

R- 5406

ENTRETIENS
DE
CICÉRON
SUR

LA NATURE DES DIEUX,

*Traduits par M. l'Abbé D'OLIVET,
de l'Académie Française.*

TOME PREMIER.

NOUVELLE ÉDITION.

SOCIÉDAD LEONESA DE PRODUCTOS QUÍMICOS



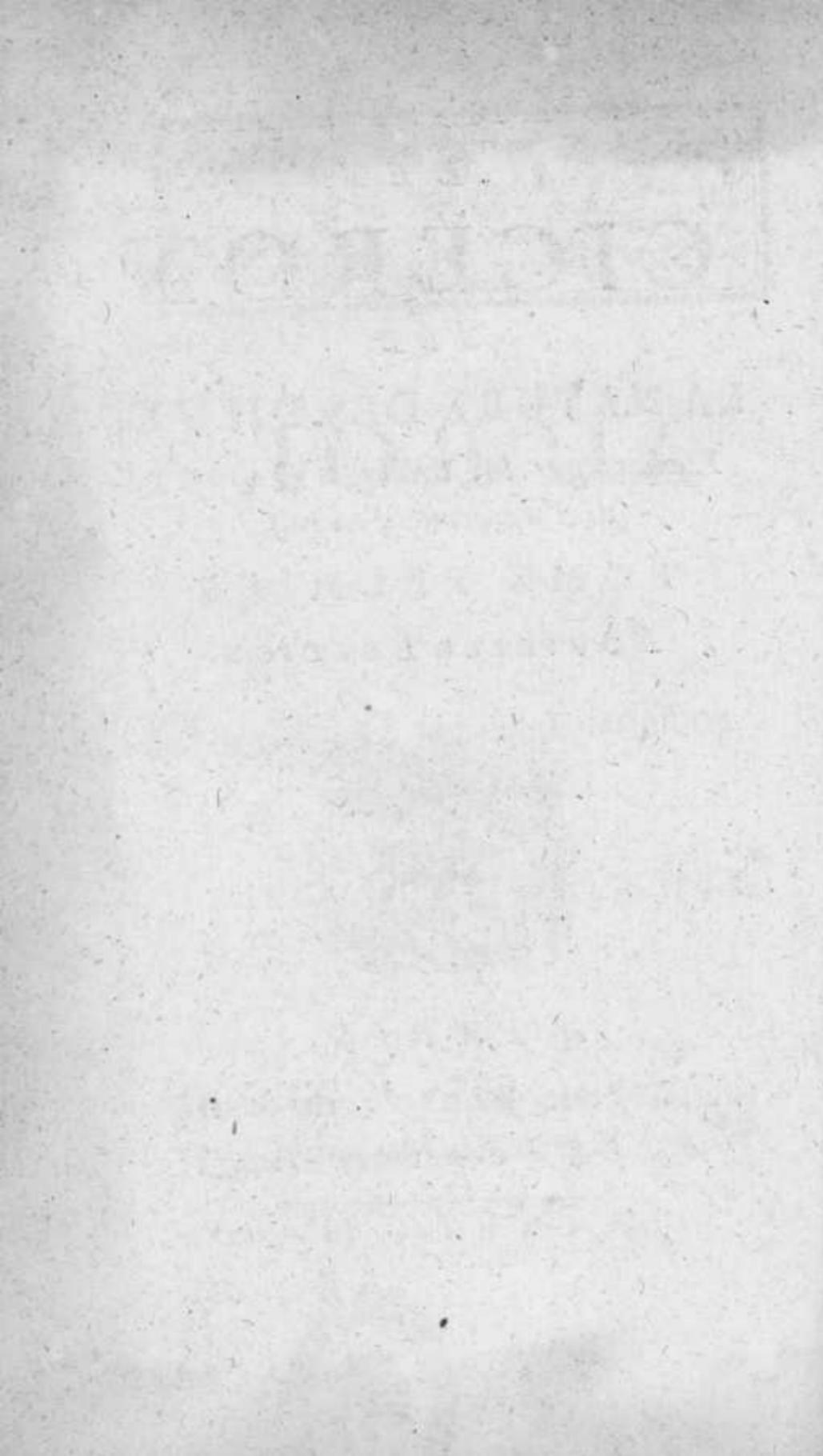
A PARIS,

Chez les Freres BARBOU, rue & vis-à-vis
la grille des Mathurins.

M DCC XCIII.



NM 344
R. 433





AU ROI.

SOCIEDAD LEONESA DE PRODUCTOS QUIMICOS

SIRE,

*Tandis que VOTRE
MAJESTÉ permet aux
Muses de lui enlever*

A ij

4 ÉPITRE.

ses plus doux momens,
 tout ce qu'il y a de gens
 de Lettres en France
 lui doivent des tributs
 utiles à ses études. Le
 premier que j'apporte au
 pied de son trône, est
 la copie d'un fameux
 Original. Ces hommes
 illustres qui président à
 votre éducation, SIR, E,
 et qui sont eux-mêmes
 plus à étudier que tous
 les livres, vous ont déjà
 parlé de Cicéron. Ils

É P I T R E. 5

vous ont dit, Sans doute,
 qu'il a été le plus grand
 des Romains par son
 esprit, comme César l'a
 été par sa valeur, Et que
 l'admiration de la Posté-
 rité n'a pas moins im-
 mortalisé les écrits de
 l'un, que les conquêtes
 de l'autre. Aussi VOTRE
 MAJESTÉ n'ignore-t-elle
 pas, que ceux de ses
 augustes Prédécesseurs,
 qui ont le plus aimé la
 gloire, joignoient aux ti-

6 . É P I T R E .

tres de victorieux , & de
 Pacificateur , celui de
 Pere des Savans. Mais
 quel plus digne protecteur
 des Muses , qu'un Roi ,
 qui en aura été le nourris-
 son ? Pardonnez-leur ,
 SIRRE , s'il se trouve
 quelque épine parmi les
 fleurs , qu'elles vous of-
 frent à cueillir. Le temps
 viendra , que vous serez
 vengé. Plus vous travail-
 lez avec elles , plus elles
 auront un jour à travailler

É P I T R E. 7

pour vous. Combien de
 fois leur arrivera-t-il de
 se plaindre, que leurs
 veilles ne peuvent suffire
 à célébrer vos louanges,
 et que VOTRE MAJESTÉ
 ne leur donne point de
 repos ? L'ouvrage qu'au-
 jourd'hui elles osent vous
 offrir par mes mains,
 fut présenté par son
 premier Commentateur
 à LOUIS XII,
 Et par son premier
 Traducteur à Henri III.

C'est, peut-être, le plus précieux ouvrage d'un génie, dont tout est précieux. Vous y verrez avec étonnement les erreurs diverses, où tombent les Sages du Paganisme, sur le plus important objet de nos méditations ; je veux dire sur la Divinité : Et cependant que nous bénissons le Ciel de nous avoir donné dans votre Personne Sacrée

ÉPITRE. 9

un gage assuré de sa
 faveur, vous le béni-
 rez, SIR, de
 vous avoir fait naître
 ROI TRÈS CHRÉTIEN.
 Daigne le Dieu de
 vos Pères exaucer les
 vœux, qu'il nous ins-
 pire de lui adresser
 sans cesse pour la con-
 servation de VOTRE
 MAJESTÉ! Des
 vœux si ardens, si sin-
 cères, si universels,
 ne sauroient être qu'un

ressentiment de la féli-
cité publique.

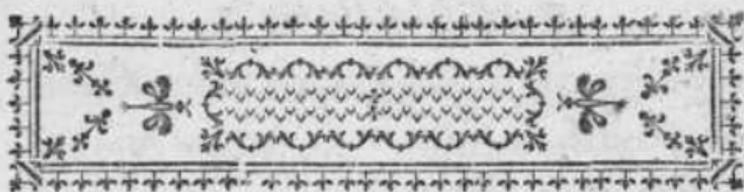
Je suis avec un très-profond
respect,

SIRE,

DE VOTRE MAJESTÉ,

Le très-fidèle sujet, & serviteur,
OLIVET.

30 Mars
1721.



P R É F A C E.

V OICI, de tous les anciens monumens, le plus curieux pour de sages Critiques, qui se plaisent à étudier l'histoire des opinions humaines, dans la vue d'éviter les pièges, où l'ignorance et l'orgueil sont également capables d'entraîner la raison.

Trois Philosophes de sectes opposées, un Epicurien, un Stoïcien, et un Académicien, disputent sur la nature des Dieux. Quant aux deux premiers, ils ont chacun leurs dogmes, et se croient, à l'exclusion l'un de l'autre, les possesseurs de la vérité : mais l'Académicien, qui ne veut se rendre qu'à l'évidence, les attaque tour à tour leur montre l'illusion de leurs préjugés, et ne songe à se garantir lui-même.

me d'erreut , que par ne rien affirmer de positif.

On voit déjà , qu'il ne faut point chercher ici une parfaite (1) connoissance du vrai Dieu. Les Savans , que Cicéron fait parler , n'avoient secoué l'Idolâtrie grossière de la Grèce et de Rome , que pour la remplacer par les vaines subtilités de leurs écoles. Je ne sais même , si ce ne seroit pas donner une idée précise de cet Ouvrage , que de l'appeler le *Roman Théologique* des Anciens.

Il y entre une partie de leur Physique , mais dépouillée de ce qu'elle pouvoit avoir , ou de barbare dans les termes , ou de sec dans le raisonnement. Tout fleurit entre les mains de

(1) Je m'explique là-dessus à la fin de mes *Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs*. Ceux qui ne sont pas Théologiens , devroient commencer par se remplir des principes que j'y établis , pour se mettre en état de lire ces Dialogues de Cicéron avec plus de fruit , & avec plus de goût.

Cicéron. Il fait habiter les Graces dans les rides même de la Philosophie. Orateur dans tous ses écrits , son enthousiasme ne le quitte point ; mais leurs divers genres le réglent. Il donne à ses discours une âme , qui se communique à ses lecteurs. On croit être de son temps , le voir , l'écouter. Que dis-je ? Ce n'est plus à lui que nous pensons dans ces Dialogues. On a l'esprit occupé uniquement des personnages qu'il met sur la scène. Tantôt un Epicurien , qui attaque d'un air fanfaron toutes les autres Sectes , pour nous débiter après cela du même air les plus grandes folies. Tantôt un Stoïcien grave , savant , éloquent , qui a un zèle de religion pour ses chimères. Tantôt un Académicien , qui les met hors de combat tous les deux , et qui joint à la force de ses réponses tous les égards de la politesse , tout le sel de l'enjouement. On est présent à leurs disputes , on

suit leurs caractères, on rit, on admire, on est tenté de battre des mains; et pour tout dire enfin, ce n'est pas une lecture, c'est un spectacle.

Tel est le privilège des Traducteurs, ils peuvent louer impunément les ouvrages qu'ils publient: tandis qu'un Auteur ne fait que bégayer dans une Préface, où il brûle d'annoncer que son travail est un chef-d'œuvre, sans oser pourtant le dire qu'à demi-mot.

Je ne laisserai pas d'avouer qu'il y a dans mon Texte beaucoup d'endroits obscurs; et que ce défaut, s'il devoit être imputé à Cicéron, effaceroit seul toutes ses beautés. Mais prenons garde que ce qui est obscur pour nous aujourd'hui, ne l'étoit pas de son temps. Ce sont des idées, que les ruines du Paganisme ont ensevelies. Peu après l'établissement de l'Eglise, les systèmes philosophiques des Anciens furent si bien oubliés, que *d'en entendre parler*

dans l'Orient , et dans la Grèce même , c'eût été une plus grande merveille , dit (2) saint Augustin , que d'entendre des corneilles en Afrique. Il parloit de la sorte à un Curieux , qui l'avoit prié de lui expliquer certains passages de ces Dialogues.

Vous me proposez , lui écrivoit-il , *des questions si difficiles et si embarrassées , que quelque peu qu'il y en eût , ce seroit assez pour lasser l'esprit , et consumer le loisir de l'homme du monde , qui auroit le plus de l'un et de l'autre.* Si je m'étois donc mépris dans quelques-unes de mes conjectures , voilà mon excuse fournie par le Père de l'Eglise le plus versé dans la vieille Philosophie.

Après tout , comment ne pas s'égarer dans une route , qui n'est point fré-

(2) Dans sa lettre à Dioscore , écrite au commencement de l'an 410 , selon M. du Bois , dont j'emprunte ici la version.

quentée depuis tant de siècles, et où il ne reste à consulter que des guides peu fidèles? C'est ainsi que je nomme les Commentateurs, qui ont écrit sur cet ouvrage de Cicéron. Qu'il me soit permis d'en parler fort librement; car le droit de juger d'eux n'est que trop acheté par le dégoût, qui accompagne pour l'ordinaire ces sortes de lectures.

I. Le plus ancien (3) est *Pietro Marso*, Professeur au College Romain, et Chanoine de S. Laurens *in Damaso*. Il est louable d'avoir été le premier, qui ait touché à un ouvrage de cette importance. S'il n'en a pas débrouillé toutes les difficultés, c'est moins sa faute, que celle d'un siècle, où l'érudition n'avoit pas encore de grands secours.

II. Xyste Birk (4) fit imprimer à Bâle,

(3) Imprimé pour la première fois à Paris, & dédié à Louis XII. L'Auteur mourut à Rome au commencement de l'an 1512.

(4) *Birk* est un mot Allemand, qui signifie

l'an 1550, des Notes plus recherchées que celles de *Pietro Marso*. Il est auteur de beaucoup d'autres ouvrages, dans tous lesquels, aussi-bien que dans celui-ci, il paroît avoir plus de lecture que de critique, plus de savoir que de goût.

III. Ces deux Commentaires aujourd'hui fort rares, et peu connus, sont incorporés dans les Notes (5) du P. Lescalopier, Jésuite. Si ce qui lui vient de ses prédécesseurs étoit revendiqué; et qu'en même tems on ne laissât dans ce qui est de lui, rien de superflu, ni de puérile; son *in-folio* seroit réduit, ce me semble, à un volume très-portatif.

IV. Le silence est ce qu'il y a de mieux pour un autre Commentaire qui

bouleau, en latin *betula*, d'où cet Auteur se fit appeler *Betuleius*. Il étoit de Memmingen, *ex Augusta Drusi*: & non pas d'Aushourg, *ex Augusta Vindelicorum*, comme le dit Teissier dans ses Eloges des Hommes savans, Tome I.

(5) *Petri Lescaloperii, Parisini, à S. Jesu, Humanitas Theologica, in quâ M. T. Cicero de naturâ Deorum, &c. Parisiis, 1660.*

fut imprimé à Paris en 1689 , et qui fait partie de ce qu'on appelle les Auteurs Dauphins.

V. L'édition (6) de Cambrige , la dernière qui ait paru , est non-seulement la plus belle de toutes , mais encore la plus correcte. Les diverses leçons y ont été recueillies avec soin , et pesées judicieusement , pour la plupart.

Je dis , pour la plupart. On verra si cette restriction est juste , dans les Remarques (7) de M. Bouhier , Président à Mortier au Parlement de Dijon. Car

(6) Faite en 1718 , avec des observations de M. Davies , & avec des corrections de M. Walker. Il en a paru une seconde en 1723 , dans laquelle M. Davies reconnoît , en galant homme , avoir profité des Remarques de M. le Président Bouhier.

(7) Elles furent pour la première fois imprimées en 1721. Depuis il en a fait aussi sur les cinq *Tusculanes* , sur le *Songe de Scipion* , & sur les quatre *Catilinaires*. Après avoir paru d'abord à la suite de mes traductions , elles ont été recueillies toutes ensemble , et réimprimées à Paris en 1746.

J'ai été assez heureux pour obtenir de cet illustre Magistrat , qu'il me fît part de ses doctes recherches sur ces trois livres de Cicéron , et me permît de les rendre publiques. Elles roulent presque toutes sur le texte latin , qu'il s'agissoit d'épurer , et de fixer. C'est là ce qu'il faut aux Savans. Qu'on leur donne un texte fidèle , ils en ont assez : et souvent il n'en faudroit guère davantage , même pour le commun des Lecteurs.

A quoi servent en effet , ces longues compilations , où les Commentateurs , au lieu de prouver qu'ils ont du savoir , prouvent seulement qu'ils ont eu le loisir de lire sans choix , et la patience de transcrire sans nécessité ? Mais ce n'est pas une ostentation nouvelle. Quintilien (8) s'en plaignoit de son temps ,

(8) *Inst. Orat. lib. I, cap. 8.* Je cite la nouvelle Traduction de Quintilien. Si je n'en avertissois pas de bonne foi , je serois trahi par l'élégance du style.

et il n'a pas manqué de nous laisser des préservatifs contre un tel abus.

On seroit , dit-il , bien malheureux , si l'on étoit obligé de savoir tout ce qui a été dit par les plus misérables écrivains , il y auroit une vanité bien ridicule à s'en faire honneur ; outre que ce fatras d'érudition gâte l'esprit , et fait perdre un tems que l'on emploieroit plus utilement à autre chose. Quiconque voudra lire curieusement tout ce qu'il y a de mauvaises Notes , pourra bien se piquer aussi de savoir les sots contes , dont les vieilles ont accoutumé de bercer les enfans. Cependant les Grammairiens ne sont que trop sujets à grossir leurs Commentaires d'une infinité de Remarques , dont ils seroient fort en peine de rendre raison eux-mêmes. Tout le monde sait ce qui arriva à Didyme , le plus grand faiseur de livres qu'il y eut jamais. Comme on racontoit je ne sais quelle histoire en sa présence , et qu'il la traitoit d'apocriphe , on lui montra un de ses li-

vres , où elle étoit rapportée tout du long. Mais c'est sur-tout dans le fabuleux , que cela est poussé jusqu'à l'extravagance et à l'effronterie.

Je me suis réglé sur le goût de ce sage Rhéteur. Je n'ai pas insisté sur le fabuleux , ni même sur l'historique ; ou si j'ai fait quelques Notes de cette espèce , je me suis étudié à les faire courtes. Avec le secours d'un Dictionnaire , on peut aisément y suppléer. Mais les éclaircissements nécessaires pour entendre la Théologie des Philosophes , et pour juger de combien elle s'éloigne de la vérité , demandoient plus d'étendue. Je les ai placés à la fin de mon premier volume , où ils font comme un corps à part. Je ne les ai point semés au bas des pages , pour ne pas faire trouver à tout moment le Théologien , où l'on ne cherche que le Traducteur.

Revenons aux Commentateurs latins. Si j'ai rarement profité de leur travail ,

j'ai souvent envié leur sort. Tombent-ils sur des passages difficiles ? Ou ils prennent la liberté de ne dire mot , ou ils cachent leurs doutes sous le voile d'une citation savante. Mais il faut nécessairement qu'un Traducteur entende tout , et fasse tout entendre : s'il gauchit , on le voit : il parle une langue ennemie du verbiage , et de l'obscurité.

Heureux encore , s'il ne répondoit que de ses fautes ! Mais dans les endroits qu'on trouve foibles , insipides , et qui le sont véritablement , on se persuadera qu'il n'a point attrapé la délicatesse , l'énergie du Texte ; plutôt que de soupçonner un auteur grec , ou un latin , de s'être laissé aller de temps en temps au sommeil.

Tout l'avantage du Traducteur , c'est qu'un écrivain qui travaille de son chef , risque souvent d'augmenter le nombre des mauvais ouvrages : au lieu que le Traducteur , s'il a bien choisi son origi-

nal , est toujours sûr de présenter un excellent livre au Public.

Pour ne rien omettre de ce qui peut rendre celui-ci agréable et utile , j'ai fait une Table (9) chronologique des Philosophes , dont Cicéron rapporte les sentimens. A compter depuis Thalès jusqu'à Carnéade , après lequel il ne s'éleva parmi les Grecs , ni auteur de Secte , ni novateur un peu célèbre , on trouve précisément quatre siècles , qui ont été comme le règne de la vieille Philosophie. J'avoue qu'il y a plusieurs de ces

(9) J'en ai pris l'idée dans l'*Histoire de la Philosophie* du Chevalier Stanley. J'ai cru que son Ere Philosophique étoit ici plus commode , et causoit moins de confusion , que si l'on comptoit par Olympiades. Elle commence à la troisième année de l'Olympiade 49 , qui fut le temps où Thalès et les autres Sages jetèrent les fondemens de la Philosophie , et je la finis à la seconde année de l'Olymp. 149 , qui est le temps où Carnéade florissoit.

J'ai répété cette même Table dans le Cicéron latin de M. le Dauphin , mais en y ajoutant tous les autres Philosophes , dont Cicéron a parlé dans ses autres Traités.

Anciens , dont il ne seroit pas aisé de fixer la naissance , ou la mort : mais pour le but que je me propose , on n'a pas besoin d'une Chronologie si exacte. Mon but est seulement , qu'on puisse observer quels ont été les progrès de la Philosophie ; comment un système est né d'un autre , quand plusieurs systèmes ont dominé à la fois. En un mot , je veux qu'on puisse suivre pas à pas la raison humaine. Une Chronologie , où l'on se conforme aux opinions les plus reçues , est plus que suffisante pour cela ; et si je m'étois jeté dans les discussions des Critiques , qui se battent pour quelques années de plus , ou de moins , j'aurois bien oublié ce que je disois , il n'y a qu'un moment , contre la vaine ostentation des Commentateurs.




T A B L E
C H R O N O L O G I Q U E

D E S

P H I L O S O P H E S G R E C S ,

*dont il est parlé dans les Entretiens de Cicéron ,
sur la nature des Dieux.*

Ere Phil.		Avant J. C.
I.	<p>THALÈS, âgé de 58 ans, jeta en Grèce les fondemens de la Philosophie, et forma une Secte nommée l'<i>Ionique</i>, parce qu'il étoit d'Ionie. Il mourut l'an 38 de l'Ere Philosophique.</p>	580.
II.	<p>ANAXIMANDRE, disciple de Thalès, et plus jeune que lui de 29 ans. Ce fut dans l'Olymp. LVIII, qu'il découvrit l'obliquité du Zodiaque.</p>	570.
23.	<p>ANAXIMÈNE, disciple d'Anaximandre. On lui attribue l'invention de la Gnomonique.</p>	558.

35.	XÉNOPHANE , chef de la Secte nommée l' <i>Eléatique</i> , parce que ses principaux sujets étoient d'Elée.	546.
46.	PYTHAGORE , le premier qui ait pris le nom de Philosophe , et dont la Secte fut nommée l' <i>Italique</i> , parce qu'il enseignoit à Crotoné , sous le règne de Tarquin le Superbe.	535.
60.	ALCMÉON de Crotoné , disciple de Pythagore.	521.
70.	HÉRACLITE d'Ephèse , fondateur d'une Secte , qui ne fleurit pas beaucoup , et qui n'étoit qu'un démembrément de l' <i>Italique</i> . On lui donne pour maîtres Xénophante , et un Pythagoricien.	511.
80.	PARMÉNIDE , disciple de Xénophante. Athénée reprend Platon avec raison , d'avoir fait Parménide contemporain de Socrate. Cela seroit vrai selon le calcul du P. Pétau , qui met Parménide à l'Olymp. XC. Mais ce savant homme s'étoit apparemment réglé sur les anciennes éditions de Laërce ,	510.

qui marquent l'Olympiade
XCIX, au lieu de LXIX.

- | | | |
|------|---|------|
| 90. | DIOGÈNE d'Apollonie,
disciple d'Anaximène. | 491. |
| 103. | ANAXAGORE, disciple
d'Anaximène, est le pre-
mier qui ait philosophé à
Athènes; car jusqu'alors les
successeurs de Thalès s'é-
toient tenus en Ionie. | 478. |
| 115. | ZÉN'ON d'Elée, disciple
et fils adoptif de Parménide.
Aristote le reconnoît pour
l'inventeur de la Dialectique. | 466. |
| 130. | LEUCIPPE, disciple de
Zenon d'Elée. | 451. |
| 145. | EMPÉDOCLE, de la secte
<i>Italique</i> , né l'an 110 de l'E-
re Philos. On le fait disci-
ple de Pythagore, mais les
temps ne s'accordent pas.
Henri Dodwel, de <i>antate</i>
<i>Pythag.</i> veut que le maître
d'Empédocle soit un autre
Pythagore, qui avoit été
disciple de l'ancien. | 436. |
| 159. | SOCRATE, disciple d'Ar-
chélaüs, qui l'avoit été d'A-
naxagore, naquit sur la fin
de l'an 114 de l'Ere Philos.
et mourut sur la fin de l'an | 422. |

183. Je détermine le temps où il florissoit, par l'année que les Nuées d'Aristophane furent jouées pour la première fois.

160.

DÉMOCRITE, disciple de Leucippe. Il étoit né l'an 123 de l'Ere Philos. La plupart des auteurs le font vivre plus de cent ans.

421.

167.

DIAGORE l'athée. Cette année même, selon Scaliger, les Athéniens mirent sa tête à prix.

414.

170.

PROTAGORE, disciple de Démocrite. Laërce dit qu'il florissoit environ l'Olymp. LXXIV. C'est faire fleurir le disciple avant que le maître fût né.

411.

182.

XÉNOPHON, disciple de Socrate. Il suivit le jeune Cyrus à l'armée en 182 : de sorte qu'il n'assista point à la mort de Socrate. Il mourut à Corinthe en 223 de l'Ere Philos.

399.

185.

ARISTIPPE, disciple de Socrate, étoit de Cyrène, où il fonda une Secte particulière, qui fut appelée la *Cyrénaïque*.

396.

Ere
Phil.

CHRONOLOGIQUE. 29

Avant
J. C.

190.

ANTISTHÈNE, disciple de Socrate, fonda la Secte des Cyniques, qui se perdit dans celle des Stoïciens.

391.

200.

PLATON, le plus illustre des disciples de Socrate, naquit l'an 155 de l'Ere Philos. et mourut en 236. Il étoit dans sa vingtième année, lorsqu'il s'attacha à Socrate. Ainsi il n'a pu s'instruire auprès de lui que pendant huit ans. Comme il philosophoit à Athènes dans un lieu appelé l'*Académie*, ses Sectateurs en conservèrent le nom d'*Académiciens*.

381.

210.

DIOGÈNE le Cynique, disciple d'Antisthène, naquit en 169, et mourut en 259.

371.

235.

SPEUSIPPE, disciple et neveu de Platon, eut la place de son oncle à l'*Académie*, l'occupa huit ans, et la remit à Xénocrate quelques mois avant sa mort.

346.

244.

XÉNOCRATE, disciple de Platon, remplaça Speusippe à l'*Académie*, où il enseigna durant vingt-cinq ans. Il étoit né l'an 186, et il mourut en 267.

337.

