Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 5 (1872)

Artikel: La religion, son essence et son histoire [suite]

Autor: Correvon, A. / Pfleiderer, Otto

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379127

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA

RELIGION, SON ESSENCE ET SON HISTOIRE

PAR

OTTO PFLEIDERER.

(Suite)

L'HISTOIRE DE LA RELIGION[1].

INTRODUCTION.

Quelle a été la forme primitive de la religion? Cette question, par laquelle l'histoire de la religion doit commencer, rentre encore en partie dans la philosophie de la religion, puisque les sources d'aucune religion positive ne remontent au delà de l'existence *historique* des peuples eux-mêmes. L'Ancien Testament place déjà au temps des patriarches l'opposition du monothéisme et du polythéisme; mais il n'en explique point l'origine. Il faudra, dans cette recherche, donner la préférence à toute hypothèse qui pourra le mieux faire comprendre le développement si divergent des diverses formes religieuses.

Si nous nous adressons aux sages de l'antiquité pour connaître ce qu'ils pensent de l'origine du paganisme, nous les voyons tous donner à la mythologie un sens allégorique ou philosophique. Ils identifient les dieux avec les principes du monde ou avec d'anciens héros dont l'histoire aurait été divinisée. La forme mythique s'expliquerait, à leur point de vue,

[1] *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, dargestellt von Otto Pfleiderer. — Zweites Buch: *Die Geschichte der Religion*, 1869. — 1 vol. in-8, de 490 pag. Pour le premier volume: *Das Wesen der Religion*, voir le *Compte-Rendu* de septembre 1871.

par le désir de rendre les vues philosophiques ou politiques accessibles au vulgaire.

Bien que mettant à profit les lumières de notre époque et les progrès des connaissances philologiques, les célèbres philologues Heyne et Hermann défendent encore une théorie analogue. Hermann affirme que la mythologie est une tentative d'expliquer la nature et l'enchaînement de ses parties, explication dont la forme revêt le caractère poétique des anciens temps et des anciennes langues. Les personnifications mythologiques appartiennent à la conception naïve des premiers essais de la science; elles peuvent avoir aussi été employées pour leur popularisation. Mais il est très difficile, au moyen d'une telle hypothèse, de comprendre comment la mythologie a pu devenir l'objet d'une *foi* qui domine toute la vie des peuples païens. On ne saurait se rendre compte comment tout un peuple en serait venu, sur la simple instigation de ses conducteurs, philosophes ou prêtres, à croire à des histoires divines qui lui étaient auparavant inconnues et à sacrifier des victimes, même des victimes humaines, à de pures données intellectuelles. On méconnaît ainsi le caractère essentiellement *religieux* de la mythologie.

Il appartenait à Frédéric Creuzer de faire ressortir cette faute des systèmes antérieurs en y substituant une conception nouvelle. Les diverses mythologies remontent, d'après lui, à une religion pure et révélée, dont les débris se retrouvent dans toutes les religions polythéistes et en particulier dans les mystères grecs. Cette religion ne put se maintenir qu'aussi longtemps que les peuples demeurèrent réunis. Elle se transforma par leur séparation et se troubla par leur contact avec la nature. La tradition mosaïque de la confusion des langues à Babel contiendrait une indication de ce fait historique. La théorie de Creuzer a le mérite de mettre en saillie le moment religieux de la mythologie; elle présente cependant une difficulté fondamentale. La notion d'un Dieu unique suppose un degré si élevé de développement spirituel qu'il est impossible d'admettre qu'elle ait eu la priorité chronologique sur le polythéisme. Plus nous remontons le cours de l'histoire des peuples, plus nous les trouvons plongés dans le polythéisme. Il serait psychologiquement incompréhen-

sible que, dans l'état de barbarie, les hommes fussent arrivés à la vérité tandis qu'ils seraient retombés dans l'erreur précisément avec le développement de leur culture.

Pour David Hume, le polythéisme n'est pas une dépravation du monothéisme ; celui-ci est bien plutôt le point d'arrivée de celui-là. Le motif qui a d'abord poussé les hommes à se représenter des puissances invisibles n'est pas une curiosité spéculative ; ce sont les impressions ordinaires de la vie humaine, la préoccupation du bonheur, la crainte d'un malheur à venir, l'horreur de la mort. L'imagination a revêtu d'une forme sensible ces impressions naturelles et en a fait des dieux auxquels elle a donné une histoire et les caractères qu'elle trouve dans l'homme lui-même. Il est naturel de penser que, dans la multitude des dieux ainsi formés, l'un d'entre eux a pu devenir pour un peuple l'objet particulier de son adoration, ou encore que l'on s'est représenté les dieux régis d'après le modèle d'une constitution humaine, ayant à leur tête un monarque avec des subordonnés, sans que cela ait mis fin toutefois à l'inclination polythéiste. Mais si Hume a fait ressortir avec raison le côté naturel de la mythologie, il a négligé à tort son côté spirituel. On ne peut trouver dans de simples impressions naturelles l'explication de l'universalisme moral qui est au fond des religions primitives.

Schelling et Hegel ont apporté un correctif salutaire à la pensée de Hume en attribuant la naissance de la mythologie à un procès nécessaire de l'esprit humain. Seulement, au lieu de reconstruire à leur exemple ce développement par une spéculation philosophique qui méconnaît l'histoire, nous pensons que ses facteurs doivent être déduits de la conscience religieuse de l'homme. Ces facteurs de l'histoire de la religion ont été indiqués dans une précédente étude[1] : ce sont les sentiments de *liberté* et de *dépendance* dans leur opposition, leur lutte et leur union.

Nous ne songeons point avec Schelling à contester d'une manière absolue l'influence de la *nature*, car plus nous remontons le cours de l'histoire de l'humanité, plus nous la trouvons

[1] Voir le second chapitre du premier volume.

prépondérante. Il en est de l'humanité comme de l'individu. Dans son enfance la vie des sens domine en lui, ce sont des besoins matériels qui le préoccupent et ce sont aussi les impressions bienfaisantes ou malfaisantes du monde extérieur qui l'affectent. Cependant comme, dès le premier âge, l'esprit manifeste déjà sa vie propre à côté de celle des sens, l'humanité aussi, à son origine, donne essor à son impulsion vers *l'infini*. Cette attraction vers l'infini ne se dégage point, il est vrai, des limites du fini ou des objets, de la nature extérieure. L'imagination de l'humanité retrouve dans tout ce qui vit l'analogue de sa propre vie; semblable à l'enfant, elle personnifie toute la nature et particulièrement ses forces élémentaires. Les recherches historiques modernes qui partent de la comparaison des langues viennent confirmer le fait que les éléments idéaux et réels se confondent dans les conceptions religieuses primitives. Les termes qu'emploient les diverses religions païennes pour désigner leurs divinités principales (*Zeus* et *Dioné, Jupiter* et *Junon, Bel* et *Baaltis, Osiris* et *Isis*, etc.) l'attestent avec évidence. Le *Ciel* et la *Terre* étaient considérés par toutes ces religions comme des êtres vivants auxquels se rapporte un sentiment vague de dépendance. Pour l'homme encore engagé dans les liens des sens, le ciel et la terre ont dû représenter l'*infini sans limites*. Invariables dans la régularité de leurs changements, ils ont apparu aussi à son être périssable comme l'*éternel*. Le ciel qui arrose la terre et la féconde par la lumière et la chaleur, la terre qui fournit à l'homme sa nourriture, sont pour ceux qui en dépendent les puissances *bienfaisantes* à qui ils rapportent leur vie et tous ses biens. Enfin, dans leurs rapports réciproques, le ciel et la terre présentaient à l'humanité comme le type de *l'union conjugale*. Même sous cette forme naturelle de la piété, des impressions morales ont été possibles sans que nous ayons besoin de supposer la foi à un être divin transcendant et créateur. L'imagination enfantine des premières races n'a pas vu dans le ciel et la terre ce que nous y voyons maintenant, à savoir un système de causes secondes régies par des lois; ils étaient pour elle des êtres vivants, agissant à la manière de l'homme et que l'on pouvait

prier avec la certitude d'en être entendu. Nous retrouvons dans les Védas de telles prières naïves adressées au ciel et à la terre.

C'est précisément dans la simplicité et le vague de ces premières intuitions religieuses que se trouvait la possibilité d'un développement soit progressif soit rétrograde. Le développement pouvait tendre à l'unité ou à la multiplicité, à l'esprit ou à la nature. La prépondérance que prit dès le commencement le dieu du ciel amenait à un *monothéisme relatif*. Mais l'unité du divin pouvait aussi être saisie d'une manière *panthéiste,* et le ciel et la terre apparaître comme les deux faces d'une même vie naturelle. La forme primitive de la religion contenait également des éléments propres à engendrer une multiplicité de dieux. Si le ciel et la terre constituent déjà un dualisme, certaines forces élémentaires telles que le feu, le vent, les astres, offraient un attrait naturel à la divinisation. Cette direction du sentiment religieux conduisait alors ou à spiritualiser les dieux multiples en leur supposant des attributs moraux : *polythéisme,* — ou à les dépouiller au contraire de tout caractère spirituel en s'attachant à leur côté individuel et naturel : *fétichisme*. Ce dernier est incontestablement une transformation rétrograde de la religion primitive, tandis que le monothéisme est un progrès. Le panthéisme accentue un des moments de la piété, le sentiment de dépendance, mais il est la ruine de la moralité individuelle. Le polythéisme aspire à séparer le divin de la nature, mais en réalité il le dégrade en le divisant et le rend participant de toutes les faiblesses de la nature. Il abaisse par cela même la moralité humaine, car il efface le sentiment de dépendance pour lui substituer une liberté sans limites.

La raison d'être des diverses religions doit être ainsi cherchée en partie dans la relation des deux moments du sentiment religieux, liberté et dépendance, en partie dans les influences de la nature. Si le sentiment de dépendance domine de telle manière que la conscience de l'individualité se trouve anéantie, on arrive au panthéisme, tandis que si la conscience individuelle s'affirme et réduit le sentiment de dépendance à son minimum, l'homme incline à individualiser l'infini ou à le rendre égal à lui-même de telle sorte que celui-ci se dissout dans une série d'existences

finies. En revanche, là où, à côté d'un sentiment vif de liberté, existe un sentiment de dépendance déterminé, là sont les éléments d'un monothéisme vrai. L'homme se sent dépendant de l'infini en même temps qu'il a la conscience d'être lui-même quelque chose, la créature libre d'un créateur libre.

Mais, outre ces principes constitutifs d'une religion, il faut aussi tenir compte du facteur naturel, quoiqu'il ne doive être considéré que comme accidentel et empirique. La tendance monothéiste est favorisée par l'uniformité de la nature et de la vie, lorsque le regard n'est pas dissipé par le jeu varié des choses finies. Quand, au contraire, la nature est variée à l'infini, et quand, à une vie très agitée, correspond une vivante imagination, le polythéisme trouve une condition favorable d'existence. Enfin, si la nature présente des alternatives régulières de phénomènes opposés, la fertilité succédant à la stérilité, la production à la destruction, l'homme est gagné facilement à un dualisme qui place dans la divinité la vie et la mort, le plaisir et la douleur.

Les considérations précédentes indiquent comment nous avons à *classer* les diverses religions. Une distinction essentielle est à faire entre les religions dans lesquelles un des deux moments de la conscience religieuse, liberté ou dépendance, domine *exclusivement,* et celles dans lesquelles ils tendent à une *égale* valeur. Le premier caractère est celui des religions polythéistes ou païennes, le second distingue les religions monothéistes. Mais il y a nécessairement des degrés à établir au sein de cette distinction fondamentale.

Quant aux religions *polythéistes,* nous fixons ces degrés d'après la relation empirique ou accidentelle avec la nature.

Il y a un degré où l'homme est enlacé dans les liens de la nature, soit qu'il demeure absolument dépendant d'elle, soit qu'il cherche à la dominer par sa liberté ; ce sont les religions que nous appelons proprement *religions de la nature.*

Il se présente un second degré où l'homme sort de son égoïsme naturel pour acquérir la conscience d'un ordre collectif et où la culture sociale limite la volonté individuelle; ce sont les *religions de la culture* (*cultivirte Natuerlichkeit*).

Enfin, un troisième et plus haut degré est celui du *surnaturel,* où nous trouvons, d'un côté, indépendance de la nature par voie négative sans la conception d'un surnaturel absolu, de l'autre, élévation à un Dieu surnaturel sans rupture complète avec la nature.

Les religions *monothéistes* se distinguent entre elles en ce que les sentiments de liberté et de dépendance ne viennent que *relativement* à leur droit ou qu'ils se complètent d'une manière *absolue.*

Première partie. — Le paganisme.

PREMIÈRE DIVISION. — RELIGIONS DE LA NATURE.

I. *La religion de la nature où domine le sentiment de dépendance.*

1. SÉMITES. — Le premier établissement des plus anciennes tribus sémites qui descendirent de l'Arménie fut la *Babylonie.* Elles ne purent résister à l'influence amollissante de cette plaine fertile. Bientôt à la vie sensuelle répondit la forme sensuelle du culte, qui consista dans une prostitution officielle des vierges. Mais ce culte immoral laissa subsister quelques débris de la religion originelle sous la forme de croyances astrologiques, qui furent cependant moins le partage du peuple que des prêtres (*Chaldéens*). Au dieu du ciel, *Bel,* étaient consacrés le soleil et la planète la plus éloignée, Saturne ; à *Beltis* ou *Mylitta*, sa compagne, la lune et Vénus. Par les rapports des astres entre eux et avec le soleil, les prêtres pensaient pouvoir prédire le cours de l'histoire. Suivant que les corps célestes se rapprochaient ou s'éloignaient, on déduisait le bonheur ou le malheur du pays et de son roi. Au fond de cette mantique astrologique se trouve la pensée panthéiste d'une âme du monde, dont les astres, comme les êtres terrestres, sont les organes nécessaires.

