mois, apporte de mauvaise grâce un pauvre salaire, enveloppé dans du papier, mais elle en dérobe quelque chose ; elle change des pièces ; elle y mêle du plomb et perçoit encore le pourboire accoutumé ! Que si quelque enfant, au jour de l'an, doit apporter un écu d'or, le onzième mois, avant d'avoir fait des progrès, il change d'école et attribue son ignorance au grammairien qu'il vient de quitter et qu'il a privé du bénéfice de toute son année ». Ce morceau est du temps de Théodose, mais il eût pu tout aussi bien être écrit au siècle de Périclès ou d'Alexandre. Les avars faisaient déjà porter de préférence leurs économies sur le chapitre de la rétribution scolaire.

A ce point de vue, il n'y a pas de différence à faire entre la condition du γραμματιστής et celle du γραμματικός , entre l'enseignement élémentaire et l'enseignement moyen. L'espèce de dédain que l'on témoignait pour ces pénibles fonctions tenait à plusieurs causes : d'abord précisément à ce qu'elles étaient pénibles, assujettissantes et paraissaient plutôt convenir à des domestiques, à des esclaves, qu'à des hommes libres ; ensuite — chose singulière — à ce qu'elles étaient rétribuées. Les démocraties antiques, qui, appuyées sur l'esclavage, étaient de véritables aristocraties, avaient à ce point de vue des idées tout aristocratiques. Un Athénien pouvait, sans déroger, cultiver ses terres ou faire le négoce et la banque : il perdait de sa considération dès qu'il exerçait un métier salarié et travaillait pour le compte d'autrui. Il n'était plus alors qu'un manœuvre (βάνουσος), et vous

pourrez mesurer la force du préjugé en songeant que pour tout le monde, excepté peut-être pour Périclès, Phidias était un manœuvre de génie, mais un manœuvre qui loue ses bras et travaille sur commande. Comme on trouvait moyen de conserver le culte de l'art en dédaignant l'artiste, on alliait à merveille un goût très vif pour l'instruction avec des allures assez impertinentes à l'égard de ceux qui consentaient à enseigner contre un salaire. J'ajoute que, comme l'individu s'accommode nécessairement au milieu, cette pression prolongée de l'opinion publique avait dû, en effet, écarter de l'enseignement rétribué les âmes viriles et les caractères bien trempés.

On comprend la rumeur qu'excita, dans une société nourrie de ces idées, l'apparition des sophistes, de ces professeurs étrangers qui venaient vendre à beaux deniers comptants aux jeunes gens de la classe riche les arcanes de leur science. Protagoras d'Abdère, le premier qui « vendit sa parole », comme disent les anciens (λόγος ἔμισθος), demandait à chaque élève pour un cours complet 100 mines (8593 fr.), une somme prodigieuse pour le temps, la dot d'une héritière. Il consentait à faire quelque réduction en faveur de ceux qui, par serment prêté dans un temple, déclaraient ne pas pouvoir fournir la somme exigée : mais, l'affaire une fois convenue, il se faisait payer d'avance ou poursuivait au besoin devant les tribunaux ceux qui essayaient de le payer avec de mauvaises raisons. On raconte que son disciple Evathlos, à qui il avait fait crédit, prétendait ne rien déboursier avant d'avoir essayé sa virtuosité en plaidant et gagnant un procès, et que Protagoras le cita en justice en disant : « Si j'ai

gain de cause, je dois être payé comme gagnant ; si tu l'emportes, tu devras payer comme ayant gagné le procès ». Les bénéfices réalisés par Protagoras et Gorgias étaient passés en proverbe : la mode s'en mêlait ; on se ruinait au besoin par vanité, et l'on ne croyait pas pouvoir acheter trop cher le droit d'écraser ensuite de sa supériorité le reste de ses concitoyens. Platon, dans le *Protagoras*, nous représente un jeune homme prêt à sacrifier tout son bien et à mettre, s'il le faut, ses amis à contribution pour recevoir les leçons de Protagoras. Le public s'étonnait bien un peu de cet enthousiasme ; il s'irritait même en s'apercevant que les jeunes gens sortaient de ces écoles si bien closes avec un dédain mal contenu pour la religion nationale et un parfait mépris pour la démocratie ou la loi du nombre. Il arrivait parfois qu'un décret du peuple expulsait le sophiste ; mais on ne songeait pas à assimiler un personnage si couru au vulgaire grammairien, et il semblait qu'un métier si lucratif ne fût plus un métier.

L'enseignement supérieur à Athènes ne resta pas toujours un luxe coûteux, mais il garda ses traditions premières. L'honorable effort que firent les Socratiques pour rendre l'enseignement gratuit sans l'intervention de l'État ne pouvait pas aboutir, parce qu'il allait contre les lois naturelles. L'homme qui ne dispose pas d'un capital accumulé doit vivre de son travail, et il y a une certaine étroitesse d'esprit à contester qu'il en vive honorablement. Socrate aurait dû l'apprendre par sa propre expérience. Il appelait les professeurs à gages des maquignons et des esclaves : mais il était obligé d'accepter de ses amis un morceau de pain, et

ceux qu'il insultait le traitaient à son tour de vagabond et de mendiant. Il ne fut même pas imité par tous les siens. Aristippe persista à trouver singulier que Socrate ne voulût pas accepter de lui le prix de ses leçons, et quant à lui, moitié sophiste, moitié philosophe, il continua à se faire payer les siennes à des prix assez élevés. Le successeur de Platon à l'Académie, Speusippe, exigeait des honoraires, et Zénon le stoïcien était si peu accommodant sur ce point que son élève Cléanthe était obligé de louer ses bras la nuit aux maraîchers de la banlieue pour pouvoir payer ses leçons. Les professeurs d'éloquence et de sagesse vécurent ainsi soit de présents et d'expédients, soit de quelques cours publics rétribués par la caisse des éphèbes, soit de leçons et de rédactions payées, soit de voyages lucratifs dans les cités étrangères et à la cour des princes. Les écoles philosophiques formaient de plus autant d'associations dont chacune avait son pécule, grossi par les dons et legs de leurs adhérents. Enfin, au temps d'Hadrien, lorsque reparut la sophistique charlatanesque, l'administration romaine prit le parti de protéger la science désintéressée en créant à Athènes des chaires (θρόνοι) de philosophie également distribuées entre les diverses sectes et également rétribuées par la cassette impériale.

Ce qui se fit à Athènes à partir du règne d'Hadrien, ce qui s'était fait bien longtemps auparavant à Alexandrie et à Pergame, aurait pu et dû peut-être se faire plus tôt. On peut applaudir en toute sincérité aux efforts de l'initiative privée et ne pas croire que l'intervention de l'État en ces matières soit toujours intempestive. Athènes ne s'est point mal trouvée de son

système d'éducation, mais il ne s'ensuit pas qu'il ne devait point se modifier avec le temps et surtout qu'il pourrait sans inconvénient être transporté dans un milieu tout différent. Si l'enseignement élémentaire s'est maintenu et s'est même développé sans l'appui de l'État, c'est que tout le monde en comprenait la nécessité et que le principe de l'obligation, au lieu d'être écrit dans les lois, était entré dans les mœurs. « Nous sommes pleins de soumission », disait Périclès, « envers les lois, surtout envers celles qui ont pour objet la protection des faibles, et celles qui, pour n'être pas écrites, ne laissent pas d'attirer à ceux qui les transgressent un blâme universel ». Les Athéniens faisaient honneur à leur patronne, la docte et belliqueuse Athéna, née du cerveau même de Zeus : ils se moquaient volontiers des Spartiates, qui savaient tous chanter, mais ne savaient pas tous lire, et de leurs voisins, Béotiens et Mégariens, qui, à les entendre, s'occupaient plus de leurs bestiaux que de leurs enfants. Du reste, les règlements éphébiques montrent que l'État ne prévoyait pas l'enrôlement de jeunes gens dépourvus d'instruction, et cette présomption officielle équivalait à une sorte de contrainte légale. Dans nos démocraties modernes, qui, plus démocratiques encore, aspirent à faire pénétrer l'instruction jusque dans ces couches inférieures formées jadis par les esclaves, il est bon que l'autorité publique ne livre pas l'enseignement aux lois naturelles de l'offre et de la demande.

On peut faire des remarques analogues à propos de l'enseignement supérieur. Il est né à Athènes d'un besoin public, vivement ressenti par les classes riches

qui se sentaient appelées à exercer le pouvoir et qui avaient le bon sens de comprendre qu'on ne devient pas homme d'État, jurisconsulte, orateur, général, sans une culture spéciale. Une fois créé, il s'est maintenu longtemps, non pas sans encouragement de l'État, puisque les éphèbes y participaient, mais sans être en aucune façon dans la main de l'État. On peut affirmer que, chez les nations modernes, il ne se serait ni organisé ni soutenu sans l'intervention soit de l'État, soit de corporations puissantes. Le moyen âge n'aurait pas eu ses Universités sans l'Église, et, aujourd'hui même, les branches les plus délicates de l'arbre de la science se flétriraient bien vite si elles n'étaient protégées artificiellement contre l'indifférence du grand nombre. A Athènes aussi, il est possible que l'enseignement supérieur, né en dehors de l'État, eût gagné à être adopté par lui. C'est l'avis du savant auteur de la *Philosophie des Grecs*. « Dans une situation comme celle de la Grèce d'alors », dit E. Zeller, « il était très dangereux de remettre l'instruction supérieure aux seules mains de maîtres vivant de la rétribution qu'ils recevaient de leurs disciples. La nature de l'homme est ainsi faite qu'une pareille institution a pour conséquence inévitable de rendre l'enseignement scientifique conforme aux désirs de ceux qui sont en état de le payer.... Le plus petit nombre seulement fera abstraction de l'utilité présente et attachera du prix à des études qui ne peuvent pas immédiatement être mises à profit¹ ». A plus forte raison, dans un milieu où le goût des choses de l'esprit serait moins

1. E. Zeller, *op. cit.*, I⁴, p. 957 [II, p. 491, trad. E. Boutroux].

vif et les besoins matériels plus impérieux, la science, privée de l'abri que lui assure l'État, serait-elle bien vite remplacée par un enseignement purement technique.

Le seul danger à éviter, c'est que l'État ne s'exagère ses devoirs et ne s'attribue le monopole exclusif de l'enseignement. En thèse générale, le monopole ne peut avoir pour but que de maintenir et d'imposer une doctrine à laquelle la société croit son salut attaché¹. Cet esprit intolérant et étroit est la marque que l'Église a imprimée dès l'origine sur ses Universités, et l'État, qui, pour certaines gens, copie toujours les Grecs et les Romains quand il abuse de son autorité, a trop longtemps suivi ces traditions séculaires. Ni les Grecs ni les Romains n'ont connu le monopole d'État en matière d'enseignement. A Athènes, on ne voulait même pas entendre parler du système de l'autorisation préalable, qui, appliqué avec discernement, est pourtant une garantie d'ordre et de sécurité. Un des excès les plus odieux de la réaction oligarchique après la guerre du Péloponnèse fut de fermer les écoles de philosophie et de rhétorique. La tyrannie des Trente n'était pas un gouvernement; c'était la dénomination d'un comité chargé de satisfaire, avec l'appui de l'étranger, les rancunes de l'aristocratie. Près d'un siècle plus tard, Athènes tremblait pour le peu d'indépendance que lui avaient laissée les conquérants macédoniens. Le parti des patriotes voyait avec douleur grossir le groupe des résignés, de ceux qui ne comptaient plus revendiquer vis-à-vis de la Macédoine que la supériorité de l'intelligence. On crut que cet

1. Qu'on me permette de rappeler que ceci a été écrit en 1882, et d'ajouter que je n'ai pas changé d'opinion depuis.

énervement des courages, sensible surtout dans les classes élevées, tenait à l'influence exercée sur la jeunesse par des professeurs étrangers, dont quelques-uns passaient pour être aussi amis des Macédoniens qu'ennemis de la démocratie. Déjà, à la mort d'Alexandre, Aristote, Macédonien et précepteur d'Alexandre, avait été obligé de s'enfuir à Chalcis, où il était mort l'année suivante. Depuis lors, la bataille de Crannon avait mis à néant des espérances qui n'étaient que des illusions : Athènes avait été obligée d'accepter une garnison macédonienne et même de faire à sa Constitution des retouches exigées par le vainqueur. Lorsque la démocratie fut restaurée (en 307) par Démétrius Poliorcète, il y eut un retour offensif contre l'enseignement philosophique. Le chef de l'Académie était alors un Athénien, Polémon; mais il succédait à Xénocrate, qui était de Chalcédoine, et son plus brillant disciple était Crantor, un Cilicien de Soles. Le successeur d'Aristote au Lycée était Théophraste, un Chalcidien qui avait des propriétés et des amis en Macédoine. Les Cyniques et les Stoïciens, cosmopolites par système, étaient aussi pour la plupart des étrangers. Les comiques, revenant aux traditions d'Aristophane, dénonçaient les philosophes sur la scène, et Sophocle, fils d'Anticlède, fit voter un décret qui soumettait, à peine de mort pour les contrevenants, tous les cours de philosophie à l'autorisation préalable.

Tous les philosophes quittèrent Athènes, suivis de leurs disciples (Théophraste en avait 2000 à lui seul), et les Athéniens furent effrayés du vide qu'ils avaient fait eux-mêmes dans leur cité. L'année suivante, Philon intenta à Sophocle un procès pour chef d'illé-

galité (γραφὴ παρανόμων) : Sophocle fut condamné à une amende de cinq talents et sa loi rapportée.

Depuis lors, les Athéniens laissèrent les philosophes disserter en paix dans leurs gymnases, et ils furent les premiers à rire de la naïveté de ce proconsul romain qui eut un jour l'idée de fonder une sorte de philosophie officielle en obligeant tous les chefs d'école à s'entendre sur un certain nombre de points. Ils ne prévoyaient pas qu'un jour viendrait où les querelles religieuses remplaceraient la discussion par la violence, où Julien essaierait d'exclure les chrétiens de l'enseignement public, leur foi étant jugée incompatible avec « l'hellénisme », et où, par une riposte longtemps différée, mais décisive, Justinien fermerait les écoles philosophiques d'Athènes comme donnant un enseignement incompatible avec le dogme chrétien.

En voilà assez, Messieurs, pour vous montrer à quelle variété d'objets, d'idées, de comparaisons et de rapprochements doit toucher un cours comme celui-ci. Nous étudierons avec soin les questions de détail et nous nous garderons des généralisations hâtives. Il est bon que l'histoire tire quelque profit pour le présent de l'étude du passé, mais rien n'est plus contraire à l'esprit scientifique que la manie de vouloir conclure à tout propos et d'orner chaque leçon d'une moralité. Comme je le disais en commençant, le sujet que nous abordons est des plus complexes ; je l'ai choisi parce que je le trouve aussi intéressant qu'il est épineux ; mais vous vous apercevrez tous les jours davantage que je n'entends pas en faire le prétexte d'allusions faciles à nos préoccupations du moment.

VI

LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE AU IV^e SIÈCLE¹

MESSIEURS,

Le sujet sur lequel je me propose d'appeler et de retenir votre attention au cours de cette année n'a d'étroit que l'apparence. Il s'agit d'une seule ville, et d'une période assez courte de son histoire ; mais cette ville est Athènes, et cette époque de sa vie a été pour elle l'âge mûr, commencement du déclin, mais temps de réflexion, de souvenirs profitables et de sagesse apaisée. Athènes a connu des jours plus glorieux ; elle n'en a pas vécu où elle ait été plus à même de montrer son tempérament propre, plus libre de céder à ses tendances naturelles et de réaliser son idéal politique et social.

Quand elle était l'Athènes de Périclès, la reine de l'archipel, ses citoyens contractaient dans l'exercice de leur souveraineté collective des habitudes fâcheuses. Ces démocrates, qui se flattaient de représenter excellemment dans le monde grec les idées démocratiques, prenaient à l'égard de leurs alliés, devenus leurs serviteurs, des allures hautaines et violentes dont ceux-ci se lassèrent bien vite et se vengèrent à la première

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (7 déc. 1896).

occasion. Maintenant qu'Athènes a payé de son sang et de son or les fautes commises, qu'elle a vu abattre par ordre du vainqueur les Longs Murs édifiés par Thémistocle et a failli perdre, sous la tyrannie des Trente, sa raison d'être, le droit de penser, de parler et d'agir suivant la tradition héréditaire, maintenant, dis-je, les Athéniens, meurtris par la guerre étrangère, las de coups d'État et de discordes civiles, se sentent portés à faire un retour sur eux-mêmes, à se demander quelles ont été les causes de tant d'infortune et ce qu'il pourrait y avoir à réformer, en eux-mêmes ou dans leurs institutions.

Ayant l'intention de suivre de près l'histoire intérieure d'Athènes à partir de l'archontat d'Euclide (403-2 avant J.-C.), c'est-à-dire le développement spontané et pacifique de ses institutions, la floraison, pacifique aussi, de la culture intellectuelle dont elle devient le foyer le plus vivant et l'atelier le plus renommé, je voudrais aujourd'hui vous faire entrer pour ainsi dire dans la personnalité, dans les pensées et les sentiments d'un Athénien qui aurait vu finir la guerre du Péloponnèse et qui devrait vivre de longues années encore dans le même air que Platon et Xénophon, que Lysias, Isocrate, Hypéride et Démosthène. Il faut, pour employer un terme de métier, nous mettre au point, autrement dit, tâcher de voir les hommes et les choses de ce temps à la même distance et sous le même angle que les contemporains. La tâche est peut-être pour nous moins difficile qu'elle ne le paraît au premier abord, car, en comparant les idées de ce temps aux vôtres, vous vous trouverez bien souvent plus Athéniens que vous ne l'auriez cru.

I

Les Athéniens avaient sous les yeux, à la fin de septembre 403, bien des sujets de réflexions mélancoliques. Trente ans de guerre contre Sparte et les alliés de Sparte avaient éclairci les rangs des citoyens et laissé l'Attique ravagée, les arsenaux détruits, le Trésor vide. Le 25 avril 404, lorsque la ville affamée et déchirée par les factions eut capitulé sans conditions, Lysandre avait lu aux Athéniens atterrés ce décret des éphores de Sparte : « Voici quelles sont les décisions des Lacédémoniens. Vous démolirez le Pirée et les Longs Murs ; vous évacuerez toutes les villes et vous renfermerez dans votre propre territoire. Ce faisant, vous aurez la paix, à condition de payer ce qui sera jugé convenable et de rappeler les bannis. Quant au nombre des vaisseaux, vous ferez ce qui vous sera prescrit ». Et le général ennemi, libre de prescrire ce que bon lui semblerait, avait, au son des flûtes, brûlé la flotte de guerre, sauf douze trières qu'il voulut bien laisser aux vaincus, et fait démolir les Longs Murs. Les Athéniens durent s'estimer heureux que les Lacédémoniens n'eussent pas accordé à leurs alliés, Thébains et Corinthiens, le plaisir de raser la ville. Quant à la contribution de guerre, les éphores pouvaient compter sur Lysandre, sinon pour en faire parvenir le montant intact à Sparte, du moins, pour effaroucher jusqu'à la dernière les « chouettes » — c'était le nom populaire des monnaies athéniennes — qui pouvaient rester encore dans le Trésor d'Athènes, et même pour tirer des créances sur

l'avenir. Bon nombre de ces chouettes allèrent nicher dans les bagages de Lysandre, ou, comme on le dit plaisamment, sous les tuiles du toit de son intendant Gylippe. Et, pour remplir à nouveau leur caisse épuisée, les Athéniens n'avaient plus leurs alliés, ces bons alliés qu'ils avaient exploités durant un demi-siècle, qui avaient payé de leurs deniers les superbes monuments édifiés par Périclès sur l'Acropole, le Parthénon et les Propylées. Les alliés s'étaient détachés l'un après l'autre au cours de la guerre, aussitôt que la chance avait paru tourner contre Athènes, et ils étaient tous maintenant du côté du plus fort. Aussi verrons-nous les Athéniens, qui avaient pris la douce habitude de vivre aux dépens d'autrui, s'ingénier de cent façons pour trouver de l'argent, et chercher si, par hasard, leurs concitoyens riches — on dit aujourd'hui les capitalistes — ne pourraient pas remplacer, comme pères nourriciers du peuple, les alliés d'autrefois.

Après la guerre étrangère avait surgi, sous les yeux des vainqueurs, qui tenaient garnison au Pirée, la guerre civile. Il ne manquait pas d'Athéniens qui, lésés dans leurs intérêts ou froissés dans leur amour-propre ou refoulés par les progrès constants et rapides de la démocratie dans l'exaspérante conviction d'avoir raison contre tous, étaient devenus des révolutionnaires sans scrupules, sans patriotisme, et s'étaient faits les complices de l'étranger. Ces gens-là avaient une première fois, en 411, profité de ce que la flotte et l'armée étaient retenues devant Samos pour faire un coup d'État, mettre à la porte le Conseil des Cinq-Cents et inaugurer une Constitution nouvelle, qui réservait le droit de suffrage à une aristocratie de 5000 citoyens.

Quatre mois plus tard, ils avaient été obligés de lâcher prise. Aussitôt qu'Athènes fut à la merci de Lysandre, ils jugèrent leur heure venue. Les Spartiates étaient, par tradition, les protecteurs et propagateurs nés de l'oligarchie, et ils n'avaient rien à refuser à des hommes qui avaient toujours travaillé pour eux, à des hommes que l'histoire accuse ou soupçonne encore d'avoir trahi leurs compatriotes à la bataille d'Ægos-Potamos, en haine de la démocratie.

Donc, les oligarques athéniens, auxquels les bannis nouvellement rentrés apportaient l'aiguillon de leurs âpres rancunes, avaient mis en avant un certain Dracontidas, un homme à tout faire, qui proposa d'instituer une espèce de gouvernement provisoire, chargé de reviser la constitution. Cette commission, investie de pouvoirs exceptionnels, serait composée de trente citoyens. Quels citoyens, on le sut bientôt. Le décret une fois voté sous la pression de Lysandre, qui vint en personne intimider par ses menaces l'assemblée du peuple, trente oligarques, nommés par des simulacres d'élections, commencèrent non pas à faire des lois, mais à suspendre celles qui existaient et à traiter par de vigoureuses saignées le corps social, empoisonné, selon eux, par les idées démocratiques. Les exécuteurs des hautes œuvres, les Onze, fonctionnaient sans relâche. Après quelques coups frappés sur la canaille, sur le menu fretin des délateurs, ce fut le tour des chefs du parti démocratique. « Si l'on veut avoir le dessus », disait le plus fougueux des Trente, Critias, à son collègue Théramène, « il faut nécessairement se débarrasser des gens capables de faire de l'opposition ». En vertu de ce principe, les Trente finirent par s'atta-

quer à ceux de leur propre parti qui refusaient d'approuver leurs violences et par prendre goût aux proscriptions lucratives, la confiscation des biens accompagnant toujours la peine de mort. Pour payer la garnison spartiate qu'ils avaient installée sur l'Acropole et faire ou arrondir leur fortune, ils fauchèrent dans la classe des commerçants, étrangers domiciliés pour la plupart, qui n'étaient pour rien dans ces querelles, mais qui étaient à la fois plus riches et plus faciles à traquer que les citoyens. A la fin, quelques-uns d'entre eux, qui n'avaient pas perdu tout sens moral, prirent peur, et la discorde se mit dans la commission même des Trente. Alors les exaltés se retournèrent contre leurs collègues, et l'exécution de Thérამენე apprit à ceux-ci qu'on n'est pas libre de renier les excès auxquels on a collaboré. Tous tremblaient devant Critias et Chariclès, qui, pour étouffer toute protestation, en vinrent à fermer les écoles et à exiger le silence même de Socrate. On se prend à regretter que Critias ait patiemment supporté les mots sarcastiques de son vieux maître, et que ce ne soit pas lui qui assume devant l'histoire la responsabilité dont s'est chargé quatre ans plus tard, hélas ! un jury démocratique.

Avec leurs garnisaires et leurs séides, les Trente opprimaient impunément le peuple désarmé. Mais dehors, les citoyens qui avaient échappé par la fuite à leur tyrannie étaient devenus assez nombreux pour essayer de les chasser à leur tour. Thrasybule n'avait pas cent hommes avec lui quand il rentra en Attique : au bout de quelques jours, il en avait un millier. Bientôt maître du Pirée, il avait pu bloquer la ville. Lysandre était accouru au secours des oligarques, mais,

devenu suspect aux Spartiates eux-mêmes, il avait été dessaisi de l'affaire par le roi Pausanias, qui préféra imposer aux oligarques et aux démocrates sa médiation.

C'est, il faut bien le dire pour ne pas exagérer la générosité des démocrates à demi victorieux, c'est en présence d'une armée spartiate prête à sévir contre les intransigeants de l'un et de l'autre parti que fut scellé le pacte de réconciliation. Il fut stipulé que les bannis rentreraient dans leurs biens ; que les citoyens demeurés dans la ville ne seraient exposés à aucune vengeance ; que personne ne se souviendrait plus des torts et dommages passés (*μη μνησικαχεϊν*). Il n'était fait exception que pour les individus qui avaient accepté des fonctions publiques sous l'autorité de Lysandre, c'est-à-dire d'abord les Trente eux-mêmes, ensuite leurs bourreaux, les Onze, et, en troisième lieu, les Dix qui avaient administré le Pirée comme délégués des Trente. Encore fut-il convenu que l'amnistie pourrait être étendue aux personnes provisoirement exceptées, si elles consentaient à rendre compte de leur gestion devant un tribunal compétent. On les traitait en contumaces, non en condamnés.

Amnistie ! Remarquez ce mot, Messieurs. Il a été introduit dans la langue politique par les démocrates athéniens armés pour la défense de leurs institutions nationales et résignés à oublier leurs légitimes ressentiments. L'amnistie, en effet, c'est plus que le pardon, c'est l'oubli (*ἀμνηστία*) ; noble fiction qui, précisément parce qu'elle ne saurait empêcher et oblitérer le souvenir, ajoute au mérite de ceux qui restent fidèles à l'engagement d'agir comme s'ils ne se souvenaient plus ; merveilleux instrument de pacification, si les

partis tiennent loyalement leur parole; mensonge, duperie, aveu d'impuissance et d'incertitude, si les intéressés, si ceux-là surtout pour qui l'amnistie remplace le pardon, affichent la prétention de se souvenir. C'est parce que la démocratie athénienne, traquée et insultée durant les huit mois de la Terreur oligarchique, a pratiqué en toute sincérité l'oubli des injures que l'amnistie a pris place dans la pharmacopée politique, comme remède suprême aux grandes crises. Le remède fut cette fois si efficace que les Athéniens n'eurent plus besoin d'y recourir par la suite: ils n'eurent pas l'occasion de vérifier que, comme tous les remèdes, celui-là perd sa vertu par un emploi trop fréquent.

Enfin, le 21 septembre 403 (en style athénien, le 12 Boédromion de l'archontat d'Euclide), Thrasybule et ses vaillants compagnons firent leur entrée dans Athènes évacuée par les troupes spartiates. Arrivé devant la porte du Dipylon, le cortège des libérateurs en armes fit halte et se convertit en procession religieuse (πομπή) pour aller, en traversant le Céramique, sacrifier sur l'Acropole à la patronne de la cité. Les émigrés furent accueillis et harangués sur le Pnyx par Thrasybule, qui ne fit allusion à leurs erreurs que pour les exhorter à la concorde et tirer une leçon de l'expérience faite. Ce jour glorieux fut inscrit au calendrier sous le nom de Χαριστήρια ἐλευθερίας, « Actions de grâces pour la liberté », comme fête civique à célébrer désormais tous les ans.

II

Nous voici revenus à la date que j'indiquais en commençant comme devant être notre point de départ, mais pourvus d'une connaissance suffisante des événements immédiatement antérieurs, de ceux qui absorbent les préoccupations et vont déterminer la conduite des Athéniens.

Quels enseignements allaient-ils en tirer? Reviendraient-ils purement et simplement aux habitudes prises, au régime en vigueur au temps de la guerre du Péloponnèse, régime qui — on le disait tout haut et les démocrates les plus convaincus pouvaient bien le penser tout bas — était en partie responsable du désastre final? Remonteraient-ils plus haut, jusqu'au temps de Thémistocle et d'Aristide, ou, s'ils voulaient balayer tout le fatras de lois et de décrets qui avaient modifié, surchargé, défiguré la Constitution, iraient-ils jusqu'aux lois de Clisthène ou même de Solon? Je répondrai à ces questions dès ma prochaine leçon, et j'aurai tout le loisir de vous montrer par la suite sous quel régime il plut aux Athéniens de vivre, quelles transactions ils jugèrent à propos de faire entre les exigences de la théorie et celles de la pratique. Pour aujourd'hui, je veux insister sur cette idée qu'en aucun cas, et quelles qu'eussent été leurs déceptions, les Athéniens ne pouvaient songer à conformer leurs lois à un type qui n'était pas le leur. Ils étaient démocrates d'instinct, de nature, et par nature j'entends leur tour d'esprit, leur raison raisonnante, aussi bien que leurs sentiments,

Pour ceux qui font état des causes finales, je dirai que les Athéniens semblent être nés pour réaliser un modèle vivant d'État démocratique et pour pousser jusqu'au bout cette expérience, au bénéfice des générations futures qui voudraient l'éviter ou la recommencer. Il y a eu en Grèce bien des cités à tendances démocratiques ; mais, sauf Athènes, aucune ne parvint à tirer graduellement les conséquences des principes adoptés ; leur existence ne fut qu'une série de conflits et de révolutions ; elles n'échappaient aux tyrans oligarchiques que pour tomber sous le joug des tyrans issus de la démagogie.

Les Athéniens, eux, avaient bien éprouvé çà et là quelques secousses passagères ; mais, quand ils reportaient leurs regards en arrière, ils apercevaient surtout la continuité du mouvement qui les avait entraînés toujours dans le même sens et qui les rapprochait — ils le croyaient, du moins — de l'idéal de justice dont la réalisation leur semblait être le but propre, la raison d'être de la démocratie. Cette continuité, l'histoire la reconnaît aussi, et je ne viens pas dire que les Athéniens se faisaient illusion, ni que l'idée de justice fût un motif inventé après coup pour parer d'un beau nom des instincts moins nobles ; je remarque seulement qu'après avoir suivi leur penchant naturel, après avoir fait de la démocratie, sinon sans le savoir, du moins sans regarder à la théorie, les Athéniens touchent au moment où ils vont devenir des théoriciens de la démocratie, où ils vont se draper dans l'attitude héroïque de gens qui ont toujours lutté contre l'égoïsme individuel et qui sont parvenus à associer la liberté et l'égalité dans la fraternité civique. Ils sont plus démocrates

que jamais, car ce qui était un fait est devenu une idée : ce qui était chez eux un sentiment est devenu une exigence de la raison. De la raison façonnée par l'éducation traditionnelle, bien entendu ; car il y en a une autre que manient les philosophes, qui réclame sa part dans l'éducation de la jeunesse athénienne et qui, au grand scandale du peuple athénien, conclut dans un sens tout opposé.

Je compte bien prendre le temps d'entrer dans les écoles des philosophes, de vous apporter l'écho des discussions où s'élaborent les théories politiques de l'Académie ou du Lycée, et j'imagine que vous ne considérerez pas cela comme du temps perdu. L'opposition que rencontre là l'idée démocratique, opposition violente chez Platon, prête aux distinctions et transactions chez Aristote, achève de nous faire comprendre pourquoi les Athéniens deviennent de plus en plus, c'est-à-dire de plus en plus consciemment et volontairement démocrates. L'homme est ainsi fait qu'il ne prend une pleine conscience de sa personnalité qu'en en touchant la limite, la personnalité des autres ; qu'il n'affirme et ne raidit sa volonté que par opposition à une autre ; enfin, pour user de termes plus généraux, que l'affirmation est surtout la négation du contraire. Les Athéniens venaient d'être battus par les Spartiates, et on allait répétant autour d'eux, chez eux plus qu'ailleurs encore, que les Lacédémoniens avaient dû leur victoire à l'excellence de leurs institutions oligarchiques. Cette opinion, plus passionnée que réfléchie, provoquait naturellement un retour offensif du sentiment populaire, qui trouvait cette haute estime de la sagesse spartiate incompatible

avec le patriotisme athénien et le respect des ancêtres. Les démocrates soutenaient que les admirateurs et fauteurs de l'oligarchie étaient eux-mêmes cause des maux qu'ils imputaient à la démocratie ; qu'ils avaient de tout temps pactisé avec l'étranger, et que leurs intrigues avaient, lors de la dernière guerre, paralysé la défense nationale. De même, en attaquant la démocratie au nom de la raison, les Socratiques suscitèrent une logique contraire, offensive ou défensive à volonté, tout aussi raisonnable que la leur et plus souvent d'accord avec le sens commun, une logique que maniaient avec dextérité les orateurs et qu'ils dirigeaient volontiers contre les philosophes. Les orateurs pouvaient, sans doute, flatter par intérêt, plutôt que louer avec conviction, la démocratie ; mais plus d'un, à coup sûr, était de bonne foi en vantant les institutions démocratiques ; il s'était fait une conviction en bataillant contre ces philosophes dédaigneux qui déclaraient absurde tout système de gouvernement ne réservant pas le pouvoir aux plus intelligents et aux meilleurs, c'est-à-dire au petit nombre. Orateurs et philosophes étaient devenus des frères ennemis, qui se renvoyaient mutuellement l'épithète de sophiste, décidément passée à l'état d'injure. Platon n'a pas assez de sarcasmes pour la cuisine frelatée qu'est la rhétorique, et Isocrate, sans nommer personne, met au nombre des choses inutiles ou nuisibles « les constitutions rédigées par les sophistes », c'est-à-dire des livres comme la *République* et les *Lois* de Platon.

Ainsi, au dehors, l'antagonisme avec Sparte, qui, maintenant victorieuse, renversait partout où elle dominait les régimes démocratiques ; au dedans, l'opposi-

tion, particulièrement irritante pour des Athéniens, de gens qui prenaient leur sottise en pitié et leur décernaient libéralement des brevets d'ignorance ; tout cela s'ajoutait aux habitudes contractées, aux traditions héréditaires, pour enfoncer les Athéniens dans leur parti pris d'être et de rester une cité démocratique.

J'ai dit habitudes et traditions. Ce ne sont pas des termes tout à fait synonymes. L'habitude fait la tradition, mais en descendant le cours du temps. Or une tradition tire toute sa force de son antiquité, qui représente une somme d'expérience accumulée ; une fois établie, elle a une tendance invincible à exagérer son âge, à effacer la trace de ses origines et à les reporter toujours plus haut dans le passé. Elle cherche à se confondre avec les lois immanentes et nécessaires des choses, à échapper aux prises de la logique, qui veut que ce qui a commencé puisse et doive finir, ou — ce qui revient au même — se transformer. A l'époque où nous nous plaçons, aux toutes dernières années du v^e siècle, nous touchons au moment où le patriotisme athénien, déguisé en érudition, va marcher à la conquête du passé, envahir ce domaine, que les Spartiates seront bien incapables, cette fois, de lui disputer, et retrouver — quitte à les inventer au besoin — toute espèce de titres de gloire, antérieurs et supérieurs même, si c'est possible, aux éternels, aux incomparables lauriers de Marathon. Les patriotes y trouvèrent de nouvelles raisons d'aimer leur cité telle que le temps l'avait faite, avec son gouvernement démocratique.

En disant : « telle que le temps l'avait faite », je ne rends pas encore assez bien l'ambition des panégyristes de la tradition démocratique. Les Athéniens acquièrent

la conviction que leur cité était née démocratique, et qu'ainsi l'avait voulu son fondateur, le héros Thésée. Cette doctrine devient un article de foi pour tous les orateurs et poètes qui tiennent aux applaudissements populaires, et Aristote lui-même en accepte le fond. Elle était déjà en crédit à l'époque où nous sommes. Périclès, dans l'oraison funèbre de 431, telle qu'elle nous est rapportée par Thucydide, se montre encore assez réservé sur ce point. « Cette contrée », dit-il, « que la même race d'hommes a toujours habitée, nos ancêtres nous l'ont transmise constamment libre, grâce à leur valeur ». Mais onze ans plus tard, dans les *Suppliantes*, Euripide — qui n'était pourtant pas un démocrate bien ardent — mettait dans la bouche de Thésée cette superbe réplique au messager thébain qui demande « où est le tyran du pays » : « Sache qu'il n'y a pas de tyran ici ; car la ville n'est pas gouvernée par un seul homme, mais elle est libre. C'est le peuple qui règne par transmissions annuelles du pouvoir, sans en donner le plus à la richesse, car le pauvre aussi a part égale ». Thucydide aurait peut-être des objections à faire, mais il évite de se brouiller avec la légende triomphante : il note que « Thésée institua un Conseil et un Prytanée pour remplacer les conseils et magistratures des bourgades ». Un demi-siècle plus tard, on prétend savoir comment les choses se sont passées : les érudits ont trouvé des preuves et fixé des dates. Voici comment Isocrate se représentel'établissement de la démocratie, « un millier d'années avant Solon ». Les ancêtres des Athéniens vivaient en parfaite concorde sur la terre qui leur avait donné naissance, tout occupés de pratiquer la justice envers les hommes, la piété envers les

dieux, sous le sceptre paternel de rois issus des dieux. Un de ces rois, Thésée, réunit les habitants de l'Attique en un même corps de citoyens. Cela fait, il jugea que la royauté avait accompli son œuvre. « Possédant », dit Isocrate dans son *Panathénaïque*, « une royauté très solide et de très grande autorité, grâce à laquelle il avait accompli nombre de belles choses et en guerre et dans l'organisation de la cité, il dédaigna tout cela, préférant la gloire à jamais mémorable que procurent les travaux et les luttes au repos et à la félicité que donne sur le moment la royauté. Et il fit cela, non pas parce que, vieilli, il avait épuisé les jouissances présentes ; mais c'est à la fleur de l'âge que, à ce que l'on rapporte, il remit au peuple le gouvernement de la cité et passa le reste de son existence à affronter des dangers pour elle et pour les autres Hellènes.... Quant à ceux qui ont pris en main le gouvernement de la cité que Thésée leur abandonnait, je ne sais par quels éloges célébrer dignement leur intelligence. Ces hommes, qui n'avaient pas d'expérience politique, ont choisi sans se tromper le régime qui, de l'aveu de tous, est non seulement le plus impartial et le plus juste, mais le plus profitable à tous et le plus agréable à ceux qui en usent. En effet, ils ont constitué la démocratie, non pas celle qui gouverne à l'aventure et appelle liberté la licence, bonheur le droit de faire tout ce qu'on veut, mais celle qui châtie cette sorte de gens et pratique l'aristocratie, c'est-à-dire se laisse diriger par les meilleurs ».

Le bon Isocrate — il était presque centenaire quand il écrivait ce discours — enveloppe un avertissement salutaire dans cet hommage rendu à la démocratie ;

mais il propage l'idée que c'est là le régime primordial et nécessaire d'Athènes. Ne lui demandons pas comment il se fait que la tradition connaît encore des rois après Thésée et en continue la liste jusqu'à Codrus. Cette tradition, il l'ignore ou feint de l'ignorer, comme aussi la tradition, impertinente celle-là (elle nous vient de Théophraste), qui voulait que, à peine descendu du trône, Thésée eût été poursuivi par des démagogues et banni par ostracisme. Démosthène affirme de même en passant, et sans plus s'embarrasser de ces scrupules, que Thésée établit la démocratie ou l'iségorie, c'est-à-dire l'égalité civique. Enfin, Aristote croyait pouvoir affirmer que Thésée avait « le premier incliné vers la multitude et abdiqué le pouvoir absolu ».