248.	ARISTOTE , né en 199 , se mit sous la discipline de Platon à dix-huit ans , et y demeura vingt. Il ouvrit son école du Lycée en 248 , et y enseigna jusqu'en 261 , qu'il se réfugia à Chalcis , où il mourut âgé de 63 ans. Ses Sectateurs sont connus sous le nom de <i>Péripatéticiens</i> .	333.
250.	HÉRACLIDE , disciple de Platon , suivant Cicéron ; ou de Speusippe , suivant Laërce ; ou enfin d'Aristote , suivant un auteur cité par Laërce.	331.
261.	THÉOPHRASTE , disciple d'Aristote , et son premier successeur au Lycée , y enseigna d'abord jusqu'en 278 , qui est l'année où les Philosophes eurent défense d'enseigner à Athènes. L'année suivante , cette défense ayant été levée , Théophraste reparut au Lycée , et y présida jusqu'en 297 , qui est le temps où il mourut , âgé de 85 ans.	320.
262.	ZÉNON , le chef des <i>Stoïciens</i> , eut plusieurs maîtres de sectes différentes. Il en-	319.

Ere
Phil.

CHRONOLOGIQUE. 31

Avant
J. C.

seigna durant 58 ans, et mourut en 319.

280.

EPICURE, fondateur d'une secte fort connue, naquit en 241, et mourut en 312. Il avoit environ 38 ans, lorsqu'il ouvrit son école, où il a eu pour successeurs, après cinq autres, Zénon le Sidonien, et Phédre, que Cicéron a entendus.

301.

286.

THÉODORE l'athée. Je le mets en ce temps-ci, parce qu'on sait qu'il fut envoyé par Ptolémée fils de Lagus à la Cour de Lysimaque, qui régnoit alors.

295.

297.

STRATON, disciple et successeur de Théophraste, prit l'école du Lycée en 297, et la gouverna dix-huit ans.

283.

300.

ARCÉSILAS, d'abord disciple de Théophraste, et après de Polémon, qui l'avoit été de Xénocrate, fut l'auteur de la 2^e ou moyenne Académie. Il naquit en 267, et mourut en 342.

281.

319.

CLÉANTHE, le premier qui après Zénon son maître, gouverna l'école des Stoïciens. Il mourut âgé de 99 ans.

262.

Ere Phil.	32 TABLE CHRONOL.	Avant J. C.
323.	PERSÉE, disciple de Zénon.	258.
336.	ARISTON de Chio, d'abord disciple de Zénon, qu'il abandonna pour s'attacher à Polémon. Il fonda une secte, mais qui subsista peu de temps.	245.
350.	CHRYSIPPE, disciple de Cléanthe, mourut environ l'an 376, âgé de 81 ans.	231.
380.	DIOGÈNE de Babylone, Stoïcien, disciple de Chryssippe, député des Athéniens à Rome avec Carnéade. Il fut le maître d'Antipater, qui le fut de Panétius. Panétius le fut de Posidonius, et celui-ci de Cicéron.	201.
400.	CARNÉADE, quatrième successeur d'Arcésilas, et fondateur de la nouvelle <i>Académie</i> , député à Rome avec Diogène de Babylone. Il étoit né l'an 374, et mourut 54 ans plus tard que je ne fais finir l'Ere Philosophique. Il fut le maître de Clitomaque; Clitomaque le fut de Philon; Philon, d'Antiochus; et Cicéron entendit ces deux derniers.	182.



E N T R E T I E N S
DE CICÉRON
S U R
LA NATURE DES DIEUX.

L I V R E P R E M I E R.

Vous n'ignorez pas, **BRUTUS**, que parmi une infinité de choses, sur lesquelles la Philosophie ne nous a rien dit encore d'assez clair, il n'y a rien de si difficile, et de si obscur, que ce qui regarde la nature des Dieux : rien pourtant qui servît plus à nous donner une idée de l'âme, ni qui fût plus nécessaire pour nous régler en matière de religion.

La diversité, et la contrariété même, qui se remarquent ici dans les opinions des plus savans hommes, font bien voir que la Philosophie (1) doit porter sur

(1) Pour ne pas débiter par quelque chose d'obscur, je ne m'attache point aux termes,

des principes évidemment connus ; et que par conséquent les Académiciens , où ils n'ont trouvé que de l'incertitude , ont eu raison de suspendre leur jugement. Car , s'il étoit permis de se décider témérairement , à quoi cela ne conduiroit-il pas ? Et quelle témérité plus grande , plus opposée à la constance et à la gravité du Sage , que de se livrer à l'erreur ; ou de soutenir comme incontestable ce qu'on n'aura , ni bien examiné , ni bien compris ?

Vous en avez un exemple dans la question présente. Car le sentiment commun , qui a beaucoup de vraisemblance , et que la nature nous inspire à tous , reconnoît l'existence des Dieux. Protagore (2) l'a regardée comme douteuse. Dia-

mais à l'esprit de ce passage , qu'on n'a pas eu tort d'appeller *la Croix des Critiques*. Ceux qui voudront l'examiner de plus près , n'ont qu'à ouvrir le Cicéron de M. le Dauphin , où l'on trouvera ce que les Savans ont dit là-dessus en latin. Mais ce qu'ils en ont écrit aussi en françois , n'est pas moins curieux. Je le renvoie à la fin de ce volume.

(2) Sophiste , dont il sera encore parlé dans la suite. L'histoire de ces anciens Philosophes se trouve par-tout. Je supprime ce qui ne fait rien à mon sujet.

gore (3) de Mélos , et Théodore (4) de Cyrène l'ont niée sans restriction.

Quant à ceux qui l'ont reconnue , ils sont partagés en tant d'opinions toutes différentes , qu'elles seroient difficiles à

(3) On dit que ce qui jeta Diagore dans l'athéisme , ce fut de voir que les Dieux souffroient la prospérité d'un homme , qu'il savoit être coupable , les uns disent de lui avoir dérobé un poëme , les autres de lui retenir un dépôt. Quoi qu'il en soit , les Athéniens mirent sa tête à prix. Digne fin d'un Athée.

Comme il est appelé *Melius* en latin , de-là vient que le P. Lescalopier , page 5 , col. 1 , et après lui , Bayle , dans l'article de ce Philosophe , ont mis en doute s'il étoit de l'île de Mélos , l'une des Cyclades , ou de la ville de Mélia dans la Carie. Mais ils n'ont formé ce doute que faute d'avoir pris garde , que Diagore a toujours été appelé *Μήλιος* , de l'île de Mélos sa patrie : au lieu que s'il avoit été de *Μελία* , ville de Carie , c'est *Μελισύς* qu'on auroit dit. Voyez Etienne de Byzance , au mot *Μήλιος* , et le Scholiaste d'Aristophane , acte III des Nuées , scène 1.

(4) Théodore écrivit contre l'existence des Dieux. Sa morale étoit digne d'un athée ; car il enseignoit que tout est indifférent : qu'il n'y a rien qui de sa nature soit crime ou vertu. Son impiété lui fit des affaires par-tout où il se trouva , et il fut enfin condamné à s'empoisonner. Je ne cite point mes preuves. Ce sont des faits trop connus.

compter. Ils raisonnent beaucoup , et sur la figure des Dieux , et sur leur habitation , et sur leur manière de vivre : disputant sur tous ces points avec chaleur , sans pouvoir s'entendre.

Mais le point essentiel , c'est , s'il est vrai que les Dieux ne fassent rien , qu'ils ne se mêlent de rien , qu'ils ne gouvernent point l'Univers ; ou s'il est vrai qu'ils en soient les auteurs , et qu'ils doivent éternellement le gouverner ? On s'accorde là-dessus encore moins que sur le reste. Cependant , si cela n'est décidé , nous ne pouvons que vivre dans une erreur grossière , et dans l'ignorance des choses les plus importantes.

Quelques Philosophes , tant anciens que modernes , croient effectivement que les Dieux ne se mettent point en peine de ce qui nous regarde. Sur ce principe , que deviendront la piété , la sainteté , la religion ? Ce sont de vrais devoirs qu'il faut exactement remplir , supposé que les Dieux y fassent attention , et que nous tenions d'eux quelque faveur. Mais supposé aussi qu'ils n'aient ni le pouvoir , ni la volonté de nous secourir ; que toutes nos actions leur soient indifférentes , et que nous n'ayons rien à espérer , rien à crain-

dre d'eux ; pourquoi leur rendre un culte et des honneurs ? pourquoi leur adresser des prières ? Il en est de la piété comme de toutes les autres vertus , elle ne consiste pas en de vains dehors. Sans elle , plus de sainteté , plus de religion ; et dès-lors quel dérangement , quel trouble parmi nous ? Je doute si d'éteindre la piété envers les Dieux , ce ne seroit pas anéantir la bonne foi , la société civile , et la principale des vertus , qui est la justice.

D'autres Philosophes , gens de mérite et d'un grand nom , prétendent , au contraire , que non-seulement les Dieux gouvernent l'Univers en général : mais qu'en particulier notre conservation et nos besoins sont l'objet de leur Providence : car ils croient que les grains et les autres productions de la terre , ainsi que les saisons et les mutations de l'air qui font pousser et mûrir ce que la terre produit , se doivent à la bienveillance que les Dieux ont pour le genre humain. Vous diriez même que les Dieux ont créé (5) tout cela exprès pour l'utilité de

(5) *Fabricati* , comme il y a dans le Texte , ne signifie pas à la rigueur ce que *créé* veut

l'homme , si l'on s'en rapporte au détail où entrent ces Philosophes , et que je toucherai dans la suite de cet Ouvrage.

La force avec laquelle Carnéade (6) réfuta leur doctrine , a excité dans quiconque est capable de réflexions , l'envie de rechercher la vérité. Point de question si fort controversée que celle-ci , et parmi les savans , et parmi les ignorans. De-là tant d'opinions , qui se combattent les unes les autres. Il se pourroit très-bien qu'elles fussent toutes fausses : mais il n'est pas possible qu'il y en ait plus d'une de vraie.

En disputant sur un pareil sujet , nous avons de quoi satisfaire des Critiques bien intentionnés , et de quoi répondre à des Censeurs envieux. Tellement que les uns aient à se repentir de nous avoir attaqués , et que les autres soient ravis d'avoir trouvé à s'instruire. Car il faut communiquer nos lumières à ceux qui nous proposent leurs difficultés en amis , et ne point ménager ceux que la passion anime.

dire dans le langage de l'Ecole , où il se prend pour *tiré du néant*.

(6) Académicien , dont il sera parlé plus d'une fois dans la suite de cet ouvrage.

Pour moi , qui viens de publier en peu de tems plusieurs (7) de mes livres , je n'ignore pas qu'on en a parlé beaucoup , mais différemment. Quelques-uns ont admiré d'où me venoit cette ardeur toute nouvelle pour la Philosophie. D'autres eussent voulu savoir ce que je crois précisément sur chaque matière. D'autres enfin ont été surpris que tout-à-coup me déclarant pour les intérêts d'une école abandonnée depuis longtemps , j'aie fait choix d'une secte , qui , au lieu de nous éclairer , semble nous plonger dans les ténèbres.

Mais ce goût pour la Philosophie ne m'est pas si nouveau qu'on se l'imagine. Tout jeune que j'étois , je la cultivois beaucoup ; et même , quand il y paroisoit le moins , je m'en occupois plus que jamais. On peut s'en convaincre par cette quantité de maximes philosophi-

(7) C'est de ses livres philosophiques , qu'il veut parler. Il les composa les trois dernières années de sa vie , et ce ne furent pas même les seuls Ouvrages qu'il fit durant ce temps-là. Quel est l'écrivain , qui pût le traduire aussi rapidement qu'il composoit ? Quand il fit ces Entretiens sur la nature des Dieux , il couroit la soixante-troisième année de son âge , qui étoit l'an de Rome DCCCIX.

ques , dont mes harangues sont remplies ; par mes intimes liaisons avec les plus savans hommes , qui m'ont toujours fait l'honneur de se rassembler chez moi ; par les grands maîtres qui m'ont formé , les illustres Diodotus (8) , Philon , Antiochus , Posidonius. Et puisque ces sortes d'études ont pour but de nous rendre sages , il me paroît que je ne les ai point démenties par ma conduite , soit dans mes fonctions publiques , soit dans mes propres affaires.

Si l'on demande pourquoi donc j'ai pensé si tard à écrire dans ce genre-ci , ma réponse est simple. Réduit à l'inaction depuis que l'état de la République exige qu'elle soit gouvernée (9) par une seule tête , j'ai cru qu'il seroit utile de mettre nos citoyens au fait de la Philosophie ; et que d'ailleurs il y alloit de notre gloire , que de si belles et de si grandes matières fussent aussi traitées en notre langue. Je me sais d'autant meilleur gré d'y avoir travaillé , que déjà mon

(8) Diodotus et Posidonius étoient Stoïciens : Philon et Antiochus étoient Académiciens : mais ce dernier à la fin pencha davantage pour les Stoïciens.

(9) Par Jules-César.

exemple a eu la force d'inspirer à beaucoup d'autres l'envie d'apprendre, et même d'écrire. Car jusqu'alors plusieurs de nos Romains, qui avoient été instruits dans les écoles des Grecs, n'avoient pu faire part de leurs connoissances à leur patrie : et cela, parce qu'ils craignoient de ne pouvoir dire en latin ce qu'ils ne savoient qu'en grec. Mais j'en suis venu si bien à bout, ce me semble, que les Grecs ne l'emportent pas sur nous, même pour l'abondance des expressions.

Un motif qui m'a encore déterminé à ce travail, c'est la douleur que m'a causée l'injustice et la cruauté (1) de la fortune. Si j'y avois trouvé un meilleur remède, je n'aurois pas eu recours à la Philosophie. Mais pour goûter mieux les douceurs qu'elle m'offroit, non content de lire ce qu'on en a écrit, j'ai voulu écrire moi-même, et l'embrasser toute entière dans mes Ouvrages. Le vrai

(1) Comme il vient de toucher déjà la décadence de la République, on croit que ceci regarde la mort de sa fille Tullie, qu'il perdit l'an de Rome 708. Les suites qu'eut sa douleur, font assez voir que le Philosophe le plus éclairé n'est pas l'homme du monde le plus ferme contre les attaques du cœur.

moyen de n'en rien perdre , c'est d'approfondir chacune de ses questions séparément. On y découvre une suite admirable , un enchaînement qui fait que l'une conduit à l'autre , et qu'elles paroissent ne former toutes ensemble qu'un même tissu.

Quant à ceux qui voudroient savoir quelle est sincèrement ma pensée sur chaque matière , ils poussent leur curiosité trop loin. C'est à la force des raisons , et non pas à l'autorité , qu'il faut avoir égard dans les disputes. Et même , quand l'autorité du maître est grande , elle nuit pour l'ordinaire au disciple. Car le disciple alors cesse de faire usage de son jugement. Il reçoit pour certain tout ce que son maître lui donne pour tel. Aussi ne goûté-je pas la manière des Pythagoriciens (2) , qui , lorsqu'ils soutenoient un sentiment , et qu'on leur en demandoit la preuve , se contentoient de répondre : *Il l'a dit*. C'est de Pythagore qu'ils vouloient parler. Leur pré-

(2) Pourquoi ? *Nam quòd dicunt omnia se credere ei , quem judicent fuisse sapientem : probarem , si idipsum rudes et indocti judicare possissent , etc.* J'ai traduit ceci dans mon Recueil des *Pensées de Cicéron* , page 411.

jugé étoit si violent , que son autorité toute seule leur tenoit lieu de raison.

A l'égard de la secte dont on s'étonne que je fasse profession , il me semble que je n'ai point mal justifié mon choix dans mes (3) quatre livres Académiques. En vain dira-t-on que je me charge de relever un parti tombé. Les opinions des hommes ne meurent point avec eux. Seulement elles perdent quelquefois à n'avoir personne d'un certain mérite, qui les fasse valoir. Et voilà ce qu'éprouve cette secte , dont le propre est de soumettre tout à la dispute , sans décider nettement sur rien. Fondée (4) par Socrate , rétablie par Arcésilas , affermie par Carnéade , elle avoit été florissante jusqu'à nos jours ; et présentement elle se voit presque sans appui , même dans la Grèce. Mais on auroit tort de lui im-

(3) De ces quatre livres , qui sont connus sous le titre de *Questions Académiques* , il n'en reste aujourd'hui qu'un de complet , avec le commencement d'un autre.

(4) Voilà les trois époques de l'Académie. Par rapport au temps de Platon , et à l'état où elle parut d'abord , elle se nomme *la vieille Académie*. Par rapport au temps d'Arcésilas , et à l'état où elle fut rétablie , *la moyenne*. Par rapport au temps de Carnéade , et à l'état où

puter un changement , qui vient , selon moi , de ce qu'elle manque de sujets capables de lui faire honneur. En effet , s'il y a si peu de personnes qui approfondissent un système , ne sera-t-il pas bien plus rare encore d'en trouver qui les possèdent tous , comme les doit posséder quiconque embrasse un parti , où il s'agit de parler et pour et contre tous les Philosophes , dans la vue de trouver la vérité ? Non que je me flatte , moi , d'avoir une capacité si étendue ; mais j'avoue que j'ai fait mes efforts pour en approcher.

Du reste , les Académiciens ne donnent pas dans le doute , jusqu'au point de ne savoir à quoi s'arrêter. Je m'en suis expliqué (5) ailleurs plus au long ; mais il est bon d'y revenir , parce qu'il y a des gens qui ne veulent pas entendre raison du premier coup. Notre sentiment donc n'est pas qu'il n'y ait rien de vrai. Nous disons seulement que le faux est mêlé par-tout de telle façon avec le vrai ,

elle fut confirmée en dernier lieu , *la nouvelle*. C'est par ces trois épithètes qu'on distingue , pour l'ordinaire , les temps et les variations de l'Académie.

(5) Dans ses Questions Académiques.

et lui ressemble si fort , qu'il n'y a point de marque certaine pour les distinguer sûrement. Nous ajoûtons qu'il y a beaucoup de choses probables , et qu'au défaut de l'évidence , une grande probabilité doit être la règle du Sage.

Mais enfin , pour éviter tout reproche de partialité , je vais exposer les diverses opinions des Philosophes sur ce qui regarde les Dieux. Je les voudrois ici tous ces Savans , pour leur faire décider laquelle est la véritable. On me verroit moi-même traiter l'Académie d'obstinée , s'ils venoient à s'accorder tous ; ou que l'un d'eux nous découvrit précisément la vérité.

Voici donc l'occasion de m'écrier , comme dans (6) les Synéphébes :

J'en atteste les Dieux , j'en atteste les hommes.

(6) Les *Synéphébes* , comme qui diroit , les *jeunes Camarades* , étoient une Comédie grecque de Ménandre , traduite ou imitée en latin par Cécilius , qui est appelé *Staius* dans le texte , mais qu'on ne doit pas confondre avec *P. Staius Papinius* , auteur de la *Thébaïde* , poème épique.

Quoique mes vers ne répondent pas mot pour mot aux latins , ils n'en affoiblissent pas le sens , par rapport à l'application qui se fait ici de ce passage.

Avec cette différence qu'il s'agissoit là d'une plaisanterie.

Quel abus , quel forfait dans la ville où nous sommes ?

*Une Courtisane ose , en ce siècle indigent ,
D'un amant qui lui plaît refuser de l'argent !*

Mais moi , quand je m'écrie de la sorte , c'est pour inviter les Philosophes à examiner tous ensemble sérieusement , et avec tout le soin possible , ce qu'il faut penser de la religion , de la piété , de la sainteté , des cérémonies , de la bonne foi , du serment , des temples , des (7) autels , des sacrifices , et des auspices même , où je préside. Car tout cela dépend de l'opinion qu'il faut avoir des Dieux. Et quand on verra combien les hommes les plus doctes ont été partagés là-dessus , il y aura , si je ne me trompe , de quoi faire douter ceux-là mêmes , qui se piquent d'avoir trouvé quelque chose de certain.

C'est une réflexion que j'ai faite plus

(7) Il y a dans le texte , *delubris*. Mais nous n'avons point de mots dans notre langue pour distinguer *templum* et *delubrum* , à moins que de rendre ce dernier par *chapelle*. J'ai mieux aimé placer ici un équivalent.

d'une fois , mais particulièrement à l'occasion d'une dispute , où il n'y eut rien d'oublié touchant les Dieux immortels. Ce fut chez mon ami (8) Cotta , qui m'avoit prié de l'aller voir pendant les Féries (9) Latines. Je le trouvai dans son cabinet , assis , et discourant avec le Sénateur (1) Velléius , que les Epicuriens regardoient comme le premier homme de leur secte , qui fût alors dans Rome. Là se rencontroit en même tems (2) Balbus , qui étoit si bien versé dans

(8) Caius Aurélius Cotta , Pontife. C'est un bel esprit , qui , en qualité d'Académicien , prend à tache d'embarrasser les autres Interlocuteurs , et se joue de toute opinion , sans donner à connoître la sienne.

(9) Pour donner une idée des Féries Latines , je n'aurois qu'à transcrire ce qu'en a dit le dernier traducteur des Lettres à Atticus , sur la huitième lettre du livre I. Mais à quoi bon le transcrire ici ? Car puis-je croire qu'il y ait en France quelqu'un de bon goût , qui n'ait pas cet Ouvrage de M. Mongault ?

(1) Caius Velléius , tribun du Peuple , l'an de Rome DCLXIII. C'est un homme décisif , hardi , entêté de son Epicure , daignant à peine rapporter ce qu'ont dit les autres Philosophes , et ne parlant d'eux qu'avec une brièveté , qui est un peu obscure aujourd'hui.

(2) Quintus Lucilius Balbus , Stoïcien , qui

la doctrine des Stoïciens , qu'on l'égaloit aux Grecs de ce parti les plus habiles.

Du moment que Cotta m'aperçut : C'est fort à propos que vous paroissez , me dit-il. Je m'engageois avec Velléius dans une dispute importante , à laquelle vous ne serez pas fâché d'assister , la matière étant de votre goût.

Je pense comme vous , lui répondis-je , que la rencontre est heureuse pour moi. Car je vous trouve ici trois chefs : et si Pison (3) faisoit le quatrième , toutes les sectes y seroient , au-moins toutes celles qui sont renommées.

Pison , reprit Cotta , n'est point ici à regretter , s'il est vrai , comme Antiochus le soutient dans un livre qu'il adressa dernièrement à Balbus , que les

est de bonne foi dans son parti , et qui s'attache , par une pieuse crédulité , à toute sorte de raisons fortes ou foibles : persuadé , à ce qu'il paroît , que lorsqu'on défend une cause qu'on croit la plus favorable à la religion , toutes les preuves n'en sauroient être que bonnes et bien reçues.

(3) Pison le Péripatéticien est celui dont parle Cicéron dans son livre *De claris Orat.* cap. 67. Peu importe de le faire connoître ici plus particulièrement , puisqu'il n'est chargé d'aucun rôle dans ces Entretiens.

Stoïciens

Stoïciens et les Péripatéticiens s'accordent pour les choses , et ne diffèrent que dans les termes. Vous , Balbus , qui avez lu ce livre , qu'en jugez-vous ?

J'ai peine , dit-il , à comprendre qu'un homme aussi éclairé que l'est Antiochus , n'ait pas observé qu'il y a une très-grande différence entre les Stoïciens , qui prétendent (4) que l'honnête et le commode diffèrent aussi-bien de genre que de nom ; et les Péripatéticiens , qui confondent le commode et l'honnête , comme si l'un et l'autre étoient absolument de même genre , et que toute la différence ne fût que du plus au moins. Cette dispute , loin de porter sur des termes seulement , attaque le fond des choses. Mais gardons-la pour une autre fois , et , si vous le trouvez bon , reprenons celle que nous avions entamée.

C'est ma pensée , repartit Cotta. Mais

(4) Cette question est traitée à fond dans les livres de *Finibus*. Il faut seulement observer ici , que ce mot , *commode* , renferme l'*utile* et l'*agréable*. Les Stoïciens ne reconnoissoient qu'un seul bien , l'*honnête* : mais les Péripatéticiens en reconnoissoient trois : l'*honnête* , l'*utile* , et l'*agréable*.

pour mettre au fait ce nouveau-venu ; dit-il en me regardant , il faut lui apprendre que l'entretien rouloit sur la nature des Dieux : et qu'y trouvant , comme j'ai toujours fait , beaucoup d'obscurité , je demandois à Velléius qu'il m'expliquât ce qu'en a dit Epicure. Ainsi , Velléius , donnez-vous la peine de répéter ce que vous aviez commencé à nous dire.

Je m'en ferai un plaisir , lui répondit Velléius , quoique la personne qui nous arrive soit une ressource pour vous , et non pour moi. Car , ajouta-t-il en riant , vous avez tous deux appris du même Philon (5) à ne rien savoir.

Que nous sachions quelque chose ou non , repris-je , c'est à Cotta de le montrer. Mais détrompez-vous , si vous croyez que je vienne lui servir de second. Regardez-moi comme un auditeur équitable , sans préjugés , et que rien ne force à être pour un sentiment plutôt que pour l'autre.

(5) Philon étoit Académicien ; il enseignoit la grande maxime de Socrate ; *Tout ce que je sais , c'est que je ne sais rien.*

 PREMIÈRE PARTIE,

Où, après avoir brièvement réfuté les autres opinions sur la nature des Dieux, on établit celle d'Epicure.

VELLÉIUS ouvrit alors son discours avec cet air d'assurance, qui se voit dans les Philosophes de son parti; ne craignant rien tant que de paroître douter; en un mot, comme s'il n'eût fait que de revenir à l'heure même de l'assemblée des Dieux, et des intermondes (6) d'Epicure.

Je ne vais pas, dit-il, vous faire entendre des contes frivoles. Vous dire qu'il y a un Dieu, qui est l'ouvrier et l'architecte du Monde, suivant le Timée (7) de Platon. Que nous devons

(6) Epicure vouloit qu'il y eût des mondes innombrables, et il appeloit *intermondes*, les espaces qu'il se figuroit entre un monde et un autre. C'est-là qu'il faisoit habiter ses Dieux, *tanquam inter duos lucos, sic inter duos mundos, propter metum ruinarum*, dit plaisamment Cicéron, de *Divin.* II, 17.

(7) Dialogue où Platon introduit Timée de Locres, exposant la doctrine de la secte Italique, qui étoit celle de Pythagore.

reconnoître cette vieille Devineresse , qui a été imaginée par les Stoïciens , et qu'on peut appeler (8) Providence. Que le monde lui-même est Dieu , qu'il est animé , sensitif , rond , ignée , mobile. Pensées monstrueuses , qu'il faudroit pardonner , non à des Philosophes , mais à des rêveurs.

De quels yeux , en effet , votre Platon a-t-il pu voir la structure d'un si grand ouvrage , pour nous soutenir qu'un Dieu en soit l'auteur ? De quelles machines , de quels ouvriers son Dieu s'est-il servi pour élever ce superbe édifice ? L'air , le feu , l'eau , la terre , comment ont-ils pu se rendre souples et dociles au gré de l'architecte ? D'où sont venues ces (9) cinq formes , dont toutes les autres sont formées , et qui , par leur mélange bien proportionné , font éclore l'âme et les sens ?