Le système cosmogonique mythique développé dans les fragments de l'œuvre historique de Bérose (prêtre de Babylone au

temps d'Antiochus Soter), présente de l'intérêt par ses rapports avec la cosmogonie mosaïque. Au commencement était un chaos obscur où s'agitaient des êtres informes sur lesquels dominait une femme, *Omorka* ou *Thalath*. Bel partagea l'obscurité et la femme et de leurs deux moitiés fit le ciel et la terre. Pour leur donner des habitants, il se trancha lui-même la tête et ordonna à l'un des dieux de mêler à de la terre le sang qui en coulait. Suit le temps des patriarches, qui compte quatre cent trente-deux mille années. Le dixième des patriarches, Xisanthros, reçoit, en vue d'un déluge prochain, l'ordre d'enfouir toutes les révélations écrites dans la ville du soleil, de se bâtir un vaisseau et de s'y enfermer avec des couples de tous les animaux. On peut trouver le motif de la tradition relative au déluge dans la nature du pays de Babylone, exposé à de nombreuses inondations. La cosmogonie babylonienne est développée spéculativement par Damasius d'Eudème qui place l'origine de toutes choses en deux principes, *Aspason* ou l'amour et *Thauté,* la matière inanimée. Mais ces principes ne sont sans doute que des abstractions déduites des divinités populaires.

Nous retrouvons aussi en *Syrie,* en *Canaan* et en *Phénicie* une dérivation de la religion originelle des Sémites. La divinité principale de ces pays, *Baal* (le seigneur), a son siége dans la nature et en particulier au ciel ; de là son nom, *Baalsamim* (roi du ciel) et d'une manière plus concrète encore, *Baalsémès* (roi du soleil). Cette dernière détermination de Baal est très significative pour le développement de la mythologie. A la double influence du soleil qui vivifie au printemps et dessèche en été, se lie la distinction entre deux faces opposées du dieu du ciel et du soleil. Il est tantôt le Baal favorable à la vie et à la reproduction, tantôt le dieu de la mort et de la stérilité. Il n'est nullement nécessaire de recourir à l'existence d'un culte du feu assyro-chaldéen pour s'expliquer comment, chez les divers peuples, l'un de ces côtés de Baal a pu primer l'autre et donner théoriquement naissance à plusieurs divinités et pratiquement à des cultes différents. *Baal-Adonis* et sa compagne *Baaltis* ou *Achéra* furent les divinités du printemps et de la vie naturelle ; leur culte se caractérisait par une sensualité relâchée

comme celui de Mylitta à Babylone. Mais la durée du printemps est courte, il est bientôt anéanti par l'été brûlant. L'amant de Baaltis est abattu par *Moloch* qui personnifie la chaleur consumante du soleil. *Baal-Chamman* ou Moloch est le dieu de la mort et de la guerre. Quand le soleil brûlait les semences, que la peste sévissait, que des guerres éclataient, on y voyait la colère de Moloch, et des sacrifices humains devaient lui être offerts pour l'apaiser. *Astarté*, la déesse demeurée vierge, était également considérée comme hostile à la vie et à la conception. Déesse de la mort et des combats, il lui était aussi offert des sacrifices humains.

Mais, comme ces puissances opposées n'étaient au fond que les diverses faces d'un seul être, elles furent aussi réunies dans une même divinité répandant alternativement la bénédiction et la malédiction. Une telle conception se retrouve dans le dieu tyrien, *Baal-Melkarth*. Le dieu était censé se consumer lui-même dans l'intensité de son être pour donner ensuite à la terre une chaleur plus douce. De même, la déesse de la lune, *Achéra-Astarté,* introduite par les Phéniciens en Grèce sous le nom de *Aphrodité-Areia,* unissait en soi, comme apparaissant et disparaissant tour à tour, l'idée de la vie et de la mort. Si la tendance sémitique à l'unité de la personne divine se manifeste dans ces divinités qui réunissent les côtés bienfaisant et malfaisant de la nature, elle est encore plus clairement exprimée par la fusion des principes masculin et féminin dans une unité hermaphrodite telle qu'elle nous apparaît dans le dieu du soleil assyrien et lydien, *Sandon*, et dans les reproductions grecques des traditions de Sémiramis et Sardanapale, d'Hercule et Omphale, etc. Le dieu du soleil, après avoir vaincu la déesse de la lune, se livre lui-même à elle. Elle lui prend ses armes tandis qu'il revêt la chemise féminine et agite le fuseau. La caricature du monothéisme à laquelle aboutit ce panthéisme naturel est le résultat des inclinations sensuelles des peuples sémites.

2. ÉGYPTIENS. — La religion des Egyptiens est très rapprochée des religions sémitiques pour la conception du divin. Mais elle aboutit à d'autres résultats pratiques, ce qui nous

prouve encore que les représentations théoriques de Dieu et du monde ne déterminent point exclusivement le caractère d'une religion. Les plus anciennes divinités égyptiennes sont de simples personnifications du ciel et de la terre ou des principes masculin et féminin. Elles furent adorées dans les diverses contrées du pays sous différents noms, mais d'une signification analogue : *Ra*, *Phtah*, *Ammon*, rappelant la divinité masculine ; *Neith*, *Pacht* et *Mut*, la divinité féminine. Mais, comme chez les Sémites, la pensée des maux qui résultent pour l'homme des vicissitudes de la vie de la nature, introduisit avec le temps dans le divin un développement plus varié et un caractère plus dramatique. *Osiris* et *Isis*, couple de divinités communes dans la suite à tous les Egyptiens, représentent la vie de la nature dans son cycle régulier de naissance (végétation verdoyante du printemps), de croissance et de dépérissement. Analogues à Adonis et Baaltis, ils ont leur ennemi dans *Typhon*, personnification de la force destructive, du soleil brûlant, du vent qui dessèche, de l'eau salée, de l'obscurité et de toute méchanceté morale. Tandis qu'Osiris est abattu et mis à mort par Typhon, puis momifié et pleuré par son épouse, tandis que la terre est privée de sa fertilité, leur fils *Horos*, qui a grandi, devient le vengeur de son père et le vainqueur de Typhon. Après les inondations ou par le retour du soleil d'hiver, la nature est de nouveau vivifiée, la stérilité a disparu ; ce fils d'Isis et d'Osiris est le printemps béni. Osiris continue à vivre sur la terre dans la personne de son fils, mais lui-même demeure dans le monde inférieur où il exerce la domination sur les morts.

Ce dernier point distingue le mythe égyptien du mythe phénicien. Dans le mythe phénicien la mort n'est vaincue que par la vie qui rentre dans la nature à chaque nouvelle année ; dans le mythe égyptien elle est aussi vaincue par une continuation d'existence dans les *inferi*. Là, le sentiment religieux est tout entier retenu dans les limites de la vie naturelle, ici il les dépasse et trouve dans la renaissance de la nature un gage de l'existence des âmes au delà du tombeau. Cette distinction a beaucoup influé sur le développement pratique de la religion

égyptienne. A la vie du dieu Osiris dans le monde inférieur se lie une doctrine fort développée de l'existence après la mort. Toutes les âmes, d'après elle, ne persistent pas à vivre avec Osiris, mais seulement celles qui par la pureté de leur vie se sont rapprochées de la nature parfaite du dieu du soleil. C'est ce que décide un jugement dans le vestibule des enfers. Il y a sans doute encore du *naturalisme* dans la notion de la vie éternelle qui n'est qu'une continuation de la vie terrestre moins ses épreuves. Les Egyptiens établissent une liaison nécessaire entre la persistance du corps et celle de l'âme; si le corps tombe en poudre, l'âme cesse d'exister, de là le soin des cadavres. Mais il y a néanmoins une aspiration de l'esprit à sortir de la nature. La religion égyptienne forme comme la transition entre la religion purement naturelle des Sémites et la religion des Ariens.

II. *La religion de la nature où domine le sentiment de la liberté.*

1. Indous. — Chez la tribu des Ariens qui émigra du nord-ouest dans le pays de l'Indus, l'ancienne divinité du ciel *Dyu* paraît avoir été bientôt remplacée par le dieu plus vivant de l'atmosphère, de la pluie et de l'orage. Ce peuple guerrier voulait trouver en son dieu l'idéal de sa propre vie. A ce besoin intérieur se joignit l'influence puissante des phénomènes naturels et surtout des orages, qui dans ce pays du sud sévissaient avec une violence inconnue dans la patrie primitive sur l'Oxus. *Indra* est le dieu de l'éclair et du glaive, le conducteur des nuages, le dominateur des hommes et des troupeaux, le vainqueur des puissances de la nature ennemies de ses adorateurs. Ses adversaires sont les mauvais démons de l'obscurité et de la sécheresse, en particulier *Vitra* (celui qui met un voile, c'est-à-dire qui obscurcit le ciel) et *Ahi* (qui chasse les nuages pluvieux), qui ravit les vaches abondantes en lait et les cache dans les trous des montagnes. Indra combat ses adversaires avec une épée (l'éclair) forgée par l'artiste céleste et qui ne s'use jamais. Il a pour allié le vent d'orage, *Rudra*.

A côté de cette divinité de l'air, les esprits lumineux étaient

aussi adorés, mais avec une signification plus idéale. *Surja,* dieu du soleil, qui éclaire tout et voit tout, est associé à *Mitra* et *Varuna,* le couple céleste, qui ordonne la lumière et règle le jour et la nuit. Enfin un dieu d'une certaine importance est *Agni,* le feu. Son éclat dans la nuit chasse les bêtes sauvages et les mauvais esprits; le feu du foyer rassemble aussi la famille et sert à préparer sa nourriture. Il est l'hôte des hommes, le messager des dieux aux hommes sous la forme de l'éclair, et le messager des hommes aux dieux dans le feu de l'autel.

« Donne-nous des trésors, Agni, réjouis-nous, préserve-nous du péché par ta lumière, rends-nous forts pour agir et vivre, anéantis nos ennemis. »

Ce fragment intéressant de prière adressée à Agni montre que les désirs de ce peuple de la nature ne se bornaient pas à la possession de biens matériels, mais s'étendaient à la connaissance, à l'éloignement du mal, etc. Il faut remarquer toutefois que le spirituel et le matériel sont encore placés sur la même ligne. C'est un trait caractéristique des religions de la nature que l'élément moral et l'élément naturel y apparaissent sans qu'il y ait entre eux de vraie conciliation dans l'unité. Ce dualisme se retrouve dans le culte et en particulier dans l'idée du sacrifice indou. La matière principale du sacrifice était le suc enivrant de la plante du *Soma* qui, mêlé à du lait et à de la farine, était la boisson favorite des Indous et censée la plus agréable aux dieux. Cette libation n'était pas seulement une manière d'exprimer la dépendance vis-à-vis des dieux en leur abandonnant une partie de la propriété, elle avait encore le prix d'un cordial dont les dieux avaient besoin pour restaurer leurs forces. Pour engager Indra à répandre ses largesses et à chasser Vitra et Ahi, il faut l'y inviter par l'offre du soma *doux comme du miel.* Ainsi, dans la conception indoue, l'homme exerce par ses actes de culte une influence *magique* sur les dieux. Cette pensée la rapproche du fétichisme bien qu'elle ne s'exprime pas d'une manière aussi grossière. La conviction de l'impuissance de l'homme sans le secours des dieux témoigne bien d'un certain sentiment de dépendance; mais si, d'autre

part, les dieux ont besoin de l'homme pour se fortifier, et si l'homme croit pouvoir les entraîner à agir pour son service, il y a là un sentiment immodéré de liberté. Dans les religions sémitiques, où domine une fausse dépendance de l'universel, la fausse liberté ne peut avoir qu'un caractère sensuel; ici, la liberté qui triomphe est plus spirituelle, mais elle se manifeste dans son égoïsme et apparaît comme une rébellion contre le ciel.

La croyance des Indous touchant la vie après la mort exprime aussi une idée morale sous la forme naïve et enfantine qui caractérise leur conception des dieux et du culte. Le dominateur des morts est *Jama,* fils du dieu de la lumière et le roi de l'âge d'or. Dans le ciel de Jama entrent les héros tombés dans le combat et les hommes pieux qui se firent remarquer par leur sagesse et leurs sacrifices. Ils ont reçu des corps lumineux et jouissent en abondance du soma bienfaisant. Les décédés demeurent en relation avec le monde actuel; il doit leur être offert de la nourriture qu'ils prennent à chaque nouvelle lune, et à ce prix ils protégent leurs parents contre les mauvais esprits.

2. Germains. — Leur religion se rapproche de celle des Indous et de l'ancienne religion arienne de la nature; mais elle forme en même temps une transition aux religions de la culture.