Je n'ai nullement l'intention de rechercher en ce moment ce qu'il pouvait y avoir de vrai dans cette façon de comprendre l'histoire nationale. Il importe peu qu'elle soit vraie ou fausse, ou à moitié l'un et l'autre. Vraie, elle attesterait que l'esprit démocratique était vraiment le fonds naturel de la race ; fausse, elle montre encore mieux à quel point les Athéniens tenaient à leur démocratie, puisqu'ils lui forgeaient des titres d'honneur et inventaient des raisons de la considérer comme un droit imprescriptible, un legs inaliénable des ancêtres.

Ainsi, Messieurs, ne croyez pas que, une fois délivrés des Trente et de la garnison spartiate, les Athéniens aient hésité un seul instant à restaurer leur gouvernement démocratique. C'eût été s'abandonner eux-mêmes et reconnaître la supériorité non seulement matérielle, mais morale, de ceux qui les avaient vaincus. Les Spartiates, à coup sûr, ne méritaient pas

cet hommage, et un peuple humilié par la défaite ne saurait, sans danger pour sa propre existence, s'humilier lui-même. La modestie peut être une vertu, mais ce n'est pas une force, et c'est de force qu'ont besoin ceux qui ne veulent pas mourir.

III

La force que donne une haute estime de soi, — surtout quand on peut la faire partager aux autres, — les Athéniens l'ont eue à un degré exceptionnel, et ce sentiment allait s'exagérant précisément à l'époque où nous sommes, par réaction consciente et voulue contre l'humiliation subie.

En fait, et pour rester dans le domaine des réalités démontrables, la renommée d'Athènes datait des guerres médiques. Les combattants de Marathon l'avaient pour ainsi dire improvisée d'un seul coup, qui, comme le premier exploit du Cid, était un coup de maître. Au delà, Athènes ne joue — disons, ne jouait — aucun rôle dans les grandes entreprises plus ou moins légendaires qui formaient l'arrière-plan de l'histoire de la race grecque. Les poèmes homériques, où les cités grecques cherchaient la trace de leurs ancêtres, glorifiaient les rivales d'Athènes, Argos, héritière de Mycènes et de Tirynthe, qui avait pris pour elle Agamemnon ; Sparte, la patrie des Dioscures, d'Hélène et de Ménélas ; Thèbes même, la ville aux sept portes, illustrée d'ailleurs par la légende des Labdacides et celle de l'Hercule thébain. Tandis que des peuples déchus pouvaient vanter les exploits de leurs héros,

que Salamine avait son Ajax, la petite Ithaque son Ulysse et la Phthiotide son Achille, on ne rencontrait point de guerriers athéniens sous les murs de Troie. Lorsque l'imagination des poètes eut rempli le vide qui régnait par delà la guerre de Troie avec la légende des Argonautes, il se trouva que les Athéniens n'y avaient pas non plus de place. Que faisaient-ils alors ? Athènes n'existait donc pas encore, ou bien elle était endormie, indifférente à tout ce qui passionnait les autres Hellènes ? Ne pouvait-on pas douter même que les Athéniens fussent de vrais Hellènes ? Car enfin, ils se disaient eux-mêmes autochtones, nés de leur propre sol, et les archéologues qui commençaient à ruminer les premiers essais d'histoire ethnographique entendaient par autochtones une première couche de population indigène, les Pélasges, à laquelle s'étaient superposés les Hellènes. Bref, ni la légende, ni l'histoire naissante ne donnaient aux Athéniens la satisfaction qu'ils cherchaient, celle de se croire et de se dire prédestinés dès l'origine à l'hégémonie de la Grèce. On pouvait soutenir que, avant les guerres médiques, la Grèce ne leur devait rien ; ni guerriers, ni poètes, ni artistes, ni « sages » ou savants. Vus par d'autres yeux que les leurs, les Athéniens étaient des parvenus, de richesse toute récente et de gloire toute fraîche.

Eh bien, Messieurs, ce qu'on leur refusait, peut-être avec raison, les Athéniens le prirent ; leurs poètes tragiques, leurs orateurs, leurs érudits, leur fabriquèrent une histoire rétrospective dont je vous ai déjà donné tout à l'heure un échantillon et qui allait de pair avec les plus glorieuses. Dès le tems des Pisistratides, les

Athéniens avaient mis la main sur les poèmes homériques en les recueillant, les ordonnant et les fixant à tout jamais par l'écriture. C'est eux qui, avec des centaines peut-être de rapsodies, ont fait Homère. Ils se sont payés, dit-on, de ce service en glissant discrètement dans l'*Illiade* au moins quelques noms de héros athéniens et en faisant une place aux vaisseaux athéniens dans la flotte conduite par Agamemnon. Le fait est que la mention banale accordée aux Athéniens dans le Catalogue du deuxième chant de l'*Illiade* a bien l'air d'une interpolation, et que leurs champions, Ménesthée, Stichios, Iasos, restent des comparses obscurs. Il eût fallu là un Thésée ; mais tous les premiers rôles étaient occupés dans l'*Illiade*, et on finit par convenir que Thésée appartenait à une génération antérieure. Mais il était convenu aussi que cette génération antérieure avait fait la conquête de la Toison d'or, et les patriotes athéniens durent songer à faire entrer Thésée dans la liste des Argonautes. Là encore, tous les premiers rôles étant tenus par d'autres, ils se résignèrent à n'introduire que des doublures, le héros Boutès et le héros Phalère, qui font assez médiocre figure à côté de Jason, d'Hercule, des Dioscures, de Télamon et d'Oïlée. On dit plus tard, et l'excuse est assez ingénieuse, que Thésée n'avait pas pu prendre part à l'expédition des Argonautes parce qu'il était alors captif dans les Enfers, où il était descendu pour délivrer son ami Pirithoos. Mais les Athéniens prirent leur revanche sur les Amazones. Thésée eut son épopée à lui, fabriquée avec des légendes qui, déjà connues d'Homère, avaient foisonné dans l'imagination des poètes cycliques. Hercule passait pour avoir combattu

les Amazones : il n'y avait qu'à associer d'abord, puis à substituer Thésée à Hercule pour avoir un glorieux chapitre d'histoire athénienne. On racontait donc que Thésée, compagnon d'armes d'Hercule, avait ramené du pays des Amazones leur reine Antiope, soit comme captive, soit comme amante passionnée qui avait tout quitté pour le suivre. Pour reconquérir leur reine, les Amazones avaient envahi l'Attique, et leurs bataillons avaient campé jusque sur la colline de l'Aréopage. Tout cela finit soit par l'extermination des Amazones, soit par un accommodement et des noces triomphales. Athènes avait donc alors, comme elle le fit plus tard, repoussé une invasion d'Asiatiques : elle était déjà le « rempart de la Grèce » — ce qu'il fallait démontrer, comme disent les mathématiciens.

C'étaient encore des sauvages, des ennemis de la civilisation, que Thésée avait exterminés dans cette grande tuerie de Centaures et de Lapithes qui avait ensanglanté les noces de son ami Pirithoos. Les artistes athéniens, depuis le sculpteur jusqu'au potier, se chargeaient de mettre sous les yeux, de fixer dans les mémoires ces belliqueux et utiles exploits. Des scènes de la Centaouromachie se déroulaient sur les métopes du Parthénon ; le combat des Amazones, peint par Micon sur les murs du Théseion, sculpté par Phidias sur le bouclier de son Athéna Parthénos et sur le piédestal de sa statue de Zeus à Olympie, se retrouve partout où essaime l'école de Phidias, à Phigalie, à Éphèse, au tombeau de Mausole. Le jour où Attale de Pergame éleva sur l'acropole d'Athènes — au centre du monde civilisé — un monument commémoratif de ses victoires sur les Gaulois, il n'oublia pas

d'associer à sa gloire les vainqueurs des Amazones. Les Athéniens firent si bien, par la parole, la plume, le théâtre, le pinceau et le ciseau, que Thésée était mêlé à toutes les aventures mythiques et que la chose finit par passer en proverbe : οὐκ ἄνευ γε Θησέως, rien ne se fait sans Thésée, — pas même la bataille de Marathon, où l'on vit, paraît-il, son fantôme mener les Athéniens au combat.

Mais cela ne suffisait pas encore à l'ambition patriotique des Athéniens. Ils sentaient — et avec quel légitime orgueil! — que leur cité était devenue le foyer intellectuel et comme le cerveau de la Grèce; plus que cela encore, si c'est possible; une terre promise où l'on venait chercher les mots de passe pour l'autre monde, les formules révélées aux initiés par l'hiérophante d'Éleusis. Les Athéniens, fidèles à leur méthode, obstinés à soutenir que ce qui était actuellement avait toujours été, s'attribuèrent le rôle d'éducateurs de la race hellénique à ses plus lointaines origines. Avec les exploits de Thésée, ils avaient de quoi répondre à ceux qui se souvenaient un peu trop du temps où l'Attique était une espèce d'Arcadie et où Thémistocle avait eu tant de peine à convertir en marins ses laboureurs. Ces laboureurs, qu'ils n'entendaient pas renier, allaient maintenant leur servir, avec les légendes d'Athéna, de Déméter et de Triptolème, à revendiquer le plus plus beau titre de gloire d'Athènes, la maîtrise de la civilisation et des arts de la paix.

Leur raisonnement était fort simple et avait toute la rigueur d'un syllogisme. Point de civilisation sans agriculture, et voilà pourquoi Déméter est Législatrice (Thesmophore); or l'agriculture avait été enseignée

aux Hellènes par les Athéniens, instruits eux-mêmes par leurs divinités nationales; donc la civilisation grecque tout entière, la vie policée, procédait de l'exemple des Athéniens et de leur généreuse propagande. Le blé, que nos naturalistes n'ont pas encore rencontré à l'état sauvage, c'était Déméter qui l'avait apporté, avec le modèle de la première charrue; l'olivier, c'était Athéna qui l'avait fait miraculeusement surgir du rocher de l'Acropole; le figuier, c'était Déméter encore qui l'avait planté dans le dème des Phytalides; la vigne, c'était en Attique encore, soit à Icaria, soit à Éleuthères, que Dionysos avait appris aux hommes à en tirer les plus folles joies de l'existence. Bref, Athènes était la « métropole des fruits de la terre » (μητρόπολις τῶν καρπῶν), et c'est à elle qu'on devait de ne plus disputer à certains animaux les glands des chênes. Qu'ils fussent assis sur les gradins de leur théâtre ou au Pnyx, les Athéniens ne se lassaient pas d'entendre leurs poètes et leurs orateurs exploiter ce thème inépuisable. On était sûr d'être applaudi en les appelant fils de Cécrops, fils d'Érechthée, enfants chéris de Déméter. Je ne crois pas qu'on puisse soupçonner de modestie ceux qu'Isocrate glorifiait ainsi dans son *Panégryrique*. « De tous les biens actuellement à la portée des hommes », s'écrie l'orateur, « j'entends de ceux qui ne nous viennent pas des dieux, mais que nous nous procurons mutuellement, il n'en est pas qui leur soient arrivés sans notre ville, et la plupart leur sont venus par elle ». Et l'orateur explique comme quoi les Athéniens, jugeant que la vie bornée à l'alimentation ne vaut pas la peine d'être vécue, se sont mis à civiliser, à policer les Hellènes; comment

enfin, pour permettre aux divers peuples d'échanger leurs produits, ils ont ouvert « au milieu de l'Hellade » le grand marché du Pirée. Bref, les Hellènes doivent aux Athéniens la vie du corps et la vie de l'âme, l'essor de l'intelligence et les consolations de la religion. « Lorsque Déméter », dit encore Isocrate, « errant après l'enlèvement de sa fille, arriva dans notre pays, reconnaissante envers nos ancêtres pour les bons offices qu'elle avait reçus d'eux et que les initiés ont seuls droit de connaître, elle leur fit deux présents, les plus grands qu'il y ait : les fruits de la terre, à qui nous devons de ne pas vivre comme des bêtes, et l'initiation, qui assure à ceux qui y participent les plus douces espérances et pour la fin de cette vie et pour toute la durée du temps ».

Quel langage, Messieurs, et, défalcation faite de l'inévitable rhétorique, quel effort patriotique pour mettre Athènes hors de pair, en droit de traiter d'ingrat et de sacrilège quiconque ne la vénérerait pas ! Périclès, cette fois encore, s'était montré plus discret. Athènes était, à ses yeux, le modèle, l'école de la Grèce (τῆς Ἑλλάδος παιδείσις) ; il n'avait pas prétendu que les autres Hellènes n'auraient ni pensé, ni vécu sans elle. C'est que, dans l'intervalle, Athènes avait perdu l'hégémonie ; froissée dans le présent, elle se rejetait du côté des souvenirs, et son orgueil se faisait plus âpre, plus exigeant, à mesure qu'elle sentait mieux sa faiblesse.

Mais, pour vouloir trop embrasser, les Athéniens risquaient de ne pas réussir à persuader aux autres ce qu'ils croyaient eux-mêmes. En concentrant leurs prétentions sur un domaine vaste encore, mais limité,

ils sont parvenus à se créer des titres durables à l'hégémonie de la race ou tribu ionienne, des titres que, aujourd'hui encore, tout en les suspectant, nous n'osons plus traiter de pures légendes. Qui pourra jamais démêler cet écheveau de généalogies héroïques et d'expéditions coloniales, emmêlé par la main experte de gens qui avaient l'idée fixe d'en faire passer tous les fils par Athènes ? Ils y travaillaient depuis longtemps, et par des procédés connus. Créer un héros Ion, éponyme de la race, était chose facile et même banale. Pour l'implanter en Attique et l'associer, sans le substituer, aux héros du cru, il y avait plusieurs moyens. On pouvait le faire venir du dehors : c'était le système le plus simple, celui qui a paru suffisant à Hérodote et à Aristote. On pouvait aussi le faire naître sur le sol athénien et l'apparenter aux dynasties indigènes en mariant son père Xuthus, fils d'Hellen, petit-fils de Deucalion, à la princesse Créüse, fille d'Érechthée. Enfin, pour éliminer tout élément exotique, Euripide réduit Xuthus à n'être plus que le père putatif d'Ion, qui devient fils d'Apollon et de Créüse. De toute façon, la race ionienne avait sa souche en Attique, et, par conséquent, tous les Ioniens, Thucydide le croit et l'affirme, étaient les descendants de colons partis de l'Attique surpeuplée. Athènes devint ainsi la métropole, la ville mère et grand'mère de toutes les cités ioniennes qui occupaient plus de la moitié des Cyclades, la plus riche partie des côtes de l'Asie Mineure, les bords du Pont-Euxin, et jusqu'aux rivages de l'Italie et de la Sicile.

Cette hégémonie idéale de la race ionienne avait coûté cher aux Athéniens. On connaissait et on exploi-

tait cette forme de leur amour-propre. Lorsque Aristagoras de Milet, en révolte contre Darius, vit qu'il ne pouvait intéresser les Spartiates à sa cause, il alla à Athènes et obtint tout ce qu'il voulut en disant que « les Milésiens étaient des colons d'Athènes et qu'il appartenait à cette ville de les protéger ». Les Athéniens, enchantés de l'hommage, prirent part à une aventure qui finit par un désastre et leur valut la rancune personnelle du Grand-Roi. Les guerres médiques convertirent en gloire les suites de cette imprudence ; mais les Athéniens furent une autre fois, et pour le même motif, à peu près aussi imprudents et beaucoup plus malheureux. En 415, la guerre du Péloponnèse était suspendue depuis six ans, et peut-être terminée, par la paix dite de Nicias. Une querelle s'émeut en Sicile entre villes ioniennes et villes doriennes. Aussitôt, les Athéniens se laissent persuader par les intéressés que leur honneur est en jeu, qu'ils doivent secourir ceux qui leur tiennent par « les liens du sang » : ils décrètent l'expédition de Sicile, où s'engouffrent toutes leurs ressources et qui rallume, par surcroît, la guerre avec Sparte.

Je crois bien, puisque Thucydide l'affirme, que cette parenté imaginaire fut le prétexte, plutôt que la raison véritable, de cette déplorable entreprise ; mais le prétexte fut le motif déterminant pour la masse du peuple, qui ne serait probablement pas entrée sans cela dans les calculs des ambitieux. En fin de compte, les Athéniens n'avaient tiré avantage de leur rôle de pères et protecteurs des Ioniens que quand ils étaient les plus forts, et la prétention de rester fidèles à ce rôle les embarqua dans les pires aventures. Ce fut pour eux, j'ose dire, un motif de plus de n'y pas renoncer. Les

Ioniens les avaient abandonnés durant la guerre du Péloponnèse; ceux d'Asie en avaient été aussitôt punis, car Sparte les avait laissé retomber sous le joug du Grand-Roi, en attendant qu'elle reconnût officiellement la suzeraineté de celui-ci sur toute l'Asie Mineure par le traité d'Antalcidas (387). A Athènes, on déplorait le malheur de ces enfants égarés, et on en accusait non pas tant leur ingratitude que les intrigues de Sparte. « Nous reprochons justement aux Lacédémoniens », dit Isocrate après la paix d'Antalcidas, « d'avoir détourné les Ioniens de notre cité, d'où ils sont partis comme colons et par laquelle ils ont été maintes fois sauvés, et de les avoir livrés aux Barbares, contre lesquels ils n'ont jamais cessé de lutter ».

C'est véritablement un tour de force, Messieurs, que d'avoir doté d'un passé si glorieux, d'une gloire poussée jusqu'au point où elle devient incomparable, cette Athènes qui, en fait, ne sort de l'obscurité qu'au temps des guerres médiques, à une époque où la plupart des autres villes étaient déjà sur leur déclin. Nous pouvons l'admirer comme œuvre d'industrie patriotique, sans tonner, comme Juvénal, contre la « Grèce menteuse » et sans scrupules de moralistes. Nous ne saurons jamais quelle somme de pieux mensonges est entrée dans la construction de cette histoire rétrospective, mais nous savons comment se forment les légendes et que non seulement ceux qui les trouvent toutes faites, mais même ceux qui les font, peuvent y croire de bonne foi. Les Athéniens y ont cru, parce que l'amour de leur petite patrie transformait à leurs yeux les possibilités — et même les impossibilités — en vraisemblances, les vraisemblances en faits avérés. Les

autres, bon gré mal gré, y ont cru, parce que les Athéniens, grâce à leur supériorité intellectuelle, ont mis la main sur tous les instruments de la tradition, sur toutes les voix de la Renommée. Il vint un moment où être loué par les Athéniens, être présenté par eux pour ainsi dire au monde des vivants et à la postérité, devint l'ambition des rois, le rêve des puissants et des victorieux. Arbitres des réputations, dispensateurs de la gloire, les Athéniens se sont fait la part belle, et ils en ont reversé le superflu sur la tête de leurs plus lointains ancêtres, que l'on supposait volontiers intelligents et braves, à juger d'eux par leurs descendants. Car, ne l'oublions pas, tous les parvenus ne peuvent pas s'anoblir ainsi. Le crédit accordé à l'hégémonie préhistorique d'Athènes était garanti par la gloire de l'Athènes de Périclès, gloire toute récente, celle-là, mais incontestée, mais vivante, immortelle et rayonnant au loin comme l'éclat des marbres tout neufs de l'Acropole. Et ainsi s'est formé, ainsi s'est imposé au respect de tous cet ensemble harmonieux de traditions qui nous représentent Athènes comme ayant pris en tout temps l'initiative des grandes choses, aussi bien dans les arts de la paix que dans les entreprises guerrières, Athènes née adulte, sage et armée comme son divin modèle, l'Athéna Promachos au cerveau puissant, au bras invincible.

IV

Je résiste, Messieurs, et pour cause, à la tentation de prélever quelques échantillons sur le tribut d'éloges

payé à la mémoire d'Athènes par les âges postérieurs. Il suffit de dire qu'au temps de Plutarque, on intéressait encore un auditoire en agitant la question de savoir « si les Athéniens s'étaient plus illustrés à la guerre que dans les lettres », et qu'on pouvait la trancher en mettant leur gloire militaire encore au-dessus de leur maîtrise littéraire.

Pour en revenir étroitement à mon sujet, à l'idée maîtresse autour de laquelle je veux retenir votre attention, je dis que cette haute opinion que les Athéniens avaient d'eux-mêmes était pour eux une force, et que, cette force morale, ils croyaient la devoir à l'excellence intrinsèque comme à la pratique ininterrompue des institutions démocratiques. Voyons donc encore une fois, pour fixer leur portrait en résumant nos impressions, ce que sont, ce que pensent les Athéniens au sortir de la guerre du Péloponnèse. C'est le meilleur moyen de comprendre ce qu'ils vont faire.

Ce qu'ils vont faire tout d'abord, c'est rétablir la démocratie, avec certains tempéraments reconnus utiles. Ils estiment qu'ils en ont le droit, et même le devoir. Le droit, car, comme le dit Aristote, « il parut juste que le peuple, qui avait lui-même effectué son retour, devint aussi le seul détenteur du pouvoir politique ». Le devoir, parce que, en reculant jusqu'aux origines les attaches de la tradition démocratique, ils en ont fait un legs des ancêtres, que leur piété filiale doit conserver. De l'excellence du régime en soi, quoi que puissent dire les philosophes, ils ne doutent pas et ne douteront jamais. En théorie, ils le jugent assis sur l'idée de justice; en pratique, il leur semble que

l'expérience a prononcé. Ils sont toujours de l'avis qu'ils ont fait partager à Hérodote. « Il est évident », dit Hérodote, « non par un seul exemple, mais de toutes façons, que l'iségorie est une chose excellente : sous les tyrans, les Athéniens n'étaient à la guerre supérieurs à aucun de leurs voisins ; délivrés des tyrans, ils devinrent de beaucoup les premiers ». Qu'on ne leur objecte pas que cela était bon à dire au temps de Périclès, mais que depuis l'expérience a prononcé autrement. A leur gré, ce n'est pas la démocratie qui, dans la guerre du Péloponnèse, a gaspillé les chances et perdu la partie ; la défaite d'Athènes est due aux intrigues, à la trahison de ces oligarques auxquels ils veulent bien pardonner. Maintenant que les voici de nouveau « délivrés des tyrans », ils vont de nouveau, comme cela s'était vu autrefois, « devenir les premiers ».

Ne croyez pas, en effet, qu'ils soient découragés, qu'ils se résignent à leur déchéance. Le langage de leurs orateurs, celui qu'ils aiment à entendre, n'annonce point que le ressort de leur énergie soit brisé, et ils s'efforceront de conformer les actes aux paroles. Peut-être pensent-ils maintenant ce que le démagogue Cléon leur dit un jour, au rapport de Thucydide, dans un accès de mauvaise humeur, à savoir, que « un État démocratique n'est pas fait pour commander aux autres » ; mais ce n'est pas déchoir que de renoncer à traiter les autres comme on ne voudrait pas être traité soi-même : c'est conformer même la politique extérieure à l'idée de justice qui déjà règle ou est censée régler les rapports des citoyens entre eux. Le jour où les Athéniens retrouveront des alliés prêts à accepter

leur hégémonie, — dans quelque vingt-cinq ans de l'époque où nous sommes, — ils auront soin de se prémunir contre toute velléité de domination; ils iront même, Diodore l'affirme, jusqu'à rendre aux anciens propriétaires les lots de terre jadis assignés à leurs colons et à interdire désormais à tout Athénien de cultiver le sol en dehors de l'Attique. En attendant ce retour de fortune, qui les mettra à la tête de « soixantedix villes alliées, ayant toutes un égal droit de suffrage dans le conseil fédéral », les Athéniens n'épargnent aucun effort pour mettre leur indépendance à l'abri, pour se refaire une flotte, une armée, relever leurs ruines — y compris les Longs-Murs, qui seront rebâties par Conon — et restaurer leurs finances. Leur prospérité va renaître, et c'est en plein essor qu'elle ira se heurter, non plus cette fois contre la lance spartiate, qui ne fait point de blessures incurables, mais contre la ruse et la violence, l'or et le fer du Macédonien.

C'est là l'étape que je compte ne pas dépasser cette année. Je ne mentionne même aujourd'hui cette date fatale que pour vous faire remarquer par avance que la fortune d'Athènes a été brisée par un coup de force majeure et qu'il serait injuste d'imputer son malheur à son régime démocratique. Il ne faut pas oublier qu'elle était redevenue, sous ce régime, la plus puissante des cités grecques, et que le coup qui abattit le rempart de la Grèce, « l'Hellade de l'Hellade », enveloppa toutes les cités grecques dans la même déchéance. Certes, je n'entends pas me faire ici le panégyriste soit de la démocratie en général, soit de la démocratie athénienne en particulier. Nous ferons

valoir en temps et lieu les ombres du tableau. Mais, puisque nous cherchons aujourd'hui à nous rendre compte de l'état d'esprit des Athéniens au lendemain de la guerre du Péloponnèse et de la guerre civile, je croirais leur faire tort, je croirais détourner de leur dossier la pièce la plus honorable, en ne vous lisant pas le certificat que leur décerne Aristote, dans un opuscule que nous ont rendu, il y a cinq ans de cela, les papyrus du Musée Britannique. « Les Athéniens, pris ensemble comme individuellement », dit Aristote, « se montrèrent, au sortir de cette crise douloureuse, animés de sentiments plus généreux et plus patriotiques qu'aucun autre peuple. Non seulement, en effet, ils effacèrent toute accusation relative au passé par une amnistie générale, mais encore ils remboursèrent à frais communs aux Lacédémoniens les sommes que les Trente leur avaient empruntées en vue de la guerre civile, bien que le traité eût laissé expressément aux deux partis, gens de la ville et gens du Pirée, la charge d'acquitter leurs dettes respectives. Ils pensèrent qu'en agissant ainsi ils inaugureraient l'ère de la concorde. Combien différente est la conduite des démocrates victorieux dans les autres villes, où, loin de donner du sien, le parti vainqueur procède d'ordinaire à un nouveau partage des terres ! »

On voit bien que l'éloge d'Aristote s'adresse aux Athéniens non pas en tant que démocrates, mais quoique démocrates. Il n'en reste pas moins que les hommes animés de si beaux sentiments avaient été formés par une éducation démocratique, qu'ils croyaient même avoir inventé la démocratie et lui restaient invinciblement attachés.

On dissertera éternellement — et, hélas! avec la logique des passions — sur, pour et contre la démocratie. Le meilleur argument historique dont disposeront jamais ses défenseurs, c'est encore l'exemple et le choix réfléchi des Athéniens.

VII

L'AGONIE DE LA RÉPUBLIQUE ATHÉNIENNE¹.

MESSIEURS,

Imaginez un peuple intelligent et fier, habitué de longue date à se conduire lui-même ou à ne se laisser conduire que par des hommes de son choix et n'ayant point, dans l'adversité, la triste consolation d'imputer ses fautes à d'autres qu'à lui-même, — imaginez, dis-je, ce peuple terrassé par des agresseurs qu'il considère comme des Barbares, humilié, anxieux, surexcité, croyant enfin trouver l'occasion d'une revanche et allant ainsi au-devant d'une désillusion amère : tel est le peuple athénien durant les seize années qui s'écou-
lent de la bataille de Chéronée à celle de Crannon.

C'est l'histoire de ces seize années qui doit nous occuper au cours de ce semestre. Vue à distance, elle nous apparaît comme une sorte de drame intime qui se déroule au bruit lointain des conquêtes d'Alexandre ; une mêlée de passions ardentes, mais dépourvues de moyens d'action et s'usant sur place dans des luttes mesquines ; un conflit permanent, mais par cela même monotone, entre ceux qui espèrent et ceux qui se rési-

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (10 déc. 1880).

gnent, entre ceux qui parlent de dignité et ceux qui font de la prudence la première des vertus. Il semble que les héroïques aventures du jeune roi de Macédoine doivent exciter un intérêt autrement puissant : le sillon sanglant tracé par son épée des rives du Granique à celle de l'Indus fascine l'imagination, et, quand on le voit y semer à pleines mains l'avenir, on est tenté de faire peu de cas des récriminations d'un petit peuple vieilli, qui voudrait retourner en arrière et faire revivre le passé.

Mais, Messieurs, la grandeur des hommes et des peuples ne se mesure pas à la largeur des espaces parcourus, au nombre de bras qu'il ont mis en œuvre et de volontés qu'ils ont courbées sous le joug. Aujourd'hui que le temps a fait le triage de ce qui était périssable et de ce qui demeure immortel, la parole d'un Démosthène retentit plus haut que les acclamations triomphales des soldats macédoniens : elle trouve plus d'écho et éveille plus de sympathies dans nos cœurs. La postérité contemple avec un certain étonnement le foudre de guerre qui se rue sur l'Asie en laissant comme avertissement à la Grèce les ruines fumantes de Thèbes, mais elle se demande si le génie de cet Alexandre était aussi raisonnable qu'il était impérieux et si ce qu'il a édifié valait ce qu'il a détruit. Elle prête, au contraire, une oreille complaisante à la parole de l'orateur athénien qui, au lendemain comme à la veille d'une défaite, répète, à la façon de l'Hector homérique, que le devoir du citoyen est de combattre pour sa patrie. L'œuvre d'Alexandre a passé ; elle a épuisé depuis longtemps toutes ses conséquences : les idées remuées par Démosthène sont toujours vivantes ; les problèmes moraux qu'il agitait se poseront encore

à nos arrière-neveux, et aujourd'hui même cette grande voix est de celles qu'il y a profit à entendre, plaisir à écouter.

Ne croyez donc pas que, pour être enfermée dans un étroit espace, l'histoire d'Athènes à cette époque doive être d'un médiocre intérêt. C'est, comme je le disais, un drame intime à côté d'une épopée guerrière, mais un drame vraiment humain, où les acteurs se meuvent dans un milieu qui nous deviendra aisément familier et obéissent à des passions dont nous mesurerons sans peine l'énergie.

Une fois engagé dans l'action, je n'aurai d'autre souci que de suivre l'ordre chronologique, laissant les nouvelles du dehors arriver au fur et à mesure à Athènes, les conjectures et les projets se former dans les cerveaux en travail, les incidents naître et les conflits s'engager au jour le jour, assistant aux grands procès politiques, recueillant les arguments des deux parties et enregistrant les jugements, en un mot, cherchant à reproduire dans sa complexité le mouvement quotidien de la vie réelle et le contemplant à la façon du chœur antique, en témoin sympathique, attentif et discret. Je vous dois aujourd'hui le prologue de la pièce : je dois vous faire connaître les personnages et reconstituer — si faire se peut — l'ensemble des circonstances qui déterminent l'attitude de chacun d'eux.

I

Le caractère propre d'Athènes, celui qui lui assigne son rôle dans l'histoire, est d'être une démocratie, de

l'être d'instinct et si foncièrement qu'elle n'aurait pu développer sous un autre régime social les aptitudes particulières de son génie. Aussi la cité était-elle arrivée de bonne heure à cet état qui devait être pour elle l'état normal, et elle y était arrivée sans secousses, sans révolutions, sans passer par ces crises sanglantes qui laissent après elles des ferments de haine et attachent aux œuvres nées de la violence une sorte de malédiction. C'est que l'idée maîtresse qui domine l'histoire intérieure d'Athènes et en règle l'évolution est pacifique et morale entre toutes. Tandis que, dans la plupart des villes grecques, la démocratie a été une réaction brutale contre les régimes oligarchiques, souvent même une revanche du pauvre contre le riche, la démocratie athénienne a eu pour principe générateur l'ambition de faire régner dans la cité l'harmonie qui naît d'une équitable répartition des droits et des devoirs. Je suis loin de prétendre que la démocratie athénienne ait réalisé cet idéal de justice ; je croirais même volontiers qu'elle s'en est éloignée d'autant plus qu'elle s'efforçait davantage d'y atteindre, comme un homme qui prendrait le reflet pour la source de lumière : je dis seulement que, si haut que nous remontions dans son histoire, nous voyons le peuple athénien préoccupé d'adapter ses constitutions à ce qui lui semble juste et considérant ce souci de la justice comme son plus beau titre de gloire¹.

Il faut juger du caractère des peuples moins encore par ce qu'ils sont que par ce qu'ils veulent être. Les Athéniens tenaient si fort à passer pour des ennemis

1. Voy. cette thèse, ici résumée, développée plus tard, comme sujet spécial, dans la leçon d'ouverture de 1884 (ci-dessus, n° IV).

nés de l'injustice, qu'ils ont pris soin d'effacer eux-mêmes de leur histoire tout ce qui eût pu donner un démenti à cette prétention. La tradition orthodoxe à Athènes voulait que la race athénienne fût autochtone, et Isocrate dans son *Panegyrique* ne manque pas de proclamer bien haut que, seuls de tous les Grecs, les Athéniens n'ont pris à personne la terre dont ils sont les enfants. Cette assertion, qui revient à chaque instant dans les discours de leurs orateurs, ne leur paraissait point invraisemblable, parce qu'il leur eût déplu de croire leurs ancêtres coupables de spoliation et le plus incontestable de leurs droits fondé en dernière analyse sur la force. Ils avaient eu des rois d'origine diverse, de brusques changements de dynasties aboutissant à l'abolition du régime monarchique, toutes choses qui ne vont guère sans conflits et sans violences ; mais ils avaient si bien remanié et raccordé leurs légendes qu'ils s'en étaient fait comme un certificat de loyauté et de justice. Sans doute, Thésée avait trouvé un jour son trône occupé par un usurpateur, Ménesthée, et il s'était emporté jusqu'à maudire Athènes ; mais le héros oubliait qu'il revenait des Enfers, un pays d'où l'on ne revient guère. Encore les Athéniens voulurent-ils plus tard apaiser cette grande ombre en chargeant Cimon de ramener de Scyros les cendres de Thésée. Si les Théséides cédèrent la place aux Nélides, c'est que, entre un roi pusillanime et un compétiteur vaillant, la couronne devait aller au plus digne. Puis, la royauté tombe d'elle-même comme un fruit mûr ; après le dévouement de Codrus, personne ne se sent digne de succéder à un si généreux patriote. De Codrus à Solon, quelle transition insensible du

régime monarchique à la démocratie ! Ce sont toujours des mesures débattues à l'amiable qui conservent durant plus de trois siècles la prééminence de la famille royale en amoindrissant peu à peu le pouvoir qu'elle détient : on voit se succéder des archontes à vie, des archontes décennaux, des archontes annuels, ou plutôt des collèges d'archontes : il semble que, sous la douce pression de l'opinion publique, les inégalités s'aplanissent et s'éliminent d'elles-mêmes, jusqu'au jour où le sage Solon pétrit comme une pâte docile cette société toujours prête à accepter le joug de lois équitables.

Le principe qui sert de base à la constitution de Solon est encore emprunté à la théorie de la justice : mettre chacun à sa place et n'accorder de droits qu'en échange de devoirs. Si la hiérarchie sociale est fondée sur l'estimation des fortunes, c'est que la richesse présume le loisir, l'instruction, et par là même la capacité, dont l'État ne peut s'assurer directement et pour chaque individu. On ne tient compte dans ce classement que de la propriété foncière, parce que c'est la seule qui attache le citoyen au sol et l'intéresse sûrement à la défense de la patrie. Le droit de suffrage était accordé à tous ; mais l'éligibilité aux fonctions publiques était graduée en raison des charges qui incombaient aux citoyens, et ces charges étaient elles-mêmes proportionnelles au capital possédé. Enfin, Solon ne cherche point, comme Lycurgue, à rendre ses lois immuables : il prévoit et admet que, les circonstances changeant, la constitution élaborée par lui puisse être modifiée par des retouches opportunes.

Les retouches ne manquèrent pas, et on les crut

toujours dictées par l'esprit même qui animait le grand législateur. N'eût-il pas compris lui-même, au lendemain de Marathon, de Salamine et de Platée, que, tous les Athéniens ayant été à la peine, ils devaient être tous à l'honneur? C'est Aristide qui, dit-on, ouvrit à tous l'accès des magistratures¹, et la preuve que sa loi fut considérée comme un acte de justice, c'est qu'il y gagna le surnom de Juste.

A partir de ce moment, la démocratie athénienne a atteint le degré de développement qu'elle ne saurait dépasser sans danger; mais c'est une loi fatale en ce monde qu'une évolution commencée se poursuive toujours dans le même sens, épuise de cette façon son énergie et prenne fin par l'effort même qu'elle fait pour se continuer. Les logiciens, ce fléau des sociétés intelligentes, sont là pour hâter un mouvement toujours trop lent à leur gré. Même après la réforme d'Aristide, les apôtres de la justice à outrance trouvaient dans la constitution bien des choses à changer. Dans un pays où tout pouvoir émanait du suffrage populaire, n'était-il pas choquant qu'une assemblée comme l'Aréopage, qui se recrutait elle-même et dont les membres étaient nommés à vie, pût statuer sur la légalité des décrets du peuple et en arrêter l'exécution par son *veto*? La loi

1. L'assertion de Plutarque (*Aristide*, 22) a été révisée depuis la publication de l'*Ἀθηναίων πολιτεία* d'Aristote (1891). On sait maintenant que l'éligibilité à l'archontat (sous forme de tirage au sort) fut, à une époque indéterminée, — probablement au temps d'Aristide, — étendue de la première classe à la seconde : plus tard (en 457), de la seconde classe à la troisième. Au iv^e siècle, on ne trouve plus d'inéligibles : seulement, les candidats qui, faute de propriétés immobilières, n'appartenaient pas aux trois premières classes, étaient autorisés à ne pas déclarer qu'ils appartenaient à la quatrième. C'était une façon de tourner la loi au profit de la richesse mobilière, disqualifiée en théorie, acceptée en pratique.

d'Éphialte dépouilla l'Aréopage de ce droit, sous prétexte qu'une commission de « gardiens des lois » (νομοφύλακες) nommés par le peuple remplirait mieux cet office. Le peuple s'affranchit même de la tutelle du Conseil renouvelé tous les ans par le suffrage populaire. A quoi bon attendre l'autorisation du Conseil pour saisir d'un projet de loi l'assemblée populaire, puisque l'autorité du mandataire s'efface devant celle du mandant et que la volonté du peuple ne saurait être enchaînée par celle de ses délégués ? Aussi fut-il permis à tout citoyen de proposer et de faire voter séance tenante des amendements aux projets débattus ; puis, sous le nom d'amendements, des projets tout nouveaux. Sans doute, la bonne foi risquait d'être surprise ; mais, en pareil cas, on intentait un procès pour illégalité à l'auteur de la proposition, et une fraction du peuple, sous forme de jury, pouvait réparer les inadvertances du peuple convoqué en assemblée plénière. Ce biais paraît étrange, mais on le trouvait à Athènes beaucoup plus logique que l'intervention d'un pouvoir quelconque distinct du peuple lui-même.