(8) Le mot de *Providence* est un de ceux qui manquoient à la langue Latine , avant que Cicéron l'eût mis en usage. Il l'a formé sur le Grec *Πρόνοια* , qui est aussi dans le Texte.

(9) Ces cinq formes sont apparemment la terre , l'eau , le feu , l'air , et une cinquième anonyme , qui forme l'âme. D'autres prétendent que ce sont les cinq qualités , que Platon dans le Dialogue du Sophiste attribue à

Platon dit là-dessus mille choses, bien plutôt imaginées à plaisir, que découvertes par la raison. Ce que j'y trouve de plus merveilleux, c'est de nous donner le Monde pour éternel, après nous avoir dit qu'il a été produit, et presque fait à la main. Croyez-vous quelque teinture de Physique à une personne capable de se persuader que ce qui a une origine, peut durer toujours? Quel est le composé, qui soit exempt d'altération? Tout ce qui a commencé, ne doit-il pas finir?

A l'égard de votre Providence, Balbus, si c'est la même chose (1) que le Dieu de Platon, je vous fais les mêmes difficultés, et sur les machines, et sur les ouvriers, et sur le dessein, et sur les moyens d'y réussir. Que si ce n'est pas la même chose, dites-nous pourquoi elle a fait le Monde (2) périssable, au-lieu

l'Être : savoir, l'essence, l'identité, la diversité, le repos, et le mouvement. Là-dessus je renvoie aux doctes spéculations de Marsile Ficcin, *Compend. in Timæum*, cap. 27.

(1) On verra dans le second livre de ces Entretiens, que le système de Platon et celui des Stoïciens, étoient différens. Mais ce n'est pas encore ici le lieu de toucher cette difficulté.

(2) Voyez ci-après, liv. II, ch. 46, dans

que le Dieu de Platon l'a fait éternel ?

Mais ce qui s'adresse en même temps à vous et à Platon ; d'où vient que vos Architectes songèrent tout d'un coup à construire l'Univers , eux qui jusques-là n'avoient fait que dormir pendant des siècles innombrables ? Car quoique le Monde ne fût pas encore , les siècles ne laissoient pas d'être. Je n'entends pas des siècles , que la distinction des jours et des nuits fasse compter par un certain nombre d'années. J'avoue que sans le mouvement (3) du Monde , cette distinction n'a pu se faire. Mais ce que je veux dire , c'est qu'il y a eu depuis un temps infini une sorte d'éternité , qui n'étoit pas mesurée par des portions de temps , et dont il n'est pas possible de comprendre quelle a été la durée , puis-

quel sens les Stoïciens croyoient le monde périssable. Quant à Platon , il ne disoit point que le monde fût éternel de sa nature : au contraire , il le croyoit produit , et corruptible ; mais il prétendoit que l'auteur du monde , par un effet de sa bonté , l'empêcheroit de périr , et le conserveroit toujours. Voyez le *Timée* , et *Plutarque de plac. Philos.* II. 4.

(3) C'est-à-dire , sans le mouvement des globes , qui en tournant nous donnent tantôt le jour , tantôt la nuit.

qu'on ne peut même s'imaginer qu'il y ait eu quelque temps, lorsque le temps n'étoit pas encore. Quoi qu'il en soit, je vous demande, Balbus, pourquoi votre Providence a consumé dans l'oïveté cette immense étendue de siècles? Le travail lui faisoit-il peur? Un Dieu ne sent point la peine du travail: et aussi ne devoit-il pas y en avoir pour lui, puisque le ciel, le feu, la terre, la mer, tout lui obéissoit.

Quel motif, d'ailleurs, le portoit à décorer et à illuminer l'Univers, comme feroit (4) un Edile? Seroit-ce pour se donner un plus beau logement? Il avoit donc passé une éternité dans les ténèbres, comme dans une sombre cabane. Seroit-ce pour se réjouir à voir les différens objets, qui font la beauté du ciel et de la terre? Quel plaisir un Dieu peut-il trouver à cela? S'il y en trouvoit, il n'auroit pu s'en passer si long-temps?

C'est pour les hommes, dites-vous,

(4) Dans les décorations ordonnées par les Ediles, la coutume étoit que le spectacle fût embelli de statues, de figures, *signis*, disposées avec art. A cela ressemblent les Constellations, qui représentent des hommes, des animaux, etc. L'allusion porté sur le mot *signis*.

qu'il a formé l'Univers. Et pour quels hommes ? Pour les sages ? Tout ce grand travail regardoit donc peu de gens. Pour les fous ? Rien n'obligeoit un Dieu à s'intéresser pour (5) des méchans. Et de plus , quand il auroit pensé à eux , que leur en revient-il , puisque leur vie est le comble de la misère ? Car quelle plus grande misère , que la folie ? Quand même les sages , par les biens dont ils ont l'art de profiter , adouciroient les maux qui attaquent sans cesse la tranquillité de leurs jours ; en seroit-il moins vrai que les fous ne savent , ni éviter les maux qui les menacent , ni en supporter de présens ?

Ceux qui ont prétendu que le Monde avoit une âme , et qu'il étoit intelligent , n'ont point compris dans quelle forme l'âme peut subsister. Mais avant que de m'expliquer là-dessus , il me suffira ici de remarquer combien peu (6) d'esprit

(5) Par opposition à la sagesse , *fous et méchans* , sont mots synonymes en langage Philosophique. Faire mal , c'est aller contre la raison : et aller contre la raison , c'est suivre la folie.

(6) A ces expressions impertinentes , il est aisé d'observer l'art de Cicéron , qui fait par-

il faut avoir pour dire que le Monde est animé , immortel , souverainement heureux , et qu'en même temps il est rond.

Pourquoi rond ? Parce que la figure ronde , suivant Platon , est la plus belle de toutes. Mais je trouve , moi , plus de beauté dans le cylindre , dans le quarré , dans le cône , dans la pyramide.

Et ce Dieu rond , à quoi l'occupez-vous ? à se mouvoit d'une si grande vitesse , que l'imagination même ne sauroit y atteindre. Or je ne vois pas , qu'étant agité de la sorte , il puisse être heureux , et avoir l'esprit tranquille. Qui nous feroit ici tourner sans relâche , ne fît-on même tourner que la moindre partie de notre corps , nous serions mal à notre aise. Pourquoi un Dieu s'en trouveroit-il mieux que nous ?

De plus , si la terre est une portion du Monde , c'est par conséquent une portion de Dieu. Or il y a de vastes régions , qui ne sont ni habitées , ni cultivées : les unes , parce qu'étant trop

ier un Epicurien comme parlent encore ceux de son espèce. Beaucoup de hauteur dans les manières , nulle profondeur , nulle suite dans les raisonnemens , termes vagues , phrases entortillées.

près du Soleil , on y meurt de chaud ; les autres , parce que l'éloignement de cet astre les glace. Si donc le Monde est Dieu , il faut , puisque ces régions font partie du monde , convenir que Dieu brûle d'un côté , tandis qu'il est gelé de l'autre.

Voilà , Balbus , les sentimens de votre secte. Rapportons ceux des autres Philosophes , en commençant par le plus ancien.

Thalès de Milet , le premier qui ait examiné ces questions , a dit (7) que l'Eau est le principe de toutes choses ; et que Dieu est cette intelligence , par qui tout (8) est formé de l'Eau. Pourquoi joindre l'un à l'autre , supposé que les Dieux puissent être sans intelligence , ou qu'une intelligence puisse subsister elle-même sans corps ?

(7) Les éclaircissemens qu'il faudroit ici pour expliquer l'opinion de Thalès , et celles de plusieurs autres , se trouveront à la fin de ce volume , sous le titre de *Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs.*

(8) Il y a dans le Texte , *Deus autem , eam mentem , quæ ex aqua cuncta fingeret.* Sur quoi Gassendi , *Phys. sect. 1. lib. 4. cap. 2.* fait cette remarque : *Cùm dicit FINGERET , non FINXERIT , planum facit placuisse illi eam-*

Anaximandre croit que les Dieux reçoivent l'être, qu'il naissent et meurent de loin à loin, et que ce sont des mondes innombrables. Mais peut-on admettre un Dieu, qui ne soit pas éternel ?

Anaximène prétend que l'air est Dieu ; qu'il est produit, qu'il est immense et infini, qu'il est toujours en mouvement. Mais l'Air n'ayant point de forme, comment pourroit-il être Dieu, puisque Dieu en doit avoir une, et même une très-belle ? Outre cela, dire qu'il a été produit, n'est-ce pas dire qu'il est périssable ?

Anaxagore, élève d'Anaximène, fut l'auteur de cette opinion, que le système et l'arrangement de l'Univers se doivent à la puissance et à la sagesse d'un Esprit infini. C'étoit ne pas comprendre que l'Infini ne peut avoir de mouvement joint au sentiment : ou que s'il avoit du sentiment, toutes les parties de la nature en seroient frappées, et auroient le même sentiment toutes à la fois. D'ailleurs, si l'on a prétendu que cet Esprit fût une sorte d'animal, il lui faut donc un principe intérieur, qui fonde sa dénomina-

dem adhuc causam penetrare in omnia, omniaque adhuc efficere.

tion d'animal. Et qu'y a-t-il de plus intérieur, que l'esprit ? Il reste donc à le revêtir d'un corps. Et c'est ce que ce Philosophe ne vouloit point. Or il me paroît que notre intelligence ne va pas jusqu'à pouvoir se former quelque notion d'un simple et pur esprit, auquel vous ne joignez rien qui le rende (9) capable de sentiment.

Alcméon de Crotonne reconnoît une Ame divine, et de plus il érige en Dieux le Soleil, la Lune, et les autres Astres. C'est nous donner pour immortels, des êtres mortels.

Pythagore croit que Dieu est une Ame répandue dans tous les êtres de la nature, et dont les âmes humaines sont tirées. Si cela étoit, Dieu seroit déchiré et mis en pièces, quand ces âmes s'en détachent. Il souffriroit, et un Dieu n'est point capable de souffrir : il souffriroit, dis-je, dans une partie de lui-même, quand elles souffrent, comme il leur arrive à la plupart. Pourquoi, d'ailleurs, l'esprit de l'homme ignorerait-il quelque chose, s'il étoit Dieu ? Enfin,

(9) Au-lieu de *quæ sentire possit*, je lis *quæ sentire possit*, qui est la leçon de saint Augustin, *Epist.* 118. n. 25.

si ce Dieu n'étoit absolument qu'une âme, de quelle manière (1) s'uniroit-il au Monde ?

Xénophane dit que Dieu est un Tout infini, et il y ajoute une Intelligence. Quant à cette Intelligence, c'est une erreur qui lui est commune avec d'autres : mais il est plus blâmable encore, de

(1) Je n'aurois pu sans une périphrase faire sentir clairement les différentes idées, qui sont renfermées ici dans ces deux mots, *aut infixus*, *aut infusus*. Car je ne crois pas que ce soit une plaisanterie de Velléius, et un jeu de mots, comme le veut le P. Lescalopier. Je crois au contraire, qu'il s'agit là d'examiner comment une âme universelle pourroit être unie au monde : si ce n'est par voie d'application, *aut infixus*, ou par voie de pénétration, *aut infusus*. Platon, qui adopte le sentiment de Pythagore, propose aussi ces deux manières d'union, et subdivise l'application en médiate et immédiate. Comment, par exemple, le Soleil est-il animé par cette âme générale ? Pour cela, dit-il, ou cette âme pénètre le Soleil : ou s'étant revêtue d'un corps ignée ou aérien, par le moyen de ce corps elle agit sur celui du Soleil : ou enfin, sans avoir de corps, elle ne laisse pas d'avoir en soi une force éminente, qui meut à son gré le Soleil. Ce que Platon dit à l'égard du Soleil, il le dit à l'égard de tout le reste. Voyez le livre X des Lois, au bas de la page 898, édition d'Hensii Etienne.

prétendre que l'Infini soit capable de sentiment , et que rien ne puisse y être joint.

Parménide s'est figuré je ne sais quoi de semblable à une couronne ; un cercle tout lumineux , et non interrompu , qui environne le ciel. Voilà ce qu'il appelle Dieu. Où prend-il dans le cercle la figure divine , et quelle apparence qu'il y ait du sentiment ? Autres visions : il divinise la Guerre , la Discorde , la Cupidité , mille choses semblables , qui , bien loin d'être immortelles , sont détruites par la maladie , par le sommeil , par l'oubli , par le tems seul. Je n'ajoute pas qu'il fait aussi le même honneur aux Astres , pour ne point répéter ce que j'ai dit sur cette opinion , il n'y a qu'un moment.

Empédocle , auteur peu exact sur bien d'autres matières , se trompe lourdement sur ce qui regarde les Dieux. Car les quatre élémens , dont il veut (2) que tout soit composé , et qui ne sont visi-

(2) Velléius ne trouve pas qu'Empédocle parle juste , quand il dit que tout est composé des quatre élémens : parce que n'y ayant de corps simple que les atômes , selon Epicure , les élémens ne sont par conséquent que des mixtes divisibles , et ne doivent pas être regardés comme des principes.

blement que des mixtes insensibles et périssables , il les croit divins.

Protagore ne paroît avoir nulle idée des Dieux , puisqu'il déclare ouvertement qu'il ne sait pas trop bien s'il y en a , ou s'il n'y en a pas , ni ce que c'est.

Démocrite , quel égarement ! donne la qualité de Dieux , et aux images des objets qui nous frappent ; et à la nature qui fournit , qui envoie ces images ; et aux idées , dont elles nous remplissent l'esprit. Qu'après cela il assure que rien n'est éternel , parce que rien ne demeure toujours dans un même état : n'est-ce pas renverser d'un seul coup l'existence des Dieux , et toutes les opinions qui l'établissent ?

L'Air est (3) le Dieu que Diogène d'Apollonie reconnoît. Et quel sentiment l'Air peut-il avoir ? Quelle forme convenable à un Dieu ?

(3) On ne voit pas suivant ces paroles , en quoi l'opinion de ce Diogène n'étoit pas la même que celle d'Anaximène. Saint Augustin de *Civ. Dei* , VIII , 2 , nous fait sentir que Diogène admettoit de l'intelligence dans l'air , au lieu qu'Anaximène croyoit l'air inanimé , antérieurement aux êtres qui s'en formoient. Si cela est vrai , ce Philosophe se régla sur les circonstances où il se trouvoit. Disciple d'Ana-

Pour exposer toutes les variations de Platon, il faudroit un long discours. Dans le *Timée*, il dit que le père de ce monde ne sauroit être nommé : et dans les livres des *Lois*, qu'il ne faut pas être curieux de savoir ce que c'est proprement que Dieu. Quand il prétend que Dieu est incorporel, c'est nous parler d'un être incompréhensible, et qui ne pourroit avoir ni sentiment, ni sagesse, ni plaisir; attributs essentiels aux Dieux. Il dit aussi, et dans le *Timée*, et dans les *Lois*, que le Monde, le Ciel, les Astres, la Terre, les Ames, les Divinités que nous enseigne la religion de nos pères, il dit que tout cela est Dieu. Ces opinions, prises en particulier, sont évidemment fausses; et prises toutes ensemble, se contredisent prodigieusement.

Xénophon en moins de paroles débite à peu près les mêmes erreurs. Car dans

ximène, et concurrent d'Anaxagore, peut-être voulut-il se distinguer un peu de l'un et de l'autre. Pour cela il conserva du premier le dogme de l'air; il apprit du second à parler expressément d'une intelligence; et mêlant quelque chose de ces deux opinions, il se fit un langage qui étoit à lui.

le volume où il a recœuilli les discours mémorables de Socrate , il lui fait dire qu'on ne doit point chercher de quelle figure est Dieu ; que le Soleil est Dieu ; que l'Âme l'est pareillement ; qu'il n'y en a qu'un seul ; qu'il y en a plusieurs. C'est à peu près ce que je viens de reprocher à Platon.

Antisthène , dans son Traité de Physique , dit qu'il y a plusieurs Dieux révéés parmi les nations , mais qu'il n'y en a qu'un (4) naturel : et par-là il renverse absolument les idées que nous devons avoir des Dieux.

Speusippe ne travaille pas moins à les détruire , lorsque marchant sur les traces de Platon son oncle , il soutient que c'est une certaine Force vitale , qui gouverne tout.

Aristote , dans son troisième Livre de la Philosophie , ne s'explique pas toujours d'une manière uniforme sur ce sujet , en cela disciple fidèle de Platon.

(4) Je laisse dans cette expression , *un Dieu naturel* , toute l'obscurité du Texte. Lactance , *Inst. Div.* I , 5 , l'explique dans un sens orthodoxe. *Antisthenes* (dicebat) *multos quidem esse populares Deos , unum tamen naturalem , id est , summæ totius artificem.*

Tantôt il veut que toute la Divinité réside (5) dans l'Intelligence. Tantôt que le Monde soit Dieu. Après il en reconnoît quelque autre, qui est au-dessus du Monde, dit-il, et qui a soin d'en régler, et d'en conserver le mouvement par une espèce de révolution. Ailleurs il enseigne que Dieu n'est autre chose que ce feu qui brille dans le Ciel : comme si le Ciel étoit autre chose lui-même, qu'une partie de ce Monde qu'il nous donnoit tout à l'heure pour un Dieu ? Pense-t-il que le Ciel pût tourner avec tant de précipitation, sans perdre le sentiment ? Et où loger tant d'autres Dieux, supposé que le Ciel en soit un ? Quand il dit enfin, que Dieu n'a point de corps, il en fait un être (6) irraisonnable, et même insensible. Comment le Monde peut-il se mouvoir, s'il n'a point de corps ? Et comment peut-il être tranquille et heureux, s'il est toujours en mouvement ?

Xénocrate, qui avoit eu le même

(5) Dans le principe intelligent, par lequel pensent tous les êtres pensans.

(6) Parce que, suivant Velléius, la raison ne sauroit être que dans un corps, et même que dans un corps de figure humaine.

maître qu'Aristote , ne raisonne pas mieux que lui sur cette matière. Car , dans ce qu'il a écrit des Dieux , il ne dit point de quelle figure ils sont , mais seulement qu'il y en a huit. Les Planètes en font cinq : les Etoiles fixes n'en font qu'un toutes ensemble , comme autant de membres épars : le Soleil fait le septième , et la Lune enfin le huitième. Par quel endroit ces Dieux-là peuvent être heureux , c'est ce qu'on ne voit pas.

Héraclide du Pont , élevé à la même école de Platon , a rempli ses livres de contes puérides. Tantôt il dit que Dieu , c'est le Monde. Tantôt , que c'est (7) l'Intelligence. Il attribue aussi la Divinité aux Planètes. Il prive Dieu de sentiment , et veut que sa figure (8) soit changeante. Enfin , il dit , et tout cela dans le même ouvrage , que la Terre et le Ciel sont des Dieux.

Téophraste là-dessus est d'une incons-

(7) Voyez ci-devant page , 66 rem. 5.

(8) Pourquoi Héraclide dit-il que la figure divine est *changeante* ? Parce que la figure divine , selon lui , n'est autre chose que la forme extérieure de l'Univers , qui ne fait à tout moment que varier par une continuelle vicissitude , soit de corruptions , soit de générations.

tance , qui n'est pas supportable. Dans un endroit il attribue la suprême Divinité à l'Intelligence ; dans un autre , au Ciel en général ; et après cela aux Astres en particulier.

Son disciple Straton , qui est appelé *le Physicien* , ne mérite pas qu'on l'écoute , quand il dit qu'il n'y a point d'autre Dieu que la Nature , que c'est le principe de toutes les productions , et de toutes les mutations ; qu'au reste elle n'a point (9) de sentiment , point de forme.

Zénon (car il est temps , Balbus , que j'en vienne à vos Stoïciens) nous fait de la Loi naturelle un Dieu , et lui donne le pouvoir de nous commander ce qui est juste , et de nous défendre ce qui est injuste : or nous ne saurions , ni concevoir qu'elle soit quelque chose d'animé , ni admettre un Dieu qui ne le soit pas.

(9) *Point de sentiment* , c'est-à-dire , *point d'intelligence* , *point d'âme* , suivant ce passage rapporté dans la Cité de Dieu , VI , 10 : *Ego feram aut Platonem , aut Peripateticum Stratonem , quorum alter fecit Deum , sine corpore , alter SINE ANIMO ?* C'est Sénèque qui parle. J'aurai d'autres conséquences à tirer de ce même passage à la fin de mes *Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs*.

Il veut ailleurs que Dieu soit l'Ether ; comme (1) si l'on pouvoit faire un Dieu d'un être insensible , sourd à nos prières , à nos souhaits , à nos vœux ? Il dit encore ailleurs qu'une certaine (2) Raison , qui est répandue dans tous les êtres de la nature , a tous les caractères de la Divinité. Il dit la même chose des Astres , des Années , des Mois , des Saisons. Et quand il explique la *Théogonie* (3) d'Hésiode , il sappe toutes les notions établies touchant les Dieux : car il ne reçoit pour tels , ni Jupiter , ni Junon , ni Vesta , ni quelque autre que ce soit , qui ait son nom propre , mais il prétend que ce sont de purs noms , qui , sous prétexte de quelque allusion , furent don-

(1) Si Velléius objecte que l'Ether n'écoute pas nos prières , on voit assez que c'est un argument *ad hominem* : et que par conséquent le P. Lescalopier , page 59 , col. 2 , n'est pas fondé à tourner là-dessus Velléius en ridicule ; sous prétexte qu'on peut rétorquer la même objection contre les Dieux d'Epicure.

(2) La Raison , l'Intelligence , la Sagesse , la Vérité , la Loi qui ordonne le bien , et défend le mal , c'étoient parmi les Stoïciens autant de mots synonymes , pour signifier le principe intellectuel qui anime les êtres pensans.

(3) Poème sur la naissance des Dieux.

nés à des êtres inanimés et muets.

Ariston son disciple ne s'égare pas moins que lui, en soutenant que la figure divine est incompréhensible; que les Dieux n'ont point de sentiment; et que même on peut douter si Dieu est, ou n'est pas un être animé.

Cléanthe, autre élève de Zénon, avance d'abord, que c'est le Monde même qui est Dieu: ensuite, que c'est l'Intelligence et l'Ame de toute la nature; et ailleurs, que le Dieu le plus certain que nous ayons, c'est le feu céleste, l'Éther, qui est le dernier et le plus élevé de tous les êtres, qui s'étend de tous côtés, qui fait l'extrémité de tout, qui ceint et qui embrasse tout. Dans ses livres *contre la volupté*, où il parle comme un homme en délire, il peint de fantaisie la figure des Dieux; et après nous avoir dit qu'il n'en reconnoît point d'autres que les Astres, il ajoûte que la Raison est à son gré ce qu'il y a de plus divin. C'est anéantir un Dieu tel que nous concevons qu'il doit être, conformément aux idées que nous en avons, et qui sont, pour ainsi dire, ses vestiges imprimés dans notre esprit.

Persée , autre disciple encore de Zénon , dit que ceux à qui l'on a donné le titre de Dieux , sont des hommes qui ont inventé les Arts ; et que ce titre s'est accordé pareillement aux choses qui nous sont utiles et salutaires. Ainsi , non content de croire qu'elles ont été inventées par des Dieux , il veut qu'elles soient divines elles-mêmes. Peut-on ravalier la Divinité jusqu'à en faire part , ou à des choses de si bas prix , ou à des hommes morts , qui pour tout culte ne méritent que des funérailles ?

Chrysippe , qui a le plus raffiné sur les songes des Stoïciens , assemble une troupe de Dieux inconnus ; et si fort inconnus , que notre imagination ne peut s'en former une idée précise , quoiqu'il n'y ait rien qu'elle ne paroisse capable d'embrasser. Il dit que la Divinité consiste dans la Raison , dans l'Intelligence , dans l'Ame de toute la nature ; que Dieu, c'est le Monde lui-même , et cette âme dont il est pénétré ; que c'est la partie supérieure de l'Ame , l'Intelligence et la Raison : que c'est le principe qui agit en tout , et qui conserve tout ; que c'est (4)

(4) Il y a dans le Texte , *fatalem umbram* , qu'un Critique , cité dans le Cicéron de

ce phantôme de Destin , par qui l'avenir est immuable : que c'est le Feu , et cet Ether , dont j'ai déjà parlé : que ce sont aussi (5) les élémens dont il est la source , et qui en découlent naturellement , l'Eau , la Terre , l'Air : que c'est le Soleil , la Lune , les autres Astres , tout l'Univers :

M. le Dauphin , voudroit changer en *fatalem vim* , faute d'avoir pris garde que ceci est dans la bouche d'un Epicurien , qui affecte de parler du Destin avec dérision.

(5) J'ai conservé la leçon vulgaire , *manarent* , et voici ma pensée. Il est certain que Chrysippe , aussi-bien que les autres Stoïciens , regardoit l'Ether comme le seul principe animé de lui-même , qui , lorsqu'il auroit un jour absorbé les trois autres élémens , les feroit renaître , s'il faut ainsi dire , pour former un monde nouveau. Voyez liv. II , ch. 46. Ainsi l'eau , la terre , et l'air ne lui paroissent que comme des écoulemens de l'Ether , source universelle , principe de tout. Par ces paroles , *Tum ea quæ naturâ fluere , atque manarent , ut et aquam , et terram , et aëra* , il n'attache donc pas une idée de liquidité à la terre , ce qui seroit ridicule : mais il veut seulement dire que ces trois élémens viennent de l'Ether , comme de leur source. Au reste , quand il leur attribue l'essence de la Divinité , ni en cela , ni en tout ce que Velléius lui fait avancer , il ne fait que soutenir l'opinion des Stoïciens , telle qu'on la verra dans le second livre de ces Entretiens ,

que

que ce sont les hommes, qui jouissent de l'immortalité. Il soutient, de plus, que ce que nous appellons Jupiter, c'est l'Ether; Neptune, la mer; Cérès, la terre; et ainsi des autres Dieux. Il dit que Jupiter est aussi cette loi éternelle, invariable, qui est notre guide, et la règle de nos devoirs: loi qu'il appelle nécessité fatale, éternelle, vérité des choses futures. Rien de tout cela n'est tel, qu'on le puisse regarder comme divin. Je ne fais pourtant rien dire à Chryssippe, qui ne soit dans le premier livre qu'il a écrit sur la nature des Dieux. Et à voir comment il veut dans le second, accommoder les fables d'Orphée, de Musée, d'Hésiode, et d'Homère, avec tout ce qu'il a établi dans le premier; on diroit que le pur Stoïcisme régnoit parmi les plus anciens Poètes, à qui jamais ces explications ne sont venues dans l'esprit.

C'est ainsi que Diogène (6) de Baby-

(6) Ce Diogène fut disciple de Crysippe, et il enseigna la Dialectique à Carnéade, avec lequel il fut député à Rome l'an 424 de l'Ere philosophique. Ainsi nous voilà à la fin de cette Ere, qui, comme j'ai dit ailleurs, se termine à la mort de Carnéade.

lone , dans son livre intitulé *Minerve* ; prétend expliquer physiquement , et d'une manière qui ne ressent point la fable , l'enfantement de Jupiter , et la naissance de cette Déesse.