Le plus ancien dieu des germains est *Zio* ou *Tiu*, qui par son étymologie est identique à l'indou *Dyu* et au grec *Zeus*. Son importance originelle, comme dieu du ciel, est attestée par la tradition allemande qui appelle le père de la nation, *Tuisko* (fils du ciel) et le peuple allemand lui-même, *Tuisken (Teutsche)*. Cette signification primitive est également exprimée dans un des rares mythes qui ont été conservés au sujet du dieu Tiu. Il est manchot, car une de ses mains lui a été coupée par le loup de l'abîme. Ce dernier étant le symbole de l'obscurité, le mythe trouve son explication dans les alternatives du jour et de la nuit; le dieu du ciel n'a qu'une partie de la souveraineté, l'autre appartient à la puissance des ténèbres. Si plus tard Zio est exclusivement le dieu de la guerre sous le nom de *Tyr,* il faut attribuer cette particularisation à la domination de la tribu la plus puissante des Germains dont le dieu

a dû représenter l'idée la plus haute qu'elle se faisait de la divinité.

Wodan ou *Odhinn (wuoth = wüthen)* est le dieu de l'atmosphère agitée. Il est à Zio ce que l'Indra indou est à Dyu. Son œil unique est le soleil, car l'autre œil a été donné en gage à *Mimir* ou la mer, allusion à la disparition du soleil dans la mer. Conducteur des nuages et de la pluie, il fait prospérer les moissons et il est la source de toutes les bénédictions. Mais comme dieu de l'orage et de la foudre, il est aussi le dieu de la guerre; il excite les combats, donne la vaillance et détermine la victoire. C'est vers lui que se rendent les chefs morts de maladie ou les guerriers tombés sur le champ de bataille, en sorte qu'il devient le dieu de la mort. Le dieu du ciel, qui chaque jour disparaît sous la terre et perd en hiver son éclat, doit être aussi bien le dominateur du monde inférieur que celui du monde des vivants. Wodan tout en rappelant Indra par son côté naturel, s'éloigne cependant de lui par des attributs moraux qui le rapprochent de Zeus. Il a la toute-science; il a inventé les arts et les sciences; en particulier il est le souverain législateur, et de lui dérivent toutes les lois humaines et les constitutions des états; il veille sur la sainteté du serment (Ζεὺς ὅρκιος). C'est le seul dieu germain qui ait un caractère politique, et il faut se l'expliquer aussi par le fait que Wodan fut le dieu spécial d'une tribu qui prit la prépondérance politique. Le développement moral avancé de cette tribu fut la cause du développement de sa notion de la divinité et de l'importance de son dieu dans le cercle national des dieux. *Thor (Thonar = Donner)* est désigné par la tradition comme fils de Wodan; mais en réalité il est aussi ancien que lui, car il est également dieu du ciel. C'est aussi une des particularisations de l'ancien Zio commun à toute la race arienne, devenue sans doute la divinité principale de certaines tribus jusqu'au moment où Wodan l'emporta sur elle. Son nom la caractérise déjà comme la divinité des variations atmosphériques, qui en vertu de son pouvoir bienfaisant fertilise la terre et triomphe de toutes les puissances naturelles qui peuvent nuire à l'homme. Le mythe de l'enlèvement de la chevelure de *Sif*, son épouse, témoigne de l'origine naturelle

de Thor. Cette chevelure brillante est la fraîche végétation de la terre qui est annuellement anéantie par la mort.

Le principe mauvais est personnifié dans *Loki,* le dieu de la mort, qui suscite tous les embarras aux dieux, est leur calomniateur et découvre leurs faiblesses. Il est cependant nécessaire aux autres dieux, car dans toutes les difficultés il a un prudent conseil à donner ; il se glorifie même d'un commerce intime avec les déesses et leur père commun, Wodan. D'où peut provenir cette relation étroite entre le dieu le plus élevé et l'ennemi des dieux, sinon qu'ils sont au fond un seul et même être et que Loki n'est qu'une des faces de Wodan, personnifiée à la manière individualiste de la mythologie arienne?

Avec *Freyr* et *Freya* commence un cercle de dieux un peu différents des précédents. *Freyr* (sans doute d'origine celtique) est le dieu de la lumière vivifiante du soleil, l'Adonis sémite, l'Osiris égyptien ou le Dionysios grec. Le mythe de sa poursuite de *Gerdr* qu'il doit délivrer d'abord de la captivité, pour pouvoir l'épouser, dramatise l'union du soleil du printemps avec la terre retenue prisonnière pendant son sommeil d'hiver. Freyr, dieu de la paix, a cependant quelques rapports avec Moloch. Irrité pendant l'hiver, il ne peut être apaisé que par des sacrifices humains. *Freya (Frowa = Frau, Herrin)* est la sœur de Freyr et se rapproche de lui. Déesse de la terre fertile, elle a son analogie dans l'Aphrodité-Baaltis sémite et l'Isis égyptienne ; comme déesse de l'amour, elle est appelée spécialement *Frigg.* Ses attributs sont le sanglier et le chat, animaux d'une grande fécondité ; le collier d'or qui lui a été ravi puis rendu par Loki, n'est autre chose que la chevelure de Sif, ou l'ornement périssable de la végétation. Une tradition la représente abandonnée de son époux *Odhrs* et le cherchant nuit et jour avec larmes ; ce mythe nous rappelle la douleur d'Aphrodité-Baaltis à la suite de la disparition d'Adonis et celle d'Isis cherchant Osiris ; c'est la tristesse de la nature d'automne regrettant sa vie disparue. Mais la terre ne donne pas seulement naissance à tout ce qui vit, elle recueille aussi ce qui a vécu ; la déesse de l'amour devient la déesse de la mort, ce qui la rapproche d'Astarté-Achéra et d'Aphrodité.

Enfin une forme caractéristique de divinité germanique, c'est *Balder,* fils de Wodan et de Frigg, le dieu de la douce lumière, qui est le favori de tous les autres dieux ; sa sentence est immuable et rien d'impur ne doit approcher de sa demeure. La tradition ne raconte que les circonstances de sa mort qui fut amenée par le contact de la plante du gui et une ruse de Loki. De l'enfer où il réside, il envoie à Wodan un anneau d'or et à Frigg un précieux vêtement. Le sens de ce mythe est clair: Balder étant le dieu du soleil brillant, aucune créature ne peut lui nuire qu'une plante d'hiver, symbole de l'hiver lui-même. S'il ne revient pas personnellement, il envoie des dons, à savoir la nouvelle vie que ramène le printemps et le nouveau vêtement de verdure qui recouvre la terre.

Dans toute cette série de dieux germains, nous voyons des êtres engagés dans un combat incessant avec les puissances de la mort et des ténèbres et ne pouvant conserver qu'à ce prix leur vie et l'ordre du monde. Ce combat n'est pas d'ailleurs constamment victorieux ; la vie des dieux est une succession de chutes et de relèvements comme la vie de la nature elle-même. Ce combat doit-il éternellement durer? La réponse à cette question est un des traits les plus significatifs de la mythologie germanique. Le combat doit prendre fin, mais par l'anéantissement de tous les dieux actuels après un triomphe remporté sur leurs ennemis. La catastrophe, annoncée par des signes redoutables (vents, massacres, etc.), s'étendra également à toutes choses qui seront consumées par le feu; puis un nouveau soleil luira sur une nouvelle terre et sur une nouvelle race d'hommes que dominera le dieu de la paix, Balder, avec les descendants des dieux actuels. C'est là la traduction du *crépuscule des dieux (Ragnarëkr*). On remarquera l'impossibilité morale que présente cette survivance de dieux et d'hommes et combien son but est arbitraire. Mais sa valeur négative nous permet de juger de toute la conception religieuse des Germains. Dans la mutuelle ruine des dieux apparaît le néant qui s'attache à chacun d'eux en particulier. Ils sont tous soumis à une puissance fatale qui doit les engloutir. Ils n'ont pas un pouvoir plus considérable que les hommes contre le destin qui les menace ; ils ne peuvent

que le voir plus clairement que les créatures humaines, ce qui est une liberté bien illusoire. Mais la dépendance dans laquelle ils se trouvent ainsi que les hommes est également fausse en elle-même. Ce n'est pas une dépendance humble et joyeuse qui amène avec elle la satisfaction des aspirations profondes de l'être; le destin est une puissance impersonnelle, irrationnelle, vis-à-vis de laquelle ne peut subsister qu'une stupide résignation. L'antithèse ne pouvait se résoudre sur le terrain du polythéisme.

3. Fétichisme et schamanisme. — Ces deux formes religieuses, qui ne se rencontrent que chez les tribus sauvages, représentent le point extrême de la tendance au morcellement et à la limitation du divin. Comme pour toutes les religions de la nature, le divin n'est pour elles que le principe de vie immanent à la nature. Mais, tandis que les religions polythéistes placent cette vie naturelle dans une succession d'êtres individuels qui dans leur ensemble forment une certaine unité (ciel, terre, eau, etc.), le fétichisme et le schamanisme font de la vie naturelle un aggrégat atomistique et sans aucune liaison. Leurs dieux se confondent entièrement avec la nature sensible, vivent et meurent avec elle. Ils n'ont ainsi en eux aucune individualité, car il n'y a d'individualité que là où, comme dans le polythéisme, les formes diverses sont rapportées à une unité constante. Ces êtres sans individualité ne se distinguent que par la chose accidentelle dans laquelle il sont contenus — *fétichisme,* — ou ils ne sont que des êtres sans détermination, des esprits ou des fantômes — *schamanisme.* Malgré la différence de forme il y a identité de fond.

Ces religions ne peuvent avoir trouvé leur origine que dans une dissolution complète des liens religieux qui unissaient les tribus entre elles. Chaque horde, chaque famille, chaque individu en vient à se faire son dieu particulier. Mais comme de tels dieux ne doivent leur existence qu'à l'arbitraire individuel, la garantie de leur divinité ne peut se trouver que dans les secours que l'homme désire et attend d'eux. Si les conjurations restent sans effets, l'impuissance du dieu particulier qui a été invoqué est démontrée ; il est rejeté et échangé contre un autre. La fausse

liberté de la religion de la nature nous apparaît ici dans sa caricature. L'homme fait de son dieu un esclave de ses désirs et, s'il n'en est pas satisfait, le brise comme un enfant brise une poupée ; sa liberté est une profanation irrespectueuse de l'ordre divin qui règne dans le monde. Mais à cette caricature de la liberté répond une caricature non moins triste du sentiment de dépendance. L'adorateur des fétiches ne sent pas la liaison intérieure entre les causes et leurs résultats ; il méconnaît la loi de l'unité et y substitue le jeu accidentel d'esprits ou d'êtres sans puissance réelle, dirigés par le hasard ou la destinée. Il en résulte qu'il devient lui-même l'esclave tremblant de la fatalité. Dans le fétichisme manquent et sacrifices et prières ; ces dernières sont inutiles, car des dieux impuissants ne les exauceraient point. Tout le culte se réduit à la magie et à la mantique. On cherche par des signes accidentels ou par des visions extatiques à prévoir le cours des événements ; ceux qui s'y entendent le mieux sont les prêtres. Leur magie, qui semble en contradiction avec la foi au destin, n'en est au fond que l'expression. Toute la puissance du magicien ne repose que dans sa pénétration de forces insurmontables et inévitables.

Cette conception porte tous les caractères d'une dégénérescence religieuse ; c'est l'exagération de la tendance des religions de la nature, et on ne saurait en aucune manière en faire leur point de départ.

SECONDE DIVISION. — RELIGIONS DE LA CULTURE.

III. *La religion de la culture où domine le sentiment de la liberté.*

1. Grecs. — Une connaissance approfondie de la mythologie grecque n'est devenue possible que depuis le moment où, grâce aux études de la linguistique moderne, on a pu distinguer entre ses éléments primitifs et les adjonctions postérieures des poëtes épiques. Tandis que ces éléments originels, que nous pourrions appeler mythes pélasgiques, coïncident d'une manière étonnante avec les traits fondamentaux des religions védiques et germaniques, la mythologie épique, en revanche, telle

qu'elle a été fixée par Homère et Hésiode, témoigne d'une transformation incontestable. Cette transformation peut être considérée comme un progrès en ce sens que la personne des dieux se spiritualise ; son côté naturel s'efface pour faire place à une vie morale ; l'activité divine pénètre celle de l'humanité et repose sur des motifs spirituels. Mais, si les dieux se rapprochent plus des hommes, ils participent aussi davantage à leurs faiblesses ; la majesté divine est abaissée, en sorte que le sentiment de dépendance est dominé par un faux sentiment de liberté.

Les siéges les plus importants de l'ancienne religion pélasgique étaient la vallée de Dodone au nord-ouest de la presqu'île hellénique et le mont Olympe au nord-est. Les dieux qui y furent adorés sont les mêmes divinités de la nature que nous avons trouvées chez les Ariens primitifs. Le culte de Dodone s'adressait au dieu du ciel *Zeus* (Dyn, Zio, etc.). Il y était invoqué comme celui qui assemble les nuages et envoie la pluie pour féconder la Terre, son épouse, qui lui est associée sous le nom de *Dioné* (forme féminine de Zeus, Dis). Son sanctuaire était un antique chêne dont le feuillage agité faisait connaître la volonté divine. Mais le dieu du ciel n'agit pas seulement par la pluie fertilisante, il se manifeste aussi dans l'orage redoutable ; l'éclair est son arme indomptable ; son tonnerre répand la terreur chez les hommes et les dieux. On peut déjà conclure de ces attributs que Zeus a été primitivement un dieu guerrier aussi bien qu'Indra et Wodan, et ce trait caractéristique de sa divinité a laissé un souvenir dans la tradition des combats de Zeus contre les Titans ou les démons de l'obscurité.