Cen'est pas tout. Était-il juste, puisque la loi d'Aristide déclarait tous les citoyens aptes à toutes les fonctions, était-il juste que la gratuité de ces mêmes fonctions en écartât les citoyens pauvres ? L'était-il davantage que l'État prit aux citoyens le meilleur de leur temps, tantôt au Conseil, tantôt dans les jurys, tantôt dans les assemblées populaires, sans leur allouer une indemnité ? Aussi une série de lois introduisirent le système des salaires, qui supprimait dans la mesure du possible les conséquences naturelles de l'inégalité des fortunes. De même pour l'impôt. On trouva injuste

de faire contribuer les petites fortunes dans la même proportion que les grandes, autrement dit, de ne pas distinguer entre le nécessaire et le superflu, et l'on créa l'impôt progressif sous forme de prestations ou *liturgies* qui pesaient exclusivement sur les classes riches.

Remarquez que ces raisonnements — fortifiés par une foule d'arguments que je passe sous silence — sont à première vue irréfutables, et qu'il a fallu l'expérience des mauvais jours pour en montrer les lamentables effets. C'est ainsi que, les yeux toujours fixés sur son idéal de justice et croyant s'en approcher à chaque pas, Athènes descendait la pente qui mène à la décadence les sociétés éprises de logique. De même qu'un seul organe ne suffit pas à constituer un corps vivant et qu'un aliment unique ne saurait y entretenir longtemps la vie, de même une société ne dure qu'à condition de ne pas concentrer sa raison d'être dans un seul principe, de ne pas faire de sa constitution une construction logique où tout procède d'un axiome qui la traverse de part en part, d'un axe rectiligne autour duquel elle ne peut plus que tourner dans un cercle vicieux. Si un peuple avait le malheur de pouvoir satisfaire à son gré ce besoin de logique, — qui est aussi impérieux qu'il est funeste, — s'il arrivait à placer à la base, au centre, au sommet de son œuvre, un dogme qui l'expliquerait tout entière, il aurait peut-être la constitution de ses rêves, mais il serait temps pour lui d'en changer, ou plutôt le changement se ferait de lui-même.

L'histoire est à ce sujet pleine d'enseignements que démêlait déjà l'œil clairvoyant d'Aristote et que Platon

lui-même, si entiché qu'il soit de recettes infaillibles, avait entrevus avant lui. Aristote ne se lasse point de répéter que tous les régimes peuvent être bons suivant les temps et les lieux, pourvu qu'ils soient tempérés, et que le meilleur est celui qui associe le plus intimement des principes hétérogènes, destinés à se faire mutuellement contrepoids. Il indique après Platon, dans une langue moins poétique, mais d'un trait plus sûr, comment les régimes fondés sur un principe unique dégénèrent fatalement, par exagération de leur tendance, en un régime opposé : il a saisi, bien longtemps avant le nébuleux Hegel, cette loi du devenir incessant qui forme, détruit et reforme sans cesse l'association des contraires dont est fait le monde réel.

Je n'ai pas besoin de chercher une transition pour passer de ces aperçus généraux aux hommes qui ont dirigé, je pourrais dire, gouverné le peuple athénien à l'époque dans laquelle doivent se renfermer nos recherches. C'est qu'en effet, la démocratie, par cela même qu'elle est le plus impersonnel des régimes, engendre nécessairement ce qu'elle cherche à éliminer : le pouvoir personnel. C'est là un fait qui a été remarqué de tout temps. Comme tout souverain, le peuple ne peut manquer d'avoir ses favoris. Cet être collectif a besoin, pour que ses volontés éparses et flottantes prennent une direction déterminée, qu'une individualité sympathique l'entraîne à sa suite.

Tel a été le rôle des hommes d'État qui ont laissé leurs noms gravés dans les annales d'Athènes.

II

S'il fallait en croire les détracteurs du régime démocratique à Athènes, le peuple athénien montrait peu de discernement dans ses choix. Aristophane nous montre le bonhomme Démos à peu près tombé en enfance, hésitant entre un corroyeur et un charcutier qui le comblent des plus grossières flatteries et finissant par donner la préférence au plus sot des deux. On remplirait un volume de toutes les protestations élevées, sous forme de railleries ou de doléances, contre la loi du nombre, qu'on représente toujours comme une force aveugle au service d'ambitieux sans scrupules. Il y a beaucoup de parti pris et d'injustice dans ces récriminations : des hommes comme Thémistocle, Aristide, Périclès, Démosthène, font assez bonne figure dans l'histoire, et nous reconnaitrons avec Montesquieu que ces choix heureux ne sont pas l'effet du hasard. Mais ce n'est pas non plus sans raison que le nom de « démagogue » ou meneur du peuple est devenu, dans l'antiquité même, synonyme de malhonnête homme et d'ennemi des gens de bien. Il est certain que le régime démocratique a plus besoin que tout autre d'une haute moralité répandue jusque dans les masses populaires, de ce que Montesquieu appelle la *vertu*. Sa supériorité vient uniquement de ce que rien n'y gêne la sélection naturelle, le triage qui doit mettre chacun à sa véritable place ; de ce que, le pouvoir n'appartenant de droit à personne, le peuple peut toujours y élever les plus dignes. Mais qu'une

idée fausse, une seule, vienne déranger le jeu de ce vaste mécanisme, que la sélection cesse de se produire ou se produise en sens inverse, et tout est bien près de se désorganiser. Or, l'idée fausse, je vous l'ai déjà signalée; nous la voyons s'introduire à Athènes sous forme de déduction logique et s'ancrer dans les esprits avec cette ténacité particulière aux opinions qui plaisent. Si l'autorité vient du suffrage populaire, si les fonctionnaires ne sont que les mandataires du peuple, la perfection du système serait de soumettre directement au peuple lui-même toutes les affaires gouvernementales, quelles qu'elles fussent. Plus d'embarras, le peuple étant infaillible, ou, ce qui revient au même, ayant le droit de se tromper; les questions les plus épineuses peuvent être résolues de cette façon sans qu'il soit nécessaire d'en confier l'examen à des hommes particulièrement compétents. Le gouvernement direct par le peuple, l'idéal des logiciens de la démocratie, était réalisable à Athènes, et, en dépit des leçons de l'expérience, malgré les déceptions, les repentirs même d'un peuple qui a eu souvent le courage d'avouer ses erreurs, il y devint le régime normal, celui qui fonctionnait déjà au temps de Périclès et auquel on était revenu au temps de Démosthène.

Mais c'est ici qu'apparaît la contradiction. Mis perpétuellement en face de questions trop complexes pour que le bon sens suffît à les trancher, obligé de légiférer à tout propos, de diriger la politique extérieure, étourdi par des discussions bruyantes et confuses, le peuple retombait, par la force des choses, sous la tutelle à laquelle il prétendait échapper; seulement, au lieu d'obéir à des magistrats investis d'une autorité limitée et respon-

sables de leurs actes, il suivait au hasard l'avis de conseillers improvisés, sans mandat défini, sans responsabilité effective. L'histoire a flétri du nom de démagogues ceux qui ont exercé une influence malsaine, mais les plus sages et les plus désintéressés étaient aussi des démagogues à leur manière : ils ne pouvaient faire prévaloir leurs idées qu'en « menant le peuple », en conquérant au jour le jour une autorité morale, non prévue par les lois. Ceux qui gouvernent Athènes, ce ne sont ni les archontes, réduits depuis longtemps au rôle de présidents des jurys, ni les stratèges, simples agents d'exécution, ni le Conseil, dont l'office se borne à diriger par l'intermédiaire de ses prytanes et proèdres les débats de l'assemblée populaire : ce sont les orateurs. Ce sont eux qui rédigent les lois et décrets, dictent la correspondance diplomatique, se chargent des ambassades, contrôlent les rapports, dénoncent les intrigues, improvisent des remèdes pour les cas urgents, bref, pensent, parlent et agissent pour le peuple. Ce qu'ils craignent par-dessus tout, ce n'est pas de commettre des fautes, c'est d'être pris au dépourvu : ils sont tenus d'avoir sur toute espèce de questions une opinion toute prête ; le peuple athénien n'admire rien tant que la souplesse de l'esprit et la fertilité de l'invention.

Est-il besoin d'ajouter qu'il fallait à cette activité un mobile, et que ce ne pouvait pas être l'abnégation ? Le goût du pouvoir et les satisfactions d'amour-propre, le désir d'être utile à la cité, étaient sans doute, pour les âmes nobles, un stimulant énergique ; mais, comme la mer, à laquelle on l'a souvent comparé, le peuple a ses caprices soudains : on ne possède jamais sa faveur

qu'à titre précaire, et la tentation est grande de l'utiliser pour acquérir des biens moins aléatoires. Le même raisonnement en vertu duquel le peuple s'allouait des indemnités et gratifications pour s'occuper de ses propres affaires fortifiait contre les scrupules la conscience de ceux qui le servaient gratuitement. De là ces accusations, vraies ou fausses, dont retentit à chaque instant la tribune et que les orateurs se renvoient de l'un à l'autre. On n'entend parler que de vendus ; on croit les partisans de la Macédoine payés par l'or de Philippe et les patriotes soutenus par l'or du roi de Perse : le peuple finit par se défier de tout et de tous et ne plus distinguer entre ses amis et ses ennemis.

Nous connaissons maintenant l'atmosphère dans laquelle vivent, le champ clos où se mesurent les hommes d'État athéniens à l'époque douloureuse dont je dois vous retracer l'histoire ; il me reste à vous présenter les orateurs en vogue et à dénombrer les partis.

III

Au lendemain de la bataille de Chéronée et de la paix négociée par Démade, les partis se retrouvaient tels qu'ils étaient auparavant. Les patriotes, dirigés par Démosthène, n'avaient point perdu tout espoir de revanche : le parti macédonien cachait sa joie, un peu par pudeur, beaucoup par crainte des représailles ; enfin, ce que j'appellerai le tiers parti, composé par portions égales de dédaigneux, de mécontents, de résignés, éprouvait plus de chagrin que de colère et

se consolait à demi du malheur public en songeant qu'il l'avait bien prévu. Dans les pays gouvernés par l'opinion, il y a le plus souvent deux partis nettement opposés l'un à l'autre, et un troisième qui se trouve être le véritable arbitre du combat. A Athènes, ce tiers parti n'était pas nombreux, mais il immobilisait un capital intellectuel dont la démocratie dévoyée eût eu grand besoin. Je vous ai montré tout à l'heure la démocratie athénienne atteignant sous Périclès le stade moyen de son développement, le moment, unique dans son histoire, où il y avait équilibre entre la liberté et la discipline : c'est au moment où elle dépasse cette période de maturité que, en vertu d'une loi historique aussi certaine que celle de la gravitation, elle éveille une force antagoniste, une réaction dirigée non seulement contre ses actes, mais contre son principe. Ce fut le malheur d'Athènes que l'ordre de choses existant y ait paru être incompatible avec les données de la science, ou, comme on disait alors, de la philosophie.

Si féconde qu'elle ait été en systèmes, la philosophie grecque n'en a point enfanté qui fût favorable à l'idée démocratique. Elle s'est obstinément enfermée dans un raisonnement qu'on peut résumer ainsi : le gouvernement des sociétés appartient de droit aux plus sages, et la sagesse ne se trouve point dans le plus grand nombre. Elle n'a point voulu accepter la transaction qui consiste à faire élire cette minorité de sages par le grand nombre, attendu qu'elle déniait au nombre et l'aptitude à discerner la sagesse et surtout le droit de lui donner l'investiture. Pour le démocrate, les gouvernants sont les mandataires du peuple ;

dans l'État philosophique, ils commandent en vertu d'une supériorité intrinsèque, inaliénable, qui les soustrait à toute responsabilité. Entre des principes ainsi poussés des deux parts à l'extrême, toute conciliation était impossible. Aussi, bien qu'Athènes ait été le rendez-vous de toutes les écoles philosophiques, les philosophes y étaient perpétuellement accusés d'inculquer à la jeunesse le mépris des institutions démocratiques. Les faits parurent donner raison aux défiances populaires. On affecta de voir dans les oligarques qui, à la fin de la guerre du Péloponnèse, profitèrent de la détresse d'Athènes et de la présence de l'étranger pour renverser la Constitution, des disciples des philosophes, et Socrate expia les crimes de Critias. La mort de Socrate rendit la démocratie et la philosophie à jamais irréconciliables. On aurait pu écrire à la porte des écoles : nul n'entre ici s'il se croit obligé dans sa conscience par la loi du nombre.

Ce n'est pas impunément, Messieurs, qu'une société se divise ainsi contre elle-même et qu'une démocratie passe, à tort ou à raison, pour n'être plus qu'une machine à compter les suffrages. Ce que j'appelais le parti des dédaigneux a plus fait pour la ruine d'Athènes que le parti macédonien lui-même : il a attiré à lui l'élite de la société, étouffé chez ses adhérents la flamme généreuse du patriotisme et les a habitués à ne pas regarder comme un mal sans compensation les dures leçons qui pourraient être infligées au peuple athénien. Ceux qui avaient le cœur trop haut placé pour se désintéresser ainsi des destinées de leur patrie ne savaient que communiquer autour d'eux le découragement dont ils étaient atteints. Rien de

plus caractéristique à cet égard que le rôle de Phocion, le disciple de Platon, l'ami de Xénocrate. Il avait toutes les vertus et tous les talents, et il les mit consciencieusement au service de son pays, mais il n'attendait rien de bon de ses efforts : il lui manquait la confiance dans le présent, la foi dans l'avenir. On le savait brave : il avait fait ses preuves comme général, et on l'entendait recommander invariablement la paix à tout prix, avec cette ironie mordante qui lui valut plus tard le sort de Socrate. Phocion méprisa toute sa vie ses compatriotes et mourut à quatre-vingts ans sans être détrompé. Il se trouva une assemblée tumultueuse pour le condamner sans l'entendre, une populace assez lâche pour l'insulter pendant qu'il allait au supplice, et un geôlier assez cupide pour lui faire payer douze drachmes la dose de ciguë réglementaire. Phocion emprunta cet argent à un ami et se plaignit qu'on ne pût même pas mourir gratis à Athènes.

L'attitude de Phocion, un personnage que nous retrouverons au cours du récit, nous montre ce qu'il y avait de dissolvant dans cette désespérance passée en habitude. Il est le seul de son parti que nous voyions mêlé à la vie active, mais nous apercevons derrière lui un groupe silencieux qui s'accommodera aisément du joug macédonien. Restent les deux partis dont le conflit permanent tient la cité en haleine, les patriotes et les agents de la Macédoine.

Hâtons-nous de dire, à l'honneur d'Athènes, que les patriotes sont les plus nombreux. Même après Chéronée, on les voit se serrer autour de leur chef, Démosthène. Je ne crois pas utile de tracer ici le

portrait de l'indomptable adversaire de Philippe : nous l'aurons constamment sous les yeux et il n'est pas de figure qui doive nous devenir plus familière. Du reste, il n'en est pas de plus facile à saisir et à fixer. A l'époque où nous voici parvenus, Démosthène ne vit plus que pour une idée, il n'a plus qu'une passion : préparer la revanche et guetter le moment opportun. Tout chez lui se ramène à cette idée fixe : il ne voit dans les incidents de chaque jour que des chances favorables ou défavorables pour la lutte future ; il n'a plus pour ainsi dire ni amis ni ennemis personnels ; il est identifié avec l'âme de la patrie. C'est cette obsession qui a fait son génie ; c'est par elle qu'il s'est élevé au-dessus de rivaux mieux pourvus que lui de talents naturels.

Tout autre était Hypéride, un homme de plaisir qui se contenta longtemps de gagner beaucoup d'argent et de le dépenser joyeusement dans la compagnie des femmes galantes, jusqu'au jour où il prit, lui aussi, le Macédonien en haine et travailla avec Démosthène au relèvement de la patrie. Ce n'était pas pour Démosthène un allié bien sûr que ce brillant et mobile esprit : Démosthène le vit bien lors de l'affaire d'Harpale, où il n'eut pas d'accusateur plus acharné qu'Hypéride. Chacun comprend la vertu à sa façon : Hypéride poursuivait avec une âpreté singulière deux vices dont il était exempt, l'hypocrisie et la vénalité. Le patriotisme n'était chez lui ni un souci constant de la chose publique, ni la notion d'un devoir précis ; il était fait surtout d'antipathie pour les intrigants. Trop inconstant pour être un chef de parti, trop indépendant pour accepter une discipline, Hypéride rendit de

réels services à la cause nationale, mais ou et comme il lui plut. Il faut du moins constater à son honneur que son zèle grandit avec le danger et qu'il sut mourir pour une noble cause.

Le seul homme que l'estime de la postérité puisse ranger à côté de Démosthène, c'est l'orateur Lycurgue. Issu de la vieille famille sacerdotale des Étéoboutades, formé par les leçons de Platon et d'Isocrate, il ne se sentait pas un goût bien vif pour le régime démocratique, mais il se fit toujours un devoir d'associer dans ses affections les dieux et les institutions de la cité. Comme Démosthène, il avait fécondé par un travail acharné son intelligence naturellement lente. Dépouvé de talents éminents, il avait du moins un grand sens pratique, une remarquable entente des choses de l'administration et une probité qui, en un autre pays, n'eût pas laissé prise au soupçon. Nommé surintendant des finances en 338, l'année même de la bataille de Chéronée, il fit tourner au profit de l'État la confiance qu'il inspirait. Des particuliers lui prêtèrent l'argent nécessaire aux premières avances : il sut exciter le zèle des riches, provoquer des dons volontaires, recouvrer les créances de l'État. Au bout de douze ans, les recettes du Trésor avaient doublé ; Lycurgue avait pu porter à 400 trirèmes l'effectif de la flotte, aménager des cales pour les navires, achever l'Arsenal, le théâtre de Dionysos, le stade panathénaïque, bâtir le gymnase du Lycée, couvrir les frais des *théorika* ou distributions gratuites au peuple et grossir la réserve métallique déposée sous forme de vases précieux au Parthénon. Il n'avait pas fait toutes ces grandes choses sans s'attirer bien des inimitiés, qui le harcelèrent

toute sa vie et s'acharnèrent après lui sur ses enfants.

De ce héros du devoir aux coryphées du parti macédonien, la chute est grande. Ce n'est pas que de ce côté le talent manque. Athènes n'a pas eu peut-être de parleur plus séduisant qu'Eschine et d'homme plus spirituel que Démade ; mais quel triste emploi de l'intelligence, mise au service d'appétits vulgaires, et à quel point étaient dégradés des hommes qui, sans passion, sans rancunes privées à satisfaire, sans griefs politiques à venger, travaillaient, moyennant salaire, à asservir leur patrie ! J'ai eu soin de mettre à part les citoyens qui croyaient pouvoir être ennemis des institutions sans trahir leurs devoirs, ceux même qui, sincères dans leur pessimisme, méprisaient trop leur génération pour la croire capable de résolutions viriles : il ne s'agit ici que des hommes d'affaires aux gages de la Macédoine, c'est-à-dire d'Eschine et de Démade.

Eschine est l'antithèse complète de Démosthène. Ce sont deux caractères tellement opposés qu'ils ne sont jamais parvenus, je ne dis pas à s'entendre, mais à se comprendre. Pour Démosthène, Eschine est une sorte de vipère, toujours gonflée de venin, un être foncièrement vicieux, qui hait d'instinct la vertu et ne peut que mal faire. Démosthène prête à son adversaire sa propre ténacité, la logique qui conforme ses actes à ses opinions : ce qui lui échappe, c'est la versatilité, l'inconséquence, l'absence de principes et de volonté personnelle, l'immoralité presque naïve d'Eschine. Eschine a commencé par être scribe et acteur, c'est-à-dire à débiter pour l'usage du public la pensée des autres : il reste comédien toute sa vie. Il préfère les rôles lucratifs, mais il en eût tout aussi bien joué un

autre. Il lui arriva même de jouer sur le champ de bataille le rôle d'un brave, avec beaucoup plus de succès que Démosthène, qui passa toujours pour avoir jeté son bouclier à Chéronée. A la tribune, il avait grand air ; sa belle prestance et sa voix harmonieuse contrastaient avec la mine souffreteuse et la voix grêle de Démosthène. Ce qu'on ne dit pas assez, c'est qu'il n'y montait pas précisément pour son plaisir ; il eût certainement souhaité de gagner sa vie à moins de risques. On s'imagine volontiers à distance qu'Eschine était un orateur de profession, qu'il s'était préparé, comme Démosthène, à la carrière politique. Rien n'est moins exact. Eschine était un homme à tout faire, et la façon dont il utilisait ses talents lui importait peu : il n'était pas plus fier qu'il n'était scrupuleux. Il avait commencé par prendre pour patron Aristophon, puis Eubule, puis Philippe de Macédoine ; il aimait à travailler ainsi en sous-ordre, craignant le grand jour et les responsabilités. Aussi ne cherchait-il pas volontiers querelle aux autres : il n'a guère accusé que pour se défendre, et, s'il est entré en conflit avec Démosthène, c'est à coup sûr malgré lui. Je parlais tout à l'heure de naïveté ; il en reste, mêlée à beaucoup de cynisme, chez ce personnage qu'on nous dépeint comme si retors. Il fut positivement ébloui à la cour de Philippe, et si flatté d'être l'ami du roi que celui-ci dut l'acheter au rabais. Quand on lui reproche d'être vendu aux Macédoniens, d'avoir des propriétés à Olynthe, à Pydna, en Béotie, il est visiblement étonné qu'on lui en fasse un crime : il se défend d'avoir trahi son pays, mais non pas d'avoir accepté des présents, chose qui n'est interdite par aucune loi. Il accuse Timarque des vices les

plus honteux, mais il avoue qu'il a les mêmes goûts, avec cette différence qu'il ne cherche pas, dans ces fréquentations suspectes, autre chose que son plaisir. Bref, Eschine n'est à aucun degré un homme d'État, et il ne faudrait pas prendre trop au sérieux ce rival de rencontre que Démosthène a rivé à sa gloire. C'est une nature souple, mais vulgaire, qui a pour ainsi dire emprunté du dehors les vices qu'il a, les vertus qu'il se donne et les grands mots qu'il déclame, en un mot, un comédien.

Démade, lui, un ancien matelot improvisé diplomate après Chéronée, ne prenait point de masque : il se montrait tel que la nature l'avait fait, ignoble et spirituel. Il savait que les Athéniens avaient besoin de lui tant que les Macédoniens seraient les plus forts, et qu'il pouvait les railler impunément. Il ne cachait pas l'origine de ses petits profits. Un acteur se vantait d'avoir gagné un talent par une seule représentation : la belle affaire, repartit Démade, que de gagner un talent à s'égosiller ; moi, j'en ai reçu dix du roi pour me taire ! Quand on lui demandait ce qu'il avait fait de tout l'argent tiré par lui des coffres du roi de Macédoine, il frappait sur son ventre, le gouffre où tout allait s'engloutir. Un jour qu'il dînait chez Phocion, trouvant le menu assez sommaire : « Phocion », dit-il, « je ne comprends pas comment, puisque vous pouvez dîner ainsi, vous prenez part aux affaires publiques ». Improvisateur merveilleux, il amusait l'auditoire et déconcertait ses adversaires par des saillies imprévues. Il coupait le fil des solides démonstrations de Démosthène en le traitant de buveur d'eau et d'hirondelle agitée : il tournait en ridicule tout sentiment généreux

et engageait les Athéniens à ne pass'estimer plus haut qu'ils ne valaient. Que lui parlait-on du grand peuple athénien et de son passé ! Athènes n'était plus qu'une vieille femme en pantoufles, qui humait à petits coups sa tisane : cette fière démocratie tomberait en décomposition si les largesses publiques n'étaient là pour en « recoller » les morceaux. Il fit ce qu'il put pour que ces comparaisons triviales devinssent l'expression adéquate de la vérité : il assista à la crise qui consumma l'humiliation d'Athènes et fit disparaître le groupe des patriotes avec la placidité d'un homme qui vérifie l'exactitude de ses calculs. Il ne se doutait pas qu'Antipater, qui le méprisait et n'avait plus besoin de lui, allait profiter du premier prétexte pour le pousser avec dégoût sur le fer de ses bourreaux.

IV

Si dégénérée que fût Athènes, la Macédoine mit quarante ans à l'abattre. Il est inutile de vous exposer longuement les péripéties de la lutte avant la bataille de Chéronée, où doit commencer notre récit, et d'analyser en détail les traits de l'infatigable personnage qui tient constamment les Athéniens en haleine, de Philippe de Macédoine. Il n'est guère de figure plus connue que celle du père d'Alexandre. Ses amis et ses ennemis ont fouillé les replis de cette forte et tortueuse nature. On suit pas à pas ses détours : on le voit guetter sa proie, bondir au moment opportun et reprendre ses allures doucereuses pour tendre de nouvelles embûches, comme ces grands félins qu'on voit tour à tour terri-

bles dans la lutte et séduisants au repos. Je ne sais s'il avait les grandes visées que lui prêtent quelques historiens, si l'absorption de la Grèce par la Macédoine lui apparaissait comme un but ou comme le moyen de grouper sous sa main toutes les forces dont il avait besoin pour renverser l'empire des Perses. Je me défie de ces vastes esquisses historiques, qui sortent de la réflexion plutôt que des faits eux-mêmes. Il est probable que Philippe s'est fixé sa tâche au jour le jour, et que son ambition a grandi avec le succès.

Il était arrivé au trône en 359, trois ans après la bataille de Mantinée et la mort d'Épaminondas. La grandeur éphémère de Thèbes venait de s'écrouler d'un seul coup ; Sparte tranquillisée avait repris son sommeil ; la Ligue maritime reformée depuis vingt ans sous l'hégémonie d'Athènes était prête à se dissoudre, grâce à l'habitude qu'avaient gardée les Athéniens de traiter leurs alliés en sujets. Cette habitude, ils l'avaient prise au temps de Périclès, alors que les milices athéniennes étaient l'armée de la Ligue : maintenant qu'ils préféraient soudoyer des mercenaires, ils croyaient pouvoir, sans remplir les mêmes devoirs, revendiquer les mêmes droits. L'armée et la diplomatie du roi de Macédoine, battant de toutes parts cet édifice ruineux, en ont bientôt disjoint l'assemblage. Philippe commence par prendre Amphipolis, sous prétexte de la rendre aux Athéniens ; puis Pydna, qui leur appartenait encore. Alors, il conclut une alliance avec Olynthe et prend Potidée aux Athéniens pour la donner aux Olynthiens. Pendant ce temps, les alliés d'Athènes se révoltaient, battaient la flotte athénienne à Chios, à Samos, et reconquéraient leur

indépendance. Les Athéniens surpris, déçus, affolés, hésitaient, discouraient sans fin, envoyaient de divers côtés des secours qui arrivaient partout trop tard, et finissaient par s'en prendre à leurs généraux. Après la mort de Chabrias, tué à Chios (357), après la retraite du vieil Iphicrate, que l'on récompensait de ses longs services en l'accusant de trahison, après la condamnation de Timothée, dont les façons aristocratiques avaient indisposé le jury, Athènes n'avait plus d'autres hommes de guerre qu'un soudard comme Charès et un condottiere étranger comme Charidème. Mais Eubule consola les Athéniens de leurs mésaventures en leur faisant de bonnes finances, en triplant le *théorikon* et leur persuadant qu'ils n'avaient jamais été aussi heureux.

Cependant, tout marchait à souhait pour Philippe. Les Thébains, pour satisfaire une vieille rancune contre les Phocidiens, leurs voisins, avaient allumé la deuxième « guerre Sacrée ». Pendant que les cités grecques prenaient parti pour ou contre les soi-disant sacrilèges, Philippe enlevait Méthone, — secourue trop tard, comme toujours, par les Athéniens, — encourageait à la révolte l'Eubée, d'où les Athéniens furent expulsés en quelques mois, s'emparait après un long siège d'Olynthe, en dépit des adjurations de Démosthène et des demi-mesures des Athéniens, qui, une fois Olynthe rasée, signèrent avec lui la paix dite de Philocrate (346), puis se faisait appeler par les Thébains pour mettre les Phocidiens à la raison et installait triomphalement la Macédoine dans le conseil des Amphictyons. En 345, il n'y avait guère au nord des Thermopyles que Périnthe et Byzance dont il ne fût-

pas encore maître, et il commençait à étendre son protectorat sur le Péloponnèse, sous prétexte de protéger contre Sparte l'indépendance des Argiens et des Messéniens.

En 339, ses agents, Eschine entre autres, ont soin de provoquer une nouvelle guerre Sacrée qui rend nécessaire une nouvelle intervention du roi de Macédoine. Démosthène a raconté dans une page immortelle l'effet produit à Athènes par la nouvelle que Philippe était entré à Élatée. On eût dit que le feu venait de prendre aux quatre coins de la ville. Les Athéniens, ralliés autour de Démosthène, oublient leur vieille haine pour les Thébains; ils improvisent une coalition et mettent sur pied une armée qui va se briser contre les phalanges macédoniennes à Chéronée. Cette fois, Philippe est bien le maître; une Diète hellénique convoquée à Corinthe lui décerne l'hégémonie de la Grèce.

Cet aperçu sommaire nous met à même de reprendre un autre jour le récit au point où je le laisse aujourd'hui. S'il fallait dégager des faits si rapidement passés en revue une conclusion préalable, je craindrais d'y retrouver cette loi fatale dont je vous parlais en commençant, loi qui semble condamner l'effort humain à tourner contre le but et à réaliser dans la pratique l'inverse de la théorie. J'ai cru vous montrer qu'au dedans, par une préoccupation constante de la justice et un souci jaloux de l'égalité envisagée comme partie intégrante de la justice, Athènes avait installé chez elle une sorte de despotisme populaire, qui mettait trop souvent l'arbitraire à la place de la justice et la faveur à la place de l'égalité. Je pourrais ajouter — et cette observa-

tion vise les cités grecques en général — que c'est pour avoir trop aimé leur liberté qu'elles ont perdu leur indépendance. Ce que chaque ville était en petit, la Grèce l'était en grand, un agrégat incessamment mobile de molécules autonomes, raisonneuses, incapables de subordonner leur volonté à une autre et d'entrer avec abnégation dans un plan d'ensemble. Cette cohésion, que la Grèce dans son ensemble et les cités grecques dans leur sphère restreinte n'avaient jamais eue, faisait précisément la force de la Macédoine. C'est à une monarchie militaire, à un peuple armé et obéissant à la volonté d'un seul homme que les Hellènes ont affaire, et c'est ce contraste, beaucoup plus que la disproportion des forces, qui rend la lutte si inégale.

Cette disproportion n'était pas, au début surtout, aussi grande qu'on le suppose. Olynthe, une ville beaucoup moins puissante qu'Athènes, résista dix-huit mois à Philippe et ne fut prise que par trahison. Même dans la campagne qui aboutit à Chéronée, Philippe battit en détail autant de troupes qu'il en avait lui-même. Ce n'était donc pas une folie de la part de Démosthène que de prêcher la lutte à outrance : le succès n'était pas impossible et il eût peut-être couronné des efforts mieux combinés. Mais ce qui manquait à la Grèce, c'était précisément la faculté de penser et d'agir avec ensemble. Chaque cité prise à part était elle-même une collection de volontés qu'il fallait d'abord grouper en faisceau ; l'ennemi avait tout le temps de prévoir des résolutions si longuement élaborées par la discussion au grand jour. Philippe n'avait pas besoin d'être un diplomate si consommé pour pénétrer les plans de ses adversaires et leur cacher les siens : il n'avait qu'à

écouter et à se taire. La Macédoine avait donc sur ses adversaires — j'allais dire, sur ses victimes — tous les avantages que donnent la concentration et l'énergie de l'autorité, la rapidité et le secret des décisions. Dans la lutte que les peuples comme les individus soutiennent pour conquérir jour par jour le droit de vivre, elle était incontestablement mieux armée que ceux qu'elle a vaincus.

Est-ce à dire, Messieurs, que la monarchie militaire ait seule le privilège de rendre les peuples forts et de leur rendre en puissance matérielle ce qu'elle leur enlève de liberté ? Ce privilège, elle ne l'a pas seule, témoin l'étonnante fortune de la République romaine, et elle ne l'a pas longtemps, car nulle part la décadence n'a été plus prompte et plus irrémédiable qu'au sein des empires improvisés par la conquête. Ils n'ont pas échappé, eux non plus, à la loi des contrastes et à l'avortement final de leurs desseins. L'énergie acquise par le pouvoir central est comme une somme de contributions prélevées sur l'initiative individuelle ; la cohésion que ce pouvoir donne à l'ensemble, il l'obtient en dissolvant pour ainsi dire les molécules qui en forment la substance. Un peuple entraîné dans cette évolution en vient à n'être plus qu'un chiffre composé d'unités sans valeur, une foule où il n'est personne qui soit quelqu'un. A cet état de dégénérescence, il est incapable de résister au moindre choc ; il est exactement le contraire de ce qu'il avait voulu être.

J'ai peut-être abusé, Messieurs, des considérations abstraites pour mieux graver dans votre esprit un fait d'expérience, à savoir qu'un principe tend toujours à se développer dans le même sens, à écarter tous les

obstacles, à éliminer les principes opposés, et se détruit enfin par son exagération même; que plus ce principe est simple, plus il prend la forme d'un axiome logique, plus il marche vite à sa perfection, c'est-à-dire à sa ruine; que, par conséquent, une société est d'autant plus stable qu'elle repose sur un plus grand nombre de soutiens indépendants, d'habitudes et de droits d'origine diverse, et que, si la logique est une belle chose, nous vivons dans un monde « où les plus belles choses ont le pire destin ». Laissons là toute cette philosophie de l'histoire qui aura toujours le malheur — elle le sait elle-même — de passer aux yeux du grand nombre pour un assemblage de paradoxes. Revenons aux acteurs concrets dont l'antagonisme est le sujet même de nos études, aux Athéniens et aux Macédoniens.

J'ai assez gourmandé le peuple du Pnyx; il est temps que je lui rende justice. Je n'ai pour cela qu'à le mettre en parallèle avec ses vainqueurs. En histoire, tout se juge par les résultats. Qu'a produit la conquête macédonienne, étendue successivement à la Grèce, à l'Asie, à l'Égypte? De grandes choses, sans doute; je veux dire, de grands changements dans la destinée de millions d'hommes. Mais enfin, tout ce bruit s'est apaisé : le peu de civilisation hellénique porté par Alexandre sur les bords du Nil, de l'Euphrate et de l'Indus, en a été éliminé par de nouvelles vicissitudes. De toute cette activité déployée, que reste-t-il? Rien. Je dis rien dont nous ayons conscience, rien qui se soit ajouté au capital intellectuel et moral de l'humanité. Je ne me sens redevable aux Macédoniens d'aucune idée, d'aucun sentiment que je n'aurais pas eu sans

eux : ils me restent étrangers ; comme Dante, je regarde et je passe. Pour Athènes, je n'ai même pas besoin de poser la question ; vous y avez déjà répondu. C'est un foyer dont nous sentons encore la chaleur et la lumière : lettres, arts, sciences, toutes les manifestations de l'intelligence humaine, ses œuvres les plus impérissables, se sont élaborées, affinées, associées dans leur harmonie sur cet étroit espace et sont devenues ensuite le bien commun de tous les peuples. Pareil à ces ferments qui concentrent et transportent sous un petit volume une prodigieuse énergie, le génie athénien exerce encore aujourd'hui son influence féconde : il a suffi de quelques lettrés échappés de Byzance pour inoculer à l'Italie du xv^e siècle, et par l'Italie à l'Europe, le goût du beau, l'audace des libres recherches et la passion de la vérité. Que dis-je ! cette force morale s'est transformée de nos jours en force matérielle pour protéger les descendants des Hellènes d'autrefois. On a vu des armées s'ébranler pour aller arracher à la servitude cette autre Terre Sainte, et la reconnaissance, élevée à la hauteur d'une religion, faire revivre au xix^e siècle l'esprit des croisades. La Grèce a été délivrée du joug des Turcs par des peuples qui révéraient encore en elle, si défigurée qu'elle fût par des siècles de servitude, la mère de leur civilisation. Qui a jamais songé à délivrer la Macédoine par respect pour le nom de Philippe et d'Alexandre ? Aujourd'hui, le temps a prononcé entre Athènes et la Macédoine. Celle-ci a passé, l'autre demeure ; la revanche de l'esprit sur la force brutale est complète.

Cette revanche définitive, constatons-la une fois pour toutes, mais n'oublions pas que les patriotes du temps

de Démosthène n'en ont pas joui, qu'ils en espéraient une autre et que, celle-là, les dieux la leur ont refusée. Je ne voudrais pas trop vous consoler par avance de leurs déceptions et éteindre la sympathie que je compte réclamer, dès ma prochaine leçon, pour les vaincus de Chéronée.

VIII

LA GRÈCE SOUS LA DOMINATION MACÉDONNIENNE¹.

MESSIEURS

Je vous ai entretenus, durant la dernière année scolaire², des qualités et des défauts, du patriotisme réel mais souvent malavisé et inconséquent, des espérances et des mécomptes de la démocratie athénienne, le seul gouvernement démocratique qui ait duré assez longtemps pour qu'on puisse considérer son histoire comme une expérience faite.

Cette histoire aboutit à la bataille de Chéronée, c'est-à-dire à l'établissement de la domination macédonienne, qui, depuis lors, sous des formes diverses, tantôt brutale et représentée par des garnisaires, tantôt à demi déguisée sous les clauses de traités léonins, pèse non seulement sur Athènes, mais sur la Grèce entière.

Le sujet que je me propose de traiter cette année continue donc le précédent, avec un peu plus de champ et une plus grande variété d'acteurs. Nous quittons pour ainsi dire — avec la permission d'y rentrer toutes les

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (6 déc. 1897).

2. Voy. ci-dessus la leçon n° VI. La date des faits visés m'a paru indiquer, entre les deux cours consécutifs, la place de la leçon de 1880 (n° VII).

fois que nous le jugerons à propos — l'étroit espace où s'agitait un petit peuple toujours en fièvre de projets, un jour découragé trop tôt, le lendemain téméraire à contretemps, mené par des orateurs à peu près irresponsables, qui n'avaient pas tous le désintéressement, la prévoyance et la fermeté d'âme d'un Démosthène. Le rôle politique d'Athènes est fini; après un ou deux efforts faits pour secouer le joug, efforts suscités et dirigés l'un par Démosthène, l'autre par un neveu de Démosthène, les Athéniens vont se résigner à n'être plus que les panégyristes de leurs glorieux ancêtres. S'ils se vengent quelque jour du Macédonien, ce sera en appelant contre lui le Romain, le Barbare d'Occident, qui se montrera pour les Hellènes en général, et surtout pour Athènes, un maître plus fruste, mais moins tracassier.

Je voudrais aujourd'hui, comme je le fais depuis tantôt vingt ans en pareille occurrence, dégager des faits dont le détail nous occupera par la suite quelques idées générales qui en fassent comprendre la nature, l'enchaînement et la portée.