Telles sont donc les opinions des Philosophes , ou , pour mieux dire , leurs rêveries. Car valent-elles mieux de beaucoup que les fables des Poètes , qui , dans un langage d'autant plus dangereux qu'il est plein de grâces , nous ont représenté les Dieux enflammés de courroux , et passionnés jusqu'à la fureur ; ont dépeint leurs guerres , leurs démêlés , leurs combats , leurs blessures , ont raconté leurs haines , leurs dissensions , leur naissance , leur mort , leurs chagrins , leurs plaintes , leurs voluptés de toute espèce , leurs adultères , leurs (7) chaînes , leurs commerces impudiques avec le genre humain , d'où sortent des mortels engendrés par un immortel ?

Aux erreurs des Poètes , ajoutons (8)

(7) On voit dans l'Illiade , liv. V , que Mars fut enchaîné par les Aloïdes , et dans l'Odyssée , liv. VIII , qu'il le fut par Vulcain.

(8) Voyez quelque détail sur la religion des Perses dans le premier livre d'Hérodote ; et sur celle des Egyptiens dans le second.

les folies des Mages et celles des Egyptiens , avec les préjugés vulgaires , qui ne font que varier , parce que l'ignorance de la vérité rend le peuple incapable de fermeté dans sa croyance.

Peut-on se défendre après cela de révéler Epicure , jusqu'à le compter lui-même pour une Divinité , lorsqu'on voit que parmi tant d'opinions si peu raisonnables , il a pensé juste sur ce qui concerne les Dieux ? Car il est le seul , qui ait fondé leur existence sur ce que la nature elle-même grave leur idée dans tous les esprits.

Sans avoir l'idée d'une chose , c'est-à-dire , sans en avoir une représentation mentale , vous ne sauriez la concevoir , ni en parler. Or quel peuple , quelle sorte d'hommes n'a pas , indépendamment de toute étude , une idée , une *prénotion* des Dieux ? Epicure , dans son divin livre *De la Règle et du Jugement* , fait sentir la force et l'utilité de ce principe , qui est le fondement sur lequel on établit tout ce qui regarde cette question.

En effet , puisque ce n'est point une opinion qui vienne de l'éducation , ou de la coutume , ou de quelque loi humaine ; mais une croyance ferme , et

unanime parmi tous les hommes , sans un seul d'excepté ; c'est donc par des notions empreintes dans nos âmes , ou plutôt innées , que nous comprenons qu'il y a des Dieux. Or tout jugement de la nature , quand il est universel , est nécessairement vrai. Il faut donc reconnoître , qu'il y a des Dieux. Et puisque savans et ignorans s'accordent presque tous là-dessus , il faut donc reconnoître aussi , que les hommes ont naturellement une idée des Dieux , ou , comme j'ai dit , une *prénotion*. Je fais ce mot à l'exemple (9) d'Epicure , puisqu'aussi-bien ne sauroit-on exprimer de nouvelles choses , que par des termes nouveaux.

Sur ce même principe nous jugeons que les Dieux sont immortels , et souverainement heureux. Car la même impression de la nature , qui nous représente les Dieux , nous persuade aussi de

Quand finirois-je , s'il falloit citer les Modernes qui en ont parlé ?

(9) Le mot grec d'Epicure se voit dans le Texte : mais à quel propos insérer du grec dans une traduction françoise ? Ceux qui ne l'entendent pas , n'aiment point à être arrêtés par un mot inconnu ; et ceux qui l'entendent , se croiroient dégradés , s'ils lisoient une traduction.

leur immortalité , et de leur félicité. Ainsi nous devons tenir pour vrai cette maxime d'Epicure : *Qu'un être heureux et immortel n'a point de peine , et n'en fait à personne ; que par conséquent il n'est capable , ni de colère , ni d'affection , parce que ces sortes de sentimens ne viennent que de foiblesse.*

On se passeroit d'en savoir davantage , si l'on ne vouloit que révéler pieusement les Dieux , et se garantir de la superstition. Car d'un côté les Dieux étant immortels , et parfaitement heureux , les hommes dès-lors se croiroient obligés à les honorer , parce que la vénération est due à des êtres , qui sont d'un ordre supérieur. Et d'autre côté , les Dieux n'étant capables ni de colère , ni d'affection , les hommes dès-lors comprendroient qu'ils n'ont rien à craindre de leur part. Mais pour démêler encore mieux la vérité de cette opinion , notre curiosité s'étend jusqu'à vouloir aussi savoir de quelle forme sont les Dieux , comment ils vivent , et de quoi s'occupe leur esprit.

A l'égard de leur forme , nous sommes naturellement portés à croire que c'est la forme humaine : et pour ne pas ramener tout aux notions primitives ,

j'ajoute que la raison l'enseigne pareillement. Nous le savons, dis-je, par les lumières de la nature : car n'est-ce pas sous cette image que toutes les nations se représentent les Dieux, et qu'ils s'offrent toujours à nos esprits, soit que nous dormions, ou que nous soyons éveillés ? Nous le savons aussi par les lumières de la raison : car puisque la félicité et l'immortalité concourent à les rendre des êtres parfaits, ne leur convient-il pas d'avoir la forme la plus belle de toutes ? Or quelle plus belle forme que celle de l'homme, pour l'assortiment des membres, pour la proportion des traits, pour la taille, pour l'air ? Je m'en rapporte là-dessus, non à notre ami Cotta, qui avance le pour et le contre ; mais à vous, Balbus, qui savez que vos Stoïciens, quand ils prétendent montrer que notre corps est l'ouvrage d'un Dieu, observent avec quel art tout y est placé, autant pour la beauté que pour l'usage. Certainement de tous les êtres animés, l'homme est le mieux fait. Puisque les Dieux sont du nombre, faisons-les donc ressembler à l'homme. La suprême félicité d'ailleurs, est leur partage. Or la félicité ne sauroit être sans la vertu, ni la vertu sans la rai-

son , ni la raison hors de la forme humaine. Donc les Dieux ont une forme humaine.

Je ne dis pas cependant , qu'ils aient un corps , ni du sang : mais je dis qu'ils ont (1) comme un corps , et comme du sang. Distinction un peu subtile , qu'Epicure n'a pas mise à la portée du commun. Je devrois ici la développer , si je ne comptois sur votre pénétration.

Epicure donc , pour qui les choses les plus cachées étoient aussi claires , que s'il les eût touchées au doigt , enseigne que les Dieux ne sont pas visibles , mais intelligibles : que ce ne sont pas des corps d'une certaine solidité , ni qu'on puisse (2) compter un à un , comme des

(1) La réponse de Cotta , qui se verra ci-après , est tout le Commentaire qu'il faut ici sur le galimatias des Epicuriens.

(2) Je vais deviner plutôt que traduire. Car le sens grammatical est difficile à prendre ici ; et pour ce qui est du sens physique , on verra dans la suite , que Cicéron lui-même avoue qu'il ne l'entendoit pas. Il y a , de plus , beaucoup de variétés dans le Texte , sur lesquelles on peut consulter l'édition faite pour M. le Dauphin.

Saint Jérôme , *Præf. lib. XII, in Es.* fait dire à Cicéron qu'il a traduit le Timée de Platon sans l'entendre. *Timaum de mundi*

corps véritablement solides ; mais que nous les concevons par des images ressemblantes et passagères : que comme il y a des atômes à l'infini pour produire de ces images , elles sont inépuisables , et viennent en foule se présenter à nos esprits , où elles forment l'idée d'une félicité parfaite , et nous font comprendre , quand nous y sommes bien attentifs , ce que c'est que des êtres heureux et immortels.

Outre cela , il est très-important de bien connoître la nature de l'infini. Elle veut que toutes choses soient tellement proportionnées , qu'il y en ait d'une espèce autant que d'une autre , et qu'il s'en fasse , comme dit Epicure , un partage égal. D'où il s'ensuit , que s'il y a une si grande quantité d'êtres mortels , il n'y en a pas moins d'immortels ; et

harmonia , astrorumque cursu , et numeris disputantem ipse , qui interpretatus est , Tullius se non intelligere confitetur. C'est dommage qu'un aveu si humble ne se trouve plus dans ce qui nous reste de Cicéron. Il ne s'y trouve pas du-moins en termes formels. Les Traducteurs , à l'abri d'une autorité si respectable , n'auroient pas rougi de confesser en certaines occasions , que ce qui est obscur pour tout le monde , l'est aussi pour eux.

que s'il y a une infinité (3) de causes qui détruisent, il y en doit pareillement avoir d'innombrables qui conservent.

(3) Voici, à ce que je crois, la pensée d'Épicure. Puisqu'il y a une infinité de causes qui altèrent et qui détruisent les corps, c'est, dit-il, une nécessité qu'il y en ait pareillement une infinité d'autres qui les conservent. Il se fonde sur ce que l'essence de l'Infini demande que cela soit ainsi. Et delà il conclut :
 » Puisqu'il y a donc une grande quantité
 » d'êtres mortels, et qui sont détruits, parce
 » qu'il y a des causes d'où procède leur destruction : il doit pareillement y en avoir
 » d'immortels, et qui ne seront point détruits, parce qu'il doit y avoir des causes
 » qui aient la vertu de conserver. »

Je ne sais, au reste, ce qu'Épicure vouloit dire par ces causes *destructives et conservatives*, à moins que ce ne soient les diverses combinaisons de ses atômes.

Gassendi, page 1280 de sa première édition, a expliqué autrement ces paroles : *Ea, quæ conservent, infinita, etc.* Il en concluroit volontiers qu'Épicure renfermoit dans l'idée qu'on a des Dieux, l'idée de leur Providence. *Notabilis est vox illa, conservent : siquidem potest ex illa argui, spectare quoque ad notionem, seu anticipationem Dei, tum rerum providentiam, tum potentiam, seu vim agendi.* Ce savant homme paroît ne s'être pas donné la peine d'approfondir, et de suivre le raisonnement de Velléius. Car il est question

Faut-il maintenant nous demander comment vivent les Dieux, et de quoi ils s'occupent ? Leur vie est la plus heureuse, la plus délicieuse, qu'on puisse imaginer. Un Dieu ne fait rien ; il ne s'embarrasse de nulle affaire ; il n'entreprend rien ; sa sagesse et sa vertu font sa joie ; les plaisirs qu'il goûte, plaisirs qui ne sauroient être plus grands, il est sûr de les goûter toujours.

Voilà, Balbus, un Dieu heureux : mais le vôtre, il est accablé de travail. Car si vous croyez que ce soit le Monde lui-même ; tournant, comme il fait sans relâche, au tour de l'axe du ciel, et cela encore avec une étrange rapidité, peut-il avoir un instant de repos ? Or, sans repos, point de félicité. Et si l'on pré-

de prouver qu'il y a des êtres immortels, et de remarquer par quelle raison ils doivent être immortels. Leur Providence, outre qu'Épicure ne l'admettoit nulle part, ne seroit pas ici à sa place. Et, pour autoriser le sentiment de Gassendi, il faudroit que ces paroles : *ea quæ conservent, infinita esse debere*, fussent équivalentes à celles-ci, *Deos, qui conservent, infinitos esse debere*.

Je devrois peut-être développer un peu plus ce que je veux dire : mais les Critiques, pour qui se font de pareilles discussions, entendent à demi-mot.

tend (4) qu'il y ait dans le Monde un Dieu, qui le gouverne, qui préside au cours des astres et aux saisons, qui règle, qui arrange tout, qui ait l'œil sur les terres et sur les mers, qui s'intéresse à la vie des hommes, et qui se charge de pourvoir à leurs besoins; c'est lui donner, en vérité, de tristes et de pénibles affaires. Or il faut pour être heureux, selon nous, avoir l'esprit tranquille, et ne se mêler de rien.

Aussi l'auteur de tout ce que nous savons, nous enseigne-t-il que le Monde est l'ouvrage de la Nature. Vous le regardez, ce Monde, comme un chef-d'œuvre si difficile, qu'il falloit absolument une main divine pour y réussir: et cependant il a coûté si peu à la Nature, qu'elle fera encore, a déjà fait, et même fait à toute heure une infinité de mondes. Parce que vous ne concevez pas qu'elle ait ce pouvoir, si elle n'est guidée par quelque Intelligence, vous avez recours à un Dieu, comme les Poètes tragiques, pour trouver un dénouement. Mais vous jugeriez que c'est

(4) Velléius cherche toujours à ne point trop démêler le système des Stoïciens d'avec celui de Platon.

une aide inutile , si vous aviez devant les yeux cette prodigieuse étendue de régions , où l'esprit peut à son gré se promener de toutes parts , sans rencontrer un terme qui borne sa vue : régions immenses en largeur , en longueur , en profondeur ; où voltigent sans cesse une infinité d'atômes , qui , à travers le vide , s'approchent les uns des autres , s'attachent , et par leur union forment ces différens corps , que vous croyez ne pouvoir être faits qu'avec des soufflets et des enclumes.

Vous nous mettez ainsi sur la tête un maître éternel , dont nous devrions jour et nuit avoir peur. Car le moyen de ne pas craindre un Dieu qui prévoit tout , qui pense à tout , qui remarque tout , qui croit que tout le regarde , qui veut se mêler de tout , qui n'est jamais sans affaire ?

De-là votre Destin. Peut-on estimer une Philosophie , qui nous dit comme les vieilles , et ajoutons , comme les vieilles ignorantes , que tout ce qui nous arrive dans la vie , c'est parce que l'éternelle vérité l'a décidé , et que tel est l'enchaînement des choses ?

De-là encore votre Divination. Avous

en croire , nous deviendrions superstitieux jusqu'à révéler les Aruspices , les Augures , les Devins , et autres gens semblables.

Pour nous , exempts de toutes ces terreurs , et mis en liberté par Epicure , nous ne craignons point les Dieux , parce que nous savons qu'ils évitent toute occasion de chagrin , et ne cherchent à inquiéter personne. Du reste , nous les honorons pieusement et saintement , comme des êtres parfaits.

Mais je crains que mon goût pour ma secte ne m'ait porté trop loin. Il étoit difficile , je l'avoue , de m'embarquer dans une si grande et si belle question , pour ne la traiter qu'à demi. J'aurois cependant mieux fait de songer à écouter , que de parler si long-temps.



SECONDE PARTIE,

*Où l'on réfute tout le système d'Epicure ,
sur la nature des Dieux.*

ICI Cotta prenant la parole , répondit avec cette politesse qui lui étoit ordinaire : Vous n'aurez , Velléius , rien pu tirer de moi , si vous n'aviez parlé le premier. Car j'ai fait souvent cette remarque , et je viens encore de la faire en vous écoutant , qu'il ne m'est pas si aisé de trouver les raisons qui établissent le vrai , que celles qui combattent le faux. Demandez-moi positivement ma pensée sur la nature des Dieux , peut-être vous laisserai-je sans réponse. Que vous me demandiez , au contraire , si je me rencontre là-dessus avec vous , mon parti sera pris à l'instant pour la négative.

Mais avant que d'en venir à l'examen de vos propositions , il faut vous dire l'idée que j'ai de vous. Votre ami Crassus m'avoit dit souvent , que parmi les sectateurs d'Epicure vous méritiez d'être préféré à tous les Romains , et qu'il y avoit même peu de Grecs , qui vous fussent comparables. A vous parler fran-

chement , je craignois que l'amitié n'eût un peu trop de part à cet éloge. Mais si j'ose moi-même vous louer en face , je vous dirai que malgré la difficulté et l'obscurité du sujet , le discours que je viens d'entendre m'a paru clair , profond , et d'une élégance qui n'est pas commune dans votre secte.

Quand j'étois à Athènes , j'entendois souvent (5) Zénon , que Philon appelloit le Coryphée des Epicuriens ; et je l'entendois par l'ordre de Philon lui-même , qui apparemment m'obligeoit de puiser vos opinions à la source , pour me convaincre par-là qu'en les réfutant on ne les déguisoit point. Quoi qu'il en soit , Zénon avoit cela de particulier , qu'il s'expliquoit comme vous avec méthode , avec force , avec élégance. Mais ne vous offensez pas de cet aveu : ses discours faisoient sur moi une impression , que le vôtre a renouvelée ; j'en sortois avec le chagrin de voir qu'un si

(5) Puisque ce Zénon professoit la doctrine d'Epicure , et qu'il eut Cotta pour disciple , on voit qu'il ne faut pas le confondre avec le Chef des Stoiciens , dont il est parlé ci-dessus : encore moins avec Zénon d'Elée , dont il sera parlé dans le dernier livre.

bel esprit se fût livré à des opinions si vaines , pour ne pas dire si absurdes.

Je ne me flatte pas cependant d'avoir trouvé rien de meilleur. Aussi vous ai-je dit qu'il m'étoit plus aisé de nier , que d'affirmer ; et c'est ce que j'éprouve surtout en matière de Physique. Si vous me demandez ce que c'est que Dieu , je ferai avec vous comme Simonide avec le tyran Hiéron , qui lui proposoit la même question. D'abord il demanda un jour pour y penser : le lendemain , deux autres jours : et comme chaque fois il doubloit le nombre des jours qu'il demandoit , Hiéron voulut en savoir la cause. *Parce que* , dit-il , *plus j'y fais réflexion , plus la chose me paroît obscure.* Ce qui me fait juger que Simonide , qui n'étoit pas seulement un Poëte délicat , mais qui d'ailleurs ne manquoit ni d'érudition , ni de bon sens , perdit à la fin toute espérance de trouver la vérité ; après que son esprit se fut promené d'opinions en opinions , les unes plus subtiles que les autres , sans pouvoir démêler la véritable.

Pour ce qui est de votre Epicure , car j'en veux à lui , non à vous ; avance-t-il rien qui soit digne , ne disons pas d'un

Philosophe , mais d'un homme un peu sensé ? Le premier article qui se présente ici à décider , c'est s'il y a des Dieux , ou s'il n'y en a point. *Il est difficile* , dit-il , *de nier qu'il y en ait.* Oui , en public : mais en particulier , discourant comme nous faisons ici , rien de si facile. Tout Pontife que je suis , et , quoique je croie qu'il faut observer inviolablement ce qui a rapport aux cérémonies et au culte divin , je voudrois , au-lieu de probabilités , avoir de bonnes démonstrations sur l'existence des Dieux. Car j'ai peine à me défendre de certaines pensées , qui de tems en tems me troublent , et me rendent presque incrédule à cet égard.

Mais voyez où va ma complaisance , je veux bien vous passer tout ce que vous avez de commun avec les autres Philosophes. Ainsi je ne vous attaquerai point sur l'existence des Dieux , pour laquelle presque tous se déclarent , et moi particulièrement. Mais ce que j'attaque , c'est la preuve que vous en apportez.

Vous la fondez sur le consentement général de tous les hommes , qui suffit , dites-vous , pour nous convaincre qu'il y a des Dieux. Or je ne trouve dans cette

preuve , ni solidité , ni vérité. Car d'où savez-vous ce que pensent toutes les nations ? Je suis persuadé , moi , qu'il y a beaucoup de peuples assez brutaux pour n'avoir pas la moindre idée des Dieux. Et Diagore , qu'on a nommé l'*Athée* , n'a-t-il pas nié ouvertement l'existence des Dieux ? Théodore ne l'a-t-il pas niée ? Vous avez vous-même fait mention de Protagore , le plus grand (6) Sophiste de son temps , que les Athéniens chassèrent , non-seulement de leur ville , mais encore de leur territoire , et dont ils firent brûler publiquement les ouvrages , parce qu'il en avoit commencé un de cette sorte : *Je ne saurois dire s'il y a des Dieux , ni ce que c'est*. Sa punition , je crois , empêcha que beaucoup d'autres ne fissent profession ouverte d'athéisme , quand ils virent que sur le simple doute on ne lui avoit pas fait grâce. Parlerons-nous des sacrilèges , des impies , des parjures ? *Si jamais Tubulus* , comme dit (7) un de nos Poètes , *si Lupus ou Car-*

(6) Un Sophiste , dit Cicéron , est un homme qui fait le Philosophe , ou par vanité , ou pour gagner de l'argent. *Sic enim appellabantur ii , qui ostentationis , aut quæstus causâ philosophantur*. Acad. I , 23.

(7) Lucilius , Poète satirique , nommé dans

bon, ou tel autre *fils de Neptune*, ayoient été persuadés qu'il y a des Dieux, auroient-ils porté le parjure et l'impiété à cet excès ?

La preuve sur laquelle vous comptiez, n'est donc pas si bonne qu'il vous semble. Mais puisqu'elle vous est commune avec les autres Philosophes, je veux bien à présent n'y point toucher, et m'arrêter uniquement à ce que vous avez de singulier. Je vous accorde l'existence des Dieux : apprenez-moi donc leur origine, leur demeure, ce qu'ils sont de corps et d'esprit, comment ils vivent ; car voilà ce que j'ai envie de savoir.

Vous donnez à vos atômes un empire absolu, qui vous est d'un merveilleux secours. Vous faites d'eux comme le Potier de son argile, tout ce qu'il vous plaît. Or je commence par vous nier qu'il y ait des atômes. Car tout est plein, et il n'y a point d'espace qui ne soit occupé par quelque corps. Donc il ne peut y avoir ni vide, ni atômes. Tels sont les

le Texte. Par *fils de Neptune*, on entendoit un franc scélérat, tel que Tubulus, dont il sera parlé dans le dernier livre de ces Entretiens, chap. 30 : tel que Lupus, dont parle Horace, *lib. II, Sat. I, 67.*

oracles (8) des Physiciens. Qu'ils soient vrais ou faux, c'est ce que j'ignore. Toujours sont-ils plus vraisemblables que ces prétendus corpuscules, les uns polis, les autres rudes, ceux-ci ronds, ceux-là terminés en angles, quelques-uns courbes

Je n'écris cette citation que comme de la prose, quoique le hasard ait fait que ces mêmes mots, rangés en François comme ils sont en latin, composent un vers Alexandrin, et un vers de huit syllabes.

(8) Suivant Epicure, tout est atôme, ou vide. L'atôme est indivisible : c'est ce que signifie *ἄτομος*. Suivant d'autres Philosophes, tout est plein, et il n'y a point de corpuscules qui ne soient divisibles à l'infini. Voyez Plutarque, *de Plac. Philos. I*, 16 et 18.

Mais pour entendre ce raisonnement de Cotta : *Il n'y a point d'espace qui ne soit occupé par quelque corps. Donc il ne peut y avoir d'atômes.* Pour l'entendre, dis-je, il faut nécessairement que *Corps* se prenne ici dans une signification opposée à celle d'*Atôme*. Le jargon philosophique des Anciens n'étoit guère moins obscur que celui d'aujourd'hui. Les diverses sectes attachoient des idées différentes aux mêmes expressions. *Corps*, dans le langage des Stoïciens, ne présentoit que l'idée d'un corps divisible, et composé de parties. Dans le langage des Epicuriens, il pouvoit se prendre quelquefois pour un corps indivisible, pour un atôme. Témoin Lucrèce I, 53 et 56.

et comme crochus , dont (9) Leucippe et Démocrite ont eu la hardiesse de nous dire que le concours fortuit avoit formé le ciel et la terre , sans être déterminé (1) par un agent.

C'est par vos soins , Velléius , que cette opinion subsiste encore de nos jours. Vous l'avez plus à cœur , que toutes les fortunes imaginables. Avant que de savoir ce que pensoient les Epicuriens , vous aviez cru devoir vous jeter dans leur parti : et puis , les premières

Enfin , comme ils ne reconnoissoient point d'esprits , ils disoient *Corps* , non par opposition à *Esprit* , mais par opposition à *Vide* , suivant la remarque de Gassendi , *Phys. Sect. 1 , lib. 3 , cap. 5.*

(9) Leucippe n'étoit pas le premier , qui eût enseigné la doctrine des atômes. Posidonius en donnoit l'invention à un certain Moschus de Phénicie , si l'on en croit Sextus Empiricus , *adv. Phys.* Et ce Moschus vivoit avant la guerre de Troie , à ce que dit Strabon , *lib. 16.* Voyez Gassendi , Tom. I , page 257 de sa dernière édition. Ou plutôt , voyez le Tome I de la *Bibliothèque choisie* , article III , où M. le Clerc donne un extrait curieux du livre Anglois , qui a pour titre : *Le véritable système intellectuel de l'Univers.*

(1) Le texte dit , *nullâ cogente naturâ.* Il faut que Cotta entende par-là une cause , non seulement efficiente , mais extrinseque.

démarches étant faites , il a fallu embrasser leurs folles erreurs , ou en venir (2) à une rupture éclatante. Pourroit-on effectivement vous y résoudre , à quelque prix que ce fût ? *Rien* , dites-vous , *n'est capable de me faire quitter une secte , qui me rend heureux , et qui me découvre la vérité.* Qu'elle vous rende heureux , ce n'est pas là ce que je vous conteste-rais , puisque vous pensez qu'un Dieu même ne l'est pas , à moins qu'il ne languisse dans une oisiveté parfaite. Mais la vérité , où la mettez-vous ? Apparemment dans ces mondes innombrables , qui naissent et qui périssent à chaque instant : ou dans ces corpuscules indivisibles , qui forment de si beaux ouvrages , sans qu'une cause intelligente dirige leur travail ?

Mais c'est oublier que d'abord je vous ai traité avec plus d'indulgence. Hé bien je vous le passe encore , tout est composé d'atômes. Trouverons-nous là ce

Car Epicure donnoit en partage à ses atômes une activité naturelle et intrinsèque , qui suffisoit pour les mettre en mouvement.

(2) Il y a dans le texte , *nomen amittere.* Ce qui se dit proprement d'un Militaire que l'on casse , que l'on dégrade.

que nous cherchons , qui est la nature des Dieux ? Les croyez-vous (3) composés d'atômes ? Ils ne sont donc pas éternels. Car tout être qui est un assemblage d'atômes , n'existoit pas avant que d'être composé. Donc , si les Dieux sont un assemblage d'atômes , ils n'ont pas toujours existé. Donc , n'ayant pas toujours existé , ils auront nécessairement une fin. C'est l'argument que vous avez vous-même employé contre le Monde de Platon. Et que devient alors cet être heureux , cet être immortel , qui est ce que vous appelez Dieu ?

Vous croyez vous sauver en répondant qu'il y a dans un Dieu , *non pas un corps, mais comme un corps ; non pas du sang, mais comme du sang*. C'est vous jeter dans les épines , s'il faut ainsi dire , pour vous tirer d'un mauvais pas. Vous en usez (4) souvent de la sorte. Quand vous

(3) Gassendi prétend qu'Epicure ne croyoit point ses Dieux composés d'atômes. De quoi étoient-ils ?