Ce côté belliqueux a disparu, il est vrai, dans une conception postérieure ; les combats contre les ennemis du ciel ont cessé, et les vaincus sont enchaînés dans le Tartare. L'activité guerrière du souverain des dieux a passé à ses enfants, *Pallas-Athéné* et *Apollon,* qui originellement n'ont été que les faces diverses de sa propre nature. C'est exactement ce que l'on rencontre dans la religion germanique : plus Wodan devient le dieu supérieur, moins il participe aux luttes contre les adversaires des dieux, et cette fonction finit par être entièrement laissée au dieu de l'orage, Thor, qui est désigné comme son fils.

La signification naturelle du dieu du ciel se retrouve encore dans plusieurs mythes de l'épopée, en particulier dans le récit de ses amours avec Sémélé et Danaé (épithètes évidentes de la déesse de la Terre). Mais dans l'âge épique, les attributs naturels du dieu du ciel font place à l'anthropomorphisme, et Zeus est spiritualisé. Le chef des dieux devient le dieu de l'ordre moral, le patron de la famille, le protecteur des droits humains, le conducteur de l'état; c'est de lui que les rois de la terre tiennent leur pouvoir ainsi que les lois qui doivent diriger leur gouvernement.

Les divinités les plus rapprochées de Zeus, déjà dans les anciennes traditions grecques, sont sa fille Pallas-Athéné et son fils Apollon, entre lesquels s'est divisée sa propre nature de dieu du ciel.

Pallas-Athéné est la déesse du ciel pur et de l'orage qui purifie le ciel; son attribut, l'égide entourée de serpents, est le nuage orageux sillonné d'éclairs. Elle lutte contre les puissances des ténèbres et en particulier contre la démoniaque *Gorgone,* l'obscurité personnifiée. Elle prend son horrible figure sur son bouclier, car le nuage sombre est au service du dieu de la lumière puisqu'il renferme la foudre dans son sein. Le mythe de la sortie de Pallas de la tête de Zeus a aussi un sens naturel; il représente l'éclaircissement du ciel par l'éclair qui traverse la nue. L'orage amenant sur la terre une humidité bienfaisante, Athéné est aussi la dispensatrice de la fertilité. A cette origine se rapportent les traditions dont le siége est l'Attique et en particulier celles d'Erichthonios et du combat de Neptune avec Pallas, parce que l'Attique doit sa fertilité bien plus aux eaux du ciel qu'aux sources terrestres. Mais tous ces rapports de la déesse à la vie naturelle disparaissent dans la mythologie épique pour faire place à des rapports moraux; la déesse du ciel clair et de l'orage y est devenue la personnification de l'intelligence, de la prudence et de la puissance spirituelle. Elle est la protectrice assurée dans les combats, l'inventrice de tous les arts et métiers humains, la directrice de toutes les délibérations et en particulier des affaires politiques par les inspirations de l'éloquence.

Apollon est le dieu de la lumière. Fils du dieu du ciel, il représente la nature de ce dernier sous son côté le plus pur et le plus élevé. Les combats du dieu de la lumière avec les démons des ténèbres forment une partie principale de la légende apollonienne et, comme dans les mythes germaniques ou indous, la nuit y est symbolisée par un serpent ou un dragon. Ce n'est donc pas une pure tradition locale, comme on l'a cru. L'affaiblissement de la lumière en hiver, idée qui se retrouve dans la mythologie de toutes les religions de la nature, est exprimée en Grèce par la tradition de l'émigration annuelle d'Apollon vers les Hyperboréens, peuple du nord où le soleil brille d'un éclat éternel. Le voyage du dieu en automne et son retour au printemps étaient rappelés par des fêtes de deuil et de joie, analogues à celles des Sémites en l'honneur d'Adonis. L'influence vivifiante de la chaleur et de la lumière sur la végétation fait naturellement d'Apollon le dispensateur des fruits de la terre et de la prospérité des troupeaux. Si le mythe primitif s'était représenté son domaine dans le ciel et ses troupeaux dans les nuages qui parcourent le ciel, il n'est pas extraordinaire que des traditions locales l'aient fait descendre sur les monts de l'Olympe et de l'Hélicon ou dans les gorges de l'Ida, paissant les troupeaux des rois terrestres, entouré des nymphes et des Muses (esprits des ruisseaux), et accompagnant de la lyre ses chants divins. On comprend qu'aux attributs précédents s'en joignent d'autres qui en découlent. Dieu des moissons, Apollon est aussi le protecteur et le patron de la jeunesse, le dispensateur de la force corporelle et de la santé. Son origine naturelle explique pourquoi il est en même temps le dieu de la maladie et de la mort; les rayons du soleil dessèchent et consument aussi bien qu'ils vivifient. Il faut se rappeler d'ailleurs que, sous la notion de maladie, les Grecs ne comprenaient pas seulement les maux physiques mais aussi les dépravations morales; les passions étaient considérées par eux comme des souffrances de l'âme. Le dieu de la santé et de la médecine est aussi le sauveur des âmes souillées par le péché, il devient le dieu de la purification et de la réconciliation. C'est ainsi que se le représentent les tragiques grecs, Eschyle en parti-

culier ; mais déjà dans l'ancien rituel des fêtes d'Apollon en Attique se trouvent des actes d'expiation, des aspersions de sang pour le péché. A cette activité purificatrice du dieu de la lumière se rapporte son pouvoir inspirateur. Il crée l'enthousiasme poétique et prophétique, et, à ces deux égards, il est le dieu révélateur de la religion grecque, le médiateur entre le monde lumineux des dieux et les habitants de la terre. Parmi les oracles qui sont placés sous son inspiration, le plus considérable est celui de Delphes. Il faut voir dans les sentences qui s'y prononçaient non la révélation spéculative d'un avenir encore éloigné, mais l'indication de ce qui devait être accompli par les hommes au milieu des circonstances présentes. Cet oracle exerça ainsi une influence incontestable sur la vie religieuse et politique de la Grèce. La constitution de Sparte, l'organisation des colonies et d'autres faits importants, doivent leur origine aux inspirations des prêtres de Delphes.

Zeus, Athéné et Apollon sont les principales figures de la mythologie grecque, et c'est en elles que la transition de la religion de la nature à la religion de la culture, telle qu'elle apparaît chez les poëtes épiques, se laisse le plus facilement reconnaître.

Hermès, dont le nom est identique au Sarameyas des Védas, paraît avoir été originellement un dieu de l'air, des vents et des nuées. Il est devenu, d'une part, le représentant de la puissance reproductrice, et, de l'autre, le messager ailé des dieux.

Dionysos était, comme Hermès pour les anciens Pélasges, un dieu de la force génératrice telle qu'elle se manifeste en particulier dans le fruit des arbres et de la vigne ; si la tradition le considère comme un fils de Sémélé (la terre) et de Zeus, il faut en chercher la raison dans le fait que la terre, pour produire les fruits de l'automne, et en particulier pour mûrir le raisin, a besoin de la pluie et de l'ardeur du soleil.

Poseidon, dieu de la mer, des fleuves et des sources, devait avoir son importance pour la Grèce entourée par la mer. L'analogie des vagues rapides avec des coursiers agiles le transforme en conducteur de courses équestres et en patron de la cavalerie.

Le dieu du feu doit aussi avoir eu chez les anciens Grecs une valeur plus grande que le *Héphœstos* de l'épopée et avoir joué un rôle semblable à celui de l'Agni des Védas. Le souvenir s'en est conservé dans la tradition du Titan *Prométhée-Porphyros*. Que l'ancien dieu du feu ait été transformé en un Titan, adversaire des dieux, cela s'explique psychologiquement par le motif que l'on dut voir une profanation dans l'usage du feu sacré des sacrifices pour des besoins humains et charnels.

La terre, dans la religion naturelle des Pélasges, est la principale divinité féminine, l'épouse de Zeus, le dieu du ciel. Dioné était adorée à Dodone comme la mère de tout ce qui est vivant. Il faut lui identifier *Héra* et *Déméter* (Δη=Γῆ), dont le nom, « la Mère-Terre, » révèle une ancienne divinité pélasgique. Déesse de la terre fertile, elle a enseigné l'agriculture et est en même temps la source de toute vie bien ordonnée, des mœurs et des lois. La Mère-Terre est aussi le type divin de la mère terrestre, la fondatrice et la protectrice du mariage. Mais la terre ne produit pas seulement la vie, elle retire aussi dans son sein tout ce qui a vécu. La déesse de la terre est dans toutes les religions polythéistes (Achéra-Astarté, Freya, etc.) la divinité de la mort aussi bien que de la naissance. Il y a cependant cette différence que, dans le mythe grec, ce n'est pas la déesse elle-même qui est mise en relation avec le monde des morts ou les enfers; ce rôle est confié à sa fille *Koré* (la jeune fille). Le mythe de l'enlèvement de Koré par Pluton a un sens naturel des plus clairs. La jeune fille brillante de beauté n'est autre que la végétation verdoyante de la terre qui disparaît en automne pour reparaître au printemps. Les fêtes d'Eleusis, où ce mythe était rappelé, étaient célébrées d'une manière analogue aux fêtes des Syriens représentant la douleur de Cybèle au sujet d'Atys, ou à celles des Egyptiens figurant la recherche d'Osiris par la déesse Isis. La tradition grecque et le mythe égyptien ont ceci de commun qu'ils révèlent une croyance à l'immortalité dans un sens plus élevé que la simple existence des ombres. C'est incontestablement la croyance à une existence future qui fait le fond des mystères d'Eleusis.

En signalant l'identité originelle de Dioné, Héra et Déméter,

nous pouvons aussi remarquer que *Pluton*, le dieu des enfers, fut d'abord identifié à Zeus, le dieu du ciel, comme le témoigne l'épithète de Zeus *Aidonios*. Wodan, Thor, Balder, Osiris, étaient aussi les dieux des morts. La mythologie primitive ne connaissait pas les distinctions subtiles qu'introduisit plus tard l'anthropomorphisme de l'épopée.

Nous ne ferons que mentionner *Artémis*, déesse de la lumière lunaire, *Hestia*, déesse du feu et du foyer, et enfin *Aphrodité*, dont les noms, déesse de Cythère, de Chypre et de Paphos, trahissent déjà une origine orientale. De même que dans l'Orient la divinité féminine était adorée sous deux formes, Astarté, la déesse de la guerre et de la mort, et Achéra, la déesse de l'amour et de la naissance, les Grecs reçurent des Orientaux une double Aphrodité, l'Aphrodité guerrière et céleste *(Urania)* et l'Aphrodité plus populaire, déesse de l'amour *(Pandemos)*.

Sous l'influence simultanée de l'épopée, des traditions locales et des cultes étrangers, le nombre des dieux grecs alla toujours en augmentant. Lorsqu'au VIIe siècle les villes des Hellènes furent entrées dans un rapport étroit les unes avec les autres et que Delphes eut formé le point central de la vie religieuse en Grèce, la nécessité d'une systématisation se fit sentir. L'épopée homérique avait déjà répondu en partie à ce besoin en groupant tous les dieux autour du dualisme originel du ciel et de la terre. La théogonie du poëte béotien, Hésiode, vise à être plus complète, mais par cela même s'éloigne toujours davantage des mythes simples et significatifs de la religion primitive pour tomber dans un raffinement fantastique. Ce serait peine perdue que de chercher un sens profond dans cet enchaînement de créations divines, depuis le chaos jusqu'aux plus vulgaires passions de l'homme qui revêtent la forme divine. On peut y reconnaître une influence sensible des idées orientales, qui ne se laissent nulle part expliquer mieux qu'en Béotie, lieu principal des immigrations phéniciennes. (Tradition de Kadmos, fondateur de Thèbes.) Tout ce que la théogonie d'Hésiode contient de particulier est d'origine étrangère. Kronos dévorant ses propres enfants n'est autre que le Moloch apaisé par des sacrifices

humains. En revanche, le combat de Zeus et de ses frères contre Kronos et les Titans est bien de source grecque. Les Titans personnifient le côté pernicieux de la nature ; ce sont les puissances des ténèbres, de la nuit et de la mort, qui sont présentées dans toutes les religions ariennes comme les ennemis permanents des dieux. Mais tandis que, dans les religions de la nature, le combat des dieux contre leurs ennemis se renouvelle et que la catastrophe finale n'est pas encore venue, la religion grecque la considère comme appartenant au passé. Les puissances ténébreuses sont et demeurent vaincues ; les dieux sont en possession d'une pleine autorité sur la vie de la nature et peuvent vouer toute leur sollicitude aux destinées des enfants des hommes. Il y a à cet égard, suivant la remarque de Hegel, un pas décisif fait hors de la religion de la nature ; la victoire définitive des dieux olympiens est la victoire de la religion de la culture. A la suite de l'émigration dorienne et de la fondation des colonies qui donnèrent à la vie de la nation un développement extraordinaire, les exploits héroïques deviennent le but de tous les désirs et le sujet de tous les chants. On ne pouvait pas vouer son intérêt à des dieux dont la signification ne se rapportait qu'aux événements naturels et atmosphériques. Les anciens dieux furent changés d'après l'idéal nouveau en êtres héroïques qui, au lieu de se confondre avec les éléments de la nature, les tiennent au contraire sous leur domination.