I

C'est un passe-temps oiseux que de se demander, à chaque heure décisive, ou, comme on dit aujourd'hui, à chaque « tournant » de l'histoire, ce qui fût arrivé si les choses avaient tourné autrement. Les Grecs se sont amusés à ce jeu quand leur propre déchéance leur eut fait des loisirs; ils y cherchaient et trouvaient des consolations d'amour-propre. Nul doute que les

Athéniens n'aient supputé longtemps les chances d'avenir qui leur étaient réservées s'ils avaient été vainqueurs au lieu d'être vaincus à Chéronée par Philippe, à Crannon par Antipater, dans leurs murs mêmes par Antigone Gonatas. Plus tard, les Grecs, à certains jours où l'arrogance froide des Romains, pour qui ils n'étaient plus que des « petits Grecs » (*Græculi*), leur faisait sentir trop vivement le contraste entre l'humilité de leur condition présente et l'orgueil de leurs souvenirs, les Grecs, dis-je, attribuaient à la Fortune, c'est-à-dire à la chance, les victoires de Rome. Ils se plaisaient à poser la question de savoir ce qui fût advenu si la mort prématurée d'Alexandre n'avait pas empêché le conquérant de l'Asie de mener ses phalanges à la conquête de l'Occident; si Pyrrhus avait été plus prudent et mieux secondé; si Antiochus le Grand avait su s'allier à temps avec Philippe, et l'un et l'autre avec Hannibal. La conclusion à laquelle ils arrivaient, c'est que l'hégémonie du monde aurait appartenu à leur race, et que l'empire romain eût été, ce qu'il devint en effet, plus tard et pour d'autres raisons, un empire grec.

Les Grecs dont je parle et que je crois entendre dans les dissertations de Plutarque voyaient les choses sous un tout autre jour que les vaincus de Chéronée, de Crannon, de Sellasie; ils ne distinguaient plus entre la Grèce et la Macédoine, qui, dans le recul de la perspective, leur apparaissaient comme soudées par l'unité de race. Ils oubliaient que la conquête macédonienne, qu'ils tenaient pour grecque là où elle avait subjugué des Barbares, avait paru en Grèce même une invasion de Barbares; qu'elle y avait arrêté la vie

politique et précipité la décadence. Plutarque fait le panégyrique d'Alexandre : il lui reconnaît, ou lui prête, l'intention « d'étendre sur les Barbares l'influence du commerce avec les Grecs », de « civiliser dans ses courses l'univers entier », de « semer la Grèce en tous lieux, répandant sur les nations des germes de justice et de paix », de refondre, « comme un métal frappé d'une empreinte barbare », les peuples qu'il veut couler dans le moule de la civilisation grecque. En un mot, les Grecs du temps de l'Empire avaient pris à leur compte l'œuvre historique de la Macédoine, à laquelle leurs ancêtres avaient collaboré malgré eux : ils avaient tranché dans le sens macédonien un débat qui s'est ranimé sous nos yeux dans ces derniers temps et où ont été agités les plus graves problèmes qui s'imposent à l'attention de l'humanité entière.

Les dernières pages de l'*Histoire Grecque* de E. Curtius expriment l'amer regret de voir disparaître, foulée aux pieds par le soudard macédonien, la floraison du génie grec, qui avait ses racines et son aliment dans l'amour de la patrie et de la liberté. Le soudard, le « roi étranger », c'est d'abord et surtout Philippe. « Le Macédonien », dit E. Curtius, « savait reconnaître et employer les talents, la culture, toutes les forces intellectuelles des Hellènes : il rendait hommage à la gloire de leur passé ; il flattait leur vanité ; mais, en définitive, il n'avait aucune sympathie pour les Hellènes en tant que nation. Ces patriotes, il les haïssait comme des ennemis irréconciliables ; les traîtres qui lui avaient livré leur pays, il les méprisait. Bien qu'il dût aux Grecs tous les résultats qu'il avait obtenus, bien qu'ils lui fussent indispensables pour ses desseins ulté-

rieurs, il se borna néanmoins à s'en servir pour son ambition dynastique, sans accorder à la nation une part indépendante dans sa gloire, sans songer à un relèvement des Hellènes devenus membres de son empire. Aussi l'entrée de la Grèce dans l'empire macédonien ne fut-elle pas le commencement d'une ère nouvelle, qui aurait éliminé les éléments morts et provoqué le développement de germes nouveaux ; elle fut au contraire un recul, une chute complète. La foi religieuse avait perdu depuis longtemps sa puissance ; la pensée philosophique ne pouvait conduire que quelques individus à une plus haute conception des devoirs de l'homme : l'art pouvait bien jeter une lueur consolante et rassérénante sur les cités qui avaient été le théâtre d'un glorieux passé, mais il ne pouvait leur donner aucune consistance morale. Les seuls instincts qui pouvaient encore agir sur le peuple grec, refouler l'égoïsme et éveiller le dévouement à des idées plus hautes, naissaient du sentiment de la communauté, de l'attachement à la cité et à la patrie, de la fidélité à la loi et à la tradition, de la piété envers les ancêtres, de l'amour de la liberté. Tous les nobles sentiments qui avaient éclaté dans les derniers temps avaient leur raison d'être dans l'idée de l'État. Aussi, lorsque le peuple se vit interdire ce terrain, lorsqu'il n'eut plus de patrie et que sa vie municipale elle-même fut en souffrance, il dut perdre toutes les vertus qu'il avait héritées du passé. C'est pour cela que la domination macédonienne a exercé sur les Grecs une influence démoralisante. Le bien-être matériel, le confort de la vie de petite ville, voilà ce que la foule chercha à se procurer. Tous les nobles instincts allèrent s'affaiblis-

sant de jour en jour ¹ ». Plus loin, tout en constatant que les loisirs faits en Grèce aux esprits d'élite ont profité à la science, l'historien tient à faire remarquer que les États déprimés par la domination étrangère avaient encore assez d'énergie pour ne pas mourir tout à fait et que « les forces populaires n'étaient pas tout à fait usées ».

En écrivant ces belles pages, animées d'un souffle libéral, E. Curtius savait à qui s'adressait cette protestation. Il avait sous les yeux l'*Histoire de l'Hellénisme* de J.-G. Droysen, son collègue à l'Université de Berlin, l'historien qui vénère dans Alexandre l'instrument de la Providence, l'incarnation de l'Idée hégélienne, quelque chose comme une portion de Dieu. Droysen n'entend pas porter le deuil de la liberté grecque : il considère les regrets de cette sorte non seulement comme superflus, mais comme procédant d'une sentimentalité puérile. Qu'avait produit, après tout, cette liberté ? L'émiettement, le fractionnement du peuple grec en une foule de petits États autonomes, molécules anarchiques qui, minées au dedans par la lutte des partis, s'usaient l'une contre l'autre dans des conflits incessants. Toutes ces forces, resserrées dans un espace trop petit et incapables de s'unir, s'annulaient réciproquement et se détruisaient sur place, sans fournir de travail utile. « Il s'était accumulé dans ce pays », dit Droysen, « une quantité d'éléments de fermentation qui eût suffi à bouleverser un monde ; de sorte que les Hellènes, tant qu'ils resteraient attachés au sol natal et à leurs coutumes, ne pouvaient que se

1. E. Curtius, *Griechische Geschichte*, III^e, p. 726-727 [*Histoire grecque*, trad. Bouché-Leclercq, V, p. 448].

déchirer et se dévorer les uns les autres, comme l'engeance née du dragon de Cadmus. Il fallait que quelque crise vînt apaiser leurs turbulentes discordes, ouvrir à leur activité un champ nouveau, plus vaste et plus fécond, enflammer toutes les nobles passions pour de grandes pensées, enfin, donner à cette pléthore de vitalité encore énergique de l'air et de la lumière¹. »

Il fallait ! Comme ce qu'il faut arrive toujours et à point nommé dans le monde hégélien, on voit paraître d'abord le précurseur d'Alexandre, puis Alexandre lui-même, le Messie grec, l'homme prodigieux dont la mission est d'étendre la civilisation grecque jusqu'aux confins du monde connu et de s'en servir pour repêtrer l'espèce humaine. Comment ne pas prendre en pitié, en face d'une telle œuvre, l'effort stérile et la courte vue de ceux qui ont tenté de l'empêcher ! Comme apparaît mesquin le patriotisme d'un Démosthène, qui luttait contre plus fort que lui pour conserver aux Athéniens le droit de continuer à vivre à leur guise, la liberté de l'indiscipline, sans savoir que, dans le plan providentiel, les faibles sont faits pour être asservis, absorbés ou supprimés par les forts !

C'est là, en définitive, qu'aboutit le débat institué à propos des Grecs et des Macédoniens, et c'est parce qu'il soulève ainsi une question de morale à la fois théorique et pratique, universelle et toujours actuelle, que je le trouvais tout à l'heure si intéressant. Les forts ont-ils le *droit* de subjuguier les faibles pour les faire

1. J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, I², p. 30 [*Histoire de l'Hellénisme*, trad. Bouché-Leclercq, I, p. 31]. Je n'ai pu que résumer ici les aperçus, jugements et comparaisons exposés et motivés en 1883 dans mon « Avant-Propos du Traducteur » (*Ibid*, p. III-XXXVI).

servir à leurs desseins, et ce *droit* leur est-il conféré par leur *force* même, signe manifeste et irrécusable de leur supériorité ? Pour un hégélien, la chose ne fait pas de doute. La force crée le droit, ou, ce qui revient au même, elle l'affirme par son triomphe : tout ce qui est faible est indigne de vivre ; c'est un organe usé que l'Idée-Providence supporte impatiemment et se prépare à éliminer, par la main des forts, de la grande machine cosmique, du monde visible conduit par elle, à travers les étapes d'un progrès incessant, vers la perfection absolue.

L'hégélianisme a envahi non seulement l'histoire, refaite de fond en comble depuis soixante ans par ses adeptes, mais jusqu'à l'enseignement des juristes, je veux dire, non pas des jurisconsultes, mais des théoriciens du droit. Les juristes hégéliens admettent volontiers, sans être bien sûrs que ce soit chose utile, ils admettent, dis-je, que la société protège les faibles, et que, dans l'intérieur d'une société, le *droit* soit opposé à la *force*. Encore ont-ils soin de faire remarquer que le droit ne s'applique pas tout seul ; qu'il serait comme inexistant sans l'appui de la force, et que la société ne pourrait pas protéger les faibles si elle n'était elle-même plus forte que l'individu le plus violent et le mieux armé. Mais dans les rapports entre sociétés, entre États différents, et en général, dans tout conflit, extérieur ou intérieur, de nature politique, la force a son plein jeu et son plein effet : elle est identique au droit ; elle le crée. Celui-là a raison, celui-là travaille à réaliser le plan providentiel qui triomphe de son adversaire. Le vaincu n'est plus qu'une non-valeur, qui a été éliminée par l'Idée sou-

veraine et dont il serait pour ainsi dire impie de déplorer la disgrâce. Voici ce qu'écrivait en 1852 un chef d'école, le professeur le plus couru de l'Université de Göttingen, R. von Jhering, dans son éloquent *Esprit du droit romain*¹ : « Notre distinction du droit et de la force est-elle bien exacte en fait ? N'y a-t-il pas, aujourd'hui même, de terrain sur lequel on les voit marcher la main dans la main ? Nous avons déclaré la guerre à la force, dans la sphère étroite de la vie civile, ... mais la force, bannie des humbles régions de la vie privée, s'est réfugiée sur les sommets où s'agite l'histoire du monde. Lorsqu'un peuple opprimé s'affranchit de la tyrannie qui pèse sur lui [saluons ! il s'agit de la Révolution française, de la chute des Bourbons après celle des Stuarts] ; lorsqu'un gouvernement rejette loin de lui le joug d'une constitution funeste, imposée dans un moment d'atonie par des masses ignorantes [ceci vise le déblayage opéré en Allemagne par la Prusse en 1849 et le coup d'État fait chez nous en 1851] ; lorsque l'épée du conquérant fait crouler un État vermoulu et taille des lois au peuple vaincu [ceci a une portée générale, et nous avons besoin de nous souvenir que cette page date d'avant 1870], que répond notre théorie du droit et de la force ? Elle accepte le changement comme un fait accompli et sauveur. En d'autres termes, elle ne peut se soustraire à l'aveu que

1. *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Leipzig, 1852-1863 [Traduction O. de Meulenaere, tome I^{er}, p. 109]. Peut-être est-il bon d'avertir que, dans le débit oratoire, les gloses insérées par moi dans le texte de Jhering étaient plus nettement distinguées et soulignées par le changement de ton qu'elles ne peuvent l'être ici par des crochets. Ceci soit dit pour garder le lecteur de toute confusion.

la force, comme telle, peut quand même détruire ou créer le droit. L'Histoire... ne se laisse pas emprisonner dans les toiles d'araignée d'une théorie : sitôt qu'elle s'agite, elle en brise d'un seul coup tous les fils, laissant à la théorie le soin de les renouer pour le nouvel état du monde. Que conclure de là ? Si aujourd'hui même nous voyons encore la force créer le droit, quelle autre mère aurait-il eue à l'origine ? »

« Aujourd'hui même » : vous l'entendez, Messieurs, il ne s'agit plus seulement de l'histoire du passé, qui fournit des exemples, mais aussi et surtout de celle qui se fait et qui applique les enseignements de l'autre. Du reste, Droysen, l'auteur de *l'Histoire de l'Hellénisme*, a écrit plus tard, en treize volumes, *l'Histoire de la politique prussienne* jusqu'à la fin du règne de Frédéric II, et il est évident que, sur le dos des Grecs et des Macédoniens, c'est encore le procès de l'Allemagne particulariste, condamnée par l'Idée hégélienne à être absorbée par la Prusse, qu'il instruit. La Macédoine, peuple jeune, belliqueux, plein de sève, discipliné et mené par des chefs infaillibles, c'est la Prusse : les cités grecques, lassées par des siècles d'agitation brouillonne et stérile, ce sont les petits États d'Allemagne, qui, une fois unifiés et encadrés sous une main de fer, constitueront une force irrésistible. On sait, nous savons mieux que personne, quelles redoutables prophéties gisaient au fond de ces aperçus élaborés dans le silence du cabinet, dans les ateliers de la science germanique. En vertu du balancement de la thèse et de l'antithèse hégélienne, ce n'est pas vers l'Orient que, cette fois, les nouveaux Macédoniens, les nouveaux Alexandres, devaient diriger leurs phalanges.

Sans doute, Messieurs, en tant que système philosophique, l'Idéalisme hégélien est mort, de la mort qui attend tous les systèmes, toujours mis à mal par quelque vice de construction et remplacés par d'autres aussi peu solides; mais son esprit vit encore. Comme cet esprit n'était au fond qu'un déguisement philosophique de la foi en la Providence, qui ne fait rien en vain et a voulu tout ce qui arrive effectivement, il se perpétue avec cette foi elle-même, en lui communiquant une hardiesse qu'elle n'avait pas au temps où elle se bornait à chercher dans le passé les traces de l'intervention divine et à l'espérer pour l'avenir. Enfin, l'esprit hégélien, résumé ici dans l'admiration pour la force et le mépris de la faiblesse, s'est préparé un refuge, peut-être inexpugnable, dans les sciences qui s'occupent des êtres organisés, ou, comme on dit aujourd'hui, les sciences biologiques.

L'évolutionnisme, qu'on appelle aussi darwinisme, du nom de son plus illustre représentant, est aussi connu que le fut jamais l'hégélianisme, et il intéresse un plus grand nombre d'intelligences. Il enseigne aussi que la nature élimine les faibles au profit des forts; que les individus ou les races qui ne peuvent pas s'accommoder aux exigences du milieu dans lequel ils vivent sont condamnés à disparaître. Appliquée aux races humaines, aux types ethniques ou aux nations, cette théorie ressemble singulièrement à l'hégélianisme, et ceux qui voient dans la sélection naturelle un instrument de progrès continu effacent entre elle et lui toute différence. Mais, Messieurs, il y a précisément là, à ce point de contact, une différence qu'il ne faut pas laisser effacer. L'évolutionniste,

en proclamant nécessaires la sélection et l'adaptation, ne dit pas, s'il se contente des faits observés, que le résultat obtenu soit nécessairement un progrès. Il admet des régressions en sens inverse ; il lui est permis, s'il fait cas de la science et de l'art, de déplorer que des civilisations brillantes et affinées aient été jetées bas par des invasions de Barbares, au risque de ne jamais reflourir. L'œuvre de la force est un *fait* qu'il constate ; il ne l'appelle pas un *droit* : il ne se croit pas obligé d'en faire le panégyrique et de déclarer, les yeux levés vers l'Idéal, que tout s'achemine vers le mieux dans le meilleur des mondes. C'est, au contraire, cette attitude de confidents de leur Idée ou Être suprême, de gens qui, entrés dans les secrets du grand Tout, font fi de la morale humaine, faite pour les étroits cerveaux du vulgaire ; c'est cet implacable optimisme qui rend les hégéliens insupportables et odieuse leur indifférence pour la souffrance de tout ce qui tombe, de tout ce qui meurt, de tout ce qui disparaît. Il faut, je le répète, séparer de leur cause celle de la science, et ne pas confondre la doctrine de la lutte pour la vie, constatation, non appréciation morale de faits naturels, avec la glorification, ou pour mieux dire la sanctification du succès.

Il convient, d'autre part, de prendre garde que dans des affirmations erronées tout n'est pas nécessairement faux. Un sophisme contient toujours une part de vérité, que l'on peut garder après avoir percé à jour le vice du raisonnement. Il y a des erreurs qui sont des malentendus, nés eux-mêmes d'une définition insuffisante des mots. Si l'on dit que jusqu'ici, historiquement parlant, la force a créé un droit reconnu par

les légistes sous le nom de droit de conquête et ne se distinguant plus, au bout d'un certain temps, de la possession ou propriété légitime, on ne fait qu'énoncer un fait qui s'est réellement produit à diverses époques et en divers lieux. On n'affirme point par là que, au moment de la conquête, le conquérant avait le droit parce qu'il avait la force, et qu'il a fait un usage légitime de cette force en prenant le bien ou la liberté d'autrui. Il y a même un droit de conquête que nous considérons comme légitime en soi : c'est celui que nous exerçons, en ce moment même, sur des peuples de civilisation inférieure et qui ne sont pas constitués en États réguliers, ayant conscience d'un droit opposé au nôtre. L'emploi de la force — remplacé, autant qu'on le peut, par des moyens pacifiques — serait quand même immoral, si nous prétendions ne chercher dans la conquête que notre propre avantage, exploiter, asservir, à plus forte raison supprimer ces races inférieures. Mais la force, née de la supériorité d'intelligence, — ce qui est déjà une origine avouable, — est ici réconciliée avec le droit par la morale, qui est la première et dernière raison d'être du droit. Le droit de conquête n'est plus ce qu'il était autrefois, l'asservissement et la dépossession brutale du vaincu. Nous l'envisageons comme un devoir de protection et d'éducation : les peuples qui passent sous notre domination sont arrachés à l'esclavage, à des superstitions homicides, à la dégradation née de la paresse et de l'ignorance. Ce que nous leur proposons, c'est de se laisser mener à l'école, c'est de vivre, travailler et multiplier en paix à l'ombre de notre drapeau.

Nous voici bien loin, je pense, du culte de la force

célébrée comme première et unique origine du droit, de l'abominable théorie en vertu de laquelle quiconque est fort se sent investi par là d'une mission d'exécuteur et de fossoyeur providentiel, chargé de hâter la mort des organismes usés et d'en faire disparaître les restes. Je viens de dire — et sans faire, je crois, de concession dangereuse à ceux que je combats — que les peuples civilisés peuvent s'attribuer le droit de civiliser les peuples barbares, comme on oblige les enfants à subir la contrainte de l'éducation, une contrainte dont ils seront un jour reconnaissants. Libre aux esprits chagrins, ou simplement amis du paradoxe, de faire après Rousseau le procès à la civilisation. Ceux-là pèchent par ignorance du sujet, — par *ignoratio elenchi*, comme disaient les scolastiques; — ils ne veulent voir de la civilisation que ses vices, et la barbarie leur apparaît, à travers les légendes de l'âge d'or, douce, indolente, innocente. Il y a ingratitude envers nos pères, envers ceux qui ont travaillé et ceux qui travaillent encore à accroître le patrimoine intellectuel de l'humanité, il y a, dis-je, ingratitude à douter des bienfaits de la civilisation. Ce n'est pas seulement la science qui progresse sous nos yeux; c'est aussi la moralité publique: cela, je l'affirme, au nom de l'histoire, avec d'autant plus d'énergie qu'il est de mode aujourd'hui de le nier. Il ne serait pas difficile à un historien de trouver dans le passé, dans notre passé, des faits plus graves que nos scandales du jour et qui ne révoltaient pas à ce point le sens moral de l'époque.

Messieurs, je sens que je résiste mal à la tentation d'élargir mon sujet et que je risque même d'en sortir. J'y reviens, par le chemin le plus court. Fermons le

circuit décrit autour de la question des Grecs et des Macédoniens en disant que, si la force mise au service de la civilisation, appliquée dans un esprit de justice et d'humanité, peut s'identifier avec le droit, il n'en est jamais ainsi quand la conquête s'exerce entre peuples civilisés, adultes, ayant conscience de leur droit de vivre sous le régime qu'ils ont accepté ou choisi. Celle-là est un crime; elle fait au sentiment le plus noble et le plus désintéressé que l'âme antique ait légué à l'âme moderne des blessures qui saignent toujours et ne se ferment plus.

II

Pour nous donc et le cas qui nous occupe, — je ne parlerai plus, même par allusion, de celui qui nous préoccupe, — la question de principe, tranchée par Droysen dans le sens macédonien, est résolue dans le sens contraire. La domination macédonienne, imposée par un peuple encore fruste et soldatesque à une race ou branche de la race autrement douée pour les œuvres de l'intelligence, n'a apporté aux Hellènes ni une idée nouvelle, ni une conception plus haute de la morale, ni une excitation à employer autrement et mieux ce qui leur restait d'énergie. Elle les a terrassés et découragés; elle a pour ainsi dire vidé leur âme des sentiments où elle puisait son réconfort et ajouté à leurs défauts naturels les vices des peuples asservis. Certes, ce sera pour nous un affligeant spectacle que de voir Athènes, l'Athènes d'Aristide, de Périclès et de Démosthène, ramper devant Démétrius Poliorcète, déifier ce soudard libertin et le loger, avec son harem

de courtisanes, dans le Parthénon, le temple de la Vierge.

Mais nous ne sommes pas ici pour déplorer. Nous avons le droit, et j'en use, de protester contre l'ambition égoïste de Philippe et contre l'orgueil d'Alexandre exigeant non seulement de ses sujets orientaux, mais des Hellènes eux-mêmes, les honneurs divins. Aller plus loin serait retomber dans la question que je signalais en commençant comme oiseuse ; nous aurions l'air de savoir de science certaine et de préférer ce qui fût arrivé si les choses s'étaient passées autrement. Ce qui n'est pas oiseux, ce qui doit nous permettre de dégager des faits accomplis un enseignement utile, c'est de rechercher non pas toutes les causes, — la tâche serait interminable, — mais la cause principale de l'affaiblissement progressif et de l'asservissement final de la Grèce.

Cette cause, c'est la même qui, en d'autres temps, avait fait la force et la prospérité des cités grecques. C'est l'excès d'une qualité tournée en défaut par le changement des circonstances. La culture intellectuelle — les psychologues qui veulent bien consulter les faits d'observation l'ont remarqué depuis longtemps — la culture intellectuelle développe non pas l'égoïsme inconscient et bestial, mais le sentiment conscient de la personnalité. L'individu sent ce qu'il vaut, et, bien qu'il en conçoive une plus grande estime de l'homme en général, ce serait être naïvement optimiste que de prétendre qu'il sent aussi bien ce que valent les autres. Les Grecs ont eu à un très haut degré ce sentiment de leur valeur individuelle. Ils l'étendaient à toute la race quand ils se comparaient aux Barbares ; ils avaient un

profond mépris pour ces foules anonymes qui se laissaient mener au fouet par un despote, se ruiaient comme un troupeau sur son ordre, sans savoir où ni pourquoi, et venaient s'enferrer, à Marathon, aux Thermopyles, à Salamine, à Platée, sur les lances tenues par des hommes libres, résolus à mourir pour leur patrie. Mais quand la question de race n'était pas en jeu ou se rétrécissait à des rivalités entre tribus, l'Hellène ne regardait pas au delà de l'horizon étroit de sa petite patrie, de sa cité. C'est à elle seulement qu'il consentait à sacrifier une part de sa liberté individuelle : encore la récupérait-il largement en estime, en honneurs, en gloire ; toutes choses que l'individu ne peut pas se procurer à lui-même et que le Grec comptait parmi les biens les plus précieux de la vie. La cité grecque a été, Aristote le constate, un groupe d'hommes qui voulaient rester associés pour pouvoir exercer pleinement leurs aptitudes individuelles.

Seulement (et voilà où cette préoccupation personnelle commence à être une cause de faiblesse politique), l'Hellène, pour tenir plus de place dans sa cité, ne voulait pas que celle-ci fût grande. Il lui plaisait qu'elle fût forte, respectée, glorieuse ; qu'elle eût l'hégémonie sur un grand nombre d'alliés ou de sujets ; mais il ne voulait pas que le corps des citoyens s'étendît au delà de la portée de sa main, que son suffrage fût comme une goutte d'eau dans la mer, que son éloquence allât se perdre dans des lointains sans écho et sa renommée se heurter à l'indifférence de gens qui ne l'auraient jamais vu. Il lui fallait une scène à sa taille. Toutes les constitutions grecques entourent la cité de barrières qui la défendent contre l'intrusion des étrangers et

rendent extrêmement difficile l'acquisition du droit de cité. Lysias, qui avait pourtant rendu de grands services à la Restauration démocratique de 403 et que Thrasybule avait fait inscrire parmi les citoyens, dut redescendre au rang de métèque : pour les Athéniens, il est resté ce que l'avait fait son origine, un Syracusain. Sparte pratiquait de temps à autre la *ξενηλασία*, l'expulsion des étrangers. Les philosophes qui spéculaient sur la politique et les questions sociales, Aristote aussi bien que Platon, réclamaient, pour appliquer leurs théories, des cités médiocrement peuplées : au cas où la population, par l'effet de sa propre fécondité, dépasserait certaines limites, ils prévoient la fondation de colonies, c'est-à-dire de nouvelles cités autonomes, rattachées seulement par quelques devoirs de politesse à la mère patrie.

Ainsi, le morcellement des forces de la race en molécules presque impénétrables et rebelles à l'agglutination n'était pas seulement en Grèce un fait, produit par les circonstances et modifiable par d'autres circonstances ; c'était un principe, une chose raisonnée et voulue. Dans cet état d'esprit, il n'y avait qu'un mode de groupement possible, la fédération, ce que les Grecs appelaient la *συμμαχία*. L'idée de s'associer vint naturellement aux Grecs en face de dangers communs. Ils n'avaient pas perdu la notion de leur solidarité en tant que race, notion entretenue par l'usage d'une même langue et par la célébration des jeux panhelléniques, et il semble qu'il ne leur eût pas fallu une forte dose d'abnégation pour se liguier au moins contre le Barbare. Ce fut la pensée d'Aristide après la crise des guerres médiques, où un certain nombre de villes

grecques — pas toutes — avaient uni leurs efforts. Mais il n'y avait qu'un Aristide à Athènes, et j'imagine qu'il n'y en avait pas beaucoup d'autres en Grèce, je veux dire, d'hommes qui entrent loyalement dans un pacte et se croient tenus par leur parole donnée. Il faut bien l'avouer, s'il est une vertu qui a manqué aux Grecs d'autrefois, ergoteurs subtils et commerçants retors, c'est la loyauté. Le héros qu'ils admiraient le plus et dont ils ont fait comme le type de la race, c'est l'artificieux Ulysse, l'homme fertile en expédients, qui sait prendre tous les déguisements et mentir à propos.

La première ligue contre le Mède fut d'abord comme décapitée par une querelle de préséance. Les Spartiates, mortifiés d'avoir été joués par les Athéniens, se retirèrent et entraînent dans leur abstention les villes du Péloponnèse. La ligue devint une fédération maritime sous l'hégémonie d'Athènes. Mais les Athéniens, qui avaient d'abord paru ne prétendre qu'à une présidence honorifique, voulurent de présidents devenir maîtres et traiter leurs alliés en sujets. De là des révoltes partielles que les Athéniens réprimèrent avec cruauté, et enfin un soulèvement général qui les prit à revers au cours de la guerre du Péloponnèse, alors qu'ils avaient sur les bras toutes les forces de Sparte et de ses alliés. Les Athéniens, qui avaient ainsi falsifié en quelque sorte le pacte fédéral, se montraient moins scrupuleux encore envers ceux qui, ne l'ayant passigné, croyaient pouvoir rester indépendants. C'est dans la bouche des Athéniens — j'ai regret à le dire — que se rencontre, éternisée par le récit de Thucydide, l'apologie la plus effrontée de la force et du droit fondé sur la force qu'enregistre l'histoire. Les Athéniens veulent

contraindre les habitants de Mélos à entrer dans leur Ligue, et ceux-ci s'y refusent en invoquant, d'une part, les convenances, étant d'origine lacédémonienne, de l'autre, la justice, qui leur assure le droit de rester neutres. Les Athéniens font fi de ce qu'ils appellent « de belles phrases » ; ils ne connaissent que leur intérêt. « Il faut », disent leurs parlementaires, « partir d'un principe que vous connaissez comme nous : c'est que, dans les affaires humaines, on se règle sur la justice quand de part et d'autre on en sent la nécessité, mais que les forts exercent leur puissance et que les faibles la subissent.... En vous subjuguant, nous augmenterons le nombre de nos sujets et nous assurerons notre sécurité ». Sur ce, les Méliens déclarent avoir confiance dans la justice divine. Les Athéniens haussent les épaules. « Nous pensons que chacun, la divinité au moyen de l'opinion, l'espèce humaine par tous les moyens, commande partout où il est le plus fort, et que c'est une nécessité de nature. Cette loi, ce n'est pas nous qui l'avons faite ni appliquée les premiers ; nous l'avons trouvée établie et elle durera à jamais. Nous en usons, bien convaincus qu'à notre place, armés du même pouvoir, vous et d'autres agiraient de même ».

Quel langage, Messieurs, et comme ces Athéniens seront bienvenus par la suite, eux ou leurs descendants, à protester quand on leur appliquera à leur tour la loi de nature ! C'est la fable du Loup et l'Agneau : encore le loup prend-il la peine de chercher des griefs contre sa victime, et son hypocrisie se moque moins ouvertement de la justice. Et la conclusion de l'aventure ne fut pas moins sanglante que celle de la fable. Écoutez

Thucydide. Après un long siège, « la trahison s'en étant mêlée [il y a toujours des traîtres dans l'histoire grecque!], les assiégés se rendirent à discrétion. Les Athéniens passèrent au fil de l'épée tous les adultes tombés en leur pouvoir et réduisirent en servitude les femmes et les enfants. Ils repeuplèrent l'île en y envoyant plus tard cinq cents colons ». Et les gens qui commettaient ces horreurs étaient des lettrés ! Ils appliquaient même à la lettre les vers où Homère dépeint le sort d'une ville assiégée. Les Curètes ayant pris Calydon, raconte à Achille le vieux Phœnix, « ils tuent les hommes ; le feu réduit la ville en cendres, et d'autres emmènent les enfants et les femmes à l'ample ceinture ». Il est heureux, et pour les Athéniens et pour l'humanité, que ni Lysandre, ni les Macédoniens ne leur aient appliqué jusqu'au bout la formule homérique.

Après la guerre du Péloponnèse, Sparte victorieuse voulut organiser une ligue, mais toujours sur le pied d'inégalité, et avec l'appui du Grand-Roi, auquel elle abandonnait tous les Grecs d'Asie. Nous avons dit l'an dernier comment l'attentat commis par elle contre la liberté des Thébains suscita Épaminondas, qui mit à néant la ligue péloponnésienne et refoula pour toujours Sparte dans son isolement. Les Athéniens essayèrent encore de reconstituer une fédération dont ils seraient les chefs, mais ils ne furent pas plus fidèles qu'autrefois à leurs serments. Les démagogues prenaient les terres des alliés pour les distribuer à leur clientèle et rognait la solde des mercenaires ; ceux-ci extorquaient alors des vivres et de l'argent aux amis, quand ils n'avaient pas de villes ennemies à mettre au

pillage. Le résultat fut une « guerre Sociale ». Tout se débânda, juste au moment où le Macédonien, où Philippe commençait ses envahissements. Une « guerre Sacrée », hypocrite et déloyale s'il en fut, éclatant sur ces entrefaites, acheva de mettre la Grèce en désarroi. Quand le Macédonien, introduit dans la place par les Grecs eux-mêmes, jeta le masque et parla en maître, il ne se trouva pour lui résister, et sans succès, que les Athéniens et les Thébains.

Nous voici revenus à Chéronée et à la date de 338, qui sera cette année notre point de départ. Après avoir constaté dans la période antérieure l'effet désastreux de l'incapacité des Grecs à s'unir, à s'associer loyalement en vue d'un but commun, jetons un coup d'œil rapide sur ce que leur réserve l'âge suivant. Vous avez entendu les historiens philosophes, représentés excellemment par Droysen, parler de régénération par la conquête, d'expansion du génie grec, de l'accomplissement de la mission historique de la Grèce, qui, enfin unie sous la main d'Alexandre, a pu vider à son avantage une vieille querelle commencée au temps de la guerre de Troie et signalée par Hérodote comme étant la raison d'être des guerres médiques. Ils ne font guère que développer, en le surchargeant de théories antipathiques au sens moral, le thème sur lequel s'exerçait, de bonne foi et avec des illusions tenaces, l'éloquence du vieil Isocrate. Isocrate se croyait fort bon patriote en conseillant à Philippe, d'une part, aux Hellènes, d'autre part, de s'unir et de tourner leur effort commun contre le Grand-Roi. Il rêvait une fédération dans laquelle l'unité serait réalisée sans dommage pour la liberté. On dit qu'il perdit toutes ses illusions d'un

seul coup au moment de la bataille de Chéronée, et la légende ajoute qu'il en mourut.

Les historiens modernes, mieux placés pour juger des réalités, ne devraient ni ignorer, ni oublier que la conquête macédonienne n'amena aucunement les Grecs à vivre d'une vie commune et à concourir aux mêmes desseins. S'imaginer qu'elle s'établit solidement tout d'un coup et sur tous, apaisant les rivalités et agrégeant les molécules jusque-là rebelles à l'union, c'est par trop simplifier les choses. En Grèce, les serments, même librement prêtés, n'engageaient guère les consciences ; à plus forte raison, arrachés par la force. Tout était mensonge dans le pacte dicté par Philippe à la Diète panhellénique de Corinthe et juré par les délégués de toutes les villes grecques — de toutes, excepté Sparte, qui aima mieux se laisser dépouiller de son territoire que de saluer le maître. Il y était dit que les Hellènes étaient désormais « libres et autonomes », unis dans une « paix commune », entre eux et avec la Macédoine, et prêts à combattre le Barbare sous les ordres du roi Philippe, leur généralissime (*στρατηγὸς αὐτοκράτωρ*). La vérité vraie, c'est que, avec des garnisons macédoniennes aux points stratégiques, à Thèbes, à Chalcis, à Corinthe, à Ambracie, et un parti macédonien dans chaque cité, les Grecs n'avaient qu'à obéir. Aussitôt qu'on apprit la mort de Philippe, Thébains et Athéniens déclarèrent le pacte rompu. Après la destruction de Thèbes, il fallut renouveler les serments aux mains d'Alexandre, qui eut soin d'y ajouter, pour le temps de son absence, la surveillance d'Antipater.

La mort d'Alexandre est le signal d'un soulèvement

plus sérieux de la part des Grecs et d'un écrasement plus complet. Mais ce n'est encore ni l'union, ni l'unité, même dans la servitude. L'empire d'Alexandre se disloque ; ses généraux s'y taillent des royaumes et se font entre eux d'interminables guerres qui ont leur contre-coup en Grèce. Chaque prétendant lance des circulaires aux villes grecques, déclarant qu'il les reconnaît pour « libres et autonomes », selon la formule consacrée, et les invitait à s'émanciper du joug de son adversaire. Chacun soudoie des partisans qui déclament, intriguent, recrutent des mercenaires pour le compte de leurs patrons et ne laissent même pas à leurs compatriotes le repos dans la résignation. Athènes, encouragée par les émissaires de Ptolémée Philadelphie, se fait battre une dernière fois par le roi de Macédoine, Antigone Gonatas, qui laisse pendant huit ans une garnison dans le Musée et ne la retire que quand il voit les Athéniens désormais bien convaincus de leur impuissance.

III

C'est à ce moment même, vers le milieu du III^e siècle, qu'apparaît enfin — c'est-à-dire trop tard — le premier essai non plus d'alliance seulement, mais de gouvernement fédératif, la constitution de la Ligue achéenne. « Pour la première fois », Droysen le constate lui-même, « on vit des républiques helléniques, par une décision librement prise, renonçant à leur autonomie jalouse et à leur isolement, se grouper dans les cadres d'une communauté politique au sein de laquelle chaque État ne conservait plus que l'autonomie municipale et qui

était gouvernée non plus par le *démós*, soit celui des villes, soit celui de la confédération, mais par un pouvoir élu dans l'assemblée générale de la Ligue ¹ ». Cette assemblée de délégués était un pouvoir représentatif, qui déléguait à son tour l'autorité exécutive à deux stratèges annuels, assistés d'une section permanente de conseillers ou *damiorges*, chacun de ces *damiorges* représentant une ville de la Ligue. Enfin, les confédérés adoptaient tous le même calendrier, les mêmes monnaies, poids et mesures.

Il y avait là l'ébauche d'une nation. Ce que n'avaient ni su ni voulu faire les fières et égoïstes cités de premier rang, cinq petites villes d'Achaïe l'avaient essayé avec succès. Elles avaient secoué le joug macédonien en choisissant le moment où les compétiteurs au trône de Macédoine se battaient entre eux, et elles s'étaient soudées les unes aux autres en prévision d'un retour de l'ennemi commun. La Ligue achéenne grandit rapidement, et il semblait que les Grecs, instruits par l'expérience, allaient enfin se grouper en nation ; mais le progrès s'arrêta bientôt. Ni Athènes, ni Sparte ne voulurent entrer dans la Ligue et laisser passer sur elles le niveau de l'égalité. D'autre part, la création de la Ligue étolienne fit reculer plus loin encore la perspective de l'unification finale. Le plus souvent en hostilité ouverte, les deux Ligues eurent encore, chacune de son côté, la prétention de recruter des adhésions par la force. C'est ainsi que la Ligue achéenne en vint à appeler le Macédonien à son secours pour vaincre la résistance de Sparte et à trahir ainsi la cause nationale dont la

1. J.-G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme*, III, p. 196.

défense était sa raison d'être. Le grand homme de l'époque, le stratège Aratus, se montra en cette occasion égoïste, intrigant et déloyal. Plus tard, ce fut encore l'interminable querelle entre Sparte et la Ligue achéenne qui amena l'intervention des Romains, la déroute finale de la Ligue et la réduction de la Grèce en province romaine.