(4) Souvent Cotta parlant à Velléius , varie tout d'un coup son discours , et adresse la parole en général à tous les Epicuriens. C'est ce qu'il fait ici , par exemple. Dans le troisième livre , parlant à Balbus , il apostrophera de même les Stoïciens en général. Cela

quittez le vraisemblable , aussi-tôt vous cherchez à vous mettre à couvert de la censure , en recourant à des impossibilités : et cela , avec une audace , qui ne vaut pas le sincère aveu que vous feriez de votre erreur.

Par exemple , si les atômes , par une suite de leur pesanteur , se portoient directement en bas , Epicure a bien vu que l'homme n'auroit point de liberté , puis que leur mouvement seroit nécessaire et immuable. Pour sortir de-là , il a enchéri sur Démocrite , en supposant (5) que les atômes , outre ce mouvement perpendiculaire , que leur donne leur pesanteur , en ont un aussi d'inflexion , qui les écarte un peu de la ligne droite. Il est plus honnête de se défendre par ce détour , que de se rendre sans dispute.

est à remarquer , de peur qu'on ne l'accuse de manquer aux règles de l'urbanité Romaine , et de parler durement aux personnes avec qui il s'entretient. Mais notre langue ne nous permettant pas de tutoyer , comme c'est le bel usage de la latine , nous ne saurions faire sentir par la manière dont nous employons nos verbes , si le discours s'adresse à une seule personne , ou à plusieurs.

(5) Voyez le livre I de *Finibus* , chap. 6 , et la fin du fragment de *Fato*.

Les

Les Dialecticiens enseignent que dans toutes (6) les propositions appellées *disjonctives*, qui renferment une affirmation et une négation, l'une ou l'autre doit se trouver vraie. Mais de peur que, s'il accordoit une proposition telle que celle-ci, *Demain Epicure vivra, ou ne vivra pas*, ce ne fût reconnoître quelque chose d'inévitable : sa ressource a été de nier que dans ces sortes de propositions, où l'on avance deux contradictoires, l'un ou l'autre dût être nécessairement vrai. Est-il rien qui marque un esprit plus bouché ?

Arcésilas prétendoit que le rapport des sens étoit toujours faux : Zénon disoit que les sens quelquefois se trompoient, mais ne se trompoient pas toujours : Epicure, ne voyant point de milieu entre se tromper toujours, et ne se tromper jamais, a mieux aimé soutenir que tous les sens étoient *les messagers de la vérité*. C'est le trait d'un habile personnage, qui, pour éviter une légère atteinte, s'attire des coups mortels.

(6) Voyez *Acad.* II, 97. Il est bon de conférer les différens endroits où Cicéron se copie. Car le meilleur Interpréte d'un Auteur, c'est l'Auteur lui-même.

Et voilà ce qui lui arrive , quand pour empêcher qu'on ne conclue que les Dieux ne sont pas éternels , s'ils ne sont qu'un assemblage d'atômes , il dit que les Dieux ont , *non pas un corps , mais comme un corps : non pas du sang , mais comme du sang*. On s'étonne (7) qu'un Aruspice en regarde un autre sans rire ; mais moi je suis encore plus surpris que vous puissiez vous tenir de rire , quand vous êtes plusieurs ensemble de votre secte. *Non pas un corps , mais comme un corps !* Si l'on appliquoit ces paroles à des statues de cire ou de plâtre , je les entendrois : mais à l'égard d'un Dieu , je ne sais ce que veut dire , *comme un corps ou comme du sang*. Vous n'en savez rien vous-même , Velléius ; mais vous ne voulez pas l'avouer. Ce sont des mots que vous récitez comme par cœur d'après Epicure , qui les avoit imaginés à ses heures de loisir.

Je dis , au reste , qu'il les a imaginés. Car il se glorifie dans ses ouvrages de n'avoir pas eu de maître. Je le crois aisément , par la même raison que je croirois une personne , qui se vanteroit

(7) C'est un mot de Caton le Censeur. Voyez de *Divinat. II*, 24.

d'avoir bâti sans architecte un fort mauvais édifice. Aussi ne lui voit-on rien qui sente l'Académie, ni le Lycée : rien même qui montre qu'il ait fait les premières études que font les enfans. Xénocrate, un des grands hommes qu'il y ait eu, auroit pu être son maître ; quelques-uns même prétendent qu'il l'a été : mais Epicure s'en défend ; il faut l'en croire. De son aveu, il prit quelques leçons d'un certain Pamphile, disciple de Platon. Ce fut à Samos, où il a passé sa jeunesse avec son père et ses frères. Son père Néoclès y étoit allé (8) pour avoir des terres à labourer, et y tenoit école, parce son petit champ ne suffisoit pas, je crois, à son entretien. Quoi qu'il en soit, Epicure traite ce Platonicien avec le dernier mépris : tant il a peur qu'on ne le soupçonne d'avoir jamais appris quelque chose. C'est pourtant un fait certain, qu'il a entendu Nausiphane, sectateur de Démocrite. Il n'en disconvient pas lui-même, quoiqu'il l'outrage horriblement. Et après tout, si on ne lui a pas enseigné les opinions de Démocrite, quelle autre instruction avoit-il reçue ?

(8) Quand les Athéniens y envoyèrent une colonie.

Car toute sa Physique , n'est-ce pas Démocrite tout pur , à quelques changemens près , comme l'inflexion des atômes , dont j'ai déjà dit qu'il fut l'inventeur ? Pour le reste il ne fit que conserver le système de Démocrite , les atômes , le vide , les images , les espaces infinis , un nombre innombrable de mondes , qui tantôt se forment , tantôt se détruisent ; en un mot , presque toute la Physique.

Revenons à ces paroles , *comme un corps , comme du sang* , Qu'entendez-vous par-là ? Car vous pouvez là-dessus avoir des lumières que je n'ai pas , et que même je ne vous envie point. Mais enfin je voudrois bien savoir comment une chose , qui seroit claire pour Velélius , seroit impénétrable pour Cotta ? Je fais ce que c'est qu'un corps , je sais ce que c'est que du sang : mais je ne sais point du tout ce que signifie *comme un corps , comme du sang*. Vous ne faites pas le mystérieux avec moi , comme Pythagore avec ceux qui n'étoient pas de ses disciples : vous n'affectez pas , comme Héraclite , de parler obscurément : il faut , ce qui soit dit entre nous , que vous ignoriez vous-même le sens de ces paroles.

Ce que j'y vois , c'est que vous prétendez que les Dieux ont une certaine forme , qui n'a rien de composé , ni de solide ; qui n'a point de relief , ni de saillie , mais qui est simple , platte , diaphane. Ainsi nous en dirons comme de la (9) Vénus de Côté , que ce n'est pas un corps , mais quelque chose qui paroît un corps : que ce rouge qui éclate mêlé de blanc , n'est pas du sang , mais quelque chose qui paroît du sang. Et de-là nous concluons qu'il n'y a dans le Dieu d'Epicure , que des apparences , point de réalité.

Supposez que , sans pouvoir vous comprendre , je ne laisse pas de vous croire. Dites-moi après cela de quelle figure sont ces Dieux (1) crayonnés ; quel air ont-ils ?

Vous les voulez de figure humaine , pourquoi ? En premier lieu , parce que naturellement , quand nous pensons à un Dieu , c'est sous une forme humaine qu'il se présente à nous. En second lieu , parce qu'un Dieu étant un être parfait , il doit avoir la forme humaine , comme la plus belle de toutes. En troisième

(9) Fameuse peinture d'Apellès.

(1) Balbus , par une semblable métaphore , les appelle *monogrammes* , liv. II. ch. 23.

lieu , parce qu'il n'y a point d'autre forme que celle-là , qui puisse être le siège de l'entendement. Voilà bien des preuves , mais voyons si elles sont bonnes : car il me paroît que vous faites valoir ici le droit qui vous est comme acquis , de raisonner sur des principes éloignés de toute probabilité.

Fut-il jamais homme assez peu éclairé pour ne voir pas , que ce qui a fait donner aux Dieux une forme humaine , ou ç'a été l'adresse des Politiques , qui ont cru que ce seroit un moyen d'inspirer plus aisément la piété à des hommes grossiers , et de les retirer par-là de leurs déréglemens : ou ç'a été la superstition , afin qu'il y eût des simulacres , et que ceux qui en approcheroient pour les vénérer , crussent approcher des Dieux en personne ? D'ailleurs , les Poètes , les Peintres , les Sculpteurs y ont aidé beaucoup ; car difficilement pouvoit-on représenter les Dieux sous quelque autre forme , qui leur conservât un air d'action et de mouvement.

Peut-être aussi que la source de cette illusion , c'est l'idée que les hommes ont de leur beauté. Mais vous , qui faites le Physicien , vous ne voyez pas combien

la Nature est attentive et habile à se rendre aimable ? Quelque animal que ce soit , ou sur la terre , ou dans les eaux , ne préfère-t-il pas à tout autre , un animal de son espèce ? Par quelle autre raison ne verroit-on pas de l'empressement au taureau pour la jument , au cheval pour la génisse ? Pensez-vous que l'aigle , que le lion , que le dauphin ne soit pas charmé de sa propre figure ? Si donc la nature a inspiré pareillement à l'homme de ne trouver rien de plus beau que l'homme , faut-il s'étonner que cela nous fasse présumer que les Dieux nous ressemblent ? Quoi , vous pensez que les bêtes , si elles avoient l'usage de la raison , ne donneroient pas chacune à son espèce le prix de la beauté ? Pour moi , quoique je sois assez content de moi-même , je n'oserois pourtant me croire plus beau que ce (2) taureau , qui ravit Europe : car ni l'esprit ni la parole ne font rien ici , où il s'agit uniquement de la figure.

Donnons carrière à notre imagination , faisons à notre gré un composé de plu-

(2) Ovide , qui aimoit les descriptions , n'a pas oublié celle de ce Taureau , dans ses Métamorphoses , II , 852 , et suiv.

sieurs formes , et dites-moi : Seriez-vous fâché de ressembler à ce Triton , que l'on dépeint avec un corps humain , à quoi se joignent plusieurs animaux , qui en nageant le portent sur la mer ? Je touche un point délicat : l'impression de la nature étant si forte , qu'il n'y a point d'homme qui consentît à n'avoir pas l'extérieur d'un homme. Et sans doute , point de fourmi , qui voulût être faite autrement qu'une fourmi.

Mais encore , de quel homme en particulier voudroit-on avoir la figure ? Car les beaux hommes ne sont pas communs. A peine s'en trouvoit-il un dans chaque troupe de jeunes-gens , lorsque j'étois à Athènes. Je vois ce qui vous porte à rire : mais le fait ne laisse pas d'être vrai. Outre que pour nous autres , qui , avec la permission des anciens Philosophes , aimons les jeunes hommes , souvent les défauts sont des attraits. Une marque au doigt d'un enfant , charme les yeux (3) d'Alcée. C'est une tache

(3) Alcée , contemporain et compatriote de Sapho , a été le premier Poète Lyrique , selon Horace , liv. I , Ode 32. Ce jeune homme qu'il aimoit , étoit sans doute Lycus , dont il est parlé dans la même Ode.

pourtant que cette marque : mais pour lui c'étoit un agrément. Catulus , père de celui qui est mon ami et mon collègue , s'éprit de votre compatriote Roscius , et fit sur lui les vers suivans :

(4) *J'admirois du Soleil la naissante clarté ,
Quand Roscius d'autre côté
Tout-à-coup s'offrant à ma vue :
Habitans du céleste lieu !*

*Excusez , ai-je dit , mon audace ingénue ,
A mes yeux le Mortel est plus beau que le Dieu.*
Roscius plus beau qu'un Dieu ? Il avoit pourtant alors , comme aujourd'hui , les yeux de travers. Mais qu'importe , supposé que ce fût pour Catulus quelque chose d'agréable et de piquant ?

*Et Lycum nigris oculis , nigroque
Crine decorum.*

(4) La Traduction que je rapporte ici de cette Epigramme , est de M. de la Monnoye. Je me servois de cette occasion pour m'expliquer sur cet illustre Académicien dans les termes que l'amitié et l'estime devoient me dicter. Mais en revoyant mon manuscrit , il a rayé de sa main tout ce qui sentoit la louange , et m'a réduit à n'oser publier que sa modestie.

Cette Epigramme , au reste , a été le canevas des Sonnets *pour la belle Matineuse* , recueillis par Ménage dans la Dissertation qu'il à faite là-dessus.

Je reviens aux Dieux. Croyez-vous qu'il y en ait, ne disons pas qui soient entièrement louches, mais qui aient les yeux un peu inégaux, ou le nez camus, ou les oreilles pendantes, un trop large front, une trop grosse tête, ou enfin quelqu'autre imperfection? Les croyez-vous, au contraire, sans défauts? Je vous l'accorde. Les voilà donc tous avec les mêmes traits. Car s'il y avoit quelque différence, les uns nécessairement seroient plus beaux que les autres; et il y auroit quelque Dieu, qui ne seroit pas infiniment beau. Que si tous ont les mêmes traits, l'Académie est donc (5) florissante dans le Ciel. Car le moyen de s'y connoître, et de s'assurer qu'on ne se méprend point, s'il n'y a pas la moindre différence entre Dieu et Dieu?

Mais s'il n'est pas même vrai qu'un Dieu se présente toujours à nos esprits sous une forme humaine, vous obstinerez-vous encore, Velléius, à défendre

(5) Pour entendre la pensée de Cotta, il n'y a qu'à se ressouvenir du sentiment de l'Académie, qu'on a lu page 46. *Que le faux, est mêlé par-tout de telle façon avec le vrai, et lui ressemble si fort, qu'il n'y a point de marque certaine pour les distinguer sûrement.*

ces sortes d'absurdités ? Pour nous , quelquefois nous pouvons avoir cette idée , parce que nous connoissons Jupiter , Junon , Minerve , Neptune , Vulcain , Apollon , et les autres Dieux , aux traits que leur a donnés le caprice des Peintres et des Sculpteurs ; et non-seulement aux traits , mais encore à l'âge , à l'habillement , et à d'autres marques. Il n'en est pas de même pour les Egyptiens , pour les Syriens , pour la plupart des (6) Barbares. Vous leur verriez plus de crédulité , plus de respect pour de certains animaux , que nous n'en avons , nous , pour les temples et pour les images des Dieux. Car il y a eu parmi nous quantité de temples pillés , il y a eu des images arrachées des lieux les plus saints : au contraire , il est inoui qu'un Egyptien ait blessé un crocodile , un ibis , un chat. Quoi , les Egyptiens ne révèrent-ils pas comme un Dieu leur saint bœuf Apis ? Oui , tout aussi religieusement que vous révèrez votre (7) Junon Tutélaire , qui

(6) *Barbares* se prend ici pour *étrangers* , pour tout ce qui n'étoit ni Grec ni Romain.

(7) La Junon de Lanuvium , d'où étoit Velléius. Ici j'ai suivi l'opinion de M. le P. Bouhier , qui change *nostram* en *vestram*. On

ne se présente jamais à vous , pas même en songe , qu'avec sa peau de chèvre , sa javeline , son petit bouclier , et ses escarpins recourbés en pointe sur le devant. Mais ce n'est pas de cette manière qu'on représente la Junon d'Argos , ni celle de Rome. Ainsi l'idée qu'on se forme de Junon est différente pour ceux d'Argos , pour ceux de Lanuvium , et pour nous : comme nous concevons notre Jupiter (8) du Capitole autrement que les Africains ne conçoivent leur Jupiter Ammon.

Quelle honte à un Physicien , qui doit (9) fouiller dans les secrets de la nature , d'alléguer pour des preuves de la vérité ce qui n'est que prévention et que coutume ! Suivant la règle que

peut néanmoins défendre l'ancienne leçon , en soutenant que Cotta , tout Romain qu'il étoit , a pu dire *nostram* , parce que le culte de cette Déesse avoit été reçu à Rome , dès le temps de Numa , tel qu'originellement on l'avoit célébré à Lanuvium.

(8) Le Jupiter Capitolin se voit dans le Tome I du P. de Montfaucon , Pl. XXI , et le Jupiter Ammon , Pl. XIV.

(9) Il y a dans le Texte une métaphore hardie , dont notre langue auroit un peu de peine à s'accommoder.

vous établissez , il faudra dire que Jupiter est toujours barbu , et Apollon toujours sans barbe : que Minerve a les yeux (1) pers , et que Neptune les a bleus. Suivant la même règle nous aurons un Dieu boîteux , parce que le Vulcain d'Athènes , fait par Alcamène , est représenté debout , et vêtu , dans l'attitude d'un boîteux.

Ce n'est pas tout , il faudra que les Dieux se nomment ainsi que nous les nommons. Or ils ont autant de noms , qu'il y a de langues. Car Vulcain n'est pas appelé Vulcain en Italie , en Afrique , en Espagne , comme vous êtes toujours appelé Velléius quelque part que vous alliez. D'ailleurs , le nombre des Dieux est innombrable , mais la liste de leurs noms est assez courte , même dans les livres de nos Pontifes. Direz-vous qu'ils n'ont point de nom ? Vous êtes dans la nécessité de le dire. Aussi-bien , puisqu'ils ont les mêmes traits , de quoi leur serviroient des noms différens ?

Qu'il y auroit eu de sagesse , Vel-

(1) Pers , *vieux mot qui signifie , de couleur entre le verd et le bleu* , dit le Dictionnaire de l'Académie ? et c'est un terme consacré , quand on parle des yeux de Minerve.

léius , à confesser d'abord , que vous ignoriez ce qu'en effet vous ignorez ; plutôt que de nous tenir des propos , dont vous sentez présentement le ridicule , et qui vous font pitié à vous-même ! Pensez-vous , en vérité , qu'un Dieu nous ressemble , à vous , ou à moi ? Non , vous n'en croyez rien.

Quel parti prendrai-je donc , dites-vous ? Faut-il que je reconnoisse pour Dieu le Soleil , ou la Lune , ou le Ciel ? Pour cela il faudroit que ce fussent des êtres heureux , et sages. Mais quels plaisirs goûtent-ils ? Et quelle sagesse auroient des êtres aussi peu animés que des souches ?

Je réponds. Si d'un côté je vous ai fait voir , que les Dieux ne peuvent avoir une forme humaine ; et si vous êtes persuadé d'ailleurs , que nulle autre forme ne leur peut convenir ; pourquoi balancez-vous à nier qu'il y ait des Dieux ?

Vous n'osez. Je vous en loue : d'autant plus que n'ayant point le peuple à craindre ici , sans doute c'est le respect pour les Dieux , qui vous arrête. J'ai connu des Epicuriens , qui révéroient jusqu'aux moindres simulacres. Cependant il y a des gens qui accusent

Epicure de n'avoir pas cru l'existence des Dieux, et de l'avoir seulement confessée de bouche, pour ne pas s'exposer à la colère des Athéniens. Sa première maxime (2) est celle-ci : *Un être heureux et immortel n'a point de peine, et n'en fait à personne.* De croire que l'équivoque qui est dans ces paroles, ne s'y est pas glissée par l'ignorance de l'Auteur, mais qu'elle y a été mise à dessein, c'est juger mal d'un homme incapable d'y entendre finesse. On ne voit pas, à la vérité, si cela veut dire qu'il y a un être heureux et immortel : ou seulement, que, s'il y a un être heureux, il est tel qu'Epicure le dit. Mais dans beaucoup d'autres endroits, et lui et Métrodore s'expliquent aussi clairement que vous. Son opinion est certainement (3) qu'il y a des Dieux ; et c'étoit l'homme du monde qui craignoit davantage ce qu'il

(2) Cicéron dit mot pour mot : *La première, comme je crois, de ses maximes choisies et courtes, que vous appelez κρυπταὶ δόξαι.* Elles sont dans Diogène Laërce, à la fin de la Vie d'Epicure.

(3) Cotta dira tout le contraire à la fin de ce livre. Peut-être veut-il ménager ici Velleius, et ne pas l'effaroucher d'abord, en lui reprochant l'athéisme d'Epicure.

disoit qu'on ne doit pas craindre, la mort et les Dieux. A l'entendre, point de mortel que ces objets n'épouvantent. Comme si l'on ne voyoit pas des gens, même du commun, qui n'en sont que fort peu émus. Il y a des millions de voleurs. La mort, dont ils sont menacés, leur fait-elle peur? Ceux qui pillent autant qu'ils peuvent de temples, craignent-ils beaucoup les Dieux?

Mais j'adresse le discours à Epicure lui-même, et je lui demande: Puisque vous n'osez nier l'existence des Dieux, pourquoi ne pas déférer cette qualité au Soleil, ou à l'Univers, ou à quelque Intelligence éternelle?

Parce que, dites-vous, je n'ai jamais vu d'âme raisonnable dans une forme autre que la forme humaine.

Mais quoi, avez-vous jamais rien vu de semblable au Soleil, à la Lune, aux cinq Planètes? Le Soleil terminant son mouvement aux deux extrémités du Zodiaque, fournit sa carrière dans un an: la Lune, qui emprunte de lui ses rayons, achève la même course dans un mois: les Planètes, éloignées de la terre plus ou moins, et commençant à courir des mêmes endroits, mettent plus ou moins

de temps à faire le même tour dans le même cercle. Vos yeux, encore une fois, ont-ils jamais rien vu de tel ?

S'il n'y a donc rien d'existant, que ce qui nous est sensible au doigt et à l'œil, ne croyez ni Soleil, ni Lune, ni Astres. Et des Dieux, en avez-vous jamais vû ? Sur quoi donc jugez-vous qu'il y en ait ? On ne doit ajouter foi, selon vous, ni aux histoires anciennes, ni aux nouvelles relations. Ceux qui habitent au milieu des terres, ne croiront pas qu'il y ait une mer.

Epicure, que les bornes de votre esprit sont étroites ! Si vous étiez né (4) à Sérîphe, et que vous ne fussiez jamais sorti de cette île, où vous n'auriez vu que de petits lièvres et de petits renards, vous ne voudriez donc pas croire qu'il y eût au monde des lions et des panthères, quand on vous diroit comme ils sont faits ? Et si quelqu'un alloit jusqu'à vous parler d'un éléphant, vous croiriez qu'on se moque de vous ?

Pour vous, Velléius, vous avez raisonné dans les formes de la Dialectique, qui ne sont point du tout connues de

(4) Sérîphe, aujourd'hui *Sersino*, est une mauvaise petite île de l'Archipel.

votre secte. Vous avez commencé par dire que les Dieux sont heureux. Je l'accorde. Que sans la vertu on ne sauroit être heureux. Je l'accorde encore. Très-volontiers. Que la vertu ne sauroit être sans la raison. Je suis obligé aussi de l'accorder. Or la raison, ajoûtez-vous, ne peut se trouver que dans la forme humaine. Qui vous l'accordera? Si cela étoit vrai, qu'étoit-il besoin d'y arriver par degrés? Vous n'auriez eu qu'à le dire d'abord. Il y a une gradation sensible de la félicité à la vertu, et de la vertu à la raison; mais de la raison à la figure humaine, ce n'est plus descendre par degrés, c'est se précipiter de haut en bas.

Au reste, je ne comprends pas d'où vient qu'Epicure a mieux aimé faire les Dieux semblables aux hommes, que les hommes semblables aux Dieux. Vous me dites: N'est-ce pas la même chose? Si celui-ci ressemble à celui-là, celui-là ressemble à celui-ci. J'explique ma pensée, et je dis que la forme qu'ont les Dieux, ne leur est pas venue des hommes. Car les Dieux, puisqu'ils doivent être immortels, sont par conséquent de toute éternité. Pour ce qui est des hom-

mes, ils ont une origine. Donc, la figure humaine, si c'est celle qu'ont les Dieux, étoit avant qu'il y eût des hommes. Donc il faudroit dire, non que les Dieux ont la forme humaine, mais que nous autres hommes nous avons la forme divine. Je vous laisse le choix.

Autre question. Vous qui n'admettez point de principe intelligent dans la production de l'Univers, dites-moi quel a été ce grand hasard, cet admirable concours d'atômes, d'où il est sorti des hommes revêtus de la forme qu'ont les Dieux? Une semence divine seroit-elle tombée du ciel ici-bas, et auroit-elle produit des hommes semblables à leurs pères? Je voudrois que ce fût votre pensée: car je ne serois pas fâché que l'on me fît descendre des Dieux. Mais non: vous prétendez que cette ressemblance n'est que l'effet du hasard. Est-il besoin que je réfute cela sérieusement? Heureux, si la vérité me coûtoit aussi peu à trouver, que le mensonge à détruire!

Tout ce que les Philosophes depuis Thalès ont pensé sur la nature des Dieux, vous l'avez rapporté avec une érudition, qui m'a surpris dans un Romain. Or vous paroît-il qu'ils aient tous extravagué,

pour avoir dit que des mains et des pieds n'étoient pas une chose essentielle à la Divinité ? Quand vous examinez à quoi servent des membres tels que les nôtres, ne vous est-il pas évident que les Dieux peuvent s'en passer ? Faut-il des pieds, à qui ne marche jamais ? des mains, à qui n'a rien à toucher ? ainsi des autres membres ; car il n'y en a point d'inutile, point qui n'ait ses fonctions particulières. L'adresse de la nature surpasse ici tous les efforts de l'art. Votre Dieu aura donc une langue sans parler ; il aura des dents, un palais, un gosier, sans en faire usage ; il aura en vain ce qui est destiné à la génération ; il aura non-seulement les parties extérieures, mais encore les intérieures, le cœur, le poumon, le foie et autres semblables, qui ne lui sont bonnes à rien, puisque vous ne lui donnez des membres que pour la beauté.

De si folles rêveries ont-elles pu inspirer à Epicure, à Métrodore, à Hermachus, l'audace de s'élever contre Pythagore, contre Platon, contre Empédocle ? Que dis-je ? la courtisane (5) Léon-

(5) Le P. Hardouin, dans ses Remarques sur Pline XXXV, 40, prétend que Léontium

tium osa écrire contre Théophraste ; finalement , je l'avoue , et d'un style Attique : mais enfin voilà jusqu'où le jardin (6) d'Epicure portoit la licence ; et votre (7) coutume est cependant de prendre feu , pour peu qu'on ne soit pas de votre avis. Il n'en falloit pas davantage pour se faire une querelle avec (8) Zénon. Albutius entendoit-il mieux raille-

étoit la femme légitime d'Epicure. Voici sa preuve. *Plinius inter tabulas Theodori pictoris habet Leontium Epicuri cogitantem. Quo dicto non meretricem , sed Epicuri conjugem fuisse Leontium significat , et in tabula pingi de rebus philosophicis meditantem. Sic enim in nummis antiquis appellantur Plotina Trajani , Sabina Hadriani , et apud Plinium aliæ , conjuges , certè , non meretrices.*

(6) C'est-à-dire , son école , parce qu'il enseignoit dans un jardin. De même on dit l'*Académie* pour l'école de Socrate , parce que Platon et ses successeurs enseignoient dans un parc de ce nom-là. On dit aussi par la même raison le *Lycée* pour l'école d'Aristote , et le *Portique* pour celle des Stoïciens.