Cette transformation du paganisme grec n'opère toutefois pas une rupture décisive avec la vie naturelle ; les dieux n'en demeurent pas moins enveloppés dans le fini. L'anthropomorphisme de la mythologie épique fait même ressortir davantage leurs limites que quand leur nombre était moins grand et qu'il n'y avait pas encore entre eux de distinctions bien arrêtées. Le combat qui, dans la religion de la nature, se livre entre les dieux et les puissances ennemies de la nature, est transporté maintenant dans le camp même des dieux. Ils se rapprochent de l'homme pour en prendre les passions et leurs luttes sont souvent dirigées par des motifs plus arbitraires que ceux des héros humains. Les avantages esthétiques de ce nouveau monde olympien ne sont achetés qu'au prix du sérieux de la piété, et

les protestations tardives de quelques nobles esprits ne sauraient modifier le jugement que l'on doit porter sur la dégénérescence de la foi religieuse.

Le caractère fini des dieux de l'épopée ne se montre pas seulement dans leur limitation individuelle et leurs faiblesses, il s'attache aussi à l'ensemble des dieux qui ne réalise pas l'idée vraie de l'infini. Au-dessus d'eux tous plane une puissance dont ils dépendent, le *Destin*. Dans Homère, les dieux apparaissent constamment comme les exécuteurs d'une volonté étrangère et cherchent même à la connaître par des moyens extérieurs tels que la consultation du sort. (Que l'on songe à Zeus interrogeant la balance du destin avant la mort d'Hector.) La suprématie fatale du destin se montre surtout lorsque les dieux désirent précisément le contraire de ce que la Μοῖρα a déterminé. Zeus, à la mort de son fils Sarpédon, exhale cette plainte significative : « Malheur à moi, hélas ! le sort ordonne que le plus cher des hommes, Sarpédon, succombe sous les coups du fils de Menotios. » Y a-t-il dans la croyance à la Μοῖρα un acheminement vers le monothéisme, suivant la thèse de Nægelsbach [1] ? Mais on ne saurait comprendre pourquoi la foi au destin se montre accentuée dans les religions les plus inférieures telles que le fétichisme et le schamanisme, tandis qu'elle tend à s'effacer chez les poëtes et les philosophes grecs. Loin d'être un élément de progrès, la Μοῖρα est un débris de la religion de la nature dont le paganisme n'est que l'épanouissement. Une fausse liberté amène aussi une fausse dépendance. Si du reste, dans Homère, le destin ne joue pas un rôle plus considérable, il faut se l'expliquer par l'intérêt poétique de l'épopée qui trouve dans l'action individuelle un motif bien plus varié que dans la volonté obscure et monotone d'un destin impersonnel. Il faut aussi ne pas perdre de vue que l'âge épique est le temps de la jeunesse de la nation grecque, le temps de la fondation incessante des colonies, où l'activité commerciale répandait un bien-être général, mais permettait aussi à la tyrannie de s'emparer à son profit des forces vives qui s'agitaient au sein du peuple.

[1] *Homerische Theologie*, 2me éd., pag. 143.

Despotisme et révolution se trouvaient côte à côte au milieu d'une corruption toujours croissante.

Il fallait un ébranlement puissant pour opérer une renaissance religieuse et morale ; il se trouva dans les guerres médiques qui, en appelant le peuple grec au dévouement et au sacrifice, agirent sur lui d'une manière purificatrice comme le despotisme napoléonien et les guerres d'indépendance sur le peuple allemand. Du sol sanglant de la patrie affranchie sortirent les plus nobles fruits de l'esprit national dans tous les domaines et en particulier dans le domaine religieux. Pindare, Eschyle et plus tard Sophocle, témoignent de la hauteur idéale à laquelle le sentiment religieux des Grecs pouvait arriver. La vanité de l'homme qui ne s'appuie que sur ses propres forces, l'insuccès de toute tentative opposée à la volonté divine, telles sont les pensées fondamentales des hymnes de Pindare. La plus haute sagesse consiste à ne pas s'opposer aux dieux, à ne pas désirer ce qui est impossible, à observer la modération dans la volonté et dans l'action. Les mêmes vues sont exposées d'une manière dramatique par Eschyle dans sa Trilogie d'Agamemnon. La Trilogie se laisse ramener à cette sentence : la malédiction qui pèse sur le mal est qu'il doit enfanter sans cesse le mal Mais la crainte des dieux, qui, chez Eschyle, est encore mêlée de terreur, s'élève, chez Sophocle, à un respect confiant qui semble comme les premières lueurs du christianisme. La notion du péché n'a pas sans doute la profondeur de la conception chrétienne ; elle demeure encore trop générale. On ne retrouve pas dans Antigone et dans Kréon la paix de l'homme pieux qui domine la souffrance par un abandon joyeux à la volonté divine ; la résignation passive est encore prisée comme la plus haute vertu. Mais il ne faut pas néanmoins méconnaître un progrès réel dans la foi religieuse. A la domination arbitraire des dieux s'est substitué un ordre moral du monde, qui place Zeus à la tête de l'univers et fait des dieux les organes volontaires de sa volonté morale. Le monothéisme a déjà de fait remporté la victoire sur le polythéisme, bien que la pluralité des dieux ne soit pas encore niée. Ce fut le point culminant de la religion grecque. La philosophie, en voulant encore

le dépasser et en s'attaquant à la multiplicité des dieux, conduisit la religion populaire à sa dissolution. Xénophane, et plus tard les sophistes, avec leur ironie pénétrante, contribuèrent pour une grande part à l'avénement de l'incrédulité et à la décadence de l'ancienne foi. Les sentences morales d'Euripide ne peuvent cacher son point de vue rationaliste qui, chez Aristophane, devient une véritable impiété. Les vues dissolvantes des sophistes étaient le résultat des égarements politiques qui produisirent et accompagnèrent la guerre du Péloponèse. Ce qui maintint encore la religion populaire pendant quelques siècles, ce ne furent pas les mesures violentes prises par l'état contre les détracteurs de la religion (procès contre Anaxagoras, Protagoras, etc.), mais bien l'influence spirituelle d'une philosophie plus profonde et surtout les pratiques persistantes du culte (sacrifices, prières, mystères d'Eleusis et de Bacchus). Les efforts de Socrate pour établir un principe directeur du monde, tout présent, tout bon et tout sage, les spéculations de Platon sur l'idée du bien, les démonstrations scientifiques d'Aristote touchant l'unité et la personnalité de Dieu et enfin les tentatives de l'école stoïcienne pour fonder son panthéisme sur une allégorisation de la religion populaire, loin de restaurer cette dernière, contribuèrent à la formation de la *religion hellénistique,* sorte de transaction entre le monothéisme et le polythéisme. Les anciens dieux deviennent des esprits au service d'un Dieu supérieur et se rapprochent des anges du judaïsme. Le particularisme national disparaît aussi pour faire place à un universalisme qui doit favoriser et appeler bientôt l'avénement d'une nouvelle religion, le christianisme.

2. Romains. — En comparaison du riche développement religieux des Grecs, la religion romaine est si pauvre en conceptions théorétiques particulières qu'elle mérite à peine sa place dans une histoire générale des religions. Sa seule originalité se montre dans la pratique du culte en tant que la religion est mise par lui dans un rapport étroit avec la vie de l'état.

Les dieux romains sont, pour la plupart, ceux des religions ariennes, mais ils perdent dès l'origine leur signification naturelle pour entrer dans une relation morale avec l'homme. La

triade grecque (Zeus, Athéné, Apollon) se compose à Rome des dieux Jupiter, Junon et Minerve, qui ont un temple commun sur le Capitole.

Jupiter (Jov=Zeus, Zio—*pater)*, le dieu du ciel lumineux, est le dieu le plus élevé dans le sens romain, c'est-à-dire le possesseur de la souveraine puissance qui appartient à l'état romain et devient visible dans les rois, plus tard dans le peuple et ses représentants et postérieurement dans les empereurs. Sous le nom de Jupiter (au moins à partir des Tarquins), c'est à l'état lui-même que toutes les solennités religieuses sont consacrées.

Junon (forme féminine de Jovis), originellement la déesse de la terre, devient, comme épouse de Jupiter, la reine du ciel, patronne de la vie féminine, du mariage et de la famille.

Minerve (mens), la déesse de la sagesse et du génie artistique, perd tout à fait son sens naturel qui chez les Grecs en faisait la déesse de l'orage.

Janus et *Diane* sont les dieux du jour et de la nuit, comme Apollon et Artémis ; mais Janus prend aussitôt une valeur morale. Il préside en général au commencement et à la fin, à toutes les entrées et à toutes les issues (portes, routes), au commencement et à la fin de la vie humaine, au commencement et à la fin de la guerre, du culte, etc.

Vesta, comme la déesse grecque Hestia, est la déesse du foyer, symbole de la vie de famille, et de son extension, la vie de l'état.

Un dieu particulier aux Romains est *Mars ;* originellement dieu de la force génératrice qui se manifeste dans la nature, il se transforme bientôt en dieu de la force guerrière et de l'héroïsme.

Dans le courant des âges, toutes les divinités grecques et même orientales reçoivent à Rome droit de cité et en particulier le culte d'Apollon et de Bacchus. Mais au-dessous de ces divinités, les Romains avaient un nombre infini d'êtres subordonnés, les *génies,* dont le culte s'explique par le besoin de donner à chaque existence et à chaque lieu une divinité protectrice.

Il y a en apparence une profonde religiosité dans la tendance à vouloir placer l'homme tout entier et tous les actes de sa vie sous la protection et la direction des puissances divi-

nes ; la religion romaine paraît exprimer un sentiment sérieux de dépendance. Mais, en réalité, ce mysticisme n'a pas pénétré la nature froide, intellectuelle et pratique des Romains. Les rapports avec la divinité ne sont représentés que par un système d'observances mécaniques, et la prédominance des rites dans le culte est en rapport étroit avec la pauvreté de la conception religieuse. Les dieux sont trop peu individualisés pour entrer dans la vie religieuse comme les dieux grecs. La divinité *(numen)* est au fond considérée comme l'âme impersonnelle du monde dont les divers *numina* ne sont que les manifestations. Si les Romains ont rempli toute la nature de dieux et d'esprits qui révèlent leur volonté par des événements extraordinaires (tremblements de terre, pluies de feu, ébranlements de statues, etc.), ce sont des révélations muettes qui ont besoin d'interprétations humaines. Il en résulte toute une législation fort compliquée, qui indique dans tous les cas spéciaux ce que l'homme doit faire, et qui fait tout reposer sur l'accomplissement exact et scrupuleux de cérémonies prescrites. Plus le culte devient extérieur, plus aussi, on le comprend, il devient affaire de prudence politique et est employé par les hommes qui dirigent l'état comme un moyen de gouvernement. Il ne devait pas d'ailleurs en être autrement pour une religion qui voit dans l'état la représentation visible de la majesté divine. Avec l'union étroite de la religion et de l'état, le point de vue inférieur de la religion de la nature est dépassé sans doute encore mieux que chez les Grecs. Le *Fatum* des Romains n'est pas la Μοῖρα aveugle ; c'est la volonté du souverain de l'état romain, qui a pour but la glorification même de cet état. La foi au destin se change en la foi en la souveraineté universelle de Rome ; mais la religion n'en demeure pas moins au service de l'utilitarisme, et elle aboutit au *culte des empereurs*.

IV. — *Religion de la culture où domine le sentiment de dépendance.*

Chinois. — La religion chinoise doit sa fixation à la collection d'écrits faite par Confucius (*Kong-fu-tse*, 550-495 av. J.-C.), en

qui les Chinois ont trouvé l'idéal de l'humanité, le prince de la sagesse. Elle aussi fut à l'origine une religion de la nature, ayant pour divinités principales le Ciel et la Terre. « Le ciel est le père et la terre la mère de toutes choses et en particulier des hommes, » telle est une ancienne sentence de la sagesse chinoise. Leur divinisation n'excluait pas d'ailleurs l'adoration particulière du soleil, des étoiles, des montagnes et des arbres. A ces divinités secondaires étaient encore associées les âmes des morts comme esprits protecteurs de la famille, des communautés et des villes. Le culte des ancêtres avait même, quant à son importance, sa place immédiate après l'adoration du ciel; antérieurement à Confucius et aussi longtemps que la religion était purement naturelle, les morts étaient regardés comme d'essence divine; plus tard leur culte se modifia et devint un acte purement honorifique, une fête de souvenir reconnaissant.