En résumé, les Hellènes, tout en ayant conscience de l'unité de leur race, unité attestée par la langue et la religion, la littérature et l'art, unité célébrée dans les concours panhelléniques, affirmée par un commun mépris du Barbare, — les Hellènes, disons-nous, ne sont jamais arrivés à former une nation. Leur forte individualité ne se résignait pas à accepter la discipline sans but immédiat, l'obéissance à une autorité éloignée, le sacrifice anonyme de soi, sans lesquels il est impossible de constituer et de conserver un corps de nation. En dehors de leur petite patrie locale, ils n'ont connu qu'une patrie idéale, faite d'idées et de sentiments communs qu'ils emportaient partout avec eux. Aussi se sont-ils dispersés avec une facilité extrême sur tout le pourtour de la Méditerranée et de la mer Noire, gardant partout leur physionomie propre et veillant à ne point laisser infuser de sang barbare dans leurs généalogies. Sans doute, les peuples chez qui s'est exalté ainsi dans chaque exemplaire de la race le sentiment de la valeur personnelle ou ethnique ont produit de puissantes intelligences et de grandes idées. L'histoire n'en connaît que deux de ce tempérament : les Hellènes et les Juifs. Les Hellènes ont dégagé de toute entrave l'art et la science ; les Juifs ont créé le type des religions universelles ; les deux ensemble ont

fait le christianisme. Mais quand il s'agit de la lutte pour la vie politique, quand il faut résister par la force à la force, au choc de masses agglomérées et disciplinées, le goût de l'autonomie chez l'individu ou les petits groupes d'individus est une cause d'irréparable faiblesse. Or, les peuples avaient besoin autrefois d'être forts pour avoir le droit de vivre, et on assure que, en dépit des progrès de la civilisation, cela n'est pas moins nécessaire aujourd'hui.

Ne restons pas, Messieurs, sur cette conclusion pessimiste, qui mêlerait peut-être quelque tristesse à l'accomplissement de nos devoirs patriotiques. J'ai assez flétri la force brutale ; je l'ai mise assez vivement hors du droit et à la porte de la morale pour qu'il me soit permis de marquer l'exacte portée de cette condamnation. Que la force ne crée pas le droit entendu dans le sens de justice, cela est hors de doute, sauf pour ceux qui voient dans toute œuvre de la force une exécution ordonnée par la justice divine. Mais la force n'est par nature ni morale, ni immorale : tout dépend de l'emploi qui en est fait. Elle se réconcilie même très bien avec la morale par ses origines. Chez l'individu, elle est un don de nature, ordinairement accru par le travail, par l'effort, qui est acte méritoire ; chez les nations de même, avec cette différence que la part de la nature y est plutôt moindre et celle de l'effort plus grande. Chez les peuples civilisés, — laissons de côté les avalanches de barbares, comme on en a vu autrefois, qui passaient et fondaient au soleil, — chez les peuples civilisés, la force matérielle elle-même ne se crée et ne s'entretient que par le jeu de forces morales. Un peuple n'est pas puissant parce qu'il est nombreux, s'il

est lâche ; il ne l'est pas non plus s'il est divisé et s'épuise en discordes intestines, si l'individu n'y a plus souci que de son intérêt propre. Par contre, un petit peuple peut être fort s'il a les vertus qui manquent à celui-là, et il peut compenser sa faiblesse numérique en méritant l'alliance ou la protection des autres.

Les Grecs ont créé de petits États dont chacun représentait une incroyable somme d'énergie, mais ces petits États n'ont su ni garder leur cohésion intérieure, ni se fondre dans un État plus vaste, ni se fédérer, quand grandissaient autour d'eux des forces antagonistes ; et cela, faute de certaines vertus qui leur ont toujours manqué. La force d'un État, Messieurs, est faite de tout ce que l'individu consent à sacrifier de son indépendance, de son or, de son sang, à l'intérêt général ; les peuples forts sont ceux chez lesquels le citoyen acquiert une valeur personnelle et a conscience de ses droits, mais se rend compte que son droit commence seulement là où finit son devoir.

IX

L'ORIENT SOUS LES SÉLEUCIDES¹.

MESSIEURS,

En abordant l'histoire du *Siècle de Louis XIV*, Voltaire se montre peu indulgent pour ceux qui s'attarderaient à fouiller les recoins obscurs du passé. « Toutes les histoires », dit-il, « sont presque égales pour qui ne veut mettre que des faits dans sa mémoire. Mais quiconque pense, et, ce qui est encore plus rare, quiconque a du goût, ne compte que quatre siècles dans l'histoire du monde. Ces quatre âges heureux sont ceux où les arts ont été perfectionnés, et qui, servant d'époque à la grandeur de l'esprit humain, sont l'exemple de la postérité ». Il semble considérer l'histoire comme un musée dont la porte est gardée par l'esthétique, un refuge des délicats où l'on n'entre que pour contempler les types les plus parfaits de l'espèce humaine et les spécimens les plus achevés de son industrie.

Tout le monde n'était pas de cet avis au xviii^e siècle — témoin les Bénédictins de Saint-Maur — et Voltaire lui-même, quand, dans son *Essai sur les mœurs et*

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (7 déc. 1888).

l'esprit des nations, il a voulu refaire après Montesquieu l'esquisse d'une histoire générale de la civilisation, Voltaire a montré qu'il ne dédaignait pas de chercher dans les menus faits l'explication des grands mouvements historiques. Aujourd'hui, notre curiosité est insatiable. La science moderne, quel que soit l'objet de ses investigations, poursuit la vérité jusque dans l'infiniment petit, et on peut dire, moitié au propre, moitié au figuré, que le microscope est devenu l'instrument universel.

Il est possible que, excellente pour les sciences naturelles, cette méthode d'analyse à outrance le soit moins pour les sciences historiques. On se plaint déjà qu'une vie d'homme ne suffise plus pour arriver par la pleine connaissance des détails aux vues d'ensemble, et, sans vues d'ensemble, l'histoire, au lieu d'être, comme le dit Cicéron, la « maîtresse de la vie » (*magistravitæ*), n'est plus qu'un inventaire. Que ces plaintes soient fondées ou non, peu importe ! S'il y a excès dans un sens, il sera nécessairement corrigé par une réaction en sens contraire. Notre façon de comprendre la tâche de l'histoire est elle-même une réaction contre les dédains aristocratiques de l'ancienne manière : le jour viendra sans doute où nos descendants déblaieront le temple de Mémoire encombré par le labeur de l'érudition et n'y garderont que les résultats d'un travail de synthèse qui rendra aux grands hommes et aux grandes époques toute leur valeur relative.

Je crois qu'ils auraient tort d'en éliminer l'histoire de l'empire des Séleucides, le sujet que j'ai l'intention d'étudier avec vous cette année. Cet empire, constitué avec la majeure partie des conquêtes d'Alexandre,

inconsistant et mal équilibré dès le début, travaillé par l'effort des nationalités qui cherchent à rompre l'association artificielle où elles sont engagées, caduc de bonne heure et complètement désagrégé en moins de trois siècles, devrait être un merveilleux champ d'observations pour quiconque vise à pénétrer la logique intérieure des faits. Son histoire est un chapitre de l'histoire de la civilisation grecque en dehors de la Grèce, de ce que Droysen a appelé *l'hellénisme*. C'est le récit d'une mémorable expérience qui a consisté à semer les colonies et les idées grecques sur l'espace immense compris entre la Méditerranée et l'Indus et à provoquer ainsi entre les diverses races et les diverses religions des combinaisons plus ou moins durables.

Il y aurait peu de sujets plus attrayants, si les moyens d'investigation nous étaient moins parcimonieusement mesurés. Malheureusement, il nous faudra, nous aussi, recourir au microscope. En fait de textes, quelques pages de Justin, de Strabon, et des renseignements écourtés, incohérents, épars dans les manuels des chronographes byzantins. Pour les régions voisines de la Méditerranée, un petit nombre d'inscriptions ; plus loin, rien que des noms géographiques ou des ruines visitées, à la hâte et non sans péril, par quelque voyageur européen. Il faudrait désespérer de restituer jamais les linéaments de ce passé disparu, si la numismatique ne venait à notre aide. Or, il se trouve heureusement que, de ce côté, les ressources sont assez abondantes. Le sol de l'Asie, peu fouillé par des populations indolentes ou nomades, nous a conservé en quantité des monnaies frappées par les successeurs

d'Alexandre. Séleucides, rois et dynastes de Bithynie, de Pergame, de Pont, de Cappadoce, d'Arménie, de Parthie, de Bactriane, tous les protagonistes du grand drame perdu se retrouvent sur ces œuvres de l'art grec avec leur physionomie personnelle, leurs emblèmes caractéristiques, leurs divinités préférées, leurs titres et surnoms, autant de données sur lesquelles s'exerce, et parfois avec succès, la sagacité ingénieuse de nos archéologues. Le reflet de ces médailles éclaire d'une pâle lueur des siècles dont il ne reste plus d'autres témoins. Saurait-on sans elles que des aventuriers grecs ou macédoniens ont gouverné pendant plus de deux siècles, avec le titre de rois ou « grands-rois » de Bactriane, les régions qui s'étendent des rives de l'Oxus à celle de l'Indus ; que le grec est resté durant ce temps la langue officielle de leur royaume, et que les divinités helléniques, Zeus avec sa foudre, Poséidon avec son trident, Héraklès avec sa massue, les Dioscures sur leurs coursiers, circulaient en effigie parmi les sectateurs de Zarathoustra et de Çakya-Mouni ? Aurait-on supposé, si elles ne nous en donnaient la preuve, que même les champions des nationalités les plus rebelles à l'hégémonie hellénistique ont rendu hommage à la civilisation supérieure de l'étranger en gardant les usages introduits par la conquête ? Sans doute, Plutarque nous aurait dit qu'on jouait des tragédies d'Euripide à la cour d'Orode, le vainqueur de Crassus, et qu'Artavasde d'Arménie, l'allié d'Orode, avait écrit en grec des tragédies, des discours et des ouvrages d'histoire. Mais les médailles nous apprennent que ce philhellénisme n'était pas un engouement passager. Chaque roi

parthe se pare des titres d'εὐεργέτης, δίκαιος καὶ φιλελλήν. On voit ainsi les Arsacides employer exclusivement la langue grecque jusqu'au II^e siècle après J.-C., puis s'obstiner à la maintenir encore en concurrence avec le pehlvi, alors que ni leurs sujets ni eux-mêmes ne la comprennent plus. On les voit conserver avec un égal respect, pour la mesure du temps, le calendrier macédonien et l'ère des Séleucides, datée du 1^{er} octobre 312, jour de la rentrée définitive de Séleucus à Babylone.

Les monnaies suppléeront donc dans une certaine mesure à l'indigence des textes. En utilisant avec un soin jaloux les moindres de nos ressources et en rattachant les uns aux autres les faits acquis par des conjectures discrètes, nous arriverons peut-être à dresser le canevas d'une histoire que nous ne pouvons plus écrire. Ce canevas suffira pour nous donner une idée de l'immense ébranlement produit dans l'Orient asiatique, jusqu'aux confins de la Chine, par la brusque irruption de la culture grecque implantée sur les ruines de l'empire des Perses, et sur les débris plus anciens encore des empires de Babylone et de Ninive. Si ce précieux ferment avait été confié à des peuples mieux doués, et si la réaction religieuse achevée par l'islamisme — l'ennemi né du génie européen — n'était venue ramener ces disciples des Hellènes à une incurable barbarie, l'œuvre d'Alexandre eût été peut-être l'événement le plus considérable de l'histoire universelle. Telle qu'elle s'offre à nous, elle n'est surpassée que par le labeur plus patient et plus fécond des Romains.

I

Ce qui ne me semble pas avoir été assez remarqué dans les conquêtes d'Alexandre, c'est que la curiosité y eut probablement autant de part que l'ambition. Alexandre est un explorateur armé, que l'inconnu attire et qui veut faire une trouée jusqu'aux extrémités du monde. Quand il est arrêté sur les bords de l'Hyphase par les protestations de ses soldats, il est au désespoir de ne pouvoir vérifier si le Gange se jette dans le grand Océan, sur lequel il rêvait de s'embarquer pour revenir au point de départ en faisant le tour de la terre. On assure qu'au cours de ses expéditions il se préoccupait de renseigner Aristote sur les produits naturels des pays qu'il traversait. Je ne pousserai pas ce raisonnement jusqu'au paradoxe et n'irai pas soutenir qu'Alexandre n'eût pas conquis l'Asie s'il n'avait pas eu à la découvrir; il me suffit de constater que l'entreprise d'Alexandre s'annonce dès le début comme une œuvre de civilisation et de progrès scientifique.

Il n'est pas sans intérêt, pour nous expliquer cette ardeur de découverte qui entraînait Alexandre, de nous rendre compte des notions que pouvaient avoir sur le continent asiatique les Hellènes de son temps.

Les contemporains d'Homère se représentaient la Terre sous la forme d'un disque circulaire placé à distance égale entre la voûte du Ciel et celle du Tartare. Autour de ce disque coulait sans fin le grand fleuve Océan, source de tous les cours d'eau douce qui, convergeant vers le centre, venaient se déverser dans

la mer Méditerranée et s'y mêler à la sueur salée de la Terre. Le mont Olympe, séjour des dieux, marquait le centre exact du monde. Plus tard, l'oracle de Delphes se substitua à l'Olympe comme centre ou « nombril » de la terre. Tous les peuples ont traversé une période d'enfance où ils se croyaient de bonne foi au centre de l'univers et l'unique objet des préoccupations de toutes les puissances cosmiques. Le Jéhovah d'Ézéchiel dit aussi : « Voici cette Jérusalem ; je l'ai placée au milieu des nations, et j'ai déroulé les terres dans son pourtour ». C'est une illusion dont toutes les religions gardent la trace et qui, transportée dans le monde moral, se perpétue en chacun de nous par l'égoïsme individuel.

Les Grecs, en compagnie d'abord, puis en dépit des Phéniciens, eurent bientôt parcouru la Méditerranée d'un bout à l'autre. Vers 640 avant notre ère, le hasard poussa le navire du Samien Colæos au delà des colonnes d'Hercule jusqu'à Tartessos en Ibérie, ce pays de l'or que les Phéniciens exploitaient depuis des siècles et dont ils se gardaient bien d'enseigner le chemin à leurs disciples devenus leurs rivaux. Là, au bord de l'Océan, on était sur le contour du disque terrestre. Si ce disque avait bien la forme circulaire et l'Olympe pour centre, on ne pouvait manquer d'en conclure que la terre s'étendait à une distance égale du côté du nord, du midi et de l'orient. Qu'y avait-il au nord ? Les Phéniciens le savaient peut-être, eux qui rapportaient de ces régions l'étain et l'ambre ; les Grecs l'ignoraient. En attendant, leurs poètes y logeaient une sorte de paradis terrestre, le pays des Hyperboréens, dont il paraît qu'Hésiode racontait déjà des merveilles. Au

sud, à l'est, nul ne savait où finissaient les sables de la Libye et les terrasses qui s'étagaient en montant du côté du soleil levant. Homère plaçait sur tout ce contour (ou du moins aux deux extrémités) des Éthiopiens que le soleil brûlait de ses feux quand, à son lever et à son coucher, il était à proximité de la surface terrestre. Les Grecs connaissaient bien les côtes de l'Asie Mineure, leur véritable patrie ; s'ils hésitaient à se lancer à travers le Pont-Euxin, qui leur paraissait fuir à l'infini dans les brumes du nord, ils en avaient atteint l'angle oriental. C'était là le pays d'Æa, gouverné par Æétés, fils du Soleil, le pays où les valeureux Argonautes étaient venus chercher la Toison d'or. De là à l'étang resplendissant où le Soleil baignait chaque matin ses chevaux avant de les atteler, il ne pouvait plus y avoir bien loin. L'espace inconnu était occupé par les Amazones, les Arimes et les Éthiopiens. On le disait du moins, et l'on ne songeait guère à vérifier le fait, car les Grecs étaient avant tout un peuple de marins, et le massif compact du continent asiatique restait pour eux impénétrable.

L'Hellène qui vivait du x^e au viii^e siècle avant notre ère s'était donc fait de l'univers, et du monde terrestre en particulier, une conception plausible, raisonnable même, assez étroite pour qu'il pût l'embrasser d'un coup d'œil et que ses dieux à figure humaine n'y fussent pas ridiculement petits. Il croyait occuper dans l'ensemble des choses une fort belle place, la première, et il ne se serait guère trompé s'il s'était contenté de s'estimer supérieur aux Barbares. Bref, il avait l'esprit en repos, sans songer que ce bel ordre pût être dérangé à son détriment.

Les riverains de la mer Égée ne prévoyaient pas qu'ils allaient être surpris dans leur sécurité par des commotions parties du fond de cette Asie qu'ils ne connaissaient pas. Le bruit des empires qui s'écroulaient de ce côté finit par arriver jusqu'à eux, et ils se trouvèrent bientôt assaillis dans leurs industrieuses cités par les remous d'une sorte de marée humaine qu'agitaient des forces inconnues. Il leur fallut lutter pour l'indépendance, d'abord contre les Lydiens qui venaient de secouer le joug de l'Assyrie, contre les Cimmériens nomades, ennemis de tous les peuples civilisés, puis contre les Mèdes et les Perses qui avaient abattu successivement l'empire assyrien et les royaumes de Lydie et de Chaldée. Courageux à l'occasion, héroïques parfois, désunis toujours, les Grecs d'Asie durent se soumettre au nombre. Au milieu du vi^e siècle avant notre ère, ils étaient sujets du grand roi Cyrus et gouvernés par un satrape perse.

Qu'était-ce donc que ce vaste empire dans lequel ils venaient de s'absorber? D'où venaient leurs maîtres et ces myriades d'hommes qu'ils traînaient après eux? Les Grecs, qui savaient tirer parti même de la mauvaise fortune, tournèrent alors toute leur attention du côté de l'Orient. Ils voulaient connaître autrement que par ouï-dire ces pays d'où les Grands-Rois tiraient leurs prodigieuses richesses. L'or surtout les attirait, cet or avec lequel Crésus achetait déjà les consciences et dont on disait qu'étaient remplis les palais de Suse et d'Ecbatane. Le bruit courait que, plus loin encore, dans un pays appelé l'Inde, la poudre d'or était à fleur de terre et que des fourmis grosses comme des renards le ramenaient à la surface du sol. Il est vrai que ces

fourmis étaient d'une férocité exceptionnelle, et qu'il fallait aux chercheurs d'or des dromadaires pour échapper à leur poursuite. Le plus sûr était encore de faire sa cour au maître et de profiter du travail d'autrui.

Les Grecs en quête d'aventures, surtout les exilés dont les discordes civiles commençaient à multiplier le nombre, prenaient donc volontiers la route royale qui menait de Sardes à Suse. C'était une grande voie commode et sûre, munie de cent onze relais de poste pour les courriers du roi et d'autant d'hôtelleries qui servaient, j'imagine, à tous les voyageurs. C'est ainsi que nous trouvons à la cour de Darius Démarate de Sparte, Scylax de Caryanda, Histiée de Milet, les Pisistratides et Onomacrite d'Athènes, Démocède de Crotona, sans compter ceux qui s'arrêtaient en chemin, accueillis par quelque satrape ami des gens d'esprit. Darius, tout en cherchant à agrandir son empire, se préoccupait surtout de le consolider, de l'organiser, de le rendre perméable au mouvement commercial. Il pouvait utiliser pour cette œuvre les talents des Hellènes, comme il employait à ses constructions les architectes égyptiens et assyriens. On rapporte qu'en 509 avant Jésus-Christ, après avoir appris à ses dépens qu'il ne fallait pas songer à subjuguier les Scythes campés au nord du Danube et de la mer Noire, il songea à explorer l'autre extrémité de son empire. « Darius », dit Hérodote, « désirant savoir dans quelle mer se jette l'Indus, envoya sur des navires Scylax de Caryanda et quelques autres sur qui il comptait pour apprendre d'eux la vérité. Ils partirent de la ville de Caspatyros et de la terre des Pactyens, puis ils

naviguèrent à l'est en descendant le cours du fleuve jusqu'à la mer. Ils voguèrent ensuite au large vers l'Occident, et ils arrivèrent le trentième mois au lieu même d'où le roi d'Égypte (Necho) avait envoyé les Phéniciens pour qu'ils fissent le tour de la Libye ».

Toutes ces allées et venues levèrent à demi le voile qui cachait jusque-là aux Hellènes les profondeurs de l'Asie. Leurs savants, philosophes et logographes, consignaient par écrit les relations des voyageurs et rectifiaient de leur mieux les idées arriérées. Les Milésiens surtout, à qui on devait déjà une connaissance suffisante des rivages du Pont-Euxin, se signalaient par leur zèle. Thalès, Amaximandre, Anaximène, Cadmus, Denys, Hécatee, tous Milésiens, firent faire à la géographie des progrès rapides. Anaximandre et Hécatee dressèrent des cartes qui passèrent en leur temps pour des chefs-d'œuvre. Il semble que les Grecs contemporains de Darius et de Xerxès aient dû être renseignés d'une façon assez exacte sur la configuration de l'Asie antérieure et les mœurs de ses habitants.

Il ne faut pas cependant se faire illusion sur l'étendue et la précision de leurs connaissances. Même en géographie, les idées fausses cèdent difficilement aux démentis de l'expérience. Hécatee croyait toujours que « l'ombilic de la terre » (ὀμφαλὸς τῆς γῆς) était à Delphes, et, pour ne pas déformer la figure circulaire du disque terrestre, il était obligé de ne pas reculer trop loin de la Méditerranée la limite orientale de l'Asie. Il fallait que le bord de l'Océan joignît par une courbe peu sensible le golfe Persique à la mer Caspienne. Cinquante ans plus tard, Hérodote, qu'on

s'est trop habitué à considérer comme un conteur naïf, se moquait de la naïveté de son devancier. « Je ris, dit-il, quand je vois ceux qui décrivent le tour de la terre ; il y en a beaucoup déjà, et qui le font sans esprit d'observation. Quelques-uns représentent l'Océan coulant autour de la terre, celle-ci ronde comme si on l'eût faite au tour, et ils supposent l'Europe aussi grande que l'Asie ». Pour lui, il ne croit plus au vieil Océan, père des fleuves, qu'il relègue parmi les inventions des poètes. Il sacrifie donc les dogmes cosmographiques et élargit considérablement la surface de la terre du côté de l'Orient, sans trop se soucier de ce que devient le bel équilibre maintenu par les systèmes antérieurs.

Hérodote décrit minutieusement les provinces de l'empire perse, notant les noms des peuples soumis au Grand-Roi et le chiffre des tributs qu'ils lui paient. Il était probablement allé de sa personne jusqu'en Médie, par cette grande route dont il relève le tracé, étape par étape, et sa statistique doit avoir été copiée sur un document administratif. Mais, quelque soin qu'il ait mis à s'informer, on voit bien qu'il n'a pas, sur l'aspect, les produits, les habitants et les mœurs de ces régions, les renseignements circonstanciés dont il est si prodigieux pour l'Égypte, par exemple. Sa discrétion fait, du reste, honneur à son sens critique. Il aurait pu sans doute puiser à pleines mains dans toutes ces histoires ou descriptions de la Perse qu'avaient publiées avant lui Denys de Milet, Charon de Lampsaque, Hellanicus de Lesbos et Damaste de Sigeion ; mais il n'aimait pas à affirmer sur l'autorité d'autrui et il se défiait tout particulièrement de ses compatriotes. Hérodote — je

ne sais si on l'a assez remarqué — n'est crédule que quand il a affaire à des étrangers. On sait avec quelle déférence il écoute les prêtres égyptiens et comme il a vite fait de préférer, en cas de conflit, leurs assertions à celles des Hellènes. Il n'accepte les récits merveilleux que faits par des étrangers et recueillis par lui-même. S'il croit aux énormes fourmis de l'Inde, c'est sur le témoignage des Perses. S'il admet que l'or de Scythie est gardé par des griffons et soustrait aux griffons par des hommes n'ayant qu'un œil et appelés Arimaspes, ce n'est pas pour avoir lu le fait dans le poème d'Aristéas de Proconnèse, mais parce que les Scythes lui ont raconté la même fable. « Nous-même », dit-il, « d'après les Scythes, nous avons fait usage de ces informations ». Il se révolte pourtant quand ces mêmes Scythes parlent « d'hommes à pieds de chèvres » et d'autres peuplades qui « dorment pendant six mois » : il déclare qu'il « n'en croit pas le premier mot ». C'est que vraiment les Scythes passaient ici la mesure. Quand il s'agit de ses compatriotes, Hérodote est prêt à partir en guerre même contre les assertions les plus plausibles. A propos des crues du Nil, il tourne en ridicule trois explications données par « des Grecs ambitieux d'étaler leur sagesse », — lisez : Thalès, Hécatee, Anaxagore, — et il préfère résolument à celle qui approche le plus de la vérité la sienne, qui est absurde.

Du reste, cette disposition d'esprit n'est point particulière à Hérodote. Le plus ancien des logographes, Hécatee, disait, en commençant ses *Généalogies* : « J'écris ces choses telles qu'elles me paraissent être en réalité ; car les récits des Hellènes sont nombreux et, à mon sens, ridicules ». On sait de quel ton dédai-

gneux Thucydide écarte les témoignages de ses prédécesseurs, de quelle polémique acerbe contre Timée le grave Polybe encombre son histoire, et quelles épithètes désobligeantes Strabon fait pleuvoir sur ses devanciers, particulièrement sur le malheureux Ératosthène. Strabon n'admet même que rarement l'excuse de la bonne foi. Il s'indigne à la vue de « tant d'ouvrages écrits soi-disant dans le genre historique et qui contiennent, sans que leurs auteurs l'avouent, tant de fictions. En effet, il saute aux yeux tout d'abord que c'est de propos délibéré et nullement par ignorance que les auteurs de ces ouvrages ont entremêlé de fables leurs récits, imaginant ainsi l'impossible afin de flatter le goût du public pour le merveilleux ». Les Grecs, on le voit, se sont traités entre eux de menteurs bien avant que Juvénal ait dénoncé « tout ce que la Grèce menteuse se permet en histoire ». Si l'on veut un commentaire des vers de Juvénal, il n'y a qu'à lire la dissertation de Lucien « sur la manière d'écrire l'Histoire ».

Qu'il y ait eu dans ces récriminations un peu de jalousie de métier et d'acrimonie pédantesque, je l'admets sans peine; mais nous savons d'autre part que les Hellènes en général et les voyageurs grecs en particulier ajoutaient volontiers à la vérité des ornements de leur façon. Ils avaient trop d'imagination pour se contenter de la réalité toute nue, trop d'amour-propre pour ne pas enchérir sur leurs rivaux, trop d'esprit pour résister au plaisir de mystifier leurs contemporains. Ctésias de Cnide, qui fut en son temps médecin d'Artaxerxès Mnémon, se fit sous ce rapport une fâcheuse réputation. Il est déjà regrettable qu'Hé-

rodote ait été obligé de se montrer aussi circonspect ; il l'est plus encore qu'un Grec mis à même d'étudier à loisir toute la structure de l'empire perse, auteur d'une *Histoire des Perses* en vingt-trois livres, d'un ouvrage sur l'Inde, d'un *Périple de l'Asie* en trois livres, etc., ait été si peu sérieux ou si peu pris au sérieux. On croit généralement aujourd'hui que Ctésias a été calomnié. S'il n'avait été qu'ami de l'hyperbole, il eût trouvé le public indulgent ; mais il paraît qu'il avait froissé l'amour-propre des Grecs en se plaçant, pour juger les événements, surtout les guerres médiques, au point de vue des Orientaux. Il en résulta que ses livres furent décriés tout d'abord, que tout le monde se crut en droit de l'appeler imposteur, et que le fruit de ses patientes investigations, poursuivies jusque dans les archives royales, fut à peu près perdu pour les Hellènes. Il est aussi perdu pour nous, qui aurions su peut-être retrouver dans les êtres fantastiques dont il peuplait l'Extrême-Orient les plus vieilles créations des mythologies iraniennes.

Ainsi, en fin de compte, les Grecs n'avaient encore au siècle d'Alexandre que des notions très imparfaites sur l'Iran et ses alentours. Ils connaissaient mieux, grâce à l'expédition des Dix-Mille racontée par Xénophon, les bassins de l'Euphrate et du Tigre. Mais le récit de Xénophon, excellent pour guider un chef d'armée, ne satisfaisait pas la curiosité de ceux qui n'avaient pas la préoccupation de l'homme de guerre. Xénophon est un esprit étroit, pour qui il n'y a pas de larges horizons. Il voyait toutes choses par les petits côtés. A la philosophie socratique il n'avait emprunté que le dédain de la science et le dégoût de la démo-

cratie. Ami du jeune Cyrus et mêlé aux Perses dont il épouse les querelles, au lieu de chercher à faire provision de connaissances scientifiques, il médite la *Cyropédie*, c'est-à-dire un roman fastidieux, destiné à prouver aux démocrates d'Athènes qu'un troupeau d'hommes mené par un bon tyran est le peuple le plus heureux du monde.

Pourtant, il est probable que la *Cyropédie* fut fort goûtée à la cour de Macédoine et qu'elle ne fut pas sans influence sur l'éducation du nouveau Cyrus qui allait s'appeler Alexandre le Grand. Je me représenterais volontiers Alexandre les yeux tournés dès l'enfance vers l'Orient par la lecture des livres de Xénophon, de Ctésias, d'Hérodote, et s'y élançant pour y poursuivre son rêve : découvrir le monde et s'occuper ensuite à réaliser l'idéal du bon tyran, selon la formule de Xénophon revue par Aristote.

II

Qu'allait rencontrer le jeune conquérant dans ces vastes régions où l'entraînait l'ardeur de ses vingt ans? Après avoir indiqué brièvement la somme de notions qu'il pouvait emporter avec lui, je voudrais préciser en quelques mots l'état réel des choses, analyser, pour ainsi dire, la nature des terrains sur lesquels ce grand ouvrier de l'histoire allait répandre pêle-mêle le sang et la semence intellectuelle.

Laissons de côté l'Asie Mineure et toute la côte de la Méditerranée, où les races les plus diverses cohabitaient depuis la plus haute antiquité, et où le relief

des caractères ethniques s'était comme usé par le frottement. Plus loin, on entrait dans le domaine des notions araméennes ou sémitiques : Syriens, Leuco-Syriens, Chaldéens, Assyriens. C'était un monde déjà bien vieux que celui-là. La Bible y place le berceau de l'humanité, et, pour l'antiquité des souvenirs, la vallée du Nil peut seule soutenir la comparaison avec celle de l'Euphrate. La rivalité de Babylone et de Ninive avait affaibli successivement les grandes monarchies fondées soit par les prêtres de Chaldée, soit par les guerriers de l'Assyrie. Il y avait eu là comme une lutte du sacerdoce et de l'empire, qui, ainsi qu'il arrive toujours, avait été plus funeste au trône qu'à l'autel. Les Mèdes, alliés aux Babyloniens, avaient détruit Ninive vers 625 avant notre ère ; puis, moins d'un siècle plus tard, le royaume de Chaldée avait été incorporé, ainsi que l'empire des Mèdes, à la grande monarchie persane fondée par Cyrus.

Sous ces noms divers d'empires chaldéen, assyrien, mède, perse, le pays arrosé par l'Euphrate et le Tigre avait peu changé. Les vicissitudes politiques ne sont souvent que des mouvements de surface et des changements d'étiquette. Il en est ainsi quand il n'y a pas entre les vainqueurs et les vaincus une disproportion de force ou d'intelligence qui rompe l'équilibre et engage la civilisation dans des voies nouvelles. Quand Darius eut réprimé les dernières tentatives de révolte en Chaldée, en Assyrie, en Médie, il ne songea pas un instant à fondre en un seul peuple les nationalités hétérogènes qui peuplaient son empire. Il semble même avoir adopté la méthode contraire, qui consiste à diviser pour régner. Il laissa aux Grecs leurs consti-

tutions républicaines, aux Phéniciens leurs rois et suffètes; il permit aux Juifs d'achever leur temple; il donnait à tous ces peuples de véritables rois dans la personne de ses satrapes et se contentait d'être le Grand-Roi, le maître de tous ces potentats entre lesquels il avait rendu toute coalition impossible. Babylone était encore au temps d'Alexandre la ville la plus riche et la plus civilisée de l'Asie. Elle avait toujours ses dieux planétaires, son observatoire à sept étages, qui avait bravé le zèle iconoclaste de Xerxès, ses prêtres-astrologues, à la fois sacrificateurs, devins, médecins, le tout par privilège héréditaire.

Le bassin du Tigre une fois dépassé, on entrait dans l'habitat des peuples iraniens, Mèdes, Perses, Bactriens, Sogdiens, répandus depuis les monts d'Arménie jusqu'aux bouches de l'Indus. On eût bien étonné les Grecs si on leur avait dit que tous ces Barbares étaient de leur famille, et que les linguistes de l'avenir le démontreraient d'une manière formelle. Pour le moment, il n'y avait d'évident que le contraste entre les mœurs helléniques et celles de l'Iran, contraste tel qu'il se trouva être, en fin de compte, un antagonisme irréductible. Quand un Grec visitait l'Égypte, il y trouvait de quoi s'étonner; mais il sentait au moins entre lui et le riverain du Nil deux points de contact : un polythéisme vague, qui parut à Hérodote tout semblable à celui des Hellènes, et le goût des arts plastiques. On pourrait en dire à peu près autant de la Chaldée et de l'Assyrie, bien que la religion s'y soit montrée plus impérieuse et moins disposée à prendre l'art pour auxiliaire. Chez les Iraniens; au contraire, une religion intolérante avait consigné ses dogmes dans des livres qui étaient la

propriété d'une caste sacerdotale, et celle-ci devenait l'intermédiaire obligé entre la terre et le ciel. Chose plus étrange encore, cette religion était iconoclaste. C'était elle qui avait poussé Cambyze à profaner les temples de l'Égypte et Xerxès à brûler ceux de la Grèce, sous prétexte que les dieux ne logent point dans des demeures faites de main d'homme. Comme il n'y avait qu'une loi, la loi religieuse, les Mages tenaient en tutelle les rois eux-mêmes. L'autorité de ces théologiens, qu'on disait d'origine médique, avait été quelque peu ébranlée par l'avènement des Achéménides, et surtout par le scandale de l'usurpation de Smerdis le Mage; mais eussent-ils disparu, le livre fût resté, pour imposer à tous ceux qui croyaient à la lutte du bien et du mal l'obligation de se ranger du côté d'Ormuzd et de vivre suivant les préceptes de Zoroastre.

C'était là une chose qu'un Grec avait peine à comprendre et qui eût fait sourire un Romain. Nous touchons ici l'obstacle principal que rencontra devant elle l'expansion du génie grec, la barrière psychologique qui séparait alors, qui sépare encore aujourd'hui l'Oriental de l'Européen. Les deux peuples classiques qui ont fait, on peut le dire, la civilisation européenne, de qui procèdent en tout pays d'Occident l'art, la littérature, la science, le droit public et privé, — ces peuples, dis-je, sont les seuls qui aient grandi, qui aient vécu libres du joug des dogmes religieux. Leur pensée n'était point rivée à une certaine conception orthodoxe du monde, de l'homme et de sa destinée. Ils révéraient fort leurs dieux, qui étaient les ancêtres et les patrons de leurs cités, mais ils ne leur demandaient point de

lumières sur la genèse de l'univers et le mystère des causes finales. Chacun pouvait philosopher à son gré sur ces questions ; la société n'avait point à en connaître et n'y faisait nulle allusion dans ses lois. La législation ne s'occupait que des droits et des devoirs du citoyen : elle précisait ce qu'elle exigeait de lui et ce qu'il pouvait attendre d'elle, mais elle ne se chargeait pas de lui enseigner la façon de se préparer au delà de la tombe une condition sortable ou une renaissance heureuse.

L'application soutenue de ces principes par l'État le plus puissant qu'ait vu le monde a créé le droit civil et le sentiment du droit, c'est-à-dire une force capable de résister aux exigences de n'importe quel dogme religieux. Il en est résulté que le christianisme lui-même, pour qui la vie terrestre ne doit être qu'une préparation à la vie d'outre-tombe, a été impuissant à changer sur ce point l'orientation des idées. Il conquiert l'empire romain ; mais il ne put substituer la loi religieuse à la loi civile ni dans l'empire romain, ni dans les sociétés formées de ses débris. De là un dualisme singulier, une discorde intestine qui travaille les sociétés chrétiennes et se traduit depuis les débuts du moyen âge par des récriminations incessantes.

De temps immémorial aussi, l'esprit des Orientaux s'est façonné à des habitudes tout autres. Ils ne toléreraient pas chez eux deux systèmes de lois, irréductibles l'un à l'autre, qui partent de principes opposés et visent des buts différents. Chez eux, la théologie et le droit ne font qu'un ; le code religieux, que ce soit la Thora juive, le Zend-Avesta de l'Iran, les lois de Manou ou le Koran, est en même temps le code civil, et au besoin la charte politique. Ils ne comprennent pas

qu'une règle qui oblige la conscience ne soit pas appliquée à tous les actes de la vie et qu'il y ait deux façons d'entendre le but de l'existence, en quoi ils sont peut-être moins sages, mais assurément plus logiques que nous. Le compromis qui s'est fait dans le cerveau plus large de l'Européen les scandalise et fait qu'ils ne veulent pas plus de notre droit que de notre religion. C'est là la raison qui rend aujourd'hui toutes les populations musulmanes ou bouddhistes absolument réfractaires à notre civilisation. Partout où il y a un livre pour fixer la tradition religieuse, ce livre devient la Loi, et les héritiers des Grecs et des Romains perdent leur temps à expliquer comme quoi leur mécanisme social, qui pourrait fonctionner sans religion d'aucune sorte, peut aussi s'accommoder de toutes les croyances. L'Oriental se révolte ou se tait : il aime mieux rester le vaincu et ne pas se mêler avec des infidèles, qui, à ses yeux, sont surtout infidèles à leurs propres croyances.

L'expérience que nous faisons de nos jours, les successeurs d'Alexandre l'ont faite avant nous. Ils supposaient qu'en faisant preuve d'une tolérance toujours facile à des sceptiques, ils accoutumeraient leurs peuples à supporter un joug infiniment plus doux que celui des anciens despotes indigènes. Ils avaient compté sans les religions qui servaient de ciment aux nationalités. En Égypte, les Ptolémées se contentèrent de se faire une capitale toute grecque et renoncèrent à faire pénétrer l'hellénisme au delà du territoire d'Alexandrie ; en Asie, les Séleucides paraissent avoir ambitionné davantage, sans avoir toujours une prudence à la hauteur de leurs desseins. On sait quelle odieuse renommée a valu à Antiochus IV Épiphane la

façon brutale dont il voulut helléniser les Juifs, après avoir pillé leur temple. Son père, Antiochus le Grand, avait été tué comme un larron sacrilège au moment où il faisait un emprunt forcé à un riche sanctuaire de l'Élymaïde. On est en droit de supposer qu'ils commirent plus d'une imprudence de ce genre, sans soupçonner l'intensité de passions religieuses qu'ils n'avaient jamais éprouvées pour leur propre compte. Ils hâtèrent ainsi le démembrement de leur empire, que minaient tant de causes de destruction.

Ajoutons que l'habileté la plus consommée ne les eût pas conduits à un résultat sensiblement différent. La religion les eût toujours empêchés d'être considérés par leurs sujets orientaux comme des rois légitimes. Le sentiment monarchique ne peut exister que comme conséquence d'une doctrine religieuse. Il suppose que le loyal sujet voit dans la souveraineté un privilège d'origine divine, conféré par choix providentiel à une personne ou une dynastie. Les Pharaons étaient tenus pour des fils ou incarnations des dieux : les rois d'Assyrie étaient les mandataires d'Assour, et les rois de Perse les premiers serviteurs d'Ahoura-Mazda. Les Hellènes aussi se souvenaient d'avoir eu jadis pour rois des héros fils des dieux ou des fils de héros. Depuis qu'il n'y avait plus que des hommes ordinaires, ils se contentaient de magistrats qu'ils choisissaient eux-mêmes. Les Macédoniens ensevelirent leur foi monarchique dans le tombeau d'Alexandre, et le conquérant les délivra lui-même de tout scrupule, s'il est vrai qu'il ait dit en mourant qu'il « laissait l'empire au plus digne ».