(7) Ceci regarde , non Velléius personnellement , mais en général tous les Epicuriens , qui trouvoient qu'en disputant contre eux , on ménageoit peu les termes.

(8) C'est Zénon l'Epicurien. Bayle , dans son Dictionnaire , a un article entier touchant Albutius. Comme Phèdre , et quelques autres

rie ? Phèdre , ce bon vieillard , qui étoit la politesse même , lorsqu'il m'échappoit quelque vivacité dans la dispute , aussitôt se mettoit de mauvaise humeur. Quelles ont été les invectives d'Epicure contre Aristote , et ses médisances infâmes contre Phédon , disciple de Socrate ? Il a écrit des volumes entiers contre Timocrate , qui étoit le frère de son ami Métrodore , et qui ne lui avoit déplu que pour n'être pas de son opinion sur je ne sais quel point de Philosophie. Il n'a marqué nulle reconnoissance pour Démocrite , l'auteur de sa doctrine ; et il a traité fort mal Nausiphane , son maître , qui ne lui avoit (9) rien appris. Zénon ne déchiroit pas seulement Apollodore , Syllus , et ses autres contemporains : mais remontant jusqu'au père de la Philosophie , jusqu'à Socrate , il l'appelloit (1) *le bouffon* d'Athènes , et quand il vouloit parler de Chrysispe , il disoit toujours *Chésippe*.

ne sont ici nommés qu'en passant , il est inutile de m'y arrêter.

(9) Pour sentir cette plaisanterie , il faut se ressouvenir de ce qu'on a lu ci-dessus , page 107.

(1) Quintilien , IX , 2 , dit que Socrate fut

Vous-même, tout à l'heure, quand vous avez comme assemblé un sénat de Philosophes, et recœuilli leurs diverses opinions, vous disiez que ces grands hommes n'avoient pas le sens commun, que c'étoient des visionnaires, de vrais fous. Certainement, s'ils ont tous erré sur cette matière, c'est une forte présomption contre l'existence des Dieux. Car de votre côté vous ne dites là-dessus que des fables, qui à peine mériteroient d'amuser les vieilles à leurs soirées.

Ne remarquez-vous pas en effet, quelle prise vous donnez sur vous, si l'on vous accorde que les Dieux sont faits comme les hommes? Ils seront assujétis comme nous, aux soins qui regardent le corps; à la nécessité de marcher, de courir, de se coucher, de se baisser, de s'asseoir, de toucher, de parler. Enfin, vos Divinités étant mâles et femelles, je vous laisse à penser ce qui s'ensuit. Non, je ne puis assez m'é-

appelé *ἔργων*, id est, *agens imperitum*, et *admīrator aliorum tanquam sapientium*. Mais de l'ironie à la bouffonnerie, il y a loin. Une bouffonnerie plate et ridicule, c'est celle de Zénon lui-même, quand il dit *Chésippe* pour *Crhysippe*, faisant allusion au mot *χέζειν*.

tonner que ces opinions soient entrées dans la tête d'Epicure.

Vous en revenez toujours à votre principe, *Qu'un Dieu est un être heureux et immortel*. Seroit-ce donc un obstacle à sa félicité, de n'avoir pas deux pieds ? Et de quelque manière que vous conceviez cette félicité divine, pourquoi n'en croyez-vous pas susceptible, ou le Soleil, ou ce Monde-ci, ou quelque Intelligence éternelle, qui ne soit pas revêtue d'un corps ?

Pour toute réponse, vous dites : *Je n'ai jamais vu les plaisirs du Soleil, ni ceux du Monde*. Et quel autre monde avez-vous jamais vu que celui-ci ? Vous ne laissez pas d'assurer qu'il y a, ne disons pas six cents (2) mille mondes, mais des mondes innombrables.

La raison, ajoûtez-vous, *le dit ainsi*. Et la raison ne vous dira-t-elle pas qu'un Dieu étant un être parfait, un être heureux et immortel, on doit croire, que comme il a sur nous la prérogative de l'immortalité, de même il a sur nous toute sorte d'avantages, soit pour l'esprit, soit pour le corps ? Inférieurs à lui

(2) Façon de parler qui signifie indéfiniment une très-grande quantité.

en tout le reste , pourquoi lui serions-nous égaux par la figure ? C'est moins dans l'extérieur que dans la vertu , qu'il faudroit chercher quelque ressemblance entre l'homme et un Dieu.

Mais pour insister sur la même objection , y auroit-il rien de si puéride , que de nier qu'il y ait de ces sortes d'animaux , qui s'engendrent dans la mer Rouge , ou dans les Indes ? On ne sauroit avec toute la curiosité imaginable , parvenir à connoître tout ce qu'il y en a sur la terre , dans les mers , dans les marais , dans les rivières. Faudra-t-il nier l'existence de tous ceux qu'on n'aura point vus ?

Après tout , que concluriez-vous de cette ressemblance , dont vous faites tant de cas ? Un chien ressemble bien à un loup , et comme dit Ennius ,

Tout difforme qu'il est , le singe nous ressemble.

Mais le rapport qu'il y a pour la figure entre un chien et un loup , ne fait pas qu'il y en ait pour le naturel. Qui croiroit à la grosseur de sa taille , que l'éléphant (3) fût un animal très-prudent ?

(3) Je ne m'amuserai point à rapporter ce que les Naturalistes content là-dessus. Voyez

Et pour ne parler que des hommes , n'en voit-on pas qui se ressemblent de visage , mais nullement d'inclinations : comme d'autres se ressemblent d'inclinations , mais nullement de visage ?

Remarquez , Velléius , où nous conduiroit votre raisonnement , s'il étoit admis. Vous disiez : la raison ne peut se trouver hors d'un être , qui ait figure humaine. Un autre voudra qu'on ajoute : Hors d'un être , qui existe sur la terre , qui soit né ; qui ait passé le temps de l'enfance ; qui ait été instruit ; qui soit composé d'une âme et d'un corps foible et périssable ; enfin , qui soit un hom-

Aristote H. A. IX, 465. et Pline, VIII, 1. Mais puisqu'il est parlé ici des Singes, on me sauroit mauvais gré d'en omettre un trait curieux, propre à égayer un peu mes tristes Remarques. Un Naturaliste moderne, qui fait bien voir qu'on peut enchérir sur les Anciens, rapporte que les Singes du Pérou sont en si grande liaison avec les habitans, qu'ils jouent avec eux ; on ne dit pas à quel jeu : mais enfin ils jouent de l'argent : et quand les Singes ont gagné, ils vont ensemble au cabaret, se font donner à boire, et payent exactement leur écot. Je pourois être soupçonné de broder ce petit conte, si je n'indiquois pas où il se trouve. Voyez le P. Lescalopier, page 146, col. 1.

me , un mortel. Que si vous n'accordez rien de tout cela par rapport à vos Dieux , pourquoi les vouloir précisément de figure humaine ? Car la figure humaine est accompagnée de tout cela dans les êtres raisonnables que vous avez vus. Dire qu'elle seule considérée sans tous ces accompagnemens , vous suffit pour vous peindre un Dieu ; c'est parler sans réflexion , et comme s'il n'y avoit qu'à dire la première chose , que le hasard vous met à la bouche.

Prenez garde encore à cet inconvénient , qui est que toute superfluité dans l'homme , et même dans l'arbre , est une incommodité. Un doigt de trop , par exemple , ne peut qu'embarrasser beaucoup. Pourquoi ? Parce que cinq suffisent , et pour la beauté , et pour l'usage. Or votre Dieu n'a pas seulement un doigt de trop ; il a de trop une tête , un cou , une nuque , des côtes , un ventre , un dos , des jarrets , des mains , des pieds , des cuisses , des jambes. Est-ce pour le rendre immortel , que vous lui donnez ces diverses parties du corps ? On peut vivre sans cela , et sans avoir précisément une telle forme. C'est sur-tout dans le cerveau que la vie réside ? c'est dans le

cœur , dans les poumons , dans le foie ; mais les traits du visage ne servent pas à prolonger nos jours.

Vous blâmiez ceux qui voyant le Monde , et ce qui le compose , le ciel , les terres , les mers ; voyant de quel éclat il est revêtu , le Soleil , la Lune , les Etoiles ; voyant les différentes saisons , leur irrégularité , leurs vicissitudes ; ont jugé par-là , qu'il y a un être supérieur , qui a formé , qui meut , qui règle , qui gouverne tout. Quand ces Philosophes se tromperoient , au moins voit-on sur quoi leur conjecture est fondée. Mais dans votre système , quel est le chef-d'œuvre , qui vous paroisse l'effet d'une Intelligence divine , et que vous puissiez regarder comme une preuve qu'il y a des Dieux ?

Votre preuve , la voilà : *J'avois une certaine notion de Dieu , imprimée dans mon esprit.* Mais n'avez-vous pas une semblable notion de Jupiter avec sa grande barbe , et de Minerve avec son casque en tête ? Pour tout cela , les croyez-vous tels ?

Que le peuple et les ignorants sont bien plus sensés que vous , en ce qu'ils croient que les Dieux , non-seulement

ont des corps tels que les nôtres , mais en font usage. Par cette raison ils leur donnent un arc , des flèches , une javeline , un bouclier , un trident , une foudre. Quoiqu'ils ne voient aucune action faite par les Dieux , ils ne peuvent néanmoins se figurer un Dieu qui ne fasse rien. Les Egyptiens même , dont on se moque , n'ont pas divinisé une bête , qui ne leur fût de quelque utilité. Les ibis sont de grands oiseaux , qui , comme ils ont les jambes fortes , et un long bec de corne , tuent quantité de serpens : par-là ils sauvent à l'Égypte des maladies contagieuses , en tuant et mangeant ces serpens volans , que le vent d'Afrique y porte du désert de Lybie : ce qui fait que ces serpens ne font de mal , ni par leur morsure quand ils sont en vie , ni par leur infection après leur mort. Si je ne craignois d'être trop long , je dirois quels services les Egyptiens tirent (4) des ichneumons , des crocodiles , des chats. Mais sans entrer dans ce détail , je puis conclure que les bêtes , qui sont déifiées par les Barbares , le sont à titre d'utilité : au lieu que vos Dieux ne sont recomman-

(4) Les Voyageurs nous disent que l'ichneumon est une espèce de bléreau.

bles par nulle action utile , ni même en général , par quelque action que ce soit.

Un Dieu n'a rien à faire , dit Epicure. C'est penser comme les enfans , qu'il n'est rien de comparable à l'oisiveté. Encore ne la goûtent-ils pas tellement , qu'ils ne s'exercent volontiers à de petits jeux. Mais votre Dieu est absorbé dans une quiétude si profonde , que pour peu qu'il vînt à se remuer , on prendroit l'alarme , comme si tous ses plaisirs expiroient. Cette opinion dérobe aux Dieux le mouvement et l'action qui leur conviennent : et d'ailleurs elle porte les hommes à la paresse , en leur faisant croire que le moindre travail est incompatible , même avec la félicité divine.

Mais enfin , puisque vous le voulez , Dieu est donc l'image de l'homme. Venons à examiner sa demeure , et quel lieu il occupe ; comment il vit ; par quels biens , et par quel usage de ses biens il est heureux , ainsi que vous le prétendez.

A l'égard du lieu : il n'est point de corps , même inanimé , qui n'occupe le sien. Au plus bas est la terre , l'eau se répand sur elle , l'air s'éleve au-dessus , le feu gagne la plus haute région. Il y a des animaux terrestres ; il y en a d'a-

quatiques ; il y en a d'amphibies , qui vivent dans l'un et dans l'autre élément , il y en a même qu'on voit souvent voltiger dans les fournaies ardentes , et qu'on croit qui naissent dans le feu.

Puis-je donc savoir de vous , premièrement , où habite votre Dieu , et qu'est-ce qui le fait aller d'un lieu à un autre , supposé qu'il change jamais de situation ? Après cela , puisqu'il n'y a point d'être animé , qui n'ait un penchant convenable à sa nature , quel est celui de votre Dieu ? Que fait-il de son esprit et de sa raison ? A quoi attachez-vous sa félicité , son immortalité ? Point de réponse à pas un de ces articles , qui ne soit (5) meurtrière pour vous , et c'est ce qui arrive , quand on s'embarque dans un faux système.

Voici le vôtre. *Que les Dieux ne sont pas visibles , mais intelligibles. Que ce ne sont pas des corps solides , et qu'ils ne se montrent pas toujours les mêmes individuellement ; mais que nous les concevons par des images ressemblantes et passagères. Que comme il y a des atômes à l'infini pour produire de ces images , elles*

(5) Je donne l'équivalent ; car le latin , rendu à la lettre , blesseroit notre délicatesse.

sont inépuisables , et nous présentent à l'esprit , quand nous y sommes bien attentifs , une espèce d'êtres heureux et immortels.

Au nom des Dieux mêmes dont nous parlons , dites-moi : que signifie tout cela ? Car enfin , si les Dieux sont intelligibles seulement , et n'ont d'eux-mêmes rien de solide , nul relief : quelle différence mettez-vous entre penser à un Hippocentaure , et penser à un Dieu ? Toutes ces sortes d'idées , que vous croyez l'effet des images qui nous entrent dans l'esprit , ne sont regardées par les autres Philosophes , que comme de vains fantômes. Quand , par exemple , je crois voir (6) Gracchus haranguant au Capitole , et recueillant les voix sur l'affaire d'Octavius , je prétends que ce n'est là qu'un fantôme. Vous prétendez , vous , que ce sont les images encore subsistantes de Gracchus et d'Octavius , lesquelles au sortir du Capitole , retombent dans mon esprit. Qu'il en est de même des Dieux , dont il se détache continuellement des images , qui nous font comprendre qu'ils sont heureux et immortels.

(6) Voyez Appien , Liv. I , et Plutarque dans la Vie de T. Gracchus.

Supposons qu'il y ait véritablement de ces images, qui nous frappent l'esprit. Tout l'effet qu'elles produiront, c'est de nous offrir un objet. Feront-elles aussi comprendre pourquoi il est heureux, pourquoi il est immortel ?

Mais qu'est-ce que ces images ? Quelle est leur origine ? Ce fut Démocrite, qui s'avisa d'en parler le premier. On l'accabla d'objections, dont vous ne vous tirez pas mieux que lui. Le système est ruineux de fond en comble. Car viendra-t-on jamais à bout de me prouver, que mon esprit reçoive les images d'Homère, d'Archiloque, de Romulus, de Numa, de Pythagore, de Platon ? Je ne les vois pas sous la figure qu'ils avoient. Comment, est-ce donc eux que je vois ? Et de qui sont les images à l'aide desquelles vous dites que je les vois ?

Aristote prétend qu'Orphée n'exista jamais, et l'on veut que les vers qui passent sous le nom de ce Poète, soient d'un Pythagoricien, nommé Cétrops. Je ne laisse pas d'avoir souvent dans l'esprit Orphée, c'est-à-dire, son image, selon vous. Et comment arrive-t-il, que pensant vous et moi à la même per-

sonne , nous la voyons différemment ? Que nous avons des idées de choses , qui ne furent jamais , et qui n'ont pu être , comme vous diriez (7) Scylla , ou la Chimère ? Que nous savons nous peindre des personnes , des lieux , des villes , qui jamais ne furent devant nos yeux ? Que ces images , au moment que nous voulons , sont toujours prêtes à s'introduire dans nos esprits ? Qu'elles y entrent sans qu'on les appelle , et pendant qu'on dort ?

Tout ceci , Velléius , est pur badinage. Vous nous faites entrer des images , non-seulement dans les yeux , mais encore dans l'esprit. Que ne dites-vous point , sous prétexte qu'on vous laisse tout dire impunément ?

Ces images ne font que passer , et si vite , que plusieurs semblent (8) n'en faire

(7) *Scylla* , nom d'un rocher qui donne dans la mer de Sicile , dangereux écueil , dont la Fable a fait un monstre marin , que Virgile décrit , *Æneid.* III. 426 , etc.

Chimère , nom d'une montagne de Lycie , dont la Fable a fait pareillement un monstre , que Lucrèce décrit , *lib.* V , 903 , etc.

(8) Velléius ne l'a point dit formellement : mais c'est ce que disoient les Epicuriens , comme on le peut voir dans la lettre de S. Augustin à Dioscore , n. 30.

qu'une. Je rougirois de mon ignorance, si ceux qui parlent ainsi, concevoient eux-mêmes ce qu'ils disent. Car prouvez-vous qu'il s'écoule perpétuellement de ces images? Ou comment entendez-vous qu'elles soient inépuisables, supposé qu'il s'en écoule perpétuellement?

Elles sont inépuisables, dites-vous, *parce qu'il y a une infinité d'atômes pour en produire.* Mais par la même raison, tout ne seroit-il pas éternel?

Pour éluder cette conséquence, vous avez recours à l'équilibre, à une juste proportion entre les différentes espèces d'êtres, qui fait, selon vous, *que comme il y en a d'une espèce mortelle, il y en doit avoir d'une espèce immortelle.* D'où il faudroit conclure, que comme il y a des hommes mortels, il y en a d'immortels; et que comme il y en a qui naissent sur la terre, de même il y en a qui naissent dans l'eau.

Vous ajoutez, *que comme il y a des causes qui détruisent, il y en a pareillement qui conservent.* Je vous le passe; mais en tout cas, elles ne conservent que ce qui existe: or je ne vois pas que vos Dieux existent.

D'ailleurs ces atômes peuvent-ils pro-

duire des images ? Il n'y a point d'atomes : mais quand il y en auroit , tout ce qu'ils pourroient faire , seroit de s'agiter , et de se choquer les uns les autres : ils ne formeroient pas des figures régulières , ils ne leur donneroient pas de la couleur , ils ne les animeroient pas.

Rien ne prouve donc l'immortalité de votre Dieu. Voyons s'il est heureux. Sans vertu il ne sauroit l'être. La vertu demande de l'action. Il ne fait rien. Il est donc sans vertu. Il n'est donc pas heureux.

Il l'est , dites-vous , en ce qu'il a des biens abondamment , et sans mélange de maux. Quels biens , je vous prie ? Des plaisirs , sans doute. J'entends des plaisirs sensuels , les seuls qui soient connus de votre secte. Ce n'est pas , Velléius , que je vous soupçonne de ressembler en ceci au reste des Epicuriens. Ils devroient avoir honte qu'Epicure ait déclaré en termes exprès , qu'il ne se forme l'idée d'aucun bien détaché de ces sales voluptés , dont il fait le détail , les nommant toutes sans rougir. Mais enfin de quels mets régalez-vous les Dieux ? de quelle boisson ? de quels concerts ? de quels parfums ? Comment flatterez-

vous , et leur goût , et leur odorat ? Les Poètes leur donnent pour échantons la Jeunesse , ou Ganymède , et font servir à leur table l'ambrosie et le nectar. Mais vos Dieux , Epicure , ne sauroient rien avoir de tout cela , ni en faire usage. Ils ont donc moins de facilités que les hommes pour vivre heureux , puisqu'il y a moins de plaisir à leur portée ?

Dira-t-on qu'Epicure n'a pas compté pour beaucoup les plaisirs , qui , comme il parle lui-même , *chatouillent* les sens ? Ce seroit vouloir nous en imposer. Philon , sectateur de l'Académie , ne pouvoit souffrir qu'un Epicurien méprisât ces sortes de voluptés. Et comme il avoit la mémoire excellente , il rapportoit là-dessus plusieurs maximes d'Epicure , sans y changer un mot. Il en récitoit encore de plus effrontées de Métrodore , ce sage collègue d'Epicure , qui fait un crime (9) à Timocrate son frère , de

(9) Un fragment qui nous est resté d'une lettre que Métrodore écrivoit à son frère , montre bien sa brutalité. *O que je suis joyeux , et comme je me glorifie d'avoir appris d'Epicurus à gratifier à mon ventre , ainsi comme il faut ! Car à la vérité , le bien souverain de l'homme , ô Physicien Timocrate , consiste au ventre.* Plutarque rapporte ce fragment dans le

n'oser tout-à-fait regarder le ventre , comme le souverain bien de l'homme. C'est ainsi qu'en a parlé Métrodore , non pas une fois , mais plusieurs. Je connois à votre air , Velléius , que vous n'en disconvenez pas ; sans quoi je produirois des livres , qui vous en feroient tomber d'accord. Mais que les Epicuriens fassent bien ou mal de rapporter tout à la volupté , ce n'est pas de quoi il est question ici. Tout ce que je voudrois inférer delà , c'est que vos Dieux n'ont pas de tels plaisirs ; et que par conséquent , selon vous , ils ne sont pas heureux.

Mais ils n'ont rien à souffrir. Est-ce donc assez pour des êtres , à qui l'on suppose toute sorte de biens , et une suprême félicité ?

Ils ne cessent point de penser qu'ils sont heureux : nulle autre idée ne les occupe. Figurons-nous donc un Dieu , qui ne fait durant toute l'éternité , que se dire à lui-même : *Je suis à mon aise , je*

Traité où il fait voir qu'on ne sauroit vivre heureux selon la doctrine d'Epicure. Au reste , il n'y a pas sujet de se plaindre que l'original perde ici de sa naïveté dans la version d'Amyot.

suis heureux. Pour moi , je trouve qu'étant heurté à tout moment par un passage continuel d'atômes , et voyant que sans cesse il s'échappe de lui mille et mille images , cela devoit le menacer de mort , et déranger un peu sa béatitude. Votre Dieu n'est donc ni heureux , ni immortel.

Comment ? Epicure n'a-t-il pas fait des livres sur la sainteté , et sur la piété ? Oui , à l'entendre , on croiroit que ce sont nos grands Pontifes qui parlent , un Coruncanius , un Scévola : et non pas un homme , qui a sappé toute religion ; qui par ses raisonnemens , comme Xerxès (1) par ses troupes , a renversé temples et autels. Car quelle raison , après tout , nous obligeroit de songer aux Dieux , puisqu'ils ne songent point à nous , ne prennent soin de rien , ne font absolument rien ?

(1) Xerxès fit mettre le feu aux temples de la Grèce , non par un principe d'impiété , mais au contraire par un zèle de religion. Car les Mages , c'est-à-dire les Savans et les Prêtres de son Royaume , lui avoient persuadé que les Dieux ayant pour temple et pour habitation le monde entier , il ne convenoit pas aux hommes de vouloir les renfermer entre des murailles. Voilà ce que nous apprend Ci-

Mais ils sont d'une nature si excellente, si relevée, qu'elle doit par elle-même obliger le Sage à lui rendre un culte. Et que peuvent-ils avoir d'excellent, eux qui, tout occupés de leurs plaisirs, ne feront jamais rien, ne font rien, et n'ont jamais rien fait? Pour être tenu à leur marquer de la piété, ne faudroit-il pas en avoir reçu des grâces? Car de quoi est-on redevable à qui n'a rien donné? La piété est une justice, qui acquitte les hommes envers les Dieux: or vos Dieux n'ayant point de relation avec nous, qu'auroient-ils à exiger de nous? La sainteté est la science de rendre aux Dieux le culte qu'on leur doit: or quel culte devons-nous aux vôtres, dont nous n'avons reçu, ni n'attendons nulle faveur? Un culte fondé sur l'excellence de leur nature, tandis que nous ne leur voyons rien de bon?

Vous tirez vanité d'avoir foulé aux

céron, dans le second livre des Lois, chapitre X, où il se déclare pour les usages reçus à Rome. *Patrum delubra esse in urbibus censeo: nec sequor magos Persarum, quibus auctoribus Xerxes inflammasse templa Græciæ dicitur, quòd parietibus includerent Deos, quibus omnia deberent esse potentia ac libera, quorumque hic mundus omnis templum esset, et domus.*

pieds la superstition : mais rien de si facile , à qui voudra , comme vous , anéantir la Divinité. Car vous figurez-vous , que les athées Diagore et Théodore aient pu être superstitieux ? Je n'en soupçonne pas même Protagore , qui ne faisoit que douter s'il y avoit des Dieux , ou non. Ces Philosophes étouffoient , non-seulement la superstition , qui inspire une crainte des Dieux , vaine et ridicule ; mais encore la religion , qui a pour fin de les honorer pieusement.

Et ceux qui ont dit (2) que tout ce qui se croit des Dieux , n'est qu'une invention des Politiques , dont la vue étoit de gouverner par la religion les esprits que la raison toute seule ne gouverne pas ? Et Prodicus (3) de Césaire , qui sou-

(2) Sextus Empiricus, *adv. Mathem.* attribue cette impiété à Critias , et lui fait dire en prose tout ce que nous lisons dans quarante vers , qui se trouvent parmi les fragmens des Tragiques Grecs , avec la Traduction que Grotius en a faite.

Plutarque , de *Plac. Philos.* I , 7. rapporte une partie de ces vers , et accuse Euripide , non-seulement d'en être l'auteur , mais d'y avoir démasqué ses propres sentimens , en prenant la précaution de les mettre dans la bouche de Sisyphe , personnage de théâtre.

(3) Le sentiment du Sophiste Prodicus se

tient que ce qui a été mis au nombre des Dieux, ce sont les choses dont les hommes retirent de l'utilité? Et ceux qui prétendent que tous ces Dieux, aujourd'hui l'objet de notre culte et de nos prières, ne sont que des hommes courageux, illustres et puissants, qu'on a déifiés après leur mort? Evhémère, que notre Ennius a copié, met dans son jour cette dernière opinion, en racontant où les Dieux sont morts, et où sont leurs sépultures. Croyez-vous, dis-je, que tous ceux qui ont avancé de tels sentimens, n'aient pas rejeté toute espèce de religion?

Parlerai-je de cette (4) sainte et auguste Eleusine, aux mystères de laquelle les nations les plus éloignées se font initier?

rapporte à celui de Persée. Voyez ci-dessus page 71. L'idolatrie des Egyptiens venoit du même principe. N'en alléguons point ici d'autres Preuves, que ce qui a été dit p. 107. On vouloit porter le peuple à ménager la vie de certains animaux, qui étoient utiles. Pour cela on faisoit rendre à ces animaux un culte qui n'étoit que politique dans l'esprit des gens sensés, mais qui étoit religion pour le peuple.

(4) On appelloit Cères, *Eleusine*, parce qu'elle avoit le plus fameux de ses temples à Eleusis, près d'Athènes.

Rapporterai-je ceux de Samothrace , et ceux (5) qui se célèbrent à Lemnos , dans l'épaisseur d'une forêt ténébreuse ? Qu'on les développe ces mystères , qu'on les réduise à ce que la raison y découvre , on verra qu'ils vont plutôt à expliquer des choses naturelles , qu'à établir la connoissance des Dieux.

Démocrite lui-même , ce grand homme , qui est la source où Epicure a puisé , s'il faut ainsi dire , pour arroser ses (6) petits jardins , Démocrite , dis-je , paroît n'avoir eu rien de fixe sur ce qui concerne la Divinité. Tantôt il l'attribue (7) à des images , dont il croit que l'Univers est rempli : tantôt à des images

(5) De la manière dont je traduis , il pourroit sembler que les mystères de Samothrace et ceux de Lemnos étoient des mystères différens. C'étoient pourtant les mêmes , selon Meursius , *Græc. Feriat. in Καθίστρια*. Quoi qu'il en soit , ma Traduction est très-conforme à l'original. Et après tout , quoique ces mystères fussent essentiellement les mêmes peut-être différoient-ils en quelques cérémonies.