Mais, de bonne heure déjà, l'esprit scrutateur des Chinois paraît avoir éprouvé le besoin d'approfondir la cause de toutes les réalités sensibles. Les principaux dieux de la religion populaire, le Ciel et la Terre, deviennent dans la pensée philosophique la force active et la substance passive, principes premiers de toute existence. La force originelle *(Yang)* et la substance première *(Yn)* forment le monde par leur pénétration constante mais variée dans ses degrés, en sorte que chaque être est un mélange de ces deux principes. Tschuhi, le plus considérable des philosophes chinois (douze siècles après J. C.), tenta de ramener ce dualisme à une unité antérieure. Yang et Yn, le mouvement et le repos, ne sont d'après lui que les deux faces nécessaires d'une même substance (*Tai-Ky*). Il désigne cette substance comme une force. Mais comment cette force pourrait-elle être en même temps la passivité et le mouvement? Le philosophe répond que dans l'absolu le mouvement *doit* se trouver aussi bien que le repos, car ces deux modes appartiennent au monde réel. C'est avouer implicitement que l'unité première est impossible à obtenir par voie spéculative, qu'elle est dans un rapport purement négatif ou indifférent avec les deux principes qui en doivent découler. Elle ne

se constate que dans les existences réelles sous la forme de l'ordre, de l'harmonie qui règne dans le monde. C'est *l'esprit du ciel et de la terre,* non point dans le sens du théisme, car il est inconscient comme l'est toute force en soi, mais dans le sens du panthéisme, qui ne donne à l'âme du monde d'autre impulsion que celle de la nécessité. Malgré son désir de s'élever au-dessus de la nature, la philosophie religieuse chinoise n'a abouti qu'à des abstractions vides, où le sentiment religieux ne peut trouver satisfaction. Aussi ses philosophèmes tout négatifs ont-ils eu pour conséquence de détourner l'intérêt du divin pour le porter de plus en plus sur l'homme.

Il découle des prémisses panthéistes exposées plus haut que l'homme lui-même, comme les plantes et les animaux, n'est qu'un produit de la nature. La matière primitive, dans son mouvement incessant, engendre les hommes et les choses « comme le moulin répand de tous côtés le grain. » L'homme est le plus élevé des produits de la nature, parce qu'en lui la force qui anime tout apparaît sous sa forme la plus élevée, celle de la pensée et de la volonté. L'esprit humain est avec le corps dans le même rapport que le ciel avec la terre, la force avec la matière. Et puisque l'un des principes ne peut exister sans l'autre, que le mouvement est lié au repos, l'activité à la passivité, il en résulte que l'âme est liée nécessairement à l'existence du corps. Quand son porteur matériel n'existe plus, l'âme aussi cesse d'exister comme force individuelle, elle rentre dans la force générale de l'univers. Cette conséquence de la dogmatique religieuse des Chinois n'a jamais, il est vrai, pris racine dans le peuple qui continue à témoigner de sa foi à l'immortalité par le culte des ancêtres, mais il n'en est pas moins significatif que ses docteurs les plus considérés se taisent sur la vie après la mort ou répondent par une fin de non-recevoir à ceux qui les interrogent sur ce sujet. Toutes les questions métaphysiques apparaissent à Confucius comme impénétrables, et il y a plus de danger que d'avantage à s'en occuper. Mais l'homme est intelligible à l'homme ; *l'accomplissement pratique des devoirs réciproques des hommes est ce qu'il y a de plus important.* L'influence de Confucius a été ainsi exclusivement morale et politique.

La loi de la vertu est, chez l'homme, une détermination nécessaire comme l'ordre dans le monde. La vertu n'est pas le résultat de la libre volonté qui s'attache à la loi morale pour la réaliser; elle est un mouvement constant, comme le mouvement des astres et l'instinct des animaux. Le mal n'a pas d'existence positive, il est une simple privation, un repos passif qui limite nécessairement la volonté, comme la force primitive ne peut se concevoir sans le repos. La nature de l'homme étant double, corporelle et spirituelle, sensible et raisonnable, le bien en elle ne peut consister que dans l'équilibre entre les deux principes, le juste-milieu entre les inclinations et les facultés. L'esprit est coordonné aux sens et n'agit que pour empêcher leur prépondérance et les ramener à la juste mesure qui est prescrite par l'instinct naturel. « Toute vertu réside dans le milieu; » cet aphorisme favori de la morale chinoise en fait bien ce que nous pouvons appeler une morale de la *culture*. Elle n'aspire pas à changer la nature en plaçant au-dessus d'elle un but absolu ; elle vise seulement à la brider et à la régler. L'homme doit avant tout conserver le calme par le contentement du sort qui lui est assigné et l'indifférence au milieu des diverses vicissitudes de sa vie. Mais il doit aussi conserver l'équilibre de l'ensemble. Les mœurs sociales, les formes variées des rapports humains, l'habillement même, sont des révélations de la raison générale auxquelles le devoir moral impose une absolue soumission. La personnalité individuelle doit s'effacer avec soin devant l'ensemble. C'est dans les deux sphères principales de la famille et de l'état que la vertu de l'individu trouve principalement à s'exercer.

La vie de *famille* a chez les Chinois une haute signification; elle revêt un caractère décidément religieux, car l'union de l'homme et de la femme est une reproduction de la vie divine, qui est une union incessante de la force et de la matière. Le célibataire viole l'ordre de la nature; il rompt la chaîne de la famille et prive ses ancêtres du souvenir reconnaissant de leurs descendants. La piété des enfants envers les parents est la première et la source de toutes les vertus; l'ingratitude filiale est jugée digne de mort.

Mais le complet déploiement de la raison qui dirige le monde

se trouve dans l'*état*. C'est seulement dans et par l'état que l'homme atteint sa destination humaine; car la volonté du ciel s'exprime dans la loi publique, et le gouvernement divin du monde dans le gouvernement de la nation. Et comme dans la création la force primitive se lie à la matière première, dans le monde réel le ciel à la terre, dans l'homme l'esprit au corps, dans la famille l'homme à la femme, ainsi dans l'état l'empereur est nécessairement lié à l'existence du peuple. Ils ont l'un envers l'autre des droits et des devoirs déterminés par les lois éternelles et inflexibles du monde. Si l'équilibre est rompu dans leurs rapports, il se rompt aussi dans la nature, puisque le même esprit d'ordre et d'harmonie agit dans les deux sphères. L'empereur est « *fils du Ciel*, » c'est-à-dire aussi bien l'organe de la raison universelle qui dirige le monde que son incarnation personnelle. Il tient sa puissance du Ciel, et ses ordres ont l'autorité de commandements divins. Cependant l'état chinois n'est pas un état despotique dans le sens absolu. L'empereur n'est fils du Ciel qu'autant qu'il agit suivant les lois invariables du Ciel. S'il en dévie, il est du devoir de ses ministres et du peuple de le ramener à la vérité. Le droit à la révolution est même proclamé nettement; il devient une nécessité morale si l'équilibre est rompu par l'arbitraire impérial; la révolution se fait au nom de l'ordre contrairement à l'idée des révolutions européennes. L'état chinois est, on le voit, aussi peu un état despotique qu'un état libre. Le citoyen n'est pas maître de lui-même; il dépend de la loi sociale qui, inspirée du Ciel, le conduit jusque dans les moindres détails de la vie; mais, d'un autre côté, il est protégé par la même autorité objective contre toute injustice de la part des autres citoyens. Il y a un *ordre moral* du monde d'après lequel le succès ou les revers, le bonheur et le malheur, répondent à la dignité morale.

Le Chinois s'élève ainsi au-dessus des forces aveugles de la nature pour se soumettre à une loi morale qui a son existence objective dans les mœurs et dans l'état. La dépendance d'un ordre moral le rend libre en ce sens que, en s'abandonnant à la raison générale, sa raison propre n'est point anéantie mais guidée et dirigée. Cependant il ne possède point encore la vraie

liberté morale, celle qui fait de l'homme naturel un nouvel homme, un homme spirituel. Sa morale est une morale naturelle, un « naturalisme cultivé, » si nous pouvons nous exprimer ainsi. L'état chinois est un état semblable à l'état des abeilles dans lequel dominent les lois imparfaites de la nécessité. L'individu est un atome impersonnel de l'ensemble ; il a l'infini en dehors de soi, dans des prescriptions objectives, et non en soi, comme raison et but de sa vie. Il lui manque la liberté d'agir sur l'ensemble par des idées originales et une activité créatrice. De là le caractère stationnaire de l'histoire politique et religieuse de la Chine. Si l'instruction y est obligatoire et les écoles admirablement organisées, ces dernières n'éveillent point la libre pensée, mais enseignent les éléments d'une culture traditionnelle et bornée. Comme l'état chinois ne souffre aucune liberté au dedans, il ne reconnaît non plus aucune existence légitime au delà de ses frontières. Il est l'empire du milieu, l'image du ciel, et les autres pays ne sont que la matière sans raison d'être. Tous ces caractères sont la conséquence de l'absence d'un *idéal moral absolu*, tel que le christianisme l'a révélé en animant la vie par l'aiguillon d'un progrès continuel. Cet idéal manque parce qu'il manque aussi un *principe moral absolu*. La vie humaine n'est point conduite par la pensée d'une intelligence créatrice absolue, mais par les principes abstraits de la force et de la matière, c'est-à-dire en définitive par des puissances naturelles.

TROISIÈME DIVISION. — RELIGIONS DU SURNATUREL.

V. — *Affranchissement de la dépendance de la nature par voie négative.*

1. Brahmanisme. — Lorsque les Ariens eurent quitté l'Indus pour s'établir à l'est, sur le Gange, il se fit dans la foi et les mœurs de ce peuple un changement profond. Les anciens dieux, si vivants, de l'air, du feu et de la lumière, firent place à une unité abstraite d'où le monde fut dérivé par émanation. Ce changement de l'ancienne foi arienne, qui aboutit au brah-

manisme eut lieu par deux influences diverses, une influence théologique et une influence spéculative.

Nous avons vu que les Ariens de l'Indus attribuaient aux actes de culte, au sacrifice et à la prière, une action coërcitive sur les dieux. Cette idée fut fertile en conséquences. La puissance de la dévotion humaine devenait ainsi quelque chose de divin, même de supra-divin, puisqu'elle pouvait contraindre la puissance divine. Cette force personnifiée devait constituer une nouvelle divinité qui menaçait de reléguer les autres à l'arrière-plan. Déjà de très bonne heure, la boisson du Soma est célébrée dans les chants comme un être divin, et le feu du sacrifice, Agni, qui communique les dons aux dieux, devient une divinité puissante dont les autres ont besoin. Mais ce qui donne au sacrifice sa vertu pour contraindre les dieux, c'est la prière qui l'accompagne. De là le nom des prêtres, *Brahman,* (les suppliants), et l'épithète que reçoit Agni, le dieu du sacrifice, *Brahma-naspati* (le maître des suppliants ou de la prière). Or, si nous nous rappelons avec quelle facilité, dans les religions de la nature, les divers attributs d'un être divin étaient à leur tour personnifiés pour former des divinités spéciales, nous comprendrons que l'influence des prêtres ait bientôt transformé cet attribut d'Agni en un dieu personnel, d'une nature abstraite, le dieu du culte, représentant de la prêtrise au sein du monde céleste. Mais une fois devenu le patron spécial des prêtres, il était très naturel qu'il prît avec le temps vis-à-vis des dieux populaires la même place que les prêtres avaient prise vis-à-vis du peuple dans la vallée du Gange, et qu'il devînt le dieu supérieur. Cet être transcendant, à qui fut donné également le nom abstrait de *Brahma* (prière), se prêtait d'ailleurs parfaitement à une combinaison avec l'âme du monde, *Atma*, qui était d'autre part le résultat de la spéculation philosophique.

Cette dernière avait en effet pris une direction monistique par la force même des choses. Les dieux n'avaient jamais eu de formes déterminées et leurs notions se fondaient les unes dans les autres ; il est possible aussi que par les rapports plus fréquents des tribus entre elles, une fusion se fût opérée et eût ainsi préparé l'unité divine. Cependant ce ne fut que dans le

pays du Gange, sous l'influence d'une nature très uniforme dans ses manifestations, que se détermina la pensée spéculative d'une âme du monde. Dans un ancien interprète des Védas nous la trouvons désignée comme l'*Être sans nom, l'Inconnu.*

« L'Être vivait au commencement sans bruit, plongé dans la contemplation de soi-même; en dehors de lui rien n'existait. Il reposait dans le vide qui le portait, mais le désir qui s'agitait en lui fut la première semence du monde. »

A cet inconnu qu'elle considère comme la source de toute vie, la spéculation donne le nom d'*âme du monde* ou *grande âme* (*Atma* ou *Paramatana.*) Cependant ce résultat de la philosophie religieuse n'obtint une valeur pratique que lorsque les prêtres s'en emparèrent pour identifier l'être métaphysique primitif avec leur Brahma, le représentant de la prière, du culte et de la prêtrise. L'esprit de prière, à qui les anciens Ariens avaient accordé une puissance divine, devint le fond de toute existence.

Ce fut également une pensée philosophique que la théologie populaire utilisa pour expliquer la formation du monde. Brahma en est le principe, non point dans le sens d'un créateur conscient, mais d'un germe où tout développement postérieur est renfermé.

« Comme les fils sortent de l'araignée, l'arbre de la cellule, le feu du charbon, le fleuve de sa source, le flot de la surface de la mer, ainsi le monde procède de Brahma. »

Les deux existences ne sont différentes que pour la forme; Brahma est le monde non développé, le monde est son développement; l'un est l'être passif et simple, l'autre l'être en mouvement et multiple. Mais, en se déroulant, Brahma s'éloigne toujours davantage de sa propre essence, et, à chaque degré, ses émanations deviennent plus imparfaites et plus impures. Elles forment trois régions principales qui se retrouvent dans l'ordre social : la région de la pure lumière et du bien, c'est le cycle des dieux ; la région de la passion, où l'homme flotte entre la lumière et les ténèbres; enfin la région de l'obscurité ou de la mort. La théorie de l'émanation acquit une grande importance par les applications qu'en firent les brahmanes au

triple point de vue dogmatique, social et moral. Elle fut le fondement de leur système hiérarchique.