Les successeurs d'Alexandre n'étaient donc pour leurs sujets de race grecque que des soldats heureux, et ils

ne pouvaient être rois légitimes aux yeux des Orientaux que par une association étroite avec la divinité. Les Ptolémées avaient résolu le problème de la façon indiquée par Alexandre lui-même : ils se dédoublaient pour ainsi dire. A Alexandrie, en dépit de leur titre officiel de « dieux », ils n'étaient que les protecteurs de la grande cité ; tout le reste de l'Égypte les adorait comme des Pharaons authentiques, fils d'Ammon-Râ ou de Phtah. La tâche était relativement facile aux Ptolémées, car ils n'avaient à gouverner que deux races ; les Séleucides ne parvinrent pas à se faire tout à tous. Dépouillés de prestige dans leur capitale grecque, Antioche, où ils avaient à redouter tantôt des railleries et tantôt des émeutes, ils étaient repoussés par les dieux jaloux, Jéhovah, Bel, Assour, Ahoura-Mazda, qui tenaient leurs peuples groupés à l'écart des Hellènes. Dans ces conditions, le moindre choc emportait un lambeau de leur héritage. Ils sont obligés de renoncer tout d'abord à la Médie Atropatène et à l'Inde ; puis c'est la Bactriane qui se détache, le royaume des Parthes qui naît sous leurs yeux et s'agrandit à leurs dépens. La ruine se précipite, et quand les Romains se décident (en 64 avant J.-C.) à détrôner le dernier Séleucide, il ne leur laisse que juste de quoi former la province romaine de Syrie.

Cette période de 250 ans environ n'est déjà que trop étendue pour le temps dont nous disposons, et je n'ai nulle envie d'élargir un sujet déjà si difficile à limiter. Laissez-moi cependant vous dire que la réaction anti-hellénique commencée sous les Séleucides se poursuivit après eux, que leur antagoniste, le royaume des Parthes, se trouva trop hellénisé encore et fut renversé

par un effort décisif de la religion iranienne enfin victorieuse avec les Sassanides. Là, le cycle de cette grande évolution morale est achevé ; la fermentation s'apaise pour quatre siècles environ, en attendant le sanglant avènement de l'Islam.

Je ne sais si ces rapides aperçus ont suffisamment justifié à vos yeux ce que je disais en commençant, à savoir, que l'histoire des Séleucides pourrait être un des chapitres les plus intéressants de l'histoire générale de la civilisation. En tout cas, j'ai cru vous mettre à même de l'aborder immédiatement, en vous plaçant d'abord au point de vue des contemporains et compatriotes d'Alexandre, en vous transportant ensuite du côté opposé, en face de cet esprit oriental dont ils ne purent assouplir l'indomptable rigidité.

Nous commencerons notre récit à la mort d'Alexandre. Cela ne veut pas dire que nous ne parlerons plus du héros macédonien, dont la volonté puissante a pesé d'un tel poids sur les destinées de tant de peuples. Les biographes d'Alexandre remarquent tous qu'il était extrêmement préoccupé du jugement de la postérité, car, dit Plutarque, « la gloire lui était plus chère que l'empire et que la vie même ». Il disait à un de ses amis « qu'il voudrait pouvoir revenir sur terre après sa mort, pour savoir ce que les hommes diraient de lui ». Que sa grande ombre se rassure ! Nous parlerons souvent de lui, non pour vanter après tant d'autres ses talents militaires, mais pour reconnaître en lui le propagateur de la civilisation européenne, faite d'esprit scientifique et de tolérance religieuse.

X

INTRODUCTION A L'HISTOIRE DES LAGIDES ¹.

Il est dans l'histoire certains domaines ravagés et stériles, où les explorateurs sont rares parce qu'ils ont sujet de douter que leurs peines soient récompensées. Les premiers venus ont glané dans les auteurs et mis bout à bout les textes utilisables ; d'autres ont pu y ajouter quelques témoignages tirés des monnaies et des inscriptions ; les autres attendent qu'un hasard heureux vienne renouveler la matière ².

Tel est l'état présent de l'histoire de l'Égypte sous les Lagides. Nous connaissons infiniment mieux aujourd'hui, grâce aux monuments, l'Égypte des Pharaons que celle des Ptolémées. Il y a certes lieu de s'en étonner quand on songe que ceux-ci sont contemporains des siècles les plus brillants de la civilisation hellénique, et qu'il y avait alors foison d'historiens.

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (5 déc. 1890).

2. Ce hasard est intervenu : l'abondante récolte des papyrus au Fayoum et des *ostraka* de toute provenance, publiés par les Wessely, Viereck, Krebs, Wilcken, Kenyon, Petrie, Grenfell, Hunt, Mahaffy, etc., ont fait mieux connaître les institutions de l'Égypte romaine et profité aussi, quoique dans une moindre mesure, à l'histoire de l'Égypte ptolémaïque. La plupart de ces publications sont postérieures à 1890.

Je ne viens pas disserter aujourd'hui sur les causes de cette disette de renseignements et dresser l'inventaire des matériaux dont nous disposons. J'ai cru plus urgent de débayer, pour ainsi dire, les abords du sujet et vous munir des prolégomènes nécessaires, en suivant à la trace les rapports noués entre les Grecs et les Égyptiens avant la conquête d'Alexandre. Cette conquête et l'implantation de l'hellénisme sur les rives du Nil vous apparaîtront alors comme le couronnement d'une série de tentatives antérieures au cours desquelles les deux races et les deux civilisations avaient pris, pour ainsi dire, la mesure l'une de l'autre.

I

L'Égypte était déjà bien vieille et sa puissance commençait à déchoir lorsque les ancêtres des futurs Hellènes, appelés par les documents égyptiens Danauna ou Danaëns, Aqaiousha ou Achéens, Uinim ou Ioniens, associés aux Cariens et aux Phéniciens, prirent l'habitude de hanter, en quête de butin et d'aventures, les bouches du Nil. C'étaient, pour la plupart, d'audacieux forbans, gens à tout faire, prêts à piller pour leur compte ou à batailler pour le compte de qui savait mettre le prix à leurs services. Comme les Normands au moyen âge, ils accouraient des mers du nord, remontaient les bras du fleuve et disparaissaient avec le fruit de leurs rapines. Les pirates ne se contentaient pas toujours de déprédations isolées. On les voit, sous le règne de Ménéptah, de la XIX^e dynastie, embrigadés dans une coalition de peuples libyens et pélasgiques,

ravager le Delta et menacer Memphis. « Ces Barbares », dit une inscription de Karnak, « pillent les frontières ; ces impies les violent chaque jour, ils volent... Ils pillent les ports, ils envahissent les champs de l'Égypte en venant par le fleuve. Ils se sont installés ; les jours et les mois s'écoulent et ils restent à demeure ». Rapprochez ce texte du passage de l'*Odyssée* où Ulysse déguisé se donne pour un flibustier crétois qui, « arrêtant ses navires dans les ondes du beau fleuve Ægyptos, ravage les champs magnifiques des Égyptiens, entraînant les femmes, les tendres enfants et massacrant les guerriers », et vous verrez que les voleurs sont ici d'accord avec les volés.

Nous retrouverions encore des aventuriers de race grecque mêlés aux bandes qui envahirent de nouveau le Delta sous la XX^e dynastie et furent balayées par Ramsès III, comme en témoignent les inscriptions de Médinet-Abou. Repoussés, les oiseaux de proie revenaient toujours. L'Égypte était pour les Grecs le pays de l'or. Qui n'avait entendu parler des richesses proverbiales de la Thèbes aux cent portes, vantées dans l'*Iliade*, et de tout l'or qu'en avait rapporté Ménéclas, comblé de cadeaux par les nababs débonnaires de ce merveilleux pays ? Plus l'Égypte se fermait aux étrangers, plus s'exaltaient la cupidité et la curiosité des écumeurs de mer qui rôdaient le long de ses côtes. Peut-être, après tout, valait-il mieux les accueillir en alliés et tirer parti d'une énergie qui contrastait avec la résignation servile de l'Égyptien. C'est l'idée qui vint à un ambitieux d'origine libyenne en un temps où l'Égypte, vaincue et désorganisée par les Éthiopiens, puis par les Assyriens,

était dépecée en une douzaine de principautés rivales.

Psammétik de Saïs défit les autres dodécarques à Momemphis avec l'aide des « hommes de bronze sortis de la mer », c'est-à-dire des pirates cariens et ioniens que le roitelet égyptien avait pris à son service. Devenu pharaon, le fondateur de la XXVI^e dynastie chercha à attirer et à retenir les étrangers dans un pays qui, pour se rajeunir, avait besoin d'un ferment nouveau. Il donna des terres à ses mercenaires sur la branche pélusiaque du Nil et permit aux Milésiens d'avoir un comptoir sur la branche canopique. Il fit apprendre le grec à de jeunes Égyptiens, qui serviraient d'interprètes entre les deux races.

Les Égyptiens, pour qui le Grec était un être particulièrement impur, trouvèrent que le roi plaçait mal ses faveurs. Hérodote et Diodore assurent que, jaloux des mercenaires royaux, les guerriers égyptiens désertèrent en masse et passèrent en Éthiopie. Cependant le successeur de Psammétik, Néko II, jugea qu'il y avait plus de danger pour la dynastie à céder aux préjugés nationaux qu'à outrer le philhellénisme de son père. Ses ingénieurs, ses marins, les explorateurs qui firent sur son ordre le tour de l'Afrique, étaient les uns grecs, les autres phéniciens. Les Égyptiens, il les accablait de corvées et les employait à creuser le canal du Nil à la mer Rouge, canal qui, sans être achevé, coûta, dit-on, la vie à 120 000 fellahs. C'est ce Néko qui, au grand scandale des patriotes, après avoir vaincu les Juifs à Mageddo, consacra son armure au dieu de ses mercenaires grecs et de ses amis les Milésiens, à l'Apollon des Branchides.

Sous Psammétik II, ce fut encore l'épée des merce-

naires étrangers qui assura la victoire au roi d'Égypte sur son rival le roi d'Éthiopie. On peut lire encore aujourd'hui sur les jambes de deux des colosses de Ramsès II, adossés à la façade de l'hypogée d'Ipsamboul ou Abou-Simbel, les inscriptions gravées au couteau par ces aventuriers, Psammaticos, fils de Théoclès, Téléphos de Ialysos et autres. On n'est pas porté à l'indulgence pour les touristes qui laissent leurs noms sur les monuments, et on les traite volontiers de sots dans toutes les langues, mais les archéologues regretteraient fort que ces soudards du vi^e siècle eussent été plus discrets. Nous leur devons, en effet, les plus antiques spécimens connus de l'alphabet ionien alors usité en Asie Mineure.

Le belliqueux Ouhabra (Apriès) n'eut garde de se priver des services des Grecs au moment où il méditait de reprendre au roi de Babylone la côte de Syrie. Sa flotte, équipée par des Grecs, battit la flotte phénicienne et cypriote au service de Nabuchodonosor. Mais on vit bientôt qu'il pouvait y avoir parfois inconvénient à braver l'antipathie de l'Égyptien pour l'étranger. Ayant eu à protéger des Libyens contre les Cyrénéens et ne voulant pas opposer ses mercenaires grecs aux Grecs de Cyrène, il avait envoyé en Libye une armée composée exclusivement d'Égyptiens. Mis en déroute, ceux-ci prétendirent que Pharaon avait voulu se débarrasser d'eux, se révoltèrent et proclamèrent roi Ahmès ou Amasis. Ce fut le signal d'une défection générale. Tous les Égyptiens renièrent le pharaon qui leur préférait les étrangers. Malgré leur vaillance, les 30 000 mercenaires cariens et ioniens d'Ouhabra furent écrasés par le nombre à Momemphis. Ouhabra,

captif, paya cher son imprudence ; il fut étranglé par la populace de Saïs (569).

La leçon ne fut pas perdue sans doute pour son vainqueur, mais Ahmès l'interpréta à sa manière. Il comprit que, simple parvenu et traité d'abord avec assez d'irrévérence par ceux qui lui avaient mis sans plus de façon le pschent sur la tête, il ne pouvait guère attendre des Égyptiens une fidélité qu'ils n'avaient pas gardée à leur souverain légitime. Il n'avait, du reste, nul goût pour le métier d'idole vivante, « d'homme vénérable assis sur un trône vénérable », qui, au dire de ses courtisans, lui ramènerait l'opinion publique. Il aimait les joyeuses ripailles et les mots spirituels : il lui était même arrivé autrefois, au dire d'Hérodote, de pousser la plaisanterie jusqu'à détrousser les passants pour regarnir son escarcelle, sauf à nier effrontément ensuite et à rire aux dépens de ses victimes d'abord, puis des oracles qui ne savaient pas reconnaître en lui le voleur. Roi, il devint plus grave, sans doute, mais d'une gravité tempérée et souvent détendue. Il formulait lui-même sa règle de conduite en un aphorisme souvent répété depuis par les moralistes ; il disait que l'arc, sous peine de se briser, ne doit pas être constamment tendu. Il écrivit aussi à son ami Polycrate de Samos qu'il ne faut pas être constamment heureux, de peur de recevoir en bloc la somme de malheur qu'on n'a pas eu en détail. Bref, si Hérodote nous a fait de lui un portrait fidèle, ce Pharaon ressemblait singulièrement aux sept Sages de la Grèce ses contemporains, et il aurait même prêté quelque chose à leur sagesse, si réellement — mais la chronologie s'y oppose ! — Solon lui avait

emprunté la loi qui obligeait tout Athénien à justifier de ses moyens d'existence.

C'est assez dire qu'Amasis, bien loin de fermer l'Égypte aux Grecs, leur en ouvrit les portes toutes grandes. Il fut le pharaon philhellène par excellence. Ceux des Hellènes qui voulurent continuer à vivre sous le régime des lois grecques résidèrent à Naucratis, sur la rive gauche de la branche canopique. Les fouilles entreprises dans ces dernières années à Tell Nebireh par les explorateurs anglais (Flinders Petrie et Gardner) nous ont fourni quelques renseignements nouveaux sur cette petite république, qui avait son Prytanée et ses magistrats électifs, ses temples et ses fêtes religieuses de rite grec, fêtes de Dionysos, d'Apollon Comaios, d'Hestia, etc., sans oublier les banquets et régals aux frais du Trésor public. C'était comme un morceau de terre grecque transporté sur le sol de l'Égypte. Les trafiquants qui préféraient chercher fortune ailleurs purent aller et venir, s'établir et commercer où bon leur semblerait, avec le droit d'installer des factoreries et même d'élever des temples aux dieux de leur patrie. C'est ainsi que les Éginètes bâtirent dans le Delta un temple à Zeus, les Samiens à Héra, les Milésiens à Apollon ; que neuf villes d'Asie Mineure édifièrent à frais communs l'Hellénion, un temple qui leur servait de banque et de dépôt, la sécurité en étant garantie par la sainteté du lieu. Les grands ports de commerce envoyèrent même jusque dans la Haute-Égypte et dans les sables du désert des agents postés sur la route des caravanes qui venaient de l'intérieur de l'Afrique. Il est question de Milésiens qui auraient fondé Abydos d'Égypte, et,

plus loin encore, de Samiens de la tribu *Æschrionie* établis dans la grande Oasis.

Ahmès ne se contentait pas d'accueillir les Grecs ; il se fit, autant qu'il le put, leur compatriote, épousant une femme grecque de Cyrène et comblant de présents, comme son contemporain Crésus, les principaux sanctuaires de la Grèce. Hérodote énumère avec complaisance ces hommages rendus à l'hellénisme. « Amasis », dit-il, « consacra aussi des offrandes en Grèce, à savoir : dans Cyrène, à Athèna, son portrait peint et une statue dorée ; d'autre part, dans Lindos, à Athèna, deux statues de pierre et une cuirasse de lin digne d'être remarquée ; d'autre part encore, dans Samos, à Hèra, deux images de sa personne, en bois, qui, de mon temps, étaient dans le grand temple, derrière la porte. Il fit ces dons : à Samos, à cause de son amitié pour Polycrate ; à Lindos, parce que, dit-on, le temple d'Athèna y a été bâti par les filles de Danaos, qui s'y étaient arrêtées lorsqu'elles fuyaient les fils d'*Ægyptos* ». Ce n'est pas tout ; le temple de Delphes ayant brûlé et des quêtes étant faites dans les villes et colonies grecques pour le reconstruire, Amasis donna mille talents d'alun, tandis que les Grecs domiciliés en Égypte souscrivaient vingt mines d'argent.

Le philhellénisme d'Amasis n'était pas le moins du monde une fantaisie de rêveur inoccupé. Il en tirait de beaux et bons bénéfices. La population étrangère qu'il avait introduite jusque dans la ville sainte de Memphis tenait en respect la vieille capitale ; sa flotte lui conquit l'île de Cypre, et l'essor imprimé au commerce enrichit l'Égypte. « On dit que sous le règne

d'Amasis », raconte encore Hérodote, « la prospérité de l'Égypte fut extrême ; le fleuve prodigua les biens à la contrée et la contrée aux hommes ; le nombre des villes habitées s'éleva jusqu'à 20 000 ». Il faut croire que cette prospérité ferma la bouche aux détracteurs du nouveau régime, car les prêtres qui fournirent plus tard ces renseignements à Hérodote ne paraissent pas avoir gardé rancune à Amasis, et l'historien affirme à plusieurs reprises que le roi avait fini par gagner l'affection des Égyptiens. « Affection » est beaucoup dire ; je ne répondrais même pas que le pharaon, qui était trop spirituel pour être toujours aimable, n'ait pas froissé parfois jusqu'à ses chers amis d'outre-mer. Hérodote rapporte que, lorsque Cambyze envahit l'Égypte, il avait pour guide de ses opérations un Grec d'Halicarnasse, Phanès, « homme de bon conseil et guerrier valeureux », qui avait été auparavant quelque chose comme un préfet du prétoire auprès d'Amasis, et qui s'était enfui de l'Égypte parce qu'il avait à se plaindre du roi.

Cambyze ! ce nom formidable annonce la fin de l'Égypte pharaonique. Les Égyptiens et les Grecs d'Asie Mineure allaient se trouver rapprochés par des liens inattendus, comme étant au même titre les vassaux du Grand-Roi. Ahmès, heureux jusqu'au bout, pressentit sans doute, mais ne vit pas l'invasion des hordes orientales, menée par un conquérant épiléptique, battre comme un flot les remparts de Memphis, remonter jusqu'à Thèbes et s'engouffrer de là dans le désert. Il mourut six mois avant la catastrophe, laissant son trône menacé à son fils Psammétik III ou Psamménit. Celui-ci attendit, campé sur la branche

pélusiaque du Nil, l'armée de Cambyze, qui arrivait par l'Arabie. Le choc fut terrible, et les défenseurs les plus acharnés de l'Égypte furent encore les auxiliaires grecs et cariens. Ceux-là se conduisirent en forcenés. Ils égorgèrent, dit-on, à la vue des deux armées les enfants de leur compatriote, le traître Phanès, burent le sang mêlé à du vin, et se ruèrent ainsi dans une lutte que leur forfait avait rendue sans merci. Il est douteux que cet accès de loyalisme sauvage ait relevé le courage de l'armée égyptienne. Celle-ci lâcha pied, et, réfugiée dans Memphis, déshonora sa défaite même en écartelant les parlementaires mityléniens envoyés par le roi de Perse.

La domination des Perses apprit aux Égyptiens, et à leurs dépens, ce qu'auraient pu aussi bien leur enseigner les Grecs, le prix de la tolérance religieuse. Sectateurs de Zarathustra, adeptes d'une religion qui ne connaissait que des dieux et des génies invisibles, les Perses prenaient en pitié le fétichisme égyptien. Cambyze frappa de son glaive le bœuf Apis, en se moquant des dieux de chair et de sang, fit fustiger les prêtres et défendit sous peine de mort de célébrer la fête de cette ridicule divinité. Il éclata d'un rire non moins irrévérencieux devant la statue de Phtah et fit brûler un certain nombre d'idoles qu'il trouvait par trop grotesques. On mit plus tard ces vexations sur le compte de la folie de Cambyze, et Hérodote démontre, avec un aimable scepticisme, qu'il faut être fou pour s'attaquer à la religion d'autrui, attendu que chaque peuple juge la sienne excellente; mais c'était bien le zèle religieux, avec ses dédains et ses brutalités, qui, chez un homme de premier mouvement, devançait

les réflexions du politique et du chef d'État. Heureusement, les statues et les temples de l'Égypte étaient de taille à faire hésiter même un Cambyze. Le fou furieux ne régna pas longtemps, et son successeur Darius savait comme on gouverne un assemblage de nations hétérogènes. Le premier soin de Darius, quand il vint à Memphis punir l'orgueilleux satrape Aryandès, fut de faire montre d'une grande révérence pour la religion du lieu. Les Égyptiens portant alors le deuil d'un Apis décédé, Darius promit de donner 100 talents d'or à qui lui amènerait la nouvelle incarnation du dieu. Il ne pouvait trouver meilleure occasion de réprover et de réparer les actes d'intolérance commis naguère sous ses yeux par Cambyze.

Darius s'abstint de molester et de pressurer l'Égypte. Le tribut qu'elle lui payait, et dont Hérodote nous donne le chiffre exact, était raisonnable. Mais quand on sut en Égypte que les Perses avaient été battus à Marathon, le satrape Mentuhotep se révolta. Il fallut que Xerxès soumit à nouveau l'Égypte. Xerxès eut soin d'enrôler les milices égyptiennes dans les équipages de sa flotte, de manière que l'Égypte désarmée ne put profiter des défaites subies coup sur coup par les Perses à Salamine, à Artémision, à Platée, à Mycale, aux bouches de l'Eurymédon, à Cypre. Enfin, les troubles prolongés qui marquèrent le début du règne d'Artaxerxès Longuemain offrirent à l'Égypte une nouvelle occasion de s'affranchir du joug des Perses. Un descendant des Psammétik, le prince libyen Inaros, se mit à la tête du mouvement. Connaissant la lâcheté des Égyptiens, il fit aussitôt appel aux vainqueurs du jour, aux Athéniens, qui étaient alors

à la tête d'une vaste confédération maritime (463).

Ici l'histoire de l'Égypte se mêle intimement à l'histoire de la Grèce, qu'elle côtoie depuis si longtemps. Il était dans la destinée de ce pays d'être servi, défendu, protégé, exploité aussi, en attendant qu'il fût dominé et gouverné, par les races plus intelligentes du nord.

L'amiral athénien Charitimidès conduisit de Cypre en Égypte une flotte de 200 trirèmes. Le satrape Achéménès, frère de Xerxès, disposait d'une armée que Diodore évalue à plus de 300 000 hommes ; mais les Athéniens portaient partout la victoire avec eux. Achéménès fut battu et tué à Paprémis, et les débris de son armée furent longtemps bloqués par les coalisés dans la citadelle de Memphis (462). Mais ce siège donna le temps à une nouvelle armée perse de reprendre l'offensive : la flotte athénienne, ancrée dans un bras du Nil, fut mise à sec par les ingénieurs de l'ennemi, et les Égyptiens épouvantés se soumirent. Les Athéniens se conduisirent en héros, paraît-il : ils brûlèrent leurs vaisseaux et se tirèrent, à force de courage, de ce mauvais pas ; mais la cause qu'ils défendaient était perdue. Inaros fut pris et empalé, et son auxiliaire Amyrtée se réfugia dans les marais de la côte. Pour comble de malheur, une petite escadre athénienne, qui allait sans méfiance relever l'autre, fut surprise et coulée par la flotte et l'armée des Perses (455). Quelques années plus tard (450), les Athéniens détachèrent soixante trirèmes de leur flotte de Cypre pour seconder Amyrtée, mais ils n'osèrent plus s'aventurer dans l'intérieur du Delta et revinrent sans avoir rien fait. Ils purent au moins guérir la blessure faite à leur amour-propre en imposant au

roi de Perse lui-même la paix dite de Cimon (449).

L'Égypte parut tout à fait résignée durant les quarante années qui suivirent. Mais, à la mort de Darius le Bâtard (405), pendant qu'Artaxerxès Mnémon et Cyrus se préparaient à une lutte fratricide, le petit-fils d'Amyrteé chassa les Perses au moins d'une partie de l'Égypte et reprit le titre oublié de Pharaon. Son successeur Néphorités (399) acheva la délivrance. Le premier souci du nouveau roi d'Égypte, comme aussi de ses successeurs, fut de se créer des alliances en Grèce, d'y recruter des soldats et au besoin des généraux. C'était le temps où l'Hellade, appauvrie par un siècle entier de discordes sanglantes, fournissait des bandes de mercenaires, enrôlées par des condottieri sans scrupules, à tous les entrepreneurs de guerres. Chabrias d'Athènes, après avoir aidé Évagoras de Chypre à se débarrasser des Perses, entra au service de Nectanébo ou d'Acoris; puis ce fut le vieil Agésilas qui, impatient du repos, se fit le conseiller du roi Takho et le général du second Nectanébo; puis, sous le même pharaon, Diophantos d'Athènes et Lamios de Sparte qui battirent, en 351, les troupes d'Artaxerxès III Ochos. Mais les Grecs servaient indifféremment toutes les causes. Il y en avait de part et d'autre dans les deux armées qui se heurtèrent six ans plus tard à Péluse. Nectanébo s'enfuit sans attendre la bataille (345), et l'Égypte retomba définitivement sous le joug de l'étranger. Cette fois, ce n'était plus seulement la vassalité, c'était la servitude. Ochos se conduisit comme Cambyze; il ravagea le pays, profana les temples, égorgea et mangea un Apis qu'il remplaça par un âne, et rapporta à Babylone les dépouilles des vaincus.

L'heure était proche où l'empire des Perses lui-même allait passer aux mains d'Alexandre. Le jeune conquérant apparut aux Égyptiens opprimés et impuissants comme un libérateur. Vers le mois de décembre 332, — date mémorable dans l'histoire, — Alexandre entra à Memphis, et, comme il avait présenté son offrande à Jéhovah dans le temple de Jérusalem, il sacrifia à Apis dans le temple de Phtah. Quelques jours après, ne voulant pas verser le vin nouveau dans les vieilles outres, il jetait les fondements d'Alexandrie, la future capitale de l'Égypte hellénisée. Enfin, reconnu par Ammon-Râ pour son fils et devenu ainsi le légitime pharaon des Égyptiens, il partit pour suivre jusqu'au fond de l'Orient sa glorieuse destinée, laissant le gouvernement de l'Égypte au stratège Peucestas et à l'intendant Cléomène de Naucratis. Moins de dix ans plus tard (323), Alexandre n'était déjà plus, et Ptolémée, fils de Lagus, nommé satrape d'Égypte par le conseil des généraux, prenait possession du pays dont il allait refaire un royaume.

Ici, Messieurs, commence l'histoire des Lagides, au seuil de laquelle j'ai voulu vous amener et que nous aborderons dans notre prochaine leçon.

II

Maintenant que nous avons passé la revue des faits extérieurs, disséminés sur le parcours d'environ cinq siècles, il nous faut revenir en arrière et surprendre, si faire se peut, le travail parallèle qui se fait dans les esprits, signaler l'influence et la réaction qu'ont pu

exercer l'une sur l'autre les deux races ainsi mises en présence. Éliminons tout de suite la moitié du problème, et ne cherchons pas à retrouver trace d'hellénisme à cette date dans les idées de l'Égypte. L'Égypte, immobilisée dans la routine et l'orgueil d'une vieille civilisation, n'a que dédain pour les Barbares du nord; dans le commerce intellectuel, auquel d'ailleurs elle se prête d'assez mauvaise grâce, elle donne, mais ne reçoit point. Peut-être trouverons-nous plus tard que trois siècles de domination gréco-macédonienne n'ont rien changé à des traditions immuables et que le rayonnement même du foyer alexandrin s'est réverbéré sur la Méditerranée sans pénétrer l'ombre qu'allongent derrière elles les Pyramides. A plus forte raison, le petit nombre de Grecs, pour la plupart peu cultivés, coureurs d'affaires ou d'aventures, qui ont circulé dans la vallée du Nil ont-ils dû passer sans rien laisser derrière eux.

En revanche, au figuré comme au propre, ils rapportaient chez eux un butin varié, où leur œil inexpérimenté ne savait pas toujours distinguer l'or du clinquant. Le sentiment qui émerge tout d'abord de leurs impressions multiples et confuses, c'est une admiration et comme une révérence sans bornes pour l'antiquité, l'opulence, la science du peuple qu'ils avaient visité. Hantés par la vision des monuments gigantesques, éblouis par la perspective de siècles sans nombre qui s'enfonçaient dans le passé comme une allée de sphinx, les Grecs s'imaginèrent que cette race antique entre toutes avait pénétré tous les secrets de la nature et du monde surnaturel. L'Égypte était pour eux la terre classique des magiciens tout-puissants, des médecins,

devins et astrologues infaillibles. Homère sait qu'en Égypte « chaque médecin excelle par-dessus tous les hommes »; c'est de là qu'Hélène a rapporté le baume qui « apaise la colère, chasse les soucis et fait oublier tous les maux ». Ce « *népenthès* » est à classer à côté du lotus, qui faisait oublier à l'étranger jusqu'à sa patrie et lui enlevait le désir du retour.

Les Grecs n'étaient pas précisément modestes; mais ils n'avaient pas, comme les Égyptiens, ce genre de vanité qui consiste à ne vouloir rien apprendre des autres. Ils assurent, sans en paraître autrement humiliés, que leurs fameux Sages, leurs premiers philosophes, sont allés chercher en Égypte les éléments des sciences mathématiques et astronomiques que personne n'avait encore cultivées en Grèce. Thalès de Milet apprit, dit-on, l'arithmétique en Phénicie et la géométrie en Égypte, où les débordements du Nil, en effaçant chaque année les limites des propriétés, faisaient de l'arpentage un art de première nécessité. A plus forte raison reconnaissait-on dans le mystique Pythagore un élève des prêtres égyptiens. On prétend que, recommandé par Polycrate à Amasis et par Amasis aux prêtres, il s'abreuva de science sacerdotale et en épuisa tous les secrets. Il resta ainsi vingt-deux ans en Égypte, jusqu'à l'expédition de Cambyze, qui troubla ses chères études et le décida à aller les continuer à Babylone. Le fait est que Pythagore, avec ses allures solennelles, sa symbolique prétentieuse, sa préoccupation des choses d'outre-tombe, ses pratiques rituelles où entrent pêle-mêle l'usage des habits de lin, l'abstinence des fèves, la circoncision et des règles de vie claustrale, est devenu, dans sa biographie légendaire, une

manière de prêtre égyptien. Mais la légende n'est pas de l'histoire, et il n'en faut retenir que l'idée générale, au fond de laquelle git probablement une parcelle de vérité. On cite également parmi les philosophes qui allèrent étudier en Égypte Solon, Lycurgue, Xénophane de Colophon, Démocrite et Anaxagore ; mais je n'ai qu'une médiocre confiance dans ces renseignements qui se répètent avec une monotonie suspecte. Démocrite et Anaxagore étaient de véritables savants, qui auraient sans doute fait peu de cas des vieilles recettes sacerdotales. On rapporte de Démocrite en particulier qu'il se vantait de démontrer les théorèmes de géométrie mieux que les mathématiciens de l'Égypte. J'ai hâte d'arriver à ces touristes naïfs qui venaient en Égypte non pas pour se mettre à l'école, mais pour la voir et la décrire, pour satisfaire leur curiosité et celle de leurs compatriotes.

Hécatee de Milet écrivit un *Tour du Monde* (Περίοδος γῆς) dans lequel le chapitre consacré à l'Égypte attirait particulièrement l'attention. Il dut visiter l'Égypte vers le milieu du règne de Darius I^{er}. Les rares fragments qui nous restent de son œuvre ne nous permettent pas de nous en faire une idée exacte ; mais on louait généralement sa bonne foi et la sûreté de ses informations. Le livre dut avoir du succès, car Hérodote est visiblement jaloux de son devancier, et il saisit avec empressement toute occasion de le contredire. Je croirais volontiers qu'Hécatee rapporta de son voyage une haute opinion du savoir des prêtres égyptiens. Ceux-ci durent prendre avec lui le ton nonchalant et protecteur qui leur réussit si bien avec Hérodote pour lui persuader que les Grecs n'étaient que des enfants

et même des enfants ingrats, qui ne se souvenaient plus d'avoir emprunté leur civilisation à l'Égypte. Il disait en commençant ses *Généalogies* : « J'écris ici ce qui me paraît vrai, car les Grecs font circuler une foule de récits que je trouve, pour mon compte, ridicules ». On sent l'homme qui revient d'Égypte et qui connaît les dessous de l'histoire mythique. Il sait, par exemple, « qu'il existe dans le Nil des îles qui s'appellent Éphèse, Chios, Lesbos, Cypre, Samos, et ainsi de suite ». Il ne devait pas lui être difficile de démontrer par là que les héros œkistes de ces îles venaient d'Égypte.

Avec Hérodote, le respect de l'Égypte et la foi en l'infailibilité sacerdotale devient de l'enthousiasme. Je laisse de côté les très précieuses parties de son récit où il nous renseigne sur l'histoire de l'Égypte. Il a fidèlement rapporté ce que lui ont dit les prêtres, et c'est ce qu'il avait de mieux à faire. Il savait voir aussi, et on peut se fier à son témoignage. Les découvertes les plus récentes n'ont fait que rehausser la valeur de son livre, et nos savants le traitent avec la plus grande déférence. Mais Hérodote, dans sa ferveur de néophyte, s'est avisé aussi de questionner les prêtres égyptiens sur l'histoire primitive de la Grèce, et il a cru pouvoir trier d'après leurs indications ce qu'il y avait de vrai et de faux dans les légendes helléniques. Il se persuada ainsi que les Grecs avaient emprunté aux Égyptiens leurs divinités olympiques et jusqu'aux noms de ces dieux. Il arrive très facilement à cette bizarre conclusion — qui paraît prouver surtout son ignorance de la langue égyptienne — en donnant aux dieux de l'Égypte des noms grecs. Ce que les Grecs, en fait de

traditions religieuses, n'avaient pas reçu directement de l'Égypte, ils le tenaient, suivant lui, des Pélasges, qui avaient, eux aussi, accepté docilement les leçons des théologiens d'Égypte. L'oracle de Dodone a été fondé aux temps préhistoriques par des colombes, c'est-à-dire par des femmes venues de Thèbes d'Égypte. Le culte hellénique aussi est une imitation des rites égyptiens. Hérodote expédie en deux lignes sa démonstration. « Voici pour moi », dit-il, « la preuve de ce fait : en Égypte, il est visible que ces cérémonies sont très anciennes ; en Grèce, qu'elles sont récemment établies ». On démontrerait aussi bien, à ce compte, que les peuples jeunes ont emprunté aux anciens l'usage de boire, de manger et de dormir.

Si les dieux grecs viennent d'Égypte, à plus forte raison les héros, les fondateurs de villes, les propagateurs de la civilisation. Les parents d'Héraklès, Amphitryon et Alcmène, étaient originaires de l'Égypte. Égyptien aussi ou disciple des Égyptiens Mélémpus, instituteur de l'art divinatoire et du culte de Dionysos en Grèce. Danaos, l'ancêtre des Argiens, était de Chemnis, dans le nome de Thèbes, ainsi que son petit-fils Persée, qui fut l'éponyme de la nation des Perses. Hérodote demanda aux prêtres égyptiens de lui commenter Homère et de lui dire « si, au sujet des événements d'Ilion, les Grecs faisaient ou non un récit digne de foi ». Les prêtres n'ont peut-être lu ni l'*Iliade*, ni l'*Odyssée* ; mais ils ont des renseignements autrement précis, qu'ils tiennent de Ménélas lui-même ! Hérodote apprend ainsi que, tandis qu'on se battait autour de Troie pour Hélène, la belle était tranquillement à Memphis sous la protection du vertueux roi Protée,

qui l'avait sauvée des mains de son ravisseur et attendait le moment de la rendre à son légitime époux. Hérodote est tout à fait convaincu ; il comprend maintenant pourquoi les Troyens n'ont pas rendu Hélène, au lieu de s'opiniâtrer dans une folle résistance ; c'est qu'ils ne l'avaient pas ! En y réfléchissant bien, il croit deviner qu'Homère connaissait aussi la vérité vraie, mais qu'il lui a préféré une version mieux adaptée aux exigences de l'épopée. Bientôt on racontera que Stésichore avait été frappé de cécité pour avoir répété les vieilles calomnies sur la vertu d'Hélène, et guéri après avoir fait amende honorable en écrivant une *Palinodie*. Enfin, un jour viendra où Homère lui-même passera pour être né à Thèbes, en Égypte.

Notre voyageur, qui sait si bien, de temps à autre, démêler les motifs qui portent ses guides à altérer la vérité, est ici séduit par le plaisir d'apprendre des choses que tout le monde ignore en Grèce et de pouvoir faire la leçon aux archéologues de son pays.

On peut faire dater d'Hérodote l'espèce d'égyptomanie qui hanta longtemps l'esprit des Hellènes et qui se trahit par plus d'un indice. C'est depuis lors surtout que l'on se mit à admirer de confiance la haute sagesse, la philosophie mystérieuse cachée dans les symboles de l'Égypte, à croire que le silence des Sphinx était plein de sous-entendus et que le voile d'Isis couvrait tous les secrets de la nature. C'est surtout dans le siècle immédiatement antérieur à Alexandre que s'infiltrèrent de toutes parts dans la mythologie grecque des légendes et des contes nés sur les bords du Nil ; que les mystères orphiques et bachiques préparèrent leurs initiés aux voyages d'outre-tombe en les armant,

à la mode égyptienne, de formules et d'amulettes; enfin, que se prépare la diffusion prochaine des cultes égyptiens, destinés à une si belle fortune dans le monde gréco-romain.