(6) Voyez page 117 , remarque 6.

(7) Quoique les termes soient un peu différens on voit assez que tout ceci revient à ce que disoit Velléius , page 62. Il s'agit toujours des images mêmes , qui présentent

animées , qui nous font ordinairement du bien , ou du mal : tantôt à de certaines grandes images , qui embrassent par-dehors le Monde entier. Opinions , en vérité , plus dignes (8) du pays de Démocrite , que de Démocrite lui-même. Car enfin , quelle idée peut-on se former de ces images ? Comment seroient-elles pour nous un objet d'admiration ? Et par quel endroit nous paroîtroient-elles mériter des hommages et des prières ?

Quant à Epicure , il extirpe toute re-

les objets à nos esprits , ou à nos yeux , et par le moyen desquelles nous pensons , et nous voyons. Il s'agit de la source d'où émanent ces images , et c'est ce qu'on appelle ici *principes d'intelligence*. Il s'agit de l'effet que produisent ces images , c'est-à-dire , des idées qu'elles forment en nous : idées qu'on appelle ici *des images animées* , et qui nous font du bien ou du mal , suivant qu'elles nous portent à l'un ou à l'autre , par la manière dont elles nous font envisager les objets. Enfin , ces *grandes images qui embrassent par dehors le Monde entier* , c'est l'idée que nous nous formons du Monde , en le voyant mentalement comme suspendu , pour ainsi dire , entre des espaces imaginaires.

(8) Démocrite étoit d'Abdère , ville maritime de Thrace , qui n'avoit pas la réputa-

ligion , du moment qu'il ôte aux Dieux la volonté de faire du bien. Il a beau dire qu'ils ont toutes les perfections. En ne leur accordant pas la bonté , il leur retranche ce qui convient le plus essentiellement à des êtres parfaits. Car y a-t-il rien de meilleur , rien de plus grand , que d'être bon , et de faire du bien ? Refuser (9) à vos Dieux cette qualité , c'est dire qu'ils n'aiment ni Dieux ni hommes ; que personne ne leur est cher ; que personne ne doit espérer d'eux la plus légère attention ; et qu'en un mot , non-seulement ils ne se mettent point en peine de nous , mais ils se regardent les uns les autres d'un euil indifférent.

tion de produire des hommes fort spirituels. Juvénal , dans sa dixième Satire , fait voir que le mérite est originaire de tout pays , lorsqu'il dit au sujet de ce Philosophe :

cujus prudentia monstrat

*Summos posse viros , et magna exempla daturos
Verecūm in patria , crassoque sub aère nasci.*

(9) Le fameux vers de Lucrèce , *Nec bene promeritis capitur , nec tangitur irā* , renferme deux points , dont Cotta ne touche ici que le premier. Il prétend que les Dieux font du bien aux hommes ; mais il ne dit pas que leur co-

Que les Stoïciens , dont vous blâmez la doctrine , sont bien plus raisonnables que vous ! C'est une de leurs maximes , qu'un Sage est ami d'un autre Sage , même sans le connoître. Aussi la vertu est ce qu'il y a de plus aimable. Dans quelque endroit du monde qu'elle paroisse , elle s'attirera notre amour.

Mais vous , quel tort ne faites-vous pas aux hommes , en leur voulant persuader qu'il n'y a que la foiblesse , qui fasse naître de l'attachement et du zèle pour autrui ? Que par cette raison les Dieux n'en sont point capables : et que les hommes eux-mêmes , s'ils ne sentoient pas le besoin de s'aider mutuellement , ne connoitroient ni générosité , ni penchant à se faire plaisir. Quoi , n'est-ce pas un sentiment naturel aux

lère soit à craindre. En effet , tous les anciens Philosophes ont affecté d'ignorer qu'il puisse y avoir en Dieu une justice vindicative. Cicéron le dit formellement. *Num iratum timemus Jovem ? At hoc quidem commune est omnium Philosophorum (non eorum modò , qui Deum nihil habere ipsum negotii dicunt , nihil exhibere alteri : sed eorum etiam , qui Deum semper agere aliquid , et moliri volunt) numquam nec irasci Deum , nec nocere. Lib. de Off. III , cap. 28.*

honnêtes gens , de se chérir les uns les autres ? Jusque-là qu'on chérit ce mot d'*amour* , d'où l'amitié tire son nom. Qui ne chercheroit dans l'amitié que ses avantages personnels , et non ceux de son ami , ce ne seroit pas amitié , ce seroit une sorte de trafic. On aime des (1) prés , des champs , des troupeaux , à cause du profit qui en revient : mais les personnes qu'on aime , on les aime sans intérêt. A combien plus forte raison les Dieux , qui n'ont besoin de rien , doivent-ils s'aimer gratuitement les uns les autres , et s'employer pour nous ? Sans cela , pourquoi les honorer ? pourquoi les prier ? Faut-il des sacrifices et des Pontifes , faut-il des augures et des auspices ?

(1) Ceci me rappelle une autre pensée de Cicéron , qui m'a toujours paru si belle , et d'une vérité si frappante , que je ne puis me refuser le plaisir d'en rapporter ici la substance. Quelle plus grande folie , dit-il , pour un homme opulent , et qui est à portée de se donner tous les agréments de la vie , que de rechercher tout ce qu'on peut avoir avec de l'argent , belles terres , beaux équipages , maisons superbement meublées ; et de ne pas songer plutôt à se faire des amis. Toute autre acquisition peut nous échapper , et devenir la proie

Mais , encore une fois , n'a-t-on pas un livre d'Epicure sur la sainteté ? C'est un homme qui se joue de nous , et qui a moins de grâce à plaisanter , que de hardiesse à écrire tout ce qu'il lui plaît. De quelle sainteté est-il question , si les Dieux ne songent point à ce qui regarde les hommes ? Et se peut-il faire qu'il y ait une espèce d'êtres animés , qui ne songent à rien du tout ?

Posidonius , notre ami commun , a bien découvert le but de ce système , lorsqu'il a montré dans son cinquième livre *De la nature des Dieux* , qu'Epicure ne croyoit point de Dieux ; et que tout ce qu'il en disoit , n'étoit que pour se dérober à l'indignation du Public. Epicure , après tout , n'eût pas été assez sot pour s'imaginer de bonne foi , qu'un Dieu a tout l'extérieur d'un simple mortel ; qu'il a un corps , à la solidité près , tout semblable au nôtre , mais sans en faire le moindre usage ; qu'il est grêle , transparent ; qu'il ne donne rien , n'est bon à rien , ne prend soin de rien , ne fait rien.

du plus fort. Il n'y a que nos amis , dont la possession ne puisse nous être disputée.

Un

Un tel être, premièrement, n'est pas un être possible : et quand Epicure a représenté ainsi les Dieux, il n'a voulu que conserver le mot, en supprimant la réalité. Mais en second lieu, s'il est vrai qu'un Dieu ait cela de propre et d'essenciel, qu'il n'aime point les hommes, et ne fasse rien pour eux : hé bien, laissons-le (2) pour tel qu'il est. Car lui demanderai-je qu'il m'assiste ? Il ne sauroit assister personne, puisqu'il faut de la foiblesse, dites-vous, pour être capable d'aimer les autres, et de leur faire du bien.

Voyez le Dialogue sur l'Amitié, chap. 15.

(2) Je me sers d'une périphrase, qui ne fait qu'effleurer le sens de ce mot, *Valeat*. Toutes les langues ont leurs avantages et leurs défauts : mais cela ne rend pas la condition d'un Traducteur plus heureuse. Quand sa langue ne lui fournit rien d'équivalent au texte original, il est toujours dans la nécessité de se tenir au-dessous. Quand au contraire sa langue pourroit enchérir sur le texte original, il ne doit prendre cette liberté que sobrement et rarement, pour ne pas donner à l'Auteur plus d'esprit que l'Auteur lui-même n'en a voulu avoir.

A V I S.

*Par les chiffres qui sont aux marges
du Texte , on voit à quelles pages du
Francois se rapportent les pages du Latin.*



M. TULLII CICERONIS

DE

NATURA DEORUM.

AD M. BRUTUM.

LIBER I.

I. CUM multæ res in philosophia nequam satis adhuc explicatæ sint, tum perdifficilis, Brute, (quod tu minimè ignoras,) et perobscura quæstio est de natura Deorum; quæ ad agnitionem animi pulcherrimæ est, et ad moderandam religionem necessaria. De qua tam variæ sunt doctissimorum hominum, tamque discrepantes sententiæ, ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium philosophiæ, esse scientiam: prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse. Quid est, enim temeritate fortius? aut quid tam temerarium, tamque indignum sapientis gravitate, atque constantiâ, quàm aut falsum sentire; aut, quod non satis exploratè perceptum sit, et cognitum, sine ulla dubitatione defendere? Velut in hac quæstione, 3, 4

G ij

plerique (quod maximè verisimile est, et quò omnes duce naturâ vehimur) Deos esse dixerunt : dubitare se Protagoras : nullos esse omnino Diagoras Melius, et Theodorus Cyrenaicus putaverunt. Qui verò Deos esse dixerunt, tanta sunt in varietate, ac dissensione, ut eorum molestum sit dinumerare sententias. Nam et de figuris Deorum, et de locis, atque sedibus, et actione vitæ multa dicuntur; deque his summâ philosophorum dissensione certatur. Quod verò maximè rem causamque continet, est, utrum nihil agant, nihil moliantur, omni curatione et administratione rerum vacent; an contra ab his et a principio omnia facta et constituta sint, et ad infinitum tempus regantur, atque moveantur. In primisque magna dissensio est; eaque nisi dijudicetur, in summo errore necesse est homines, atque in maximarum rerum ignoratione versari.

37 II. Sunt enim philosophi, et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent humanarum rerum procurationem Deos. Quorum si vera sententia est, quæ potest esse pietas, quæ sanctitas, quæ religio? Hæc enim omnia, purè, ac castè tribuenda Deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab his, et si est aliquid a Diis immortalibus hominum generi tributum. Sin autem Dii nec possunt nos juvare, nec volunt; nec omnino curant; nec, quid agamus, animadvertunt; nec est quod ab his ad hominum

vitam permanare possit : quid est , quòd ullos Diis immortalibus cultus , honores , preces adhibeamus ? In specie autem fictæ simulationis , sicut reliquæ virtutes , ita pietas inesse non potest ; cum qua simul et sanctitatem , et religionem tolli necesse est : quibus sublatis , perturbatio vitæ sequitur , et magna confusio. Atque haud scio an pietate adversus Deos sublatâ , fides etiam , et societas humani generis , et una excellentissima virtus , justitia tollatur. Sunt autem alii philosophi , et hi quidem magni atque nobiles , qui Deorum mente , atque ratione omnem mundum administrari , et regi censeant : neque verò id solùm , sed etiam ab iisdem vitæ hominum consuli , et provideri. Nam et fruges , et reliqua , quæ terra pariat , et tempestates , ac temporum varietates , cœlique mutationes , quibus omnia , quæ terra gignat , maturata pubescant , a Diis immortalibus tribui generi humano putant : multaque , quæ dicentur in his libris , colligunt , quæ talia sunt , ut ea ipsa Dii immortales ad usum hominum fabricati pænè videantur. Contra quos Carneades ita multa disseruit , ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem. Res enim nulla est , de qua tantopere non solùm indocti , sed etiam docti dissentiant. Quorum opiniones cum tam variæ sint , tamque inter se dissidentes : alterum fieri perfectò potest , ut earum nulla ; alterum certè non potest , ut plus unâ vera sit.

III. Qua quidem in causa et benevolos objurgatores placare, et invidos vituperatores confutare possumus, ut alteros reprehendisse poeniteat, alteri didicisse se gaudeant. Nam qui admonent amicè, docendi sunt: qui inimicè insectantur, repellendi. Multum autem fluxisse video de libris nostris, quos complures brevi tempore edidimus, variumque sermonem, partim admirantium, unde hoc philosophandi nobis subito studium extitisset: partim, quid quaque de re certi haberemus, scire cupientium. Multis etiam sensi mirabile videri, eam nobis potissimum probatam esse philosophiam, quæ lucem eriperet, et quasi noctem quandam rebus offunderet, desertaque disciplinæ, et jam pridem relictæ, patrocinium nec opinatum a nobis esse susceptum. Nos autem nec subito cœpimus philosophari: nec mediocrem a primo tempore ætatis in eo studio operam, curamque consumpsimus; et, cum minimè videbamur, tum maximè philosophabamur. Quod et orationes declarant, refertæ philosophorum sententiis: et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit: et principes illi, Diodotus, Philo, Antiochus, Posidonius, a quibus instituti sumus. Et, si omnia philosophiæ præcepta referuntur ad vitam, arbitramur nos et publicis, et privatis in rebus ea præstitisse, quæ ratio et doctrina præscripserit.

IV. Sin autem quis requirit, quæ causa

nos impulerit, ut hæc tam serò literis mandarem, nihil est, quod expedire tam facile possimus. Nam cum otio langueremus, et is esset reipublicæ status, ut eam unius consilio, atque curâ gubernari necesse esset: primum ipsius reipublicæ causâ philosophiam nostris hominibus explicandam putavi, magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis, res tam graves, tamque præclaras Latinis etiam literis contineri. Eoque me minus instituti mei pœnitet, quòd facile sentio, quàm multorum non modò discendi, sed etiam scribendi studia⁴² commoverim. Complures enim Græcis institutionibus eruditi, ea, quæ didicerant, cum civibus suis communicare non poterant, quòd illa, quæ a Græcis accepissent, Latinè dici posse diffident. Quo in genere tantum profecisse videmur, ut a Græcis ne verborum quidem copiâ vinceremur. Hortata etiam est, ut me ad hæc conferrem, animi ægritudo, fortunæ magnâ e gravi commota injuriâ: cujus si majorem aliquam levationem reperire potuissem, non ad hanc potissimum confugissem. Eâ verò ipsâ nullâ ratione melius frui potui, quàm si me non modò ad legendos libros, sed etiam ad totam philosophiam pertractandam dedissem.⁴³ Omnes autem ejus partes, atque omnia membra tum facillimè noscuntur, cum totæ quæstiones scribendo explicantur. Est enim admirabilis quædam continuatio, seriesque rerum, ut aliæ ex aliis nexæ, et

omnes inter se aptæ, colligatæque videantur.

V. Qui autem requirunt, quid quâque de re ipsi sentiamus, curiosiùs id faciunt, quàm necesse est. Non enim tam auctoritatis in disputando, quàm rationis momenta quærenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis, qui discere volunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur. Desinunt enim suum iudicium adhibere: id habent ratum, quod ab eo, quem probant, iudicatum vident. Nec verò probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid affirmarent in disputando, cum ex iis quæretur, quare ita esset, respondere solitos, *Ipsè dixit*: ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio præiudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas. Qui autem mirantur, nos hanc potissimum disciplinam secutos, his quatuor Academicis libris satis responsum videtur. Nec verò desertarum, relictarumque rerum patrocinium suscepimus: non enim hominum interitu sententiæ quoque occidunt; sed lucem auctoris fortasse desiderant: ut hæc in philosophia ratio contra omnia disserendi, nullamque rem apertè iudicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade, usque ad nostram viguit aetatem, quam nunc propemodum orbam esse in ipsa Græcia intelligo. Quod non Academia vitio, sed tarditate hominum arbitror contigisse. Nam si singulas disciplinas perci-

perere magnum est : quanto majus omnes ? quod facere iis necesse est , quibus propositum est , veri reperiendi causâ , et contra omnes philosophos , et pro omnibus dicere. Cujus rei tantæ , tamque difficilis facultatem consecutum esse me non profiteor : secutum esse præ me fero. Nec tamen fieri potest , ut , qui hac ratione philosophantur , ii nihil habeant , quod sequantur. Dictum est⁴⁶ omnino hac de re alio loco diligentius : sed quia nimis indociles quidam , tardique sunt , admonendi videntur sæpius. Non enim sumus ii , quibus nihil verum esse videatur : sed ii , qui omnibus veris falsa quædam adjuncta esse dicamus , tantâ similitudine , ut in iis nulla insit certa judicandi , et assentiendi nota. Ex quo existit et illud , multa esse probabilia ; quæ quanquam non perciperentur , tamen quia visum haberent quemdam insignem , et illustrem , his sapientis vita regeretur.

VI. Sed jam , ut omni me invidiâ liberem , ponam in medio sententias philosophorum de natura Deorum. Quo quidem loco convocandi omnes videntur , qui , quæ sit earum vera , judicent. Tum demum mihi pro-cax Academia videbitur , si aut consenserint omnes , aut erit inventus aliquis , qui , quid verum sit , invenerit. Itaque mihi liber excla-⁴⁷mare , ut Staius in Synephebis :

*Prò deúm , popularium omnium , omnium adolescentium
Clamo , postulo , obsecro , oro , ploro , atque imploro
fidem.*

154 *DE NAT. DEORUM,*
non levissima de re , ut queritur ille ,

Fieri in civitate facinora capitalia :

Ab amico amante argentum accipere meretrix non vult ;
sed ut adsint , cognoscant , animadvertant ,
quid de religione , pietate , sanctitate , cære-
48 moniis , fide , jurejurando , quid de templis ,
delubris , sacrificiisque solennibus , quid de
ipsis auspiciis , quibus nos præsumus , existi-
mandum sit. Hæc enim omnia ad hanc de
Diis immortalibus quæstionem referenda sunt.
Profectò eos ipsos , qui se aliquid certi ha-
bere arbitrantur , addubitare coget doctissimo-
rum hominum de maxima re tanta dissensio.
Quod cum sæpe aliàs , tum maximè animad-
verti , cum apud C. Cottam , familiarem
meum , accuratè sanè , et diligenter de Diis
49 immortalibus disputatum sit. Nam , cum
feriis Latinis ad eum , ipsius rogatu arcessi-
tuque , venissem , offendi eum sedentem in
exhedra , et cum C. Velleio senatore dispu-
tantem , ad quem tum Epicurei primas ex
nostris hominibus deferebant. Aderat etiam
Q. Lucilius Balbus ; qui tantos progressus
habebat in Stoïcis , ut cum excellentibus in
eo genere Græcis compararetur. Tum , ut me
50 Cotta vidit , Peropportunè , inquit , venis :
oritur enim mihi magna de re altercatio
cum Velleio ; cui , pro tuo studio , non est
alienum te interesse.

VII. Atqui mihi quoque videtur , inquam ,
venisse , ut dicis , opportunè. Tres enim
trium disciplinarum principes convenistis.

M. enim Piso si adesset, nullius philosophiæ, earum quidem, quæ in honore sunt, vacaret locus. Tum Cotta, Si, inquit, liber Antiochi nostri, qui ab eo nuper ad huc Balbum missus est, vera loquitur; nihil est, quod Pisonem, familiarem tuum, desideres. Antiocho enim Stoïci cum Peripateticis re concinere videntur, verbis discrepare. Quo de libro velim scire, Balbe, quid sentias. Egone? inquit ille: miror, Antiochum, ⁵¹ hominem in primis acutum, non vidisse interesse plurimum inter Stoïcos, qui honesta a commodis non nomine, sed genere toto disjungerent; et Peripateticos, qui honesta commiscerent cum commodis, ut ea inter se magnitudine, et quasi gradibus, non genere differrent. Hæc enim est non verborum parva, sed rerum permagna dissensio. Verum hæc aliàs: nunc quod cœpimus, si videtur. Mihi verò, inquit Cotta, videtur. Sed ut hic, qui intervenit, me intuens, ⁵² ne ignoret, quæ res agatur, de natura agebamus Deorum: quæ cum mihi videretur perobscura, ut semper videri solet; Epicuri ex Velleio sciscitabat sententiam. Quamobrem, inquit Vellei, nisi molestum est, repete quæ cœperas. Reperam verò: quamquam non mihi, sed tibi hic venit adjutor: ambo enim, inquit arridens, ab eodem Philone nihil scire didicistis. Tum ego, Quid didicerimus, Cotta viderit: tu autem nolo existimes me adiutorem huic venisse, sed auditorem, et quidem æquum, libero judicio,

nullâ ejusmodi adstrictum necessitate, ut mihi, velim, nolim, sit certa quâdam tuenda sententia.

- 53 VIII. Tum Velleius, fidenter sanè, ut solent isti; nihil tam verens, quàm ne dubitare aliqua de re videretur; tanquam modò ex Deorum concilio, et ex Epicuri intermundiis descendisset: Audite, inquit, non fuit commentitiasque sententias, non opificem, ædificatoremque mundi Platonis de Timæo Deum: nec autem fatidicam
 34 Stoicorum πρόνοιαν, quàm latinè licet *providentiam* dicere: neque verò mundum ipsum, animo et sensibus præditum, rotundum, ardentem, volubilem Deum: portenta, et miracula non disserentium philosophorum, sed somniantium. Quibus enim oculis intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, quâ construi a Deo, atque ædificari mundum facit? Quæ molitio? quæ ferramenta? qui vectes? quæ machinæ? qui ministri tanti muneris fuerunt? Quemadmodum autem obedire, et parère voluntati architecti aër, ignis, aqua, terra
 55 potuerunt? Unde verò ortæ illæ quinque formæ, ex quibus reliqua formantur, antè cadentes ad animum efficiendum, patiensque sensus? Longum est omnia: quæ talia sunt, ut optata magis, quàm inventa videantur. Sed illa palmaris quidem, quòd, qui non modò natum mundum introduxerit, sed etiam manu panè factum, is eum dixerit fore sempiternum. Hunc censes:

primis, ut dicitur, labris gustasse physiologiam, qui quidquam, quod ortum sit, putet aeternum esse posse? Quæ est enim coagmentatio non dissolubilis? aut quid est, cujus principium aliquod sit, nihil sit extremum? Pronœa verò si vestra est, Lucili, eadem; requiro, quæ paulò antè, ministros, machinas, omnem totius operis⁵⁶ designationem, atque apparatus. Sin alia est, cur mortalem fecerit mundum, non, quemadmodum Platonius Deus, sempiternum.

IX. Ab utroque autem sciscitor, cur mundi ædificatores repenti exstiterint: innumerabilia antè secula dormierint? Non enim si mundus nullus erat, secula non erant. Secula nunc dico, non ea, quæ dierum, noctiumque numero annuis⁵⁷ cursibus conficiuntur: nam fateor ea sine mundi conversione effici non potuisse. Sed fuit quædam ab infinito tempore æternitas, quam nulla temporum circumscriptio metiebatur; spatio tamen, qualis ea fuerit, intelligi non potest: quòd ne in cogitationem quidem cadit, ut fuerit tempus aliquod, nullum cum tempus esset. Isto igitur tam immenso spatio, quæro, Balbe, cur Pronœa vestra cessaverit. Laboremne fugiebat? At iste nec attingit Deum, nec erat ullus, cum omnes naturæ numini divino, coelum, ignes, terræ, maria, parerent. Quid autem erat, quòd concupisceret Deus mundum signis et luminibus, tanquam

58ædilis, ornare? Si, ut Deus ipse melius habitaret: antea videlicet tempore infinito in tenebris, tanquam in gurgustio habitaverat. Post autem varietatene eum delectari putamus, quâ cælum et terras exornatas videmus? Quæ ista potest esse oblectatio Deo? quæ si esset, non eâ tamdiu carere potuisset. An hæc, ut ferè dicitis, hominum causâ a Deo constituta sunt, Sapientumne? propter paucos ergo tanta est facta rerum molitio. An stultorum? at
 59primùm causa non fuit, cur de improbis bene mereretur: deinde quid est assecutus: cum omnes stulti sint sine dubio miserimi; maximè quòd stulti sunt: miserius enim stultitiâ quid possumus dicere? deinde quod ita multa sunt incommoda in vita, ut ea sapientes commodorum compensatione leniant, stulti nec vitare venientia possint, nec ferre præsentia.

X. Quî verò mundum ipsum animantem, sapientemque esse dixerunt, nullo modo viderunt animi naturam, intelligentes in quam figuram cadere posset: de quo dicam equidem paulò post. Nunc autem hactenus
 60admirabor eorum tarditatem, qui animantem, immortalem, et eundem beatum, rotundum esse velint, quòd eâ formâ ullam neget esse pulchriorem Plato. At mihi vel cylindri, vel quadrati, vel conî, vel pyramidis videtur esse formosior. Quæ verò tribuitur vita isti rotundo Deo? nempe ut eâ celeritate contorqueatur, cui par nulla ne cogitari quidem

possit. In qua non video, ubinam mens constans, et vita beata possit insistere: quòdque in nostro corpore si minima ex parte significetur, molestum sit; cur hoc idem non habeatur molestum in Deo? Terra enim profectò, quoniam pars mundi est, pars est etiam Dei. Atqui terræ maximas regiones, inhabitabiles, atque incultas videmus, quòd pars earum appulsu solis exarserit, pars obriguerit nive, pruinâque, longinquo solis abscessu: quæ, si mundus est Deus, quoniam partes mundi sunt, Dei membra partim⁶¹ ardentia, partim refrigerata dicenda sunt. Atque hæc quidem vestra, Lucili: qualia verò alia sint, ab ultimo repetam superiorum. Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quæsivit, aquam dixit esse initium rerum: Deum autem, eam mentem, quæ ex aquâ cuncta fingeret. Si Dii possunt esse sine sensu et mente, cur aquæ adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?⁶² Anaximandri autem opinio est, nativos esse Deos, longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos. Sed nos Deum, nisi sempiternum intelligere quî possumus? Pòst Anaximenes, aëra Deum statuit, eumque gigni, esseque immensum, et infinitum, et semper in motu: quasi aut aër sine ulla forma Deus esse possit; cum præsertim Deum non modò aliquâ, sed pulcherrimâ specie esse deceat: aut non omne, quod ortum sit, mortalitas consequatur.

XI. Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus omnium rerum descriptionem, et modum, mentis infinitæ vi ac ratione designari, et confici voluit: in quo non vidit, neque motum sensui junctum et continentem, in infinito ullum esse posse: neque sensum omnino, quo non ipsa natura pulsa sentiret. Deinde
 63 si mentem istam quasi animal aliquod esse voluit, erit aliquid interius, ex quo illud animal nominetur: quid autem interius mente? Cingatur igitur corpore externo. Quod quoniam non placet; aperta, simplexque mens, nullâ re adjuncta, quæ sentire possit, fugere intelligentiæ nostræ vim, et notionem videtur. Croniatus autem Alcmaeo, qui soli et lunæ, reliquisque sideribus; animoque præterea divinitatem dedit, non sensit, sese mortalibus rebus immortalitatem dare. Non Pythagoras, qui censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum, et comitantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione humanorum animorum discerpi, et lacerari Deum: et cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum
 64 Dei partem esse miseram, quod fieri non potest. Cur autem quidquam ignoraret animus hominis, si esset Deus? Quomodo porro Deus iste, si nihil esset nisi animus, aut infixus, aut infusus esset in mundo:
 65 Tum Xenophanes, qui mente adjunctâ, omne præterea, quod esset infinitum, Deum

voluit esse, de ipsa mente ita reprehenditur, ut ceteri: de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens, neque conjunctum potest esse. Nam Parmenides commentitium quiddam coronæ similitudine efficit: *stephanen* appellat, continentem ardore lucis orbem, qui cingit cælum, quem appellat Deum. In quo neque figuram divinam, neque sensum quisquam suspicari potest. Multa ejusdem monstra; quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem, ceteraque generis ejusdem, ad Deum revocat; quæ vel morbo, vel somno, vel oblivione, vel vetustate delentur. Eademque de sideribus: quæ reprehensa jam in alio, in hoc omittantur.

XII. Empedocles autem multa alia peccans, in deorum opinione turpissimè labitur. Quatuor enim naturas, ex quibus omnia constare vult, divinas esse censet: quas et nasci, et extinguere perspicuum est, et sensu omni carere. Nec verò Protagoras, qui sese negat omnino de Diis habere quod liqueat, sint, non sint, qualesve sint, quidquam videtur de natura Deorum suspicari. Quid? Democritus, qui non imagines, earumque circuitus in Deorum numero refert: tum illam naturam, quæ imagines fundat, ac mittat: tum scientiam, intelligentiamque nostram; nonne in maximo errore versatur? Cùmque idem omnino, quia nihil semper suo statu maneat, neget esse quidquam sempiternum; nonne Deum⁶⁷

omnino ita tollit, ut nullam opinionem ejus reliquam faciat? Quid aër, quo Diogenes Apolloniatas utitur Deo, quem sensum habere potest, aut quam formam Dei? Jam de Platonis inconstantia longum est dicere; qui in Timæo, patrem hujus mundi
 68 nominari neget posse: in Legum autem libris, quid sit omnino Deus, inquiri oportere non censeat. Quòd verò sine corpore ullo Deum vult esse, ut Græci dicunt *ἀσώματον*; id quale esse possit, intelligi non potest. Careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentiâ, careat voluptate: quæ omnia unâ cum Deorum notione comprehendimus. Idem et in Timæo dicit, et in Legibus, et mundum Deum esse, et cœlum, et astra, et terram, et animos, et eos, quos majorum institutis accepimus: quæ et per se sunt falsa perspicuè, et inter sese vehementer repugnanda. Atque etiam Xenophon paucioribus verbis eadem ferè peccat: facit enim in iis, quæ a Socrate dicta retulit, Socratem disputantem, formam Dei quæri non oportere: eundemque et solem, et animum Deum dicere: et modò unum, tum autem plures Deos. Quæ sunt iisdem in erratis ferè, quibus ea, quæ de Platone diximus.

XIII. Atque etiam Antisthenes in eo libro, qui Physicus inscribitur, populares
 69 Deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim, et naturam Deorum. Nec multò secus Speusippus, Platonem avunculum

subsequens, et vim quamdam dicens, quâ omnia regantur, eamque animalem, evel-
lere ex animis conatur cognitionem Deorum.
Aristoteles quoque in tertio de philosophia
libro multa turbat, a magistro Platone non
dissentiens. Modò enim menti tribuit omnem
divinitatem: modò mundum ipsum Deum
dicit esse: modò quemdam alium præficit
mundo, eique eas partes tribuit, ut repli-
catione quadam mundi motum regat, atque
tueatur: tum cœli ardorem Deum dicit⁷⁰
esse; non intelligens, cœlum mundi esse
partem, quem alio loco ipse designârit Deum.
Quomodo autem cœli divinus ille sensus in
celeritate tanta conservari potest? Ubi dein-
de illi tot Dii, si numeramus etiam cœlum
Deum? Cùm autem sine corpore idem vult
esse Deum, omni illum sensu privat, etiam
prudentiâ. Quo porrò modo mundus mo-
veri carens corpore: aut quomodo semper
se movens, esse quietus, et beatus potest?
Nec verò ejus condiscipulus Xenocrates in
hoc genere prudentior: in cujus libris, qui
sunt de natura Deorum, nulla species di-
vina describitur. Deos enim octo esse dicit:
quinque eos, qui in stellis vagis nominan-⁷¹
tur: unum, qui ex omnibus sideribus, quæ
infixa cœlo sunt, ex dispersis quasi mem-
bris simplex sit putandus Deus: septimum,
Solem adjunxit: octavumque, Lunam: qui
quo sensu beati esse possint, intelligi non
potest. Ex eadem Platonis schola Ponticus
Heraclides puerilibus fabulis refersit libros:

et tamen modò mundum , tum mentem
 divinam esse putat : errantibus etiam stellis
 divinitatem tribuit , sensuque Deum privat ,
 et ejus formam mutabilem esse vult : eo-
 demque libro rursus terram , et cœlum
 72 refert in Deos. Nec verò Theophrasti in-
 constantia ferenda est : modò enim menti
 divinum tribuit principatum ? modò cœlo :
 tum autem signis , sideribusque cœlestibus.
 Nec audiendus ejus auditor Strato , is qui
 physicus appellatur : qui omnem vim divi-
 nam in natura sitam esse censer , quæ causas
 gignendi , augendi , minuendi , habeat ; sed
 careat omni sensu , et figurâ.

XIV. Zeno autem (ut jam ad vestros ,
 Balbe , veniam) naturalem legem , divinam
 esse censer , eamque vim obtinere recta
 imperantem , prohibentemque contraria.
 Quam legem quomodo efficiat animantem ,
 intelligere non possumus. Deum autem ani-
 73 mantem certè volumus esse. Atque hic idem
 alio loco æthera , Deum dicit : si intelligi
 potest nihil sentiens Deus , qui nunquam
 nobis occurrit neque in precibus , neque in
 optatis , neque in votis. Aliis autem libris
 rationem quamdam , per omnium naturam
 rerum pertinentem , vi divina esse affectam
 putat. Idem astris hoc idem tribuit , tum
 annis , mensibus , annorumque mutationibus.
 Cùm verò Hesiodi Theogoniam interpre-
 tatur , tollit omninò insitas , præceptasque
 74 cognitiones Deorum : neque enim Jovem ,
 neque Junonem , neque Vestam , neque

quemquam, qui ita appelletur, in Deorum habet numero: sed rebus inanibus, atque mutis, per quamdam significationem, hæc docet tributa nomina. Cujus discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est: qui neque formam Dei intelligi posse censeat, neque in Diis sensum esse dicat; dubitetque omnino, Deus animans, necne sit. Cleanthes autem, qui Zenonem audivit unà cum eo, quem proximè nominavi, tum ipsum mundum, Deum dicit esse: tum totius naturæ menti atque animo tribuit hoc nomen: tunc ultimum, et altissimum, atque undique circumfusum, et extremum, omnia cingentem atque complexum ardorem, qui æther nominetur, certissimum Deum judicat. Idemque quasi delirans in iis libris, quos scripsit contra voluptatem, tum fingit formam quamdam et speciem Deorum, tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet esse divinius. Ita fit, ut Deus ille, quem mente noscimus, atque in animi notione, tanquam in vestigio, volumus reponere, nusquam prorsus appareat.

XV. At Persæus, ejusdem Zenonis auditor, eos dicit esse habitos Deos, a quibus magna utilitas ad vitæ cultum esset inventa: ipsasque res utiles, et salutares, Deorum esse vocabulis nuncupatas: ut ne hoc quidem diceret, illa inventa esse Deorum, sed ipsa divina. Quo quid absurdius, quàm aut res sordidas, atque deformes Deorum honore afficere, aut homines jam morte

deletos, reponere in Deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu? Jam verò Chrysippus, qui Stoicorum somniorum vafferimus habetur interpret, magnam turbam congregat ignotorum Deorum, atque ita ignotorum, ut eos ne conjecturâ quidem informare possimus, cum mens nostra quidvis videatur cognitione posse depingere.

- 76 Ait enim, vim divinam in ratione esse positam, et universæ naturæ animo, atque mente: ipsumque mundum, Deum dicit esse, et ejus animi fusionem universam: tum ejus ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam, universa, atque omnia continentem: tum fatalem umbram et necessitatem rerum futurarum: ignem præterea, et eum, quem antea dixi, æthera: tum ea, quæ naturâ fluere atque manere, ut
- 77 et aquam, et terram, et aëra; solem, lunam, sidera, universitatemque rerum, quæ omnia continerentur; atque homines etiam eos, qui immortalitatem essent consecuti. Idemque disputat, æthera esse eum, quem homines Jovem appellarent: quique aër per maria maneret, eum esse Neptunum: terramque eam esse, quæ Ceres diceretur: similique ratione persequitur vocabula reliquorum Deorum. Idemque etiam legis perpetuæ et æternæ vim, quæ quasi dux vitæ et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse, eandemque fatalem necessitatem appellat, sempiternam rerum futurarum veritatem:

quorum nihil tale est, ut in eo vis divina inesse videatur. Et hæc quidem in primo libro de natura Deorum. In secundo autem vult Orphei, Musæi, Hesiodi, Homerique⁷⁸ fabellas accommodare ad ea, quæ ipse primo libro de Diis immortalibus dixerit: ut etiam veterrimi poëtæ, qui hæc ne suspicati quidem sint, Stoïci fuisse videantur. Quem Diogenes Babylonius consequens in eo libro, qui inscribitur de Minerva, partum Jovis, ortumque virginis ad physiologiam traducens, disjungit a fabula.

XVI. Exposui ferè non philosophorum judicia, sed delirantium somnia. Nec enim multò absurdiora sunt ea, quæ, poëtarum vocibus fusa, ipsa suavitate nocuerunt: qui et irâ inflammatos, et libidine furentes induxerunt Deos; feceruntque, ut eorum bella, pugnas, prælia, vulnera videremus; odia præterea, dissidia, discordia, ortus,⁷⁹ interitus, querelas, lamentationes, effusas in omni intemperantia libidines, adulteria, vincula, cum humano genere concubitus, mortalesque ex immortali procreatos. Cum poëtarum autem errore conjungere licet portentosa magorum, Ægyptiorumque in eodem genere dementiam: tum etiam vulgi opiniones, quæ in maxima inconstantia, veritatis ignoratione versantur. Ea qui consideret, quàm inconsultè ac temerè dicantur, venerari Epicurum, et in eorum ipsorum numero, de quibus hæc quæstio est, habere debeat. Solus enim vidit, primùm⁸⁰

esse Deos, quòd in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quæ est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quamdam Deorum? quam appellat *πρόληψιν* Epicurus, id est, anteceptam animo rei quamdam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quæri, nec disputari potest. Cujus rationis vim, atque utilitatem ex illo cælesti Epicuri, *de regula et judicio*, volumine accepimus.

XVII. Quod igitur fundamentum hujus quæstionis est, id præclare junctum videris. Cum enim non instituto aliquo, aut more, aut lege, sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio; intelligi **3** necesse est esse Deos, quoniam insitas eorum, vel potiùs innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur Deos confitendum est. Quod quoniam ferè constat inter omnes non philosophos solùm, sed etiam indoctos; fateamur constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem, ut antè dixi, sive prænotionem Deorum. Sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse *πρόληψιν* appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat. Hanc igitur habemus, ut Deos beatos, et immortales putemus. Quæ enim nobis natura informationem Deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos æternos, et beatos haberemus. Quod si ita est,
verè

Verè exposita illa sententia est ab Epicuro ,
*Quod æternum , beatumque sit , id nec habere
 ipsum negotii quidquam , nec exhibere alteri.*
 Itaque neque irâ , neque gratiâ teneri , quòd ,
 quæ talia essent , imbecilla essent omnia.
 Si nihil aliud quæreremus , nisi ut Deos
 piè coleremus , et ut superstitione liberare-
 mur , satis erat dictum. Nam et præstans⁸²
 Deorum natura , hominum pietate coleretur ,
 cùm et æterna esset , et beatissima ; habet
 enim venerationem justam quidquid excellit.
 Et metus omnis a vi atque ira Deorum
 pulsus esset ; intelligitur enim , a beata ,
 immortalique natura et iram , et gratiam
 segregari : quibus remotis , nullos a superis
 impendere metus. Sed ad hanc confirmandam
 opinionem inquit animus et formam , et vi-
 tam , et actionem mentis atque agitationem
 in Deo.

XVIII. Ac de forma quidem partim
 natura nos admonet , partim ratio docet.
 Nam a natura habemus omnes omnium gen-
 tium speciem nullam aliam , nisi humanam ,
 Deorum : quæ enim alia forma occurrit un-
 quam aut vigilantibus cuiquam , aut dormientibus ?⁸³
 Sed , ne omnia revocentur ad primas no-
 tiones , ratio hoc idem ipsa declarat. Nam
 cùm præstantissimam naturam , vel quia
 beata est , vel quia sempiterna , convenire
 videatur eandem esse pulcherrimam ; quæ
 compositio membrorum , quæ conformatio
 lineamentorum , quæ figura , quæ species ,
 humanâ potest esse pulchrior ? Vos quidem ,

Lucili, soletis (nam Cotta meus modò hoc, modò illud) cum artificium effingitis, fabricamque divinam, quàm sint omnia in hominis figura non modò ad usum, verùm etiam ad venustatem apta, describere. Quòd si omnium animantium formam vincit hominis figura, Deus autem animans est; eâ figurâ profectò est, quæ pulcherrima sit omnium. Quoniamque Deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest, nec virtus sine ratione constare, nec ratio usquam inesse, nisi in hominis figurâ; hominis esse specie Deos confitendum est. Nec tamen ea species corpus est, sed
 84 quasi corpus. Hæc quanquam et inventa sunt acutiùs, et dicta subtiliùs ab Epicuro, quàm ut quivis ea possit agnoscere: tamen fretus intelligentiâ vestrâ dissero brevius, quàm causa desiderat. Epicurus autem, qui res occultas, et penitus abditas non modò viderit animo, sed etiam sic tractet, ut manu, docet eam esse vim, et naturam Deorum, ut primùm non sensu, sed mente cernatur; nec soliditate quadam, nec ad numerum, ut ea, quæ ille propter firmitatem *σπερμνία* appellat, sed imaginibus, similitudine, et transitione perceptis: cum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat, et ad Deos affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam, infixamque nostram intelligentiam, capere quæ sit et beata natura, et æterna.

XIX. Summa verò vis infinitatis, magnâ ac diligenti contemplatione dignissima est : in qua intelligi necesse est, eam esse naturam, ut omnia omnibus paribus paria respondeant. Hanc *ἰσονομίαν* appellat Epicurus, id est, æquabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem : et, si, quæ interimant, innumerabilia sint, etiam⁸⁶ ea, quæ conservent, infinita esse debere. Et quærere a nobis, Balbe, soletis, quæ vita Deorum sit, quæque ab iis degatur ætas.⁸⁷ Ea videlicet, quâ nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest. Nihil enim agit : nullis occupationibus est implicatus : nulla opera molitur : suâ sapientiâ, et virtute gaudet : habet exploratum fore se semper tum in maximis, tum in æternis voluptatibus.

XX. Hunc Deum ritè beatum dixerimus ; vestrum verò laboriosissimum. Sive enim ipse mundus Deus est, quid potest esse⁸⁸ minùs quietum, quàm, nullo puncto temporis intermisso, versari circum axem cœli admirabili celeritate ? nisi quietum autem, nihil beatum est. Sive in ipso mundo Deus inest aliquis, qui regat, qui gubernet, qui cursus astrorum, mutationes temporum, rerum vicissitudines, ordinesque conservet, terras et maria contemplan, hominum commoda, vitasque tueatur ; nã ille est implicatus molestis negotiis, et operosis. Nos autem beatam vitam in animi securitate,

et in omnium vacatione munerum ponimus. Docuit enim nos idem, qui cetera, naturâ effectum esse mundum; nihil opus fuisse fabricâ; tamque eam rem esse facilem, quam vos effici negatis sine divina posse solertia, ut innumerabiles natura mundos effectura
 89 sit, efficiat, effecerit. Quod quia quemadmodum natura efficere sine aliqua mente possit, non videtis; ut tragici poëtæ, cum explicare argumenti exitum non potestis, confugitis ad Deum. Cujus operam profectò non desideraretis, si immensam, et interminatam in omnes partes magnitudinem regionum videretis: in quam se injiciens animus, et intendens, ita latè longèque peregrinatur, ut nullam tamen oram ultimi videat, in qua possit insistere. In hac igitur immensitate latitudinum, longitudinum, altitudinum, infinita vis innumerabilium volitat atomorum: quæ, interjecto inani, cohaerescunt tamen inter se, et aliæ alias apprehendentes continuantur: ex quo efficiuntur hæ rerum formæ, atque figuræ: quas vos effici posse sine follibus et incudibus non putatis. Itaque imposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum, quem dies, et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem, et cogitantem,
 90 et animadvertentem, et omnia ad se pertinere putantem, curiosum, et plenum negotii Deum? Hinc vobis exstitit primùm illa fatalis necessitas, quam *εἰσαρμένην* dicitis: ut, quidquid accidat, id ex æterna veritate,

causarumque continuatione fluxisse dicatis. Quanti autem hæc philosophia æstimanda est, cui, tanquam aniculis, et iis quidem indoctis, fato fieri videantur omnia? Sequitur *μαντική* vestra, quæ Latinè divinatio dicitur: quâ tantâ imbueremur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, et conjectores nobis essent colendi. His terroribus ab Epicuro soluti, et in libertatem vindicati, nec metuimus eos, quos intelligimus nec sibi fingere ullam molestiam, nec alteri quærere: et piè, sanctèque colimus naturam excellentem, atque præstantem. Sed elatus studio, vereor, ne longior fuerim. Erat autem ⁹¹ difficile, rem tantam, tamque præclaram, inchoatam relinquere. Quanquam non tam dicendi ratio mihi habenda fuit, quàm audiendi.

XXI. Tum Cotta, comiter, ut solebat, ⁹² Atqui, inquit, Vellei, nisi tu aliquid dixisses, nihil sanè ex me quidem audire potuisses. Mihi enim non tam facilè in mentem venire solet, quare verum sit aliquid, quàm quare falsum. Idque cùm sæpe, tum cùm te audirem paulò ante, contigit. Roges me qualem Deorum naturam esse ducam: nihil fortasse respondeam. Quare, putemne talem esse, qualis modò a te sit exposita: nihil dicam mihi videri minùs. Sed antequàm aggrediar ad ea, quæ a te disputata sunt, de te ipso dicam quid sentiam. Sæpe enim de L. Crasso, familiari illo tuo, videor

93 audisse, cum te togatis omnibus sine dubio anteferet, et paucos tecum Epicureos e Græcia compararet: sed, quod ab eo te mirificè diligi intelligebam, arbitrabar illum propter benevolentiam id uberius dicere. Ego autem, etsi vereor laudare præsentem, iudico tamen de re obscura atque difficili a te dictum esse dilucidè: neque sententiis solùm copiosè, sed verbis etiam ornatius, quàm solent vestri. Zenonem, quem Philo noster coryphæum appellare Epicureorum solebat, cum Athenis essem, audiebam frequenter, et quidem ipso auctore Philone: credo, ut facilius iudicarem, quàm illa bene refellerentur, cum a principe Epicureorum accepissem quemadmodum dicerentur. Non igitur ille, ut plerique; sed isto 94 modo, ut tu, distinctè, graviter, ornatè. Sed quod in illo mihi usu sæpe venit, idem modò, cum te audirem, acciderat, ut molestè ferrem; tantum ingenium (bonâ veniâ me audies) in tam leves, ne dicam in tam ineptas, sententias incidisse. Nec ego nunc ipse aliquid asseram melius: ut enim modò dixi, omnibus ferè in rebus, et maximè in physicis, quid non sit, citius, quàm quid sit, dixerim.

XXII. Roges me, quid, aut quale sit Deus; auctore utar Simonide: de quo cum quæsisset hoc idem tyrannus Hiero, deliberandi causâ sibi unum diem postulavit. Cum idem ex eo postridie quæreret, biddum petivit. Cum sapius duplicaret nu-

merum dierum, admiransque Hiero requireret, cur ita faceret: quia, quantò, inquit, diutiùs considero, tantò mihi res videtur obscurior. Sed Simonidem arbitror (non enim poëta solùm suavis, verùm etiam ceteroqui doctus, sapiensque traditur) quia multa venirent in mentem acuta, atque subtilia, dubitantem, quid eorum esset verissimum, desperasse omnem veritatem. Epicurus verò tuus (nam cum illo malo disserere, quàm tecum) quid dicit, quod non modò philosophiâ dignum esset, sed mediocri prudentiâ? Quæritur primùm in ea quæstione, quæ est de natura Deorum, sint-ne Dii, necne sint. Difficile est negare: credo, si in concione quæretur; sed in hujusmodi sermone et concessu facillimum. Itaque ego ipse pontifex, qui cæremonias religionesque publicas sanctissimè tuendas arbitror, is hoc, quod primum est, esse Deos persuaderi mihi non opinione solùm, sed etiam ad veritatem planè velim: multa enim occurrunt, quæ conturbent, ut interdum nulli esse videantur. Sed vide, quàm tecum agam liberaliter: quæ communia sunt vobis cum ceteris philosophis, non attingam, ut hoc ipsum: placet enim omnibus ferè, mihi que ipsi in primis, Deos esse: itaque non pugno. Rationem tamen eam, quæ a te affertur, non satis firmam puto.

XXIII. Quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id satis magnum esse argumentum dixisti, cur

esse Deos confiteremur. Quod cum leve per se, tum etiam falsum est. Primum enim unde notæ tibi sunt opiniones nationum: Equidem arbitror multas esse gentes sic immanitate efferatas, ut apud eas nulla suspicio Deorum sit. Quid? Diagoras, atheos qui dictus est, posteaque Theodoros, nonne apertè Deorum naturam sustulerunt? Nam Abderites quidem Protagoras, cujus a te modò mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset, *De diis neque ut sint,*
 97 *neque ut non sint, habeo dicere,* Atheniensium jussu, urbe atque agro est exterminatus, librique ejus in concione combusti. Ex quo equidem existimo, tardiores ad hanc sententiam profitendam multos esse factos, quippe cum pœnam ne dubitatio quidem effugere potuisset. Quid de sacrilegis, quid de impiis, perjurusque dicemus?

Tubulus si Lucius unquam,

Si Lupus, aut Carbo, aut Neptuni filius,

98 ut ait Lucilius, putasset esse Deos; tam perjurus, aut tam impurus fuisset? Non est igitur tam explorata illa ratio ad id, quod vultis, confirmandum, quàm videtur. Sed quia commune est hoc argumentum aliorum etiam Philosophorum, omittam hoc tempore: ad vestra propria venire malo. Concedo esse Deos; doce me igitur, unde sint, ubi sint, quales sint corpore, animo, vitâ. Hæc enim scire desidero. Abuteris ad omnia atomorum regno, et licentiâ. Hinc

quodcumque in solum venit , ut dicitur ,
effingis , atque efficis. Quæ primùm nullæ
sunt. Nihil est enim , quod vacet corpore :
corporibus autem omnis obsidetur locus :
ita nullum inane , nihil esse individuum
potest.

XXIV. Hæc ego nunc physicorum ora-
cula fundo : vera , an falsa , nescio : sed veri
tamen similia , quàm vestra. Ista enim fla-
99
gitia Democriti , sive etiam antè Leucippi ,
esse corpuscula quædam levia , alia aspera ,
rotunda alia , partim autem angulata , curvata
quædam , et quasi adunca : ex his effectum
100
esse cælum , atque terram , nullâ cogente
naturâ , sed concursu quodam fortuito. Hanc
tu opinionem , C. Vellei , usque ad hanc
ætatem perduxisti , priùsque te quis de omni
vitæ statu , quàm de ista auctoritate de-
101
jecerit. Antè enim judicasti , Epicureùm te
esse oportere , quàm ista cognovisti. Ita ne-
cesse fuit aut hæc flagitia concipere animo ,
aut susceptæ philosophiæ nomen amittere.
Quid enim mereas , ut Epicureus esse de-
sinas ? Nihil equidem , inquis , ut rationem
vitæ beatæ , veritatemque deseram. Ista igi-
tur est veritas ? Nam de vita beata nihil
repugno ; quam tu ne in Deo quidem esse
censes , nisi planè otio langueat. Sed ubi
est veritas ? In mundis , credo , innumerabi-
libus , omnibus minimis temporum punctis ,
aliis nascentibus , aliis cadentibus : an in in-
dividuis corpusculis , tam præclara opera ,
nullâ moderante naturâ , nullâ ratione ,

fingentibus? Sed oblitus liberalitatis meæ, quæ tecum paulò antè uti cœperam, plura complector. Concedam igitur, ex individuis constare omnia. Quid ad rem? Deorum enim natura quæritur. Sint sanè ex atomis. 102 Non igitur æterni. Quod enim ex atomis sit, id natum aliquando sit. Si natum, nulli Dii antè, quàm nati. Et, si ortus est Deorum, interitus sit necesse est, ut tu paulò antè de Platonis mundo disputabas. Ubi igitur illud vestrum *beatum, et æternum?* quibus duobus verbis significatis Deum. Quod cum efficere vultis, in dumeta correptis: ita enim dicebas, non corpus esse in Deo, sed quasi corpus; nec sanguinem, sed quasi sanguinem.

XXV. Hæc persæpe facitis, ut, cum aliquid non verisimile dicatis, et effugere 103 reprehensionem velitis, efferatis aliquid, quod omnino ne fieri quidem possit: ut satius fuerit illud ipsum, de quo ambigebatur, concedere, quàm tam impudenter resistere. Velut Epicurus, cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo apte pondere, nihil fore in nostra potestate, quòd esset earum motus certus et necessarius; invenit quo modo necessitatem effugeret; quod videlicet Democritum fugerat. Air atomum, cum pondere et gravitate directò deorsum feratur, declinare paululum. 104 Hoc dicere turpius est, quàm illud, quod vult, non posse defendere. Idem facit contra Dialecticos: a quibus cum traditum

sit, in omnibus disjunctionibus, in quibus, *aut etiam, aut non*, poneretur, alterutrum verum esse; pertimuit, ne, si concessum esset hujusmodi aliquid, *Aut vivet cras, aut non vivet Epicurus*, alterutrum fieret necessarium; totum hoc, *aut etiam, aut non*, negavit esse necessarium. Quo quid dici potest obtusius? Urgebat Arcesilas Zenonem, cum ipse falsa omnia diceret, quæ sensibus viderentur: Zeno autem nonnulla visa esse falsa, non omnia. Timuit Epicurus, ne, si unum visum esset falsum, nullum esset ve-¹⁰⁵rum; omnes sensus veri nuntios dixit esse. Nihil horum