Dogmatiquement on déduisit de l'émanation les doctrines du *mal* et de la *migration des âmes*. Puisque le monde fini est un dépouillement de Brahma, il s'éloigne de la nature divine. La matière (et en particulier le corps humain) est l'absolument *imparfait ;* c'est la barrière que l'homme ne peut assez promptement franchir pour s'unir de nouveau à Brahma. Ce procès de retour doit parcourir les mêmes degrés que le procès de développement; bien qu'il s'accomplisse dans l'être individuel, il n'est au fond qu'un procès dans l'être divin lui-même, car les existences particulières ne sont que des formes du divin. C'était bien là la pensée originelle du brahmanisme à l'égard de la *migration des âmes*. Mais comme, en ces termes, elle n'offrait aucune base pour légitimer l'existence de la prêtrise, elle fut abandonnée pour faire place à une doctrine qui en semble la négation. Il fut admis que la marche de la migration rétrograde de l'âme après la mort dépend de la culpabilité ou du mérite dans l'existence actuelle. Il faut que l'homme expie ses fautes par une succession de transformations; le monde devient une sorte de maison de correction avec ses différents degrés de peines. Dans tout ce qui vit, l'homme doit voir une âme semblable à la sienne, engagée dans le même pèlerinage; ce que l'homme et la plante sont aujourd'hui, demain peut le changer en intervertissant les rôles.

Les conséquences politiques ou *sociales* de la théorie de l'émanation ne sont pas moins caractéristiques et se concentrent dans l'organisation des *castes*. Cette organisation trouva sans doute son fondement historique dans les différences existant entre la race des premiers habitants du pays et leurs vainqueurs ariens, mais elle fut fixée comme une distinction métaphysique par les spéculations intéressées des brahmanes. Les castes représentent les divers degrés descendants de l'émanation de Brahma. Leur existence est expliquée de la manière suivante : de la tête de Brahma sont sortis les brahmanes, de sa poitrine les guerriers, de son ventre les agriculteurs et de ses pieds les Çudras ou les noirs habitants qui occupaient d'abord le

pays. Les brahmanes constituent la classe la plus élevée ; c'est à eux qu'il appartient de gouverner puisqu'ils procèdent de la partie la plus noble de la divinité. Les guerriers ont reçu en partage la défense du sol, les agriculteurs les soins de l'existence physique. Ces trois premières castes ont en commun le nom de *Dwidjas* (nés deux fois), parce qu'ils ne sont admis à la communauté du culte qu'à la suite d'un serment ; ils participent aux mêmes rites et peuvent lire les Védas ou livres saints. Les Çudras, en revanche, sont destinés à l'esclavage et sont exclus de la communauté religieuse. Cette distinction est aussi immuable que l'ordre du monde, car elle est un élément de cet ordre et repose dans la nature même de Brahma.

Enfin la théorie de l'émanation trouve son application dans la *morale religieuse* des brahmanes, dans la doctrine casuistique de l'expiation des souillures et de l'ascèse. La vie entière de l'Indou, jusque dans les plus petits détails, était enlacée d'un réseau de prescriptions réglant les mouvements du corps comme ceux de l'âme. Comme le contact avec la souillure physique et morale entraîne des péchés difficiles à éviter, la loi de Manu contient tout un système de purification et d'expiation destinées à ramener la pureté. L'accomplissement des devoirs assignés à chaque état, la lecture des livres sacrés et l'observation exacte des rites prescrits peuvent accélérer le procès rétrograde vers Brahma et préserver d'une migration dans les êtres inférieurs. Cependant ces observances ne peuvent faire trouver à l'âme le repos absolu auquel elle aspire. Le retour complet à l'esprit pur ne peut être opéré que par le renoncement à la vie naturelle et par une ascèse absolue. Les brahmanes distinguent des degrés dans la vie ascétique : le premier est celui de la solitude, où l'homme renonce aux jouissances de la vie pour se livrer à la méditation des livres saints ; le second, celui des macérations corporelles ; le plus élevé, celui de la complète concentration en soi-même, de l'absorption mystique dans l'absolu, qui fait abstraction de toute vie individuelle.

Quoique l'ascèse apparaisse comme le sommet des institu-

tions brahmaniques, elle contenait en elle le principe d'une émancipation de l'autorité hiérarchique. La prérogative des brahmanes se trouvait compromise par ce fait que l'importance de la caste s'effaçait devant la dignité religieuse que conquiert l'ascète par sa propre liberté. Il y avait entre les deux voies de salut, celle fixée par les institutions brahmaniques et la voie contemplative du monachisme, une opposition radicale qui devait conduire à une rupture. Toutes les prescriptions légales devaient apparaître bien mesquines à la mystique contemplative, et nous devons voir celle-ci comme un avant-coureur de la réformation buddhiste.

La scholastique brahmanique renfermait également les éléments d'une transformation sur le terrain spéculatif. La contradiction manifeste que renferme la théorie qui fait de Brahma un être unique et immuable en même temps que multiple et soumis au changement, ne pouvait échapper à la pensée philosophique. Cette contradiction devait conduire à ce dilemme : ou l'être unique de Brahma est réel et le monde n'est qu'apparence, ou c'est le multiple qui est seul réel et il n'y a point de Brahma.

Selon le Vêdanta, Brahma serait la seule existence réelle. Tout mal doit son origine à la fatale erreur de l'homme qui fait du moi individuel un être distinct de Brahma ; le moyen de faire cesser le mensonge se trouve dans la *connaissance* qui rétablit l'unité de l'être avec sa forme trompeuse. Or, un tel idéalisme, qui dissout dans le néant l'opposition de pur et d'impur, est la négation même de la loi cérémonielle des brahmanes et de leurs castes.

Mais la conception orthodoxe et hiérarchique entre dans un conflit encore plus frappant avec la philosophie spéculative dans le système de Sankja. Celui-ci s'arrête à l'autre terme du dilemme et proclame l'exclusive réalité des âmes individuelles et de la matière. Les âmes n'ont de réalité que dans leur existence finie ; elles sont entrées de toute éternité dans la nature et sont unies à elle. La variation se fait dans leur organisme naturel ; mais l'esprit qui fait leur essence immuable est dans une identité constante avec lui-même. Lorsque l'âme en est

arrivée à *connaître* cette identité, c'est-à-dire à séparer de cet esprit les manifestations naturelles et variables de son existence, elle a atteint la souveraine connaissance, mais elle a aussi cessé d'exister comme être individuel ; elle est sur la voie de l'anéantissement qui s'achève par la mort.

Le résultat pratique de ces deux systèmes est à peu près le même ; mais la philosophie de Sankja est dans une contradiction plus profonde encore avec l'orthodoxie, puisqu'elle nie l'existence de Brahma et fait aboutir la vie au néant. Elle déclare la législation brahmanique insuffisante et même immorale, parce que celle-ci tolère l'effusion du sang dans les sacrifices et l'ascèse. Cette opposition au brahmanisme, renfermée dans les limites de l'école, n'a pas influé directement sur la religion populaire, mais elle en a sans doute préparé la transformation.

2. Buddhisme. — La réformation opérée au sein du brahmanisme par *Çakja-Muni,* devenu le Buddha (l'illuminé, VIIe siècle avant Jésus-Christ), s'est concentrée avant tout sur le terrain pratique. Le dogme des brahmanes sur le Brahma et ses évolutions paraît avoir perdu tout intérêt pour elle. Buddha est un adhérent du système de Sankja, sans aller jusqu'à la négation formelle des dieux populaires et en particulier du dieu des prêtres. Il les considère comme des êtres d'une certaine puissance, mais leur divinité est si peu assurée qu'un Buddha, c'est-à-dire l'homme illuminé en général, leur est incontestablement supérieur. On ne s'étonnera pas trop de cette dernière assertion si l'on se rappelle que le brahmanisme lui-même y a conduit en attribuant aux brahmanes une action sur les dieux au moyen de leurs prières et de leurs sacrifices. Le buddhisme se distingue aussi du Sankja en ce qu'il place le salut non dans la connaissance, mais dans la volonté et le sentiment. L'affranchissement de l'homme est amené par le renoncement à lui-même, par l'extirpation de l'égoïsme et la victoire sur les inclinations sensuelles. Ni la science, ni de fades cérémonies, ni une cruelle ascèse ne peuvent délivrer l'homme de la misère de l'existence et de la crainte d'une migration future. Ce ne peut être que la pureté du cœur et de la con-

duite et l'amour désintéressé pour le prochain. « Abandon de tout mal, accomplissement de tout ce qui est bien », c'est là une ancienne formule de la morale de Çakja-Muni. Cinq défenses principales se rapportent aux inclinations mauvaises : défenses du meurtre (s'appliquant aussi aux bêtes), du vol, de l'impureté, du mensonge et de l'usage des boissons enivrantes. L'accomplissement du bien est déterminé comme l'amour universel, c'est-à-dire une bienveillance entière à l'égard de toutes les créatures, même les plus abjectes. Dans une collection encore existante de sentences morales, « *Les sentiers du juste* », qui est sans doute le plus ancien document du buddhisme, nous trouvons les idées morales les plus élevées exprimées sous une forme simple et populaire. Rien n'y rappelle la scolastique des brahmanes, et tout y respire un amour profond pour les hommes, sans distinction de castes. « Ma loi, dit Buddha, est une loi de grâce pour tous, puisque tous sont sous la même condamnation. Comme l'eau lave et purifie les bons et les mauvais, et comme le ciel a assez d'espace pour tous, ainsi ma doctrine ne fait aucune différence entre homme et femme, grand et petit. Parmi les disciples de Buddha il n'y a plus ni brahmanes, ni çudras. » C'est là le caractère profondément humain du buddhisme, celui qui lui a ouvert la voie des cœurs et lui a fait trouver de si nombreux confesseurs.

Cependant cette morale exotérique avec son universalisme n'eût pas suffi à elle seule pour fonder une nouvelle religion. Il lui fallait une force d'attraction assez puissante pour organiser une communauté religieuse. Cette force, le buddhisme devait la trouver dans une dogmatique exotérique et les pratiques monastiques.

L'objet fondamental de la prédication de Buddha était l'affranchissement du mal. Mais qu'est-ce que le mal? Pas autre chose que l'existence même, car toute existence est un désir inassouvi. L'existence est une éternelle succession de formes qui disparaissent les unes après les autres comme la bulle de savon. La jeunesse est néant, car elle mène à la vieillesse; la beauté est néant, puisqu'elle disparaît comme un météore; la santé cède à la maladie, la vie à la mort; mais la mort aussi, le plus grand des maux,

n'est rien, puisqu'elle conduit à une nouvelle existence et ainsi à une nouvelle vie de douleurs. La migration des âmes qui éternise le tourment de l'existence, était à tel point l'axiome fondamental de toute spéculation indoue que Buddha et le système de Sankja ne la mettent pas en doute; elle est aussi essentielle à la dogmatique de Buddha que le péché originel à la dogmatique chrétienne.

Mais quelle est pour Buddha la cause du renouvellement de l'existence et en particulier du mode déterminé dans lequel se manifeste la nouvelle naissance? La cause de la prolongation de la douleur n'est pas autre que celle de la douleur en général. Or, les douleurs sont des entraves apportées aux aspirations de la vie. Ces diverses aspirations (*Lebenstriebe*), dans leurs différentes formes, sont à leur tour l'expression variée de l'aspiration fondamentale à l'existence, du désir d'être et de conserver son être. C'est donc le désir de l'existence qui est la raison de sa continuation et la cause de la douleur. Quant à la forme de la continuation de l'existence, elle est déterminée par la « *loi de la rétribution.* » Dans le monde moral il y a une chaîne ininterrompue de causes et d'effets, en sorte que la bénédiction de chaque bonne action et la malédiction de chaque acte mauvais accompagnent l'âme dans tout le cours de ses migrations, comme l'ombre accompagne le corps; tout être, dans chacune de ses existences, n'est au fond que le produit de la somme de ses actes antérieurs.

Comment échapper à ce cycle redoutable? La réponse que donne la morale exotérique (répression des passions et bienveillance envers les hommes) n'est pas suffisante. C'est bien le premier pas de la rédemption; mais le degré suprême ne peut être que l'extinction complète de toute conscience de soi, le *Nirwana*. Aussi longtemps que nous voulons encore être quelque chose par la volonté, les désirs ou la pensée, nous n'arrivons pas au repos parfait. Ce dernier ne se trouve que dans le néant où tout a pris fin.

« Le Nirwana est le remède qui guérit de toute maladie, l'eau qui apaise toute soif de désir et éteint le feu du péché; il n'a aucune forme, aucune couleur, aucun espace, aucun temps;

il n'est ni limité, ni illimité; il n'est ni activité, ni passivité, ni volonté, ni désir. »

Si un homme pendant sa vie s'est dépouillé, au moins momentanément, de toute conscience individuelle, il peut être assuré de n'avoir pas à subir après sa mort de migration douloureuse et d'être à jamais délivré de l'existence. Mais comme personne ne peut arriver à ce suicide spirituel au milieu des liens de la famille, de la propriété et du travail, celui-là seul peut participer à une complète rédemption qui a rejeté ces liens et mène une vie de contemplation dans la pauvreté et le célibat. Les vrais imitateurs de Buddha ne peuvent être que des moines et des nonnes.