Je n'ai pas l'intention d'analyser en détail les causes ou les effets de cet engouement persistant qui mit en honneur à peu près tous les « Barbares », y compris les philosophes scythes Toxaris et Anacharsis, et qui fut en Grèce, dans un pays surmené et déjà épuisé, une sorte de maladie sénile. Je me bornerai à un exemple marquant entre tous et qui montre comment, par une trouée soudainement ouverte, les idées de l'Égypte ont pu se déverser largement sur notre Occident. Je consens à récuser, comme le fait E. Zeller, le savant historien de la philosophie grecque, tous les témoignages anciens qui affirment que Platon séjourna longtemps en Égypte auprès des prêtres d'Héliopolis ; j'admets volontiers que, s'il y est allé, il n'y a pas trouvé sa philosophie toute faite et qu'il y put apprendre tout au plus un peu d'astronomie, ou plutôt, comme son ami et condisciple Eudoxe, de connaissances pratiques tirées de l'astronomie. J'ai lu, tout comme un autre, dans la *République*, le passage où Platon oppose « l'esprit curieux et avide de science des Hellènes » à « l'esprit d'intérêt, qui caractérise les Phéniciens et les Égyptiens », et je me souviens que, dans le *Phèdre*, Socrate fait assez peu de cas de tous les arts inventés par le dieu Thot, à commencer — avec Socrate il faut toujours faire la part du paradoxe — à commencer, dis-je, par l'écriture, qui matérialise la pensée et en fait une chose morte. Enfin, si l'on y tient, j'admettrai que Platon, qui pourtant ne trouvait rien

à son goût en Grèce et qui chassait Homère de sa *République*, n'a ni voulu ni cru emprunter quoi que ce soit à la sagesse des Barbares. Il n'en est pas moins vrai que les Barbares ont, à ses yeux, sur les Hellènes la supériorité de n'être point démocrates et individualistes ; que, dans le *Timée*, il s'étend avec complaisance sur les belles choses que Solon avait apprises jadis des prêtres de Saïs, et il ne manque pas de faire dire à ces prêtres que les Grecs sont des enfants vivant au jour le jour, tandis que tout ce qui s'est passé de remarquable dans le monde est consigné dans les archives des temples égyptiens. De même, l'étranger qui, dans le *Politique*, donne des leçons au jeune Socrate et lui fait sentir les beautés du régime monarchique, « le seul qu'approuve la raison », paraît bien connaître l'Égypte, et il y pense certainement, car il mentionne à deux reprises des usages de ce pays.

Mais, laissant de côté les aperçus ondoyants et contradictoires dont le grand artiste s'est plu à tisser la trame multicolore de ses *Dialogues*, je constate qu'au-dessus du labyrinthe de ses doctrines émergent deux points fixes auxquels on reconnaît de loin le platonisme : une conception particulière de la société ou de la destinée de l'homme en ce monde ; une préoccupation et comme une claire vue de l'autre vie. La société selon l'idéal platonicien, nous ne la connaissons que trop, car il ne manque pas de socialistes et communistes contemporains qui sont platoniciens sans le savoir. Le système est fort simple : il consiste à annihiler toute initiative individuelle au profit de l'État, qui se charge de faire le bonheur de tout le monde en mettant chacun à sa vraie place et l'empêchant d'en

sortir. Au haut de l'échelle sociale, formée de castes superposées, se trouve une providence humaine. Celle-ci serait représentée excellemment par un roi sage ; mais, faute de cet introuvable phénix, elle l'est par un concile de vieux et infaillibles philosophes, qui sont la loi vivante et, les yeux fixés sur le modèle divin, conduisent dans les sentiers de la vertu un troupeau obéissant.

L'autre trait caractéristique du platonisme, c'est l'affirmation de la vie future, réclamée au nom de la justice et comme raison d'être de la vie présente. Préexistence, incarnation et réincarnations successives des âmes, qui s'acheminent par des pérégrinations et des épreuves multipliées vers le repos final, composent les perspectives ouvertes par le platonisme devant l'œil inquiet des Hellènes. Jusque-là, ceux-ci s'étaient contentés des idées assez obscures de leurs ancêtres et ne paraissaient pas très préoccupés d'en apprendre davantage. La question n'avait pas fait un pas — en dehors des *Mystères*, bien entendu — depuis la Νεκυία de l'*Odyssée*. Les Grecs à qui suffisait le vieux fonds des idées courantes n'attendaient rien de bon de la mort, et ils étaient loin de penser que la grande affaire de la vie fût de se préparer à bien mourir. L'immortalité, celle à laquelle ils sacrifiaient parfois allègrement leur vie, c'était pour eux le souvenir reconnaissant de leurs proches, de leurs concitoyens ; pour quelques privilégiés, la gloire. Ce n'était guère ; mais ils se disaient que les hommes ne pouvaient pas être des dieux, et que les dieux seuls étaient exempts de la mort. Pythagore avait bien parlé en son temps de la métempsychose : mais on s'était quelque

peu moqué de lui, et sa secte, qui exigeait un noviciat pénible, avait à peu près disparu. Platon venait en un temps où les Grecs, à la veille de devenir les vassaux du roi de Perse ou du roi de Macédoine, se sentaient las, mécontents, mal satisfaits de la vie et, par conséquent, disposés à regarder au delà. Plus d'un, sans doute, ne trouva pas son compte à l'immortalité laborieuse promise par Platon et s'écria, comme plus tard Pline l'Ancien : « Quelle est cette folie de vouloir recommencer la vie dans la mort ? Les êtres une fois engendrés n'auraient donc jamais de repos ? ... Cette gâterie et cette crédulité fait perdre le principal bien de la nature, la mort, et double la douleur du mourant par le souci des choses à venir ». En tant que secte philosophique, l'Académie resta assez délaissée, et elle passa vite de la foi au scepticisme. Je ne viens donc pas dire que Platon a produit dans les esprits un brusque revirement et déplacé tout d'un coup le but de la vie. Il n'en a pas moins enfoncé au plus profond de l'âme humaine un aiguillon qui ne lui permettra plus de se contenter, comme autrefois, du bonheur mélangé et de la justice approximative dont Zeus composait la destinée des mortels. Il a le premier, et pour toujours peut-être, obligé la philosophie à se compléter par la foi, en faisant reposer l'obligation et la sanction morale, que l'on voudrait pouvoir démontrer, sur l'immortalité de l'âme, qui est indémontrable.

Eh bien, revenons maintenant à la question qui nous préoccupe. Après avoir bien constaté que le platonisme domine de haut les conceptions puériles de l'Égypte, est-il pourtant téméraire de supposer que

Platon subissait, consciemment ou non, directement ou par l'intermédiaire du pythagorisme, l'influence de l'Orient et principalement de l'Égypte, alors en contact journalier avec les Hellènes et considérée par eux comme une aïeule vénérable, dépositaire des plus antiques souvenirs de la race humaine ? L'Égypte n'était-elle pas, par excellence, le pays des castes et de la centralisation monarchique si chère à Platon, le pays surtout où, comme le dit Diodore, « les habitants regardaient la vie actuelle comme peu de chose,.... appelant leurs habitations hôtelleries, vu le peu de temps qu'on y séjourne, tandis qu'ils nomment les tombeaux demeures éternelles,... et s'occupent bien moins de la construction de leurs maisons que de celle de leurs tombeaux » ? Peut-être même, quand, au lieu de crier au scandale dès que l'on rapproche Platon de l'Égypte, nos philosophes se mettront à examiner les découvertes des archéologues, s'apercevront-ils que la localisation des différentes parties de l'âme dans diverses parties du corps, suivant le système platonicien, pourrait bien procéder de quelque réminiscence et être conforme aux théories des prêtres et aux pratiques des embaumeurs égyptiens. Suivant Platon, en effet, la partie raisonnable de l'âme (λόγος), enfermée dans la tête, est associée à deux autres parties irrationnelles, le θυμός ou sentiment, qui habite la poitrine, et l'ἐπιθυμητικόν ou le « désir », qui loge à l'étage inférieur, celle-ci mise en communication avec la raison au moyen d'une espèce de télégraphie optique, je veux dire, au moyen d'images projetées et réfléchies sur la surface brillante du foie. D'où viennent, où vont après la mort ces parties inférieures de l'âme, si adhé-

rentes à la chair et qui n'ont rien à faire si on les sépare du corps ? Platon ne le dit pas, et ces idées sont en parfaite contradiction avec le spiritualisme dédaigneux qu'il professe. Les historiens de la philosophie sortiront peut-être un jour d'embarras en reconnaissant dans cette singulière théorie un fragment de croyances égyptiennes incrusté dans la mosaïque que l'on appelle la philosophie et que l'on devrait appeler la théologie ou théosophie platonicienne.

Mais qu'ai-je besoin d'accumuler des vraisemblances toutes discutables et discutées ? Il y a un fait certain et qui décèle bien, ce me semble, quelque affinité entre le platonisme et les habitudes d'esprit, je ne dirai plus de l'Égypte pharaonique, mais de l'Égypte hellénisée, ou, pour parler plus exactement encore, de l'hellénisme égyptien, de cette civilisation mixte qui va commencer avec la fondation d'Alexandrie et l'installation des Lagides. Ce fait, c'est que Alexandrie fut le terrain d'élection où se conserva, comme un ferment mystique, la philosophie de Platon entée sur celle de Pythagore ; qu'elle s'y mêla en toutes proportions, dès le temps des Lagides, avec les religions orientales et plus tard s'y infusa tout entière dans le christianisme ; enfin qu'elle y refleurit sous le nom de néoplatonisme, cultivée par des Égyptiens et des Syriens hellénisants. Si le proverbe « qui se ressemble s'assemble » vous paraît trop trivial, disons que l'inspiration platonicienne, visiblement guidée dès le début par l'influence occulte des idées orientales, remontait ici vers sa source.

III

Avec Platon, qui mourut en 347, treize ans à peine avant le commencement de l'expédition d'Alexandre, j'ai de nouveau rejoint l'époque des Lagides et préparé la voie où nous ne devons pas entrer aujourd'hui.

Je ne vous promets pas que l'histoire des Lagides sera toujours et partout d'un intérêt palpitant. Il me faudra, guidé par des textes insuffisants, faire défiler devant vous une quinzaine de Ptolémées qui se ressemblent par trop, et se ressemblent surtout par leurs vices : mais je me propose de suivre parallèlement et de mettre au premier plan l'histoire des idées. Or celle-ci ne peut paraître indifférente qu'à ceux qui n'y ont jamais réfléchi. Il n'y a peut-être jamais eu d'usine intellectuelle plus active qu'Alexandrie. Comme dans un fourneau où s'opèrent à haute température les réactions chimiques les plus intenses, les circonstances y ont amené trois races antipathiques l'une à l'autre, les Gréco-Macédoniens, les Juifs, les Égyptiens, dont le tempérament s'aigrit et s'exalte dans une cohabitation forcée. L'ébullition se manifeste de temps à autre d'une façon matérielle par des émeutes terribles ; elle poursuit toujours son travail dans les esprits. Chacun étudie l'adversaire pour le mieux combattre, et il se produit ainsi dans les cerveaux un mélange d'idées de toutes provenances. Les Juifs, pour menacer ces Grecs qui les humilient, fabriquent des oracles sibyllins qui prédisent tantôt la conversion, tantôt et plus souvent l'extermination finale des Gentils. Après avoir traduit

leur Bible en grec (traduction dite des Septante), ils la commentent, la rapprochent des plus anciens poèmes grecs et démontrent que Orphée, Linus, Homère, Hésiode, ne sont après tout que des disciples médiocres de Moïse. Au besoin, ils inventent de toutes pièces les passages ou même les ouvrages qu'ils citent. C'est ainsi qu'ils ont mis sur le compte d'un pseudo-Phocylide une série de sentences qu'on dirait extraites du Pentateuque. Ils philosophent aussi à la grecque : ils vont et viennent de Moïse à Platon et de Platon à Aristote ; c'est chez eux que s'élabore, pour expliquer la création du monde par Jéhovah, la théorie du Verbe, du Λόγος destiné à remplacer le Démiurge de Platon et qui restera, pour l'histoire, le fils de la théologie alexandrine.

Les Grecs laissent bourdonner autour d'eux cet essaim affairé, qui voudrait se glisser dans leur confiance. Ils sont les maîtres et regardent les autres de haut. Leurs savants (φιλόλογοι), pourvus de grasses prébendes au Musée, où ils vivent en commun sous la direction d'un supérieur, prêtre des Muses, ont à leur disposition une incomparable bibliothèque, qu'ils accroissent sans cesse avec de bonnes éditions critiques faites par leurs soins. Ce sont pour la plupart des érudits, grammairiens et philologues, qui savent aussi tourner les vers et jouer le rôle de poètes de cour, des astronomes, des physiciens, des médecins. Peu ou point de philosophes. Transplantée sur le sol égyptien, la philosophie verse aussitôt dans la théologie, et nos savants ont mieux à faire. Entre deux races profondément empreintes de l'esprit religieux, ils gardent le dépôt de l'esprit scientifique.

On peut dire, sans trop exagérer, que toute la science grecque, mathématique, astronomie, physique, médecine, s'est faite à Alexandrie.

Les Égyptiens donnent aussi leur note dans ce concert. Leurs prêtres n'osent plus déclarer l'étranger impur. Ptolémée a trouvé un terrain de conciliation en créant un culte commun aux Égyptiens et aux Hellènes, le culte de Sarapis ou Sérapis, dieu composite qui synthétise Osiris, Apis, Zeus, Pluton et Asklépios. Sérapis rend des oracles et guérit les malades. Aussi ses temples sont-ils fort achalandés, et nous trouverons des Grecs non seulement parmi les consultants, mais parmi les cénobites des deux sexes, précurseurs de nos moines, qui mènent la vie de reclus dans le Sérapéum de Memphis. L'Égypte ouvre elle-même aux étrangers ses archives. Le docte Manéthon, archiprêtre d'Héliopolis, rédige en grec une sorte d'encyclopédie des antiquités égyptiennes. La conclusion qui en ressortait d'elle-même, c'est que la vieille Égypte avait droit au respect des Hellènes et pouvait dédaigner les prétentions des Juifs, car Moïse n'était, en définitive, qu'un prêtre égyptien apostat et rebelle — de son vrai nom, Osarsiph — qui, vers la fin de la XIX^e dynastie, avait implanté en d'autres lieux une contrefaçon de la religion égyptienne.

Toute cette agitation intellectuelle a produit des conséquences dont l'action, centuplée par l'énergie propre au sentiment religieux, s'est fait sentir sur les siècles postérieurs et n'est pas encore épuisée aujourd'hui.

L'histoire même des institutions politiques de l'Égypte hellénisée n'est pas sans prêter à des réflexions

analogues. Je n'irai pas jusqu'à prétendre qu'elle se prolonge dans l'histoire moderne ; mais il ne faudrait pas non plus affirmer à la légère que nous n'avons absolument rien à démêler de ce côté avec les souvenirs d'Alexandrie. Laissons de côté les incidents et accidents que les amateurs de paradoxes aiment à substituer aux causes véritables. Ne disons pas avec Pascal : « Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé ». Mais nul ne conteste que nos sociétés n'aient longtemps été sous la tutelle ou élevées dans l'admiration de l'empire romain et que les impressions d'enfance ne soient particulièrement tenaces. Le nom de César, maudit ou acclamé, a même fait assez de bruit dans notre siècle pour qu'on ne le traite pas comme une antiquaille. Or, on pourrait soutenir, sans excès de subtilité, que les fondateurs du césarisme ont pris des leçons à Alexandrie. L'Égypte sous la domination romaine était le domaine particulier de l'empereur, qui y prit la succession des Lagides, lesquels s'étaient eux-mêmes conduits en héritiers des pharaons, divinisés et adorés comme leurs devanciers. Les Césars ont conclu de l'exemple qu'ils avaient sous les yeux que le culte religieux adressé à la personne des rois était le seul fondement sur lequel pût reposer en sécurité un régime monarchique, et ils ont transplanté dans le reste de l'empire ce culte, auxquels les Romains eux-mêmes finirent par s'accoutumer. De là la religion impériale, qui considérait non pas la personne corporelle de l'empereur, mais son Génie — son « double », pour parler le langage de la théologie égyptienne — comme un dieu descendu en terre et ramené au ciel par l'apothéose.

Sous le Bas-Empire, les empereurs imitent de plus en plus les monarques orientaux et l'organisation sociale se rapproche du système des castes.

Mais je m'arrête, Messieurs. Je ne veux pas entrer plus avant dans des spéculations un peu hasardeuses et qui flottent en dehors des réalités palpables. J'admets tout le premier que le despotisme a sa logique immanente, et que les Césars auraient peut-être trouvé tout seuls ce que l'exemple des Pharaons, des Lagides, et, en général, des souverains orientaux, les dispensa d'inventer. Nous n'abuserons pas de l'hypothèse, et nous éviterons les rapprochements superficiels. Même en nous tenant strictement dans le domaine des faits constatés, j'espère que nous ferons sortir de cette matière rebelle et dispersée des aperçus assez intéressants pour encourager et récompenser votre assiduité.

XI

LE CULTE DYNASTIQUE EN ÉGYPTÉ SOUS LES LAGIDES ¹.

MESSIEURS,

Un aphorisme spirituel, tombé dans la circulation courante, veut que les peuples heureux n'aient pas d'histoire. A ce compte, le peuple égyptien peut être classé à un bon rang dans l'échelle des félicités; car, en tant que peuple, être collectif doué d'intelligence et de volonté, il reste pour nous invisible, caché qu'il est ou plutôt absorbé par ses dieux et ses rois, ceux-ci fils de ses dieux et dieux eux-mêmes. Temples de dieux et tombeaux de rois; dans ces tombeaux et ces temples, des inscriptions qui énumèrent avec une prolixité fastidieuse les perfections des dieux et les exploits des rois; voilà non pas tout, mais presque tout ce que l'Égypte nous a laissé en fait de documents historiques. Et les monuments sont à première vue si semblables entre eux, et les rois, Pharaons, Ptolémées ou Césars, affublés de titres tellement pareils dans leur redondante et puérile monotonie, et les textes si encombrés des mêmes formules, que la notion du temps,

1. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire Ancienne à la Sorbonne (4 déc. 1899).

de la succession, du changement, cette âme de l'histoire, disparaît pour ainsi dire, remplacée par une sorte de contemplation vague et somnolente de l'immobilité. On dirait que ce pays n'a jamais été peuplé que de momies, et que ses habitants, si soucieux de durer après leur mort, ont oublié de vivre.

Que, dans cette illusion — car c'en est une assurément — on fasse aussi grande qu'on voudra la part de l'oubli, du recul où se perdent les traces des foules anonymes, il n'en reste pas moins qu'elle n'est pas toute d'imagination et que le peuple égyptien, façonné de temps immémorial à l'obéissance, ne paraît pas avoir jamais eu d'autre volonté que celle de ses rois et de ses dieux, c'est-à-dire de ses prêtres. D'où il résulte que les mœurs même de cette étrange nation se résument pour nous dans une soumission ponctuelle et machinale à des règles canoniques formulées par l'autorité, elle-même obstinément attachée à l'observance des traditions.

L'histoire de l'Égypte tient donc tout entière dans celle de ses souverains, qui ont été, à bien plus juste titre que les héros d'Homère, des « pasteurs de peuples ». Entre ces souverains même, l'historien a peine à distinguer. Il a devant lui des masques étiquetés : quel que soit l'acteur qui porte celui du Pharaon, du Ptolémée ou du César, c'est toujours le même personnage qui occupe la scène, et on le déclare toujours, quoi qu'il arrive, aussi divin, glorieux et invincible. Heureusement, nous avons, pour connaître et distinguer les uns des autres les seize Ptolémées ou Lagides qui s'intercalent entre les Pharaons et les Césars, d'autres sources d'information que les docu-

ments égyptiens. Leur histoire est mêlée à celle de la Grèce et de Rome, et eux-mêmes, disons-le tout de suite, étaient trop fiers d'appartenir à la race hellénique pour ensevelir leur personnalité dans la défroque des Pharaons. A côté de la face hiératique tournée vers leurs sujets égyptiens, ils en ont une autre, une figure à eux, que contemplaient sans trouble et conspuaient parfois les Alexandrins.

J'ai esquissé ici même, il y aura bientôt dix ans, l'histoire des Lagides dans leurs rapports avec le monde hellénistique ou romain. En revenant sur un sujet que je n'ai pas, tant s'en faut, épuisé, je voudrais déplacer quelque peu le point de vue, le reporter en Égypte même et considérer les Lagides moins comme des acteurs de l'histoire internationale que comme des monarques égyptiens ; les replacer dans leur rôle de dieux incarnés, objets de culte et fauteurs de religion, bâtisseurs de temples et protecteurs du clergé indigène aussi bien que des savants et lettrés de race grecque ; enfin, dans leur cour hiérarchisée et au centre de leur armée de fonctionnaires. En un mot, nous ne nous éloignerons guère soit d'Alexandrie, la résidence royale où le roi est le successeur d'Alexandre, soit des cités sacerdotales de Memphis et de Thèbes, où il est le successeur des Pharaons.

Cette étude sur les institutions a besoin d'une certaine liberté d'allures, et je me prévaudrai de l'espèce d'immobilité dont je parlais tout à l'heure pour en éliminer non pas la chronologie, mais la recherche trop anxieuse des dates précises, recherche rendue particulièrement difficile par la confusion qu'amène entre les divers rois leur nom commun de Ptolémée.

Chaque question traitée pourra nous amener à parcourir tous les règnes des Lagides, c'est-à-dire un espace de près de trois siècles, ou même à chercher des précédents dans les âges antérieurs, des continuations et conséquences dans les régimes postérieurs. Il nous arrivera bien souvent de tirer des papyrus de l'époque romaine des conclusions applicables à l'époque des Lagides, et ce mode de raisonnement sera tout à fait sûr quand nous pourrons démontrer que tel usage constaté sous les Césars existait au temps des Pharaons.

Comme la liste des sujets à examiner est longue, je me dispenserai de considérations générales étendues au programme entier du cours. Je crois plus utile d'entrer en matière tout de suite et d'aborder la question qui, au fond, se mêle à toutes les autres, à savoir l'idée que se faisaient les Égyptiens de la nature, de la raison d'être et de la légitimité du pouvoir royal.

I

Toutes les fois, Messieurs, que vous rencontrez dans les annales de notre espèce un peuple obéissant passivement, servilement, durant des siècles, à une autorité qu'il n'a pas conscience d'avoir créée et qu'il ne croit avoir le droit ni de discuter, ni de modifier, tenez pour certain que cette autorité a pour fondement la foi religieuse et que — pour employer une métaphore devenue banale — le trône s'appuie sur l'autel. Et si le régime est stable, c'est que la religion à laquelle il est lié l'est aussi, ce qui suppose l'existence d'un corps

sacerdotal — corporation ou caste, peu importe — gardant le dépôt et les bénéfices de la tradition. Et, à vrai dire, il est difficile de concevoir autrement, d'une manière générale, l'origine de l'autorité, dès qu'elle se distingue de la force brutale : si difficile qu'aujourd'hui encore le problème n'est pas résolu ou ne l'est que par des solutions alambiquées, inintelligibles au vulgaire. On n'a pas réfuté toutes les objections quand on a dit qu'il faut se soumettre à la volonté du plus grand nombre. Se soumettre sans la conviction intime que la majorité a toujours raison s'appelle se résigner, et le nombre, dans ce cas, ressemble singulièrement à la force. L'oracle de Delphes eut un jour une idée bien ingénieuse, lorsqu'il conseilla aux démocrates mégariens de faire entrer dans ce nombre souverain tous leurs ancêtres, de telle façon que la génération vivante se considérât toujours comme la minorité. C'est à peu près la pensée si souvent citée d'Auguste Comte : « L'humanité est composée de plus de morts que de vivants, et l'empire des morts sur les vivants croît de siècle en siècle : sainte et touchante influence qui se fait sentir de plus en plus au cœur à mesure qu'elle subjugué l'esprit ». Quand on sait que l'Humanité est le Dieu d'Auguste Comte, on se retrouve tout de suite sur le terrain religieux ; on y arriverait encore, par un plus long circuit, en interrogeant ces générations antérieures et en constatant que, plus on remonte vers le passé, plus le respect de l'autorité se confond avec la notion du divin. Il ne faut pas compter parmi les nouveautés prêchées par saint Paul l'aphorisme : *non est potestas nisi a Deo*. C'était l'opinion des Romains, qui dérivèrent l'autorité du droit d'auspices, et même des Grecs,

qui prétendaient n'avoir jamais obéi qu'à des dynasties issues des dieux ou à des lois suggérées par inspiration divine. Seulement, ces deux grands peuples, les véritables éducateurs de l'humanité et auteurs de notre civilisation, n'ont pas laissé s'interposer entre eux et la divinité une classe d'hommes qui se chargeât de penser pour eux et leur imposât le joug de la révélation après en avoir confisqué la source à son profit. Ils gardèrent ainsi la pleine possession d'eux-mêmes et purent, sans avoir à braver des prohibitions divines signifiées par des prêtres, accommoder les principes aux circonstances, conserver à l'autorité son caractère religieux et choisir librement ceux qui en étaient revêtus.

C'est peut-être un cercle vicieux que de dire que la supériorité intellectuelle des Grecs et des Romains tient à l'absence de domination sacerdotale, car ce fut sans doute une supériorité native, une certaine virilité d'intelligence, qui empêcha celle-ci de s'établir chez eux ; mais on est en droit de penser que l'énergie de la cause première s'accrut par ses propres effets. En tout cas, rien de semblable en Égypte. Si j'avais le goût des symboles, je dirais que l'Égyptien était fait pour entasser sur son intelligence comme sur son sol des blocs énormes et indestructibles. Il a porté, durant des milliers d'années, avec une résignation devenue naturelle et héréditaire, le joug d'un pouvoir absolu qui prétendait être non seulement d'origine divine, mais exercé par des êtres divins. La pierre angulaire du régime monarchique en Égypte est le dogme de la divinité du Roi.

Les travaux des égyptologues — parmi lesquels, soit dit en passant, nos compatriotes, de Champollion

à M. Maspero, ont pris et gardé le premier rang — ces travaux, dis-je, nous ont initiés aux détours capiteux d'une théologie qui trouvait toujours moyen d'assurer la qualité de fils ou incarnation d'un dieu à quiconque, souverain légitime ou usurpateur légitimé, était en possession effective du pouvoir. Le Roi, dit M. Maspero, « est dieu pour ses sujets : ils l'appellent le *dieu bon*, le *dieu grand*, et ils l'unissent à Râ par l'intermédiaire des souverains qui ont succédé aux dieux sur le trône des deux mondes. Son père était fils de Râ avant lui, et le père de son père et le père de celui-là et tous ses ancêtres, jusqu'au moment où de fils de Râ en fils de Râ on atteignait enfin Râ lui-même. Parfois un aventurier, sorti on ne sait d'où, s'intercale subitement dans la série, et l'on pourrait croire qu'il interrompt le développement de la lignée solaire; mais, en y regardant bien, on arrive toujours à découvrir que l'intrus se rattachait au dieu par une généalogie qu'on ne lui soupçonnait pas, soit même qu'il lui tenait de plus près que ses prédécesseurs : Râ, descendu sur la terre en cachette, l'avait engendré d'une mortelle pour rajeunir sa race.... Les Pharaons sont donc la chair du Soleil,... et leur âme a une origine surnaturelle, comme leur corps : elle est un double détaché de l'Horus qui succéda à Osiris et qui régna le premier sur l'Égypte seule. Ce double divin s'insinue dans l'enfant royal à la naissance, de la façon dont le double ordinaire s'incarne au commun des mortels. Il s'ignore toujours et sommeille pour ainsi dire chez les princes que leur destinée n'appelle pas à régner : il s'éveille lors de l'avènement et prend pleine connaissance de soi-même chez ceux qui montent sur le trône. Du jour

de leur élévation à celui de leur mort et au delà, ce qu'ils avaient conservé d'humanité native s'efface complètement : ils ne sont plus que le fils de Râ, l'Horus vivant sur terre et qui renouvelle les bienfaits d'Horus, fils d'Isis, pendant son passage ici-bas.... Du moment que Pharaon est dieu sur terre, les dieux du ciel sont ses pères ou ses frères ; les déesses le reconnaissent pour fils et, selon le cérémonial imposé par la coutume en pareil cas, consacrent l'adoption en lui présentant le sein comme elles auraient fait à leur propre enfant. Les simples mortels ne parlent de lui qu'à mots couverts, en le désignant par quelque périphrase : Pharaon, *Piroui âoui*, le Double-Palais, *Prouiti*, la Sublime Porte, Sa Majesté, le Soleil des deux terres, l'Horus maître du palais.... On l'aborde d'ailleurs comme on aborde un dieu, les yeux bas, la tête ou l'échine pliée ; on *flaire le sol* devant lui, on se voile la face des deux mains pour la protéger contre l'éclat de son regard, on psalmodie une formule d'adoration dévote avant de lui soumettre une requête. Personne n'échappe à cette obligation ; ses ministres eux-mêmes et les grands du royaume ne peuvent délibérer avec lui sur les affaires de l'État, qu'ils n'ouvrent la séance par une sorte de service solennel en son honneur et ne lui récitent longuement l'éloge de sa divinité¹ ».

Nous avons quelque peine, nous autres gens du xix^e siècle, — et même, espérons-le, du xx^e, — à entrer dans un état d'esprit si différent du nôtre. Comme nous ne savons plus « flairer le sol » devant les potentats, nous sommes enclins à flairer l'hypocrisie dans le culte

1. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 258 sqq. Paris, Hachette, 1895.

des dieux mortels. L'apothéose nous paraît une simagrée, et nous pensons que, s'il se trouvait des pauvres d'esprit pour y croire, à coup sûr ceux qui en avaient le bénéfice n'y croyaient pas. Sans garantir la sincérité de tous les rois et prêtres d'Égypte à toutes les époques, je ferai observer que l'hypocrisie n'est jamais qu'une imitation d'une réalité antérieure, dont elle présuppose l'existence; que le propre de la foi est de n'avoir ni besoin de démonstration, ni souci des objections; enfin, que, en plein christianisme, le roi Très-Chrétien Louis XIV croyait valoir à lui seul plus que la nation entière, ce qui équivalait bien à se hausser à la taille des dieux d'autrefois.

Les Pharaons égyptiens n'auraient pu ni atteindre à cette dignité surhumaine ni s'y maintenir s'ils n'avaient été en même temps les chefs de la religion. « Homme par le corps, dieu par l'âme et par les attributs », dit encore M. Maspero, « Pharaon doit à sa double nature de servir d'intermédiaire constant entre le ciel et la terre. Il a seul qualité pour transmettre les prières de l'humanité à ses pères et à ses frères les dieux. De même que le chef de la famille est, dans sa famille, le prêtre par excellence auprès des dieux de la famille, de même... Pharaon est le prêtre par excellence auprès des dieux de l'Égypte entière, qui sont ses dieux à lui... Les particuliers recourent à son intercession quand ils implorent une grâce d'en haut; cependant, comme tous les sacrifices ne peuvent passer réellement par ses mains, le célébrant proclame au début de chaque cérémonie que c'est le roi qui donne l'offrande — *Soutni di hotpou* — lui et nul autre, à Osiris, à Phtah, à Râ-Harmakhis, pour qu'ils accordent au fidèle qui

les supplie l'objet de ses vœux, et, la déclaration tenant lieu du fait, c'est bien le roi qui officie chaque fois pour son sujet¹ ».

Vous le voyez, Messieurs, en aucun pays du monde l'association du trône et de l'autel n'a été plus intime : ce n'est même plus une association, mais une confusion de deux pouvoirs qui depuis se sont séparés et n'ont jamais reformé leur accord qu'au détriment de la liberté. Et les Pharaons avaient si bien conscience de la valeur de cet instrument de règne, qu'on les voit revendiquer leur office de prêtres auprès de leur propre divinité. Plus d'un monument les représente recevant comme dieux les hommages qu'ils offrent eux-mêmes comme prêtres.

Voilà le régime que Cambyze et, plus tard, Alexandre trouvèrent installé en Égypte. Le pays n'en connaissait, n'en souhaitait pas d'autre, et les conquérants n'eurent qu'à endosser ce que j'appelais tout à l'heure, un peu irrévérencieusement peut-être, la défroque des Pharaons. Les rois de Perse, déjà atteints de l'intolérance propre aux religions cosmopolites et d'ailleurs, autant que nous en pouvons juger, peu intelligents, ne comprirent pas qu'ils ne pouvaient régner en Égypte que comme rois et grands prêtres d'Égypte. Cambyze ruina ou souilla les temples, molesta les prêtres, tua le bœuf Apis, et fit de l'Égypte une simple satrapie. Aussi le pays fut-il en révolte perpétuelle pendant les deux siècles que dura la domination persane. Alexandre s'y prit autrement : il se fit le libérateur et le national des Égyptiens. Son voyage à l'oasis d'Ammon

1. G. Maspero, *op. cit.*, I, p. 266.

eut pour but de le faire reconnaître comme fils du dieu, d'une façon solennelle et qui fût ébruitée même hors d'Égypte. Après lui, son frère Philippe Arrhidée, puis son fils Alexandre Ægos, qui ne mirent jamais le pied en Égypte, furent, comme lui, dieux et rois pour le protocole. Nous arrivons ainsi au moment où leur satrape, l'industriel Ptolémée, fils de Lagus ou Lagide, devint dieu et roi à son tour. Nous savons, par une inscription hiéroglyphique retrouvée au Caire en 1871, qu'il avait eu soin, au temps où il n'était encore que « Sa Sainteté le satrape Ptolémée », de réparer des temples et de restituer au clergé des biens confisqués par Xerxès. Les prêtres reconnaissants n'éprouvèrent aucune difficulté à lui confectionner une généalogie divine. Il fut, pour ses sujets de race égyptienne, le fils de Râ et l'incarnation d'Horus, le Taureau puissant à Memphis, l'image du bouc divin à Mendès, au même titre et pour les mêmes raisons que tous ses devanciers. Les formules étaient immuables, et il n'y a rien de particulier à remarquer de ce côté. Ce qui est pour nous plus intéressant et sur quoi je voudrais fixer aujourd'hui votre attention, c'est l'apothéose à la mode hellénistique, différente de l'autre, par laquelle les Lagides et, à leur exemple, les autres dynasties hellénistiques devinrent objet de culte pour leurs sujets de race grecque ou macédonienne.

II

Ici, nous n'avons plus affaire à un troupeau docile et silencieux. Alexandrie a été, dès sa naissance,

peuplée comme elle le fut d'un ramassis d'aventuriers venus de tous les parages de la Méditerranée, une ville affairée, agitée, curieuse de nouveautés, prompte à la médisance, à l'irrévérence et même à l'émeute, bref, en tout le contre-pied du caractère égyptien. Les Lagides voulaient bien de temps à autre aller jouer leur rôle de Pharaons à Memphis, mais ils se seraient cru retranchés du monde civilisé s'ils y avaient fixé leur résidence. C'est à Alexandrie qu'ils avaient bâti leur palais et leur Musée; c'est là qu'ils voulaient vivre en Hellènes. Il ne leur déplaisait pas, en somme, de garder l'attitude de conquérants et de rester étrangers à ce vieux peuple décrépît dont il ne paraît pas qu'aucun d'eux se soit jamais soucié d'apprendre la langue.

Et pourtant, ils devaient nécessairement en venir à importer dans leur capitale hellénisante l'instrument de règne qui leur servait si bien en terre égyptienne. Ils ne pouvaient laisser indéfiniment constater par les Egyptiens que, dieu à Memphis ou à Thèbes, le Pharaon était pour ceux qui le connaissaient le mieux un simple mortel. Alexandre lui-même leur avait donné l'exemple en réclamant les honneurs divins des Grecs aussi bien que de ses sujets barbares. Du reste, un motif que j'ai déjà indiqué en passant exigeait que leur autorité de parvenus fût rattachée d'une manière quelconque à une origine divine et par là légitimée : c'est que les Grecs eux-mêmes ne concevaient la royauté (*βασιλεία*) que comme un héritage dévolu aux descendants des dieux et appelaient « tyrans » (*τύραννοι*) tous les potentats improvisés. La mythologie grecque s'était complu jadis à multiplier les généalogies héroïques; mais il y avait longtemps que les Olympiens ne descen-

daient plus sur la terre pour y chercher des aventures amoureuses, et il était bien hasardeux de chercher un père divin à celui qui, pendant plus de quarante ans, s'était appelé le fils de Lagus. Son voisin Séleucus, le roi de Syrie, se faisait ou se laissait appeler fils d'Apollon et n'y gagnait pas beaucoup de prestige, soit à Séleucie, soit à Antioche. Il y avait un moyen plus simple d'anoblir les Lagides, et un moyen qui fut essayé ; c'était de les rattacher à la lignée des rois de Macédoine : mais c'était là une idée d'archiviste, sans action sur les foules, et, au surplus, Alexandre, qui était un roi bien authentique, ne s'était pas contenté, pour régner hors de Macédoine, d'être le fils de Philippe.

L'espèce de scepticisme et de désillusion qui s'empara de la Grèce subjuguée par les Macédoniens facilita les visées des successeurs d'Alexandre. Il était maintenant démontré par l'expérience que les dieux patrons des cités ou n'avaient pas pu ou n'avaient pas voulu défendre leurs concitoyens, et les patriotes découragés s'étaient réveillés tout d'un coup aussi incrédules, ou peu s'en faut, que les philosophes. Les dieux apparemment ou n'existaient pas, ou, comme l'enseignait Épicure, sommeillant dans leur félicité, ne s'occupaient pas des affaires humaines. Les vrais Sauveurs, les vrais Secourables étaient les potentats qui pouvaient réellement, quand il leur plaisait, protéger, honorer, enrichir leur clientèle. Et pourquoi ne pas appeler dieux ceux qui remplissaient l'office délaissé par les dieux ? On dit que déjà, un siècle plus tôt, lorsque les victoires de Sparte délivrèrent du joug athénien les alliés d'Athènes, les Samiens avaient élevé des autels à Lysandre et les Thasiens à Agésilas. Durant les inter-

minables guerres qui eurent pour conséquence le démembrement de l'empire d'Alexandre, les villes grecques étaient toujours au pouvoir de quelqu'un et toujours prêtes à acclamer un libérateur. C'est ainsi que, en 307, les Athéniens, délivrés de Cassandre par Démétrius Poliorcète, appelèrent celui-ci et son père Antigone « Sauveurs, dieux Sauveurs, dieux et rois », leur élevèrent des autels desservis par des prêtres spéciaux et introduisirent leurs images dans le *peplos* brodé tous les ans pour Athéna. Quelques années après, délivrés de nouveau par le même Sauveur, ils firent plus encore. Ils logèrent Démétrius dans le Parthénon, le temple de la Vierge, dont ce soudard fit un mauvais lieu, hanté par des filles de joie. En l'y conduisant processionnellement, au milieu des fumées de l'encens, ils chantèrent autour de lui une cantate que, pour leur éternelle honte, un grammairien, Athénée, nous a conservée dans ses *Deipnosophistes*. On comparait au Soleil ce dieu « beau et souriant », qui, vu ses succès d'amiral et de libertin, était évidemment fils de Poseidon et d'Aphrodite. « Les autres dieux », lit-on dans cet ithyphalle sacrilège, « les autres dieux ou sont loin de nous, ou n'ont pas d'oreilles, ou n'existent pas, ou n'ont pas de nous le moindre souci : mais toi, tu es présent, nous te voyons, non pas en bois ni en pierre, mais en vraie nature ». Ptolémée, fils de Lagus, fut vers le même temps placé au rang des dieux par les Rhodiens, qu'il avait secourus, durant le fameux siège de 304, contre le Poliorcète. Les Rhodiens, en gens positifs, y mirent les formalités nécessaires et délivrèrent à Ptolémée un brevet valable dans ses propres États. Diodore rapporte qu'ils envoyèrent demander à

l'oracle d'Ammon « s'il leur conseillait d'honorer Ptolémée comme un dieu. Sur la réponse affirmative de l'oracle, les Rhodiens élevèrent dans leur ville un temple auquel ils donnèrent le nom de *Ptolemæon* ». Ptolémée garda depuis lors le surnom divin de Σωτήρ, Sauveur, qui est resté son prédicat historique.

Voilà donc le Lagide bien et dûment divinisé, en Égypte comme Pharaon, en pays grec comme Sauveur. En pays grec, mais à l'étranger. S'il m'est permis de suppléer à l'insuffisance de nos renseignements par des conjectures, je croirais volontiers que les Alexandrins ne se montrèrent pas disposés à suivre l'exemple des Rhodiens. Les colons qui peuplaient cette ville toute neuve n'étaient pas venus là pour perdre leurs vieilles habitudes et se façonner, comme les Égyptiens qu'ils méprisaient, à l'adoration des souverains. Les Macédoniens, qui y formaient une sorte d'aristocratie, étaient dévots à la mémoire d'Alexandre, lequel, du reste, comme fondateur de la cité, avait droit, de par une très vieille coutume, à un culte héroïque. Ptolémée avait encouragé et largement doté ce culte. Du tombeau où reposait la dépouille d'Alexandre (ramenée par ses soins, et malgré la volonté de Perdicas, de Babylone à Alexandrie) il avait fait un temple, où se célébraient des sacrifices, suivis de jeux splendides. « Il en fut bien récompensé », ajoute Diodore, « par les dieux et les hommes ». Oui, sans doute; mais le culte des morts, conforme aux traditions, excluait plutôt le culte des vivants, qui était une nouveauté, et d'ailleurs son prestige à lui, Ptolémée, pâlisait singulièrement auprès de la gloire d'Alexandre.

Ptolémée Soter, le prudent et patient Ptolémée,

ambitionnait-il réellement l'honneur d'être associé, soit de son vivant, soit après sa mort, au culte d'Alexandre? Nous n'en savons rien. Ce qui est certain, c'est qu'il devint lui-même un fondateur de ville grecque dans son propre royaume en faisant d'un village de la Thébaïde la cité de Ptolémaïs, pourvue, comme Alexandrie et la vieille colonie grecque de Naucratis, d'une constitution municipale. Là, conformément aux usages, s'implanta son culte, un culte dont les commencements nous échappent et dont nous ne voyons apparaître les desservants que sous le règne de son troisième successeur, Ptolémée IV Philopator. Il est à croire que les colons de Ptolémaïs, anciens soldats pour la plupart, habitués à l'obéissance passive, liés par serment au souverain, n'éprouvèrent aucune répugnance à suivre l'exemple des Égyptiens, au milieu desquels ils se trouvaient isolés, à plus de cent lieues de la Méditerranée, et qu'ils rendirent les honneurs divins à Ptolémée sans attendre que la mort eût fait de lui un Immortel. Ils ont pu, par exemple, associer son nom et son image au culte de Dionysos, que nous connaissons par les inscriptions des artistes dionysiaques de la localité.

Nous ne sommes pas au bout des détours qu'a suivis le lent développement du dogme monarchique, je ne dirai pas dans les consciences grecques, car il n'a jamais pénétré si avant, mais dans les habitudes de la population grecque et dans le courant des idées qu'on ne discute plus. Il nous faut arriver à l'établissement du culte des Ptolémées à Alexandrie même, au centre de la bureaucratie qui fabrique les formules officielles et les répand dans tout le royaume.

III

Nous trouverons plus tard le temps de parler d'un événement sur lequel les mauvaises langues d'autrefois et les critiques d'aujourd'hui ont tant glosé, du mariage de Ptolémée II Philadelphe, successeur de Soter, avec sa sœur Arsinoé. C'est le premier symptôme d'accommodation de la morale grecque aux mœurs égyptiennes. Notons seulement que ce mariage, qualifié inceste par la morale usuelle, était un mariage divin et pharaonique. Parmi les femmes qui peuplaient le harem des Pharaons, il y avait une hiérarchie au sommet de laquelle trônait la « Grande-Épouse » ou reine. « C'était rarement une étrangère », nous dit M. Maspero, « presque toujours une princesse née dans la pourpre, une fille de Râ, autant que possible une sœur du Pharaon, qui, héritant au même degré et dans des proportions égales la chair et le sang du Soleil, avait plus que personne au monde qualité pour partager la couche et le trône de son frère¹ ». Ce raisonnement de théologiens est irréfutable, et il fut si bien adopté par la dynastie nouvelle, à partir du règne de Philadelphe, que non seulement la reine est presque toujours depuis lors la sœur de son époux, mais que, si elle ne l'est pas réellement, elle est censée l'être.

Marié à la mode des dieux (*ἱερός γάμος*), — de Zeus et de Héra, comme avait soin de le rappeler Théocrite, alors poète de cour, — Philadelphe sentait le besoin

1. G. Maspero, *op. cit.*, I, p. 270.

de se mettre au-dessus des scrupules et des critiques en affirmant la qualité divine du couple royal, qui devint le couple des « dieux Adelpes ». Les documents dont nous disposons jusqu'à présent ne permettent pas d'éclaircir complètement les origines du culte des Ptolémées à Alexandrie. Il semble tout naturel de penser que Philadelphe dut procéder d'abord à l'apothéose de ses parents, Ptolémée Soter et Bérénice ; et, en effet, il est question d'une procession, dont la magnificence était devenue légendaire, où figuraient, parmi une foule de statues de divinités, les images des parents de Philadelphe et de Philadelphe lui-même : mais on ne sait pas bien quel sens attribuer à cette exhibition, et, d'autre part, des papyrus nous signalent l'existence à Alexandrie, au temps de Philadelphe, d'un prêtre chargé de sacrifier en même temps à Alexandre et au « dieu Adelphe », Soter étant passé sous silence. Enfin, tandis que le culte des « dieux Adelpes » est officiellement reconnu du vivant de Philadelphe, celui des « dieux Soters » n'est constaté qu'un bon demi-siècle plus tard.

Le fait à retenir, fait important et mis hors de doute, c'est que Philadelphe fut déifié de son vivant à Alexandrie même, lui et la reine, et après lui tous ses successeurs, rois et reines, sous les noms de « dieux Évergètes », « dieux Philopators », « dieux Épiphanes », etc., noms que l'on retrouve non seulement dans les inscriptions officielles, mais dans les dédicaces particulières ou dans le libellé des dates sur les papiers d'affaires. Le culte de tous ces couples divins était associé à celui d'Alexandre et était desservi par le même prêtre, c'est-à-dire qu'il s'adressait

à la dynastie prise en bloc, ou, si l'on veut, à la divinité royale, qui revivait et se réincarnait dans chaque génération. Ceci — constatons-le en passant — est bien une idée égyptienne, qui répugne au génie individualiste de la mythologie grecque et à la forte personnalité de ses dieux. J'ai dit et répété jusqu'ici qu'Alexandrie était une ville grecque : il est temps de se souvenir qu'elle était située en Égypte, qu'une partie de sa population, le quartier de Rhakotis, était égyptienne, et que les races les mieux trempées ne peuvent se soustraire indéfiniment à l'influence d'un contact incessant.

Les Ptolémées n'avaient pas à se préoccuper de la somme de foi que pourrait rencontrer ici ou là le dogme monarchique. A vrai dire, il n'y avait pas de dogme à établir, mais des pratiques : leur prêtre n'avait rien à enseigner et aucun acte de foi à accomplir. C'était un prêtre à la mode grecque, c'est-à-dire un fonctionnaire investi pour un an seulement d'une magistrature sur laquelle on avait accumulé les honneurs et les bénéfices, et qui, pour cette raison, mais pour cette raison seulement, était des plus enviées. L'archiprêtre (ἀρχιερεύς) ou flamme des Ptolémées à Alexandrie, choisi parmi les familles les plus aristocratiques, était, durant son année, le président d'honneur de la République alexandrine et le premier magistrat de l'Égypte entière. Il était éponyme, c'est-à-dire que l'année de son sacerdoce portait son nom, lequel servait ainsi à dater, concurremment avec le numéro d'ordre des années de règne du Ptolémée contemporain, les actes publics et privés. C'est ainsi que nous connaissons par les papyrus et les inscriptions

environ une trentaine de noms d'archiprêtres des Ptolémées. De plus, ce haut fonctionnaire, appointé aux émoluments de général (un talent par an), vêtu de pourpre et portant la couronne d'or les jours de cérémonie, était inviolable : personne ne pouvait même le citer en justice. A l'expiration de son année, il restait flamine honoraire, intendant royal, exempt de toutes charges onéreuses, et le souvenir de sa dignité anoblissait ses descendants.

Voilà, Messieurs, comment les Grecs et les Gréco-Romains entendaient le sacerdoce public : c'était pour eux une fonction d'État, qui n'avait prise ni sur les intelligences par le dogme, ni sur les consciences par le monopole du commerce avec la divinité. Cette façon d'envisager le sacerdoce comme une délégation d'ordre administratif, ne pouvant en aucun cas devenir la propriété de celui qui l'exerce, cette conception, dis-je, date sans doute de fort loin chez eux : l'histoire ne leur en connaît pas d'autre. Ils n'ont eu ni brahmanes, ni mages, ni druides : j'imagine que, si quelque thaumaturge voulut jamais se placer comme intermédiaire privilégié entre eux et la divinité, ils lui ont dit, comme Diogène à Alexandre : « Ote-toi de mon soleil ! » Et cela était si bien entré dans les habitudes d'esprit de la race, que, même devenus rois d'Égypte, Pharaons, chefs du clergé national, les Lagides ne pensaient pas autrement. Aussi ont-ils pris à l'égard du clergé égyptien une attitude équivoque, au fond de laquelle on sent l'hostilité, une hostilité tempérée seulement par la prudence. Il me reste, pour achever cette esquisse sommaire, que je ne puis en ce moment achever dans le détail, à carac-

tériser brièvement la politique des Lagides dans leurs rapports avec le clergé égyptien et les modifications qu'ils ont apportées au culte monarchique de rite égyptien.

IV

Nous avons vu déjà avec quelle habileté prévoyante Ptolémée, n'étant encore que satrape, avait rassuré les prêtres sur ses intentions. La tâche lui était aisée, car le gouvernement macédonien succédait à une domination violente, méprisante, aigrie par les révoltes qu'il avait fallu réprimer et qui avaient même abouti à restaurer pour un temps des dynasties indigènes. Sous les Pharaons, les corporations sacerdotales groupées autour des temples possédaient d'immenses domaines sans cesse accrus par des donations nouvelles, faites pour assurer aux morts un service perpétuel de commémoration. Ces biens n'étant jamais partagés, « tout ce qui leur échéait », dit M. Maspero, « leur restait à jamais, et des imprécations insérées dans les contrats menaçaient de peines terribles en ce monde et ailleurs quiconque leur en déroberait la moindre parcelle. Elles n'empêchaient pas toujours les barons ou le roi de porter la main sur les revenus des temples : sinon l'Égypte serait promptement devenue terre sacerdotale d'une frontière à l'autre. Même réduit par des usurpations périodiques, le domaine des dieux couvrait en tout temps un tiers environ du territoire ¹ ». Ce sont là les effets ordinaires,

1. G. Maspero, *op. cit.*, I, p. 303.

inévitables, de l'existence de corporations ayant qualité pour assurer des biens spirituels en échange de biens temporels : et je ferai observer, à la décharge des prêtres égyptiens, qu'ils ne considéraient pas la pauvreté comme une vertu. Les rois ou satrapes perses avaient dû rogner sans scrupules sur les revenus des temples. Ptolémée n'eut qu'à annuler de temps à autre quelque-une de ces spoliations pour acquérir des droits à la reconnaissance du clergé. Il s'abstint, au reste, de toute ingérence dans l'exercice du culte national. Bien loin de prétendre y introduire des idées ou des pratiques d'origine grecque, il lui rendit un hommage ingénieux, délicat, et qui ouvre un chapitre curieux dans l'histoire des religions, en créant ou développant à Alexandrie même, à l'usage des Gréco-Macédoniens, un culte égyptien accommodé à la grecque, celui de Sérapis (Osor-hapi), le Zeus ou Jupiter alexandrin.

Son successeur, Philadelphie, paraît avoir pris, au milieu de ses artistes, de ses poètes et de ses savants, un dédain plus avoué pour la civilisation égyptienne, à laquelle il avait pourtant emprunté l'usage de l'inceste à la mode divine. Après la mort de la reine-sœur Arsinoé, le roi fit grand étalage de douleur et de dévotion à la mémoire de la défunte. Il bâtit à Alexandrie, non loin du Sérapéum, un Arsinoeion ou temple d'Arsinoé dont on dit des merveilles et au service duquel furent attachées des prêtresses spéciales. Les noms de ces *canéphores* figurent, à côté des archiprêtres des Ptolémées, dans les dates des papyrus. D'autres Arsinoeia s'élevèrent en divers lieux, et une province entière (le Fayoum d'aujourd'hui) devint l'apanage de la

« déesse Philadelphé ». Enfin, et c'est ici que nous voyons apparaître l'idée de derrière la tête, la déesse fut introduite, comme parèdre ou égale des autres dieux, dans tous les temples égyptiens. Philadelphé, qui avait des goûts fastueux, n'entendait pas qu'on lésinât sur les frais du nouveau culte. Pour plus de sûreté, il se chargea d'y pourvoir lui-même, mais avec les revenus du clergé. En d'autres termes, sans avouer, je suppose, qu'il déposédait effectivement les prêtres, il s'empara de l'administration de leurs biens, de sorte que les sommes allouées pour les frais du culte et l'entretien des prêtres et des temples prirent le caractère de subventions octroyées par la Couronne.

Ce roi devait être un fort habile homme ou un très redouté seigneur, car on ne trouve nulle trace de résistance de la part du clergé. En fait de protestations, on ne lit sur les stèles de Mendès et de Pithom que des actions de grâces pour les libéralités du roi et sa piété envers les dieux du pays. On donne même des chiffres. Il est question, dans des comptes de l'an XXI du règne, d'un don exceptionnel de 740 000 *outens* d'argent, qui pourrait bien, en effet, avoir été une gratification royale. Supposons, pour établir un lien hypothétique entre des faits isolément peu intelligibles, que cette gratification avait été allouée au concile sacerdotal convoqué l'année précédente à Saïs, dans le temple de Neith, probablement pour décréter les canonisations nécessaires et ratifier le nouveau régime administratif. Là figuraient « les épistates gouverneurs des temples, les prophètes, les Pères divins de l'Égypte du Sud et de l'Égypte du Nord ». La présence des épistates ou curateurs des temples me paraît bien indiquer

que les prêtres étaient déjà dessaisis de l'administration de leurs biens et qu'on ne leur demandait plus que de s'en déclarer satisfaits. Une grosse subvention intervenant à propos, ceux-ci crurent sans doute ou firent semblant de croire que la main ferme des intendants royaux ferait mieux rentrer les dîmes et que le Trésor royal y ajouterait au besoin des suppléments.

Je n'entre pas plus en avant — aujourd'hui tout au moins — dans ces questions encore pendantes, débattues à grand renfort de conjectures. Reprenons pied sur un terrain solide en abordant le décret de Canope, daté de l'an IX du règne de Ptolémée III Évergète (238 avant J.-C.). C'est un décret sacerdotal bilingue ou trilingue, écrit en égyptien hiéroglyphique, en démotique et en grec, dont le premier exemplaire a été découvert en 1866, à San (l'ancienne Tanis), durant les travaux de percement de l'isthme de Suez. Il est fort long, — le texte n'a pas moins de soixante-seize lignes, — aussi ne ferai-je qu'en extraire quelques passages caractéristiques.

Ce verbeux document, rédigé par l'assemblée des « grands prêtres et prophètes, ptérophores, hiérogrammates et autres prêtres des temples du pays », réunis « à Canope, dans le temple des dieux Évergètes », pour l'anniversaire de la naissance du roi, nous montre déjà institué dans les temples nationaux le culte rendu « au roi Ptolémée et à la reine Bérénice, dieux Évergètes, et à leurs pères, dieux Adelphes, et à leurs ancêtres, dieux Soters ». Ce culte, les prêtres, reconnaissants des largesses faites aux temples et à toute la population récemment affamée par la sécheresse, ont décidé de l'augmenter (αὐξῆιν) au bénéfice du

couple régnant. Pour ce faire, le synode décrète « que les prêtres demeurant dans chacun des temples du pays soient appelés aussi prêtres des dieux Évergètes, et qu'ils soient inscrits dans tous les actes publics, et que, sur les bagues qu'ils portent soit gravé ce sacerdoce des dieux Évergètes ; qu'en outre, en plus des quatre tribus actuellement existantes dans l'ensemble des prêtres de chaque temple, il en soit institué une autre, qui sera appelée cinquième tribu des dieux Évergètes ». Le concile, se référant à un précédent décret, qui avait établi une fête par mois en l'honneur des dieux Évergètes, ajoute à ces honneurs une grande fête annuelle. « Il y aura chaque année une panégyrie solennelle dans les temples et dans tout le pays pour le roi Ptolémée et la reine Bérénice, dieux Évergètes, le jour où se lève l'astre d'Isis, jour qui est reconnu par les saintes lettres comme étant le jour du nouvel an ». Enfin, la vénérable assemblée procède à une véritable canonisation, ou apothéose en forme après la mort, d'une petite princesse royale qui portait déjà le nom de reine. « Attendu », dit l'inscription, « que du roi Ptolémée et de la reine Bérénice, dieux Évergètes, étant née une fille qui aussitôt avait été proclamée reine, il est arrivé que cette fille étant vierge est subitement partie pour le monde éternel ; que les prêtres qui du pays viennent chaque année auprès du roi étant encore auprès de lui ont aussitôt célébré un grand deuil pour cet événement et ont jugé convenable de persuader au roi et à la reine d'inaugurer la déesse avec Osiris dans le temple de Canope, qui... compte parmi les plus honorés par le roi et par les habitants du pays,.. lorsque tous les prêtres de

premier rang offrent des sacrifices sur les autels élevés par eux pour chaque temple des deux côtés de la route ; qu'ils ont après cela accompli les cérémonies de la divinisation et de la clôture du deuil, suivant les usages prescrits, magnifiquement et avec grand soin, comme il est d'usage de le faire pour Apis et Mnévis, il a paru convenable de rendre à la reine Bérénice, née des dieux Évergètes, des honneurs éternels dans tous les temples du pays » : en conséquence, « on consacra à la reine Bérénice, née des dieux Évergètes, dans tous les temples du pays, au mois de Tybi, une fête avec périple, qui durera quatre jours à partir du 17, jour dans lequel le périple et la clôture du deuil ont eu lieu pour elle la première fois, et l'on exécutera aussi sa statue en or, ornée de pierreries, dans chacun des temples de premier et de second ordre, et l'on placera dans le sanctuaire cette image, que le prophète ou l'un des prêtres ayant entrée dans le sanctuaire pour la vêtue des dieux portera dans ses bras quand les sorties et les panégyries des autres dieux auront lieu, afin que, vue par tous, elle soit honorée et adorée sous le nom de Bérénice, princesse des vierges ». Le document entre ensuite dans de grands détails sur la couronne et les insignes que devra porter la statue, sur les confréries de jeunes filles et de femmes qui seront chargées de desservir le culte de la petite vierge et de chanter en son honneur des hymnes que les hiéroglyphes auront « écrits et donnés au maître de chant et dont les exemplaires seront rangés parmi les livres sacrés ». Et pour que la dévotion officielle soit stimulée par un souvenir reconnaissant, désormais « le pain que l'on donne aux femmes des prêtres aura une marque dis-

lincte et sera appelé le pain de Bérénice. Le curateur établi dans chacun des temples ainsi que l'archiprêtre et les hiérogammates graveront ce décret sur une stèle de pierre ou d'airain en lettres sacrées égyptiennes et helléniques, et le placeront dans l'endroit le plus apparent des temples de premier, second et troisième ordre, afin que dans le pays les prêtres montrent la vénération qu'ils ont pour les dieux Évergètes et leurs enfants, ainsi qu'il convient ».

Ces prêtres ont le ton bien humble : ils sont là dépayés à Canope, c'est-à-dire aux portes d'Alexandrie. Ils y viennent tous les ans baiser la main qui les nourrit, et on peut bien dire que, comme un organe d'une machine dont le levier est aux mains du roi, ils subissent eux-mêmes la pression qu'ils transmettent aux couches inférieures. Cette année-là même, le roi avait négocié avec eux une transaction qui dut flatter leur amour-propre, mais alarmer leur conscience. Il reconnaissait l'existence légale du calendrier égyptien, peut-être même sa supériorité intrinsèque sur l'incommode année luni-solaire des Gréco-Macédoniens, mais en le réformant. Le roi, qui s'entendait, paraît-il, aux mathématiques, avait demandé aux prêtres d'adopter le système des années que nous appelons bissextiles, et d'intercaler tous les quatre ans, à la suite des cinq jours épagomènes, un jour complémentaire, qui serait consacré « à la fête des dieux Évergètes ». Les prêtres y consentent, « afin que tous sachent que ce qui était defectueux auparavant dans l'ordre des saisons et de l'année et dans les règles prescrites à propos de l'arrangement général du monde a été rectifié et complété par les dieux Évergètes ». Si

cette promesse avait été tenue, le calendrier dit julien aurait été institué deux siècles avant Jules César. Mais les habitudes prises étaient trop fortes : les astronomes alexandrins eux-mêmes, pour souder les nouvelles observations aux anciennes, se servirent de l'année sothiaque de 365 jours, qui avançait d'un jour tous les quatre ans sur la marche du soleil.

Ptolémée Évergète songeait évidemment, avec plus de sérieux et de volonté qu'aucun des Lagides, à se rapprocher de ses sujets égyptiens et à rendre sincère le loyalisme du clergé, qu'il jugeait suffisamment domestiqué. Ses successeurs firent un pas de plus. Autant que nous en pouvons juger, il ne paraît pas que les trois premiers Ptolémées se soient fait couronner, ou, si vous l'aimez mieux, sacrer à Memphis; qu'ils aient fait acte de chefs de la religion, à la mode pharaonique, en allant chercher, au fond du sanctuaire de Phtah, une audience secrète, un tête-à-tête avec le dieu. On ne dit pas non plus que le quatrième Ptolémée, le bachique et luxurieux Philopator, se soit soucié de cette formalité. Un document célèbre (la pierre de Rosette, sur laquelle Champollion a appris à déchiffrer les hiéroglyphes égyptiens), daté de l'an IX du règne de son fils et successeur, Ptolémée Épiphane (196 avant J.-C.), nous montre qu'un changement s'est produit. Le concile des prêtres est réuni non plus à Canope, mais à Memphis, où le roi l'a convoqué, dans le temple de Phtah. Le roi n'est plus simplement dieu Épiphane Euchariste, à la mode grecque, mais fils du Soleil, chéri de Phtah, dieu né de dieu et de déesse, comme Horus, fils d'Isis et Osiris. Les prêtres constatent qu'il est venu — alors ou auparavant — à

Memphis « pour accomplir les cérémonies légales prévues pour la prise de possession de la royauté » ; et, en raison de ses bienfaits comme de ses exploits énumérés tout au long, ils lui décernent des honneurs qui enchérissent encore sur les dispositions liturgiques décrétées à Canope au bénéfice d'Évergète, car ils comportent des fêtes annuelles, des fêtes mensuelles et un office quotidien, trois fois le jour, auprès de l'image du dieu Épiphane, le tout avec mention et commémoration des ancêtres, les dieux Philopators, les dieux Évergètes, les dieux Adelpes et les dieux Soters.

Ainsi, le culte grec des ancêtres s'est définitivement combiné avec le culte égyptien des rois vivants, et les deux ensemble, associés au culte des dieux indigènes, titulaires des temples, forment une assise inébranlable à la dynastie étrangère, produit hybride de deux civilisations, qui s'est installée là-bas sur les bords de la Méditerranée. Les Pharaons d'autrefois n'avaient pas exploité au même degré les complaisances sacerdotales. Ils étaient bien dieux de leur vivant, mais ils devaient pourvoir eux-mêmes à la perpétuité de leur culte après leur mort, heureux quand ils n'étaient pas dépossédés de leurs bâtisses, de leurs inscriptions, de leurs tombeaux même, par des successeurs peu scrupuleux. Maintenant, les Ptolémées, en mesure d'entretenir à leur gré une piété intéressée, emploient celle-ci à affirmer leur solidarité mutuelle et à assurer la cohésion du bloc dynastique.

Je m'arrête ici, Messieurs : la suite de l'histoire des Lagides n'ajouterait que des noms à la liste des apothéoses, mais aucune idée théologique ou politique au canevas que j'ai déroulé sous vos yeux. Elle montre-

rait seulement que ces institutions, greffées sur de plus anciennes à peine différentes, ont traversé les siècles et faisaient partie de l'héritage transmis par les Ptolémées aux Césars. Comme leurs prédécesseurs, les Césars sont représentés sur les monuments égyptiens la tête coiffée du pschent, tournant leur profil planté sur de larges épaules et leurs yeux en amande vers les dieux dont ils sont les fils en même temps que les adorateurs, affirmant ainsi du même coup leur divinité et leur qualité de chefs de la religion. Et cette fois, on peut dire que la théologie monarchique, issue de l'Égypte ou vivifiée par l'infusion de traditions égyptiennes, déborde sur le monde gréco-romain. Le culte des empereurs romains, borné officiellement, pour les citoyens romains, à l'apothéose ou canonisation par le Sénat des empereurs défunts, fut étendu par le peuple, qui se souciait peu des Césars disparus, à l'empereur vivant, au maître et dieu visible qui régente le monde civilisé. Si on ne le dit pas, comme en Égypte, fils du Soleil, image de Horus, toujours vivant, objet de la tendresse d'Isis, de Hathor ou de Hekt, on le croit animé par le Génie, toujours vivant aussi, de l'Empire, éternel époux de la déesse Rome. C'est la théologie égyptienne, pharaonique, qui reparaît, spontanément et obscurément régénérée dans des cerveaux que déprime l'habitude de la résignation.

Et qui pourrait affirmer qu'il ne reste rien de ces vieilles idées dans des cerveaux modernes, disons même contemporains, qui ne paraissent pas cependant avoir pris l'habitude de la résignation ? On fera toutes les distinctions qu'on voudra entre le culte monarchique d'autrefois et la foi monarchique d'aujourd'hui ; la

nature psychologique et l'efficacité politique de l'un et de l'autre sont les mêmes. La légitimité, transmissible seulement par hérédité et primogéniture, ne pourrait être opposée comme un droit même à l'expression de la volonté de tout un peuple si elle n'était un choix providentiel, une délégation d'en haut. L'écart entre le divin et l'humain s'est élargi ; mais, dans ce large espace, il y a place pour des hommes en qui une investiture divine se superpose à la nature humaine, rois d'un côté, prêtres de l'autre, ou même rois qui sont en même temps chefs de la religion d'État.

L'historien n'a point à prendre parti dans le conflit des opinions et des théories : il les enregistre, les analyse et constate qu'elles s'adaptent, comme toutes choses, au milieu où elles flottent, aux conditions d'existence qui leur donnent ou leur enlèvent leur raison d'être. Je ne fais que constater que l'apothéose du souverain, le culte monarchique, est le point culminant atteint par le développement de la théorie théologique de l'autorité, laquelle théorie théologique exige, comme support et condition de durée, l'existence d'une corporation ou classe sacerdotale capable de créer et de maintenir une tradition. En aucun pays du monde, le sacerdoce n'a été plus fortement constitué qu'en Égypte, et nulle part il n'a maintenu avec une opiniâtreté plus tenace les traditions qu'il avait créées. C'est lui qui a tout fixé, croyances, pratiques, littérature et art, dans cette immobilité hiératique qui, comme je le disais en commençant, supprime pour ainsi dire la notion du temps.

C'est ce qu'admirait tant Bossuet, après Hérodote, après Platon et Diodore, et pour les mêmes raisons.

Il ne voit dans « cette nation grave et sérieuse » que « des esprits solides et constants » : il s'est forgé du peu qu'il en savait un idéal d'État pacifique, ordonné, obéissant, attaché aux « maximes de ses premiers rois », un État où « la loi assignait à chacun son emploi », où « les prêtres et les soldats avaient des marques d'honneur particulières », où l'on ne connaissait, même en art, « qu'une hardiesse réglée » ; tout cela tellement entré dans les habitudes que « une coutume nouvelle était un prodige en Égypte ». L'idéal de Bossuet n'est plus le nôtre : d'autre part, les informations dont nous disposons maintenant ne nous permettent pas davantage de souscrire à son jugement lorsque, ne connaissant de l'Égypte sous les Ptolémées qu'Alexandrie, il assure que « le mélange des mœurs grecques et asiatiques y fut si grand, qu'on n'y reconnut presque plus l'ancienne Égypte¹ ».

Je voudrais pouvoir penser avec Bossuet, et répéter après lui, que le peuple ainsi tenu en état d'enfance perpétuelle par ceux qui se chargeaient de penser pour lui a vécu dans la béatitude. Le fellah d'autrefois — nous l'aurions deviné, si les monuments ne nous édifiaient à cet égard — a mené à peu près l'existence des bêtes de somme, sans grand espoir d'avoir meilleur lot dans l'autre monde, où les grands de la terre se réservaient aussi les meilleures places. Quand je songe que le fellah d'aujourd'hui, copte ou musulman, a changé de religion sans changer de condition, je crains d'avoir trop insisté sur l'énergie de la religion et du sacerdoce comme instrument de domination. Ce

1. Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, part. III, ch. III.

sont là des causes secondes. En dernière analyse, — je l'ai déjà dit, — il faut admettre, comme raison suffisante et toujours agissante de la servitude à laquelle se sont pliés de tout temps les peuples orientaux, une infériorité de nature. Comme le dit Voltaire : « On a fort vanté les Égyptiens. Je ne connais guère de peuple plus misérable : il faut qu'il y ait toujours eu dans leur caractère et dans leur gouvernement un vice radical qui en a toujours fait de vils esclaves... Ils ont été subjugués par tous ceux qui ont voulu s'en donner la peine ¹ ». C'est la raison pour laquelle, nous autres classiques, nous admirons tant nos instituteurs, les Grecs et les Romains.

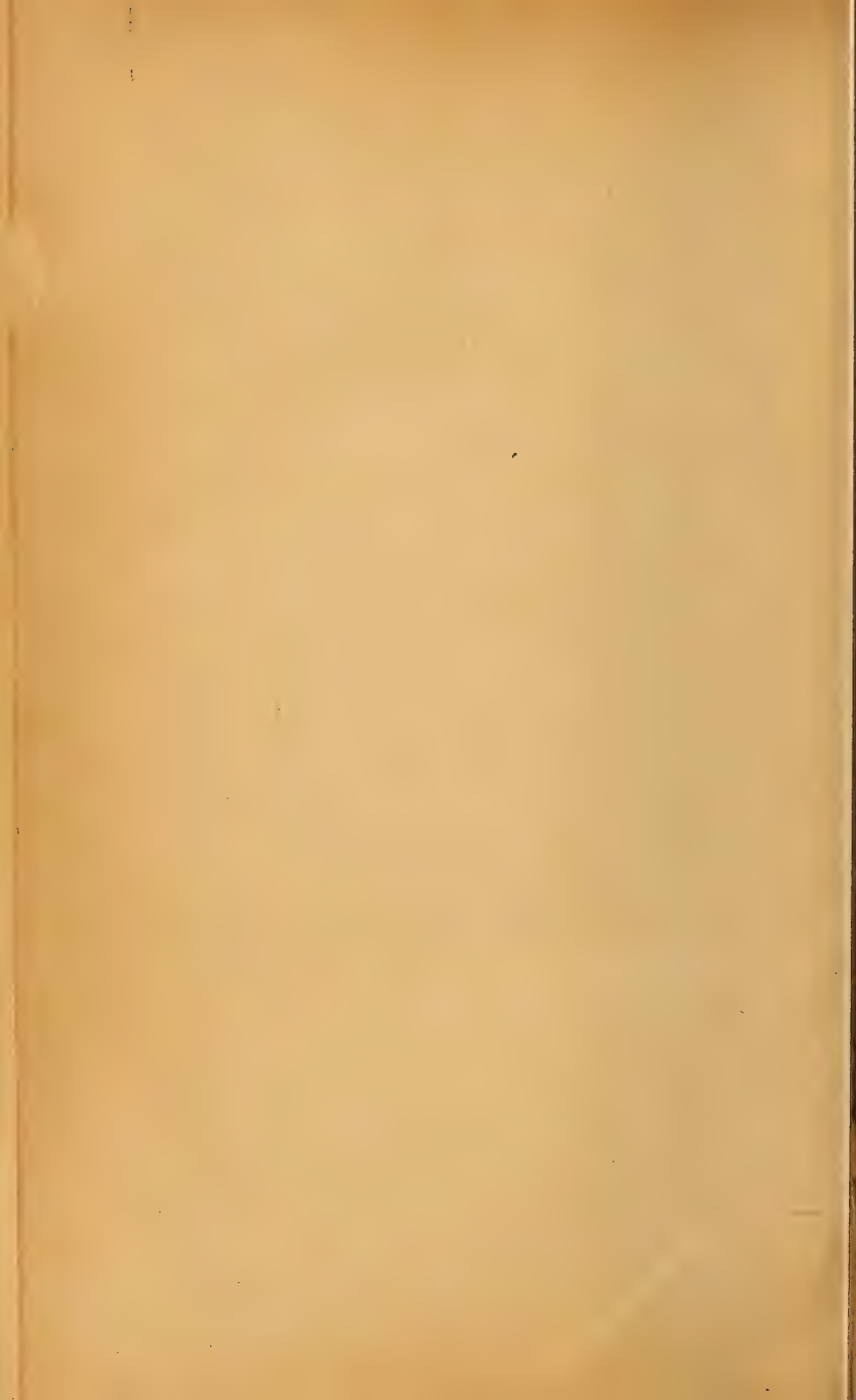
Nous n'aurons pas à admirer beaucoup, je vous en préviens, les rois grecs de l'Égypte. Ils n'auraient peut-être pas réussi à élever leurs sujets égyptiens à un plus haut degré de civilisation, mais ils ne l'ont pas essayé. En revanche, ils ont pris, à exercer leur métier de dieux vivants, irresponsables, des vices qui les ont dégradés et abaissés au-dessous du niveau de la moralité à l'usage du commun des mortels. Sans doute, il faut se défier des imputations atroces, empruntées à la légende des Tantalides et des Labdacides, que la malignité, et probablement la rancune, des Alexandrins a accumulées sur la tête d'un Évergète II ; mais, défalcation faite de tous les bavardages suspects, on a grand'peine à trouver, parmi tous ces dieux et aussi toutes ces déesses dynastiques, un caractère simplement estimable, et, du premier Soter à la dernière Cléopâtre, nous devons renoncer, je le crains, à ren-

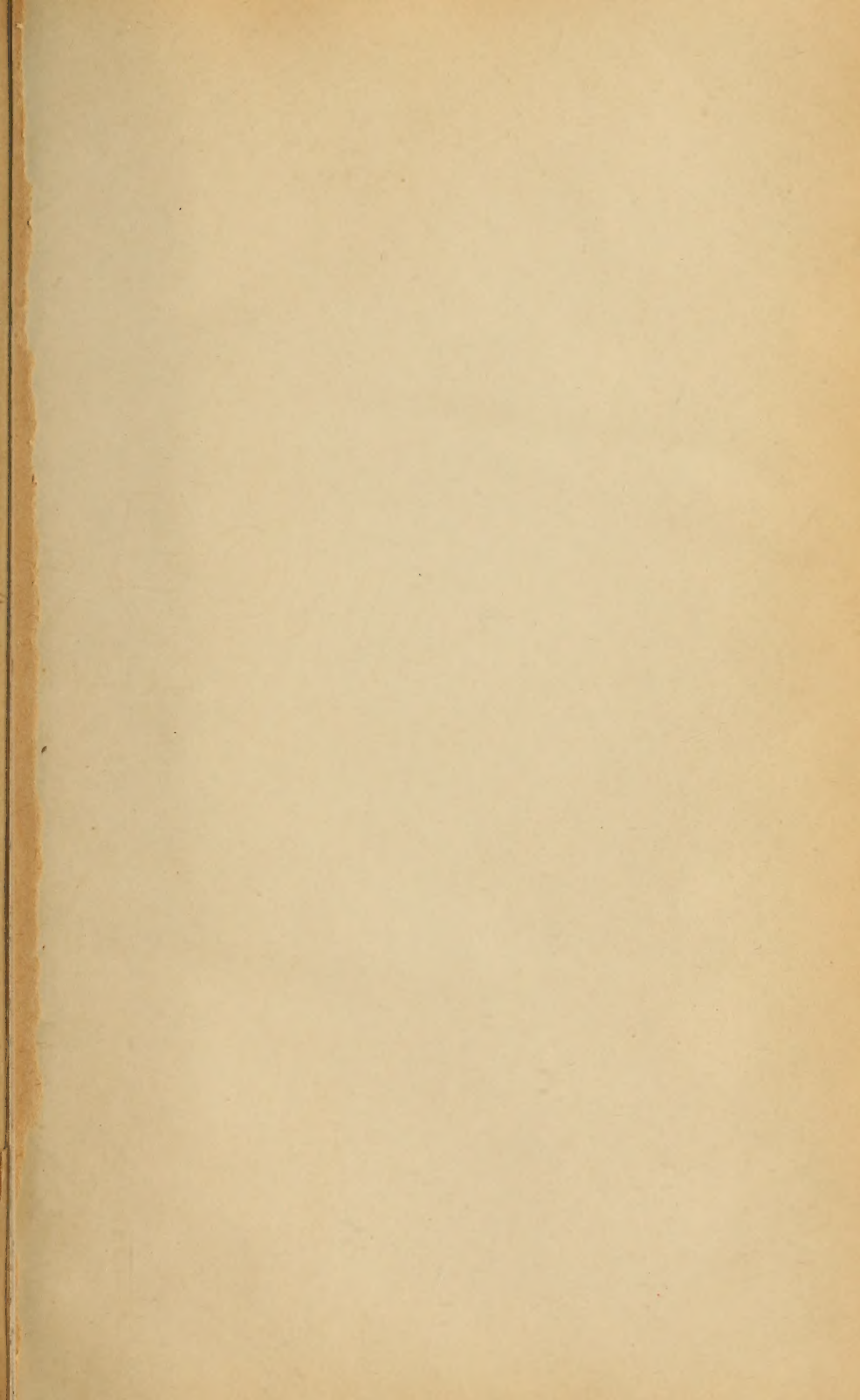
1. Voltaire, *Dict. philosophique*, au mot *Apis*.

contrer une biographie édifiante. La religion dynastique n'est pas de celles qui ont fait progresser le sens moral. Aussi bien n'était-ce pas son but, et on peut dire, en manière d'apologie, que, si elle faisait à tous un devoir d'obéir à ses dieux vivants, elle n'a jamais reconnu à personne le droit de les imiter.

TABLE DES MATIÈRES

I. — Du fonds commun des religions antiques....	1
II. — De la religion grecque considérée dans ses rapports avec les institutions politiques...	34
III. — Des lois agraires dans l'antiquité.....	67
IV. — De l'idée de justice dans la démocratie athénienne.....	98
V. — Les institutions pédagogiques de la Grèce...	138
VI. — La démocratie athénienne au iv ^e siècle.....	173
VII. — L'agonie de la République athénienne.....	205
VIII. — La Grèce sous la domination macédonienne..	236
IX. — L'Orient sous les Séleucides.....	264
X. — Introduction à l'histoire des Lagides.....	288
XI. — Le culte dynastique en Égypte sous les Lagides.....	319





La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

FEB 06 1997

FEB 15 1997

FEB 27 1997

FEV 17 1997

MAR 31 1997

24 MARS 1997

CE



a39003



001351153b