Ces doctrines exotériques ne montrent pas le buddhisme dans ses rapports avec le brahmanisme sous un jour aussi favorable que sa morale si humaine et si éloignée de la légalité sectaire des brahmanes. Le but des deux conceptions est au fond le même : l'affranchissement est cherché dans une pure négation. Que l'extinction de la personnalité ait lieu dans le néant suivant Buddha, ou qu'il soit un retour à Brahma, il n'y a pas là une différence fondamentale. Les moyens pour atteindre le but se rapprochent aussi complétement dans la théorie sinon dans la pratique. Pour le brahmanisme la vie de renoncement doit revêtir la forme de la solitude ; elle est entretenue par de cruelles flagellations et des peines corporelles ; le buddhisme ne demande d'autre ascèse que la pauvreté et la chasteté, il autorise la vie en commun dans les couvents, c'est là toute la différence. On peut en conséquence considérer *le buddhisme comme un brahmanisme spiritualisé* ou comme *le développement conséquent du brahmanisme par son côté intérieur et spirituel.* Ce que le brahmanisme place encore en grande partie dans l'acte extérieur, le buddhisme le transporte dans le domaine de la vie spirituelle ; mais l'un et l'autre tendent à l'anéantissement de l'individualité. Dans ce but commun se trouve la force comme la faiblesse de ces deux religions qui forment une exception si frappante dans l'histoire. Leur force est la remarquable énergie avec laquelle l'esprit cherche à s'élever au-dessus de la nature ; il ne s'agit pas seulement de mettre un frein raisonnable aux

appétits naturels ; il faut rompre radicalement avec eux. Mais la rupture avec la vie naturelle ne conduit pas à une liberté bienfaisante ; elle aboutit à la négation, à la mort qui ne peut être le but de la vie morale. Le christianisme demande sans doute le renoncement à soi-même, il veut « la crucifixion de la chair, » mais pour arriver à l'épanouissement complet de l'individualité et à la vie positive du royaume des cieux. La liberté que recherche l'Indou est son propre anéantissement, semblable au Samson de l'Ecriture qui s'ensevelit avec ses oppresseurs. La liberté chrétienne est en revanche complète, parce qu'elle substitue à la fausse dépendance de la nature la vraie dépendance de Dieu. Dieu est le type, l'origine et le but final de l'homme. C'est un Dieu moral qui manque à la religion indoue, et avec lui la vraie liberté morale, malgré les beaux traits d'humanité qui caractérisent le buddhisme. Sans but positif, la morale ne peut être qu'une morale passive où les vertus négatives (chasteté, patience, etc.) dominent. Elle n'est pas productive, et on peut le constater dans la stabilité de l'histoire des Indous.

Quant aux développements que prit la religion de Buddha, il était dans la nature des choses que la personne de son fondateur devînt peu à peu le centre du dogme et du culte. Idéal de vertu et de sagesse, il devait bientôt être élevé par la légende au-dessus de tous les dieux du ciel, de l'air et de la terre. Celui qui avait enseigné les sentiers de la rédemption devient la source même du salut. Les perfections qui lui sont attribuées sont celles de la divinité, la toute-puissance et la toute-science. Son existence historique est complétement transformée par le mythe et devient miraculeuse dès sa naissance à sa mort. A ce produit naturel du sentiment religieux de la communauté se joignent les conceptions de l'imagination orientale. Non-seulement un Buddha aurait été préexistant à son apparition terrestre, Cakja-muni, mais il doit en apparaître un nouveau dans l'avenir pour délivrer ses fidèles opprimés et leur assurer la victoire sur leurs ennemis. La doctrine du Nirwana s'opposait à ce que les divers Buddhas fussent considérés comme les apparitions du même être divin. L'œuvre de chaque Buddha n'est ainsi qu'une répétition de la précédente et une

fois que l'on avait commencé à doubler le fondateur de la communauté dans une copie, rien n'empêchait de multiplier celle-ci à l'infini. La matérialisation graduelle du buddhisme gagne la vie religieuse et le culte ; on en arrive à distinguer quatre degrés de sainteté auxquels correspondent quatre cieux ; les sectateurs de Buddha s'attribuent des pouvoirs miraculeux ; l'adoration des reliques et des images s'introduit.

On peut considérer comme la période la plus florissante du buddhisme le règne d'Açoka (IIIme siècle avant J.-C.), qui en fit une religion d'état. C'est surtout à ce moment que règne la plus grande activité missionnaire et que le buddhisme s'étend au delà de l'Inde, dans l'Asie mineure, le Thibet et la Chine.

Ces succès éclatants émurent les Brahmanes et les engagèrent à modifier une conception religieuse qui n'avait pas trouvé faveur. Les dieux populaires, *Vishnu*, le dieu de la lumière, et *Civa*, le dieu de l'orage, furent placés à côté de Brahma comme les moments divers de la vie divine (émanation, Brahma ; conservation, Vishnu ; destruction, Civa). Aux multiples incarnations du buddhisme, le brahmanisme opposa les incarnations de Vishnu. Mais ces concessions théorétiques demeurèrent sans résultat sérieux pour la pratique, qui vit se multiplier de plus en plus les puérilités de l'ascétisme et d'un superstitieux légalisme.

VI. — *Affranchissement de la nature par voie positive.*

Religion de zoroastre. — Les Ariens de la région du nord-ouest de l'Himalaya, les habitants du haut plateau de l'Iran, adoraient à l'origine les mêmes dieux de la nature que leurs congénères de l'Indus. Agni, le feu, était leur divinité la plus familière ; mais à côté d'elle prenaient rang les dieux de la lumière, *Mithra, Verethragna, Çraosha* et *Rashun*, au commencement sans doute simples personnifications des attributs du dieu du ciel. Les divinités féminines des eaux et de la terre, *Anahiti* et *Armaiti*, trouvent leurs analogies dans d'autres religions ariennes ; Anahiti, en particulier, rappelle par ses attributs (fertilité, amour), l'Aphrodite des Grecs. Les anciens Iraniens

conféraient aussi la divinité à la boisson vivifiante des sacrifices sous le nom de *Haoma,* identique au Soma indou. A ces divinités bienfaisantes étaient d'ailleurs opposés, comme dans la religion védique, les mauvais esprits de la sécheresse et de l'obscurité, mais, chose frappante, avec des appellations semblables à celles des divinités protectrices des Indous. Peut-être faut-il voir dans ce fait une conséquence de la séparation hostile des diverses tribus.

Mais la tendance naturelle à ramener à l'unité les diverses formes divines devait produire une transformation de la religion primitive. La manière dont elle s'opéra est en rapport avec la nature du pays. Tandis que dans l'Inde le résultat de ce mouvement de concentration fut le panthéisme brahmanique, absorbant non-seulement les divers dieux, mais toute l'existence et l'activité de l'homme, il y avait dans l'Iran les éléments d'une plus haute notion de la divinité et d'une morale positive. Là, ce n'est qu'avec un travail acharné et persévérant que l'agriculture pouvait arracher à la terre ses produits naturels. Les gorges des montagnes nourrissaient des bêtes sauvages contre lesquelles il fallait lutter sans cesse. Le combat pour l'existence devait développer la force morale et ne point laisser de place au quiétisme et à l'ascèse, non plus qu'au despotisme d'une caste sacerdotale. A l'actif Iranien la lutte pour l'existence apparaît comme le culte le plus digne de la divinité. Cette divinité elle-même, honorée par les actes de la volonté morale, ne peut pas être une âme inconsciente et sans volonté ; elle doit être le type parfait de la volonté morale, dans lequel l'homme reconnaît son origine et son but.

Ce fut dans le treizième siècle avant J.-C., peu de temps après la réorganisation politique et sociale de l'Iran par d'habiles souverains, que s'accomplit une réformation de l'ancienne religion de la nature. Le génie religieux qui la provoqua et la dirigea fut le Bactrien *Zoroastre* (Zarathustra). Attaquant l'esprit de mensonge qui animait les prêtres du feu, il se présente au peuple comme le porteur des révélations du seul vrai Dieu. Le recueil de doctrines et de prières connu sous le nom de *Zendavesta* est, pour la plus grande partie de son contenu, l'expression de

la pensée du réformateur. Ce sont de simples sentences, mais d'un grand spiritualisme, surpassant en élévation tout ce que nous avons trouvé jusqu'à présent sur le sol du paganisme. Les dieux bienfaisants et les démons qui dans la religion de la nature entrent en lutte les uns avec les autres, sont ramenés par Zoroastre à deux principes supérieurs, *Ahuramazda* (Ormuzd = le sage seigneur) et *Angramainju* (Ahriman = l'esprit du mal). Mais si déjà dans la religion de la nature les puissances bienfaisantes avaient seules les attributs de la divinité, dans le zoroastrisme le premier des deux principes est également le seul Dieu véritable, le créateur et le maître du monde. Le principe hostile qui lui est opposé n'a sa raison d'être que dans l'impuissance où l'on était de se rendre compte sans lui de l'existence du mal moral et physique au sein de la création d'un Dieu tout sage et tout bon. Mais de même que dans la conception judéo-chrétienne le caractère absolu de l'Eternel n'est pas atteint par l'existence de Satan, quels que soient les dangers de son action dans la création et le royaume de Dieu, ainsi les hommes pieux de l'Iran pouvaient considérer Ahuramazda comme le Tout-puissant qui dans le monde créé manifeste surtout sa supériorité en assurant au bien la victoire finale. La question de l'existence du mal dans le monde ne devait pas du reste être résolue théorétiquement, mais trouver sa solution dans la *morale pratique*. C'est par l'histoire des hommes, leur volonté et leurs actions, que se démontrent les perfections du Créateur. La vie morale est placée par Zoroastre sous le point de vue d'un service rendu à Dieu ; elle devient un moyen pour l'accomplissement du but divin du monde. L'homme ne s'anéantit pas dans le divin comme chez les Indous ; il ne tempère pas seulement sa liberté naturelle par le frein de la culture sociale ; mais *il se consacre librement au service du but divin*. La volonté parfaite, qui est la cause surnaturelle du monde, est aussi la loi absolue et le but de la volonté humaine. Un tel principe moral nous élève bien au-dessus de la religion de la nature.

Toutefois, malgré cette élévation apparente du sentiment religieux, la réformation opérée par Zoroastre n'a pas produit historiquement les fruits que l'on aurait pu en attendre. Cela

s'explique par le fait qu'elle n'a pas été radicale dans son principe, mais que le réformateur s'est contenté en somme d'un compromis prudent entre les éléments anciens et nouveaux. Tous les dieux de la religion naturelle sont conservés bien que leur puissance soit subordonnée aux deux principes supérieurs. Cet éclectisme religieux amène des contradictions impossibles à résoudre ; on ne sait pas trop comment, par exemple, Haoma (le Soma des Indous), destiné à chasser les mauvais esprits, peut se concilier avec le culte intérieur et la vertu morale « d'un pur sentiment, d'une parole vraie et d'une bonne action. » Le développement et la systématisation de la religion de Zoroastre qui s'opéra dans les écoles des prêtres ne firent que développer ses inconséquences. Le ciel d'Ahuramazda se peuple d'une foule de personnifications abstraites auxquelles le Zendavesta joint les esprits des ancêtres (*Fravashis*) et oppose autant de démons des ténèbres et de la mort (*Daewas* et *Drucks*). Les deux royaumes d'Ahura et d'Ahriman doivent être absolument séparés pendant une période de 3000 ans, à la suite de laquelle Ahura, prévoyant la lutte future, se créa un rempart dans le monde de la matière. Un homme et un taureau ont été les premières créatures ; l'humanité est sortie de la terre fécondée par la semence de l'homme primitif. L'état de pureté et de paix n'a duré qu'un temps très court, car bientôt le dieu du mal et les esprits à son service disputent à Ahura la possession des hommes et des êtres créés. Toute la création se partage entre leurs deux influences. Toutefois la victoire finale doit appartenir à la puissance du bien. Après un cycle de 3000 ans, pendant lequel Ahriman obtient l'avantage et qui se termine à la venue de Zoroastre, commence la seconde partie de l'histoire du monde pendant laquelle il tend à son accomplissement et où les Daewas perdent de plus en plus de leur puissance jusqu'à une catastrophe finale qui doit engloutir par le feu tout ce qui est impur.

La morale qui résulte de ces prémisses doctrinales est très simple. L'homme, placé au milieu des deux royaumes, a pour tâche d'avancer par son activité le règne d'Ormuzd et de résister aux efforts d'Ahriman. Il doit se garder de toute souillure

morale et physique et accélérer le règne du bien par le défrichement et la culture du sol, l'élevage du bétail, la destruction des animaux nuisibles et les soins de la famille.

Si haut que l'on doive placer la religion de Zoroastre, elle ne pouvait pas plus que les autres religions païennes déterminer un progrès religieux réel dans l'histoire de l'humanité. Il lui manquait aussi l'une des premières conditions de la productivité, la concentration religieuse. Pour les Ariens tout est exclusivement dirigé vers le monde, sa formation et sa connaissance par l'art et la science. La vie intérieure d'un sentiment dirigé vers Dieu fut le partage des Sémites ; c'est aussi dans deux de leurs plus jeunes tribus, les Hébreux et les Arabes, que se trouvent les plus hautes formes religieuses.

(A suivre.)

AD. CORREVON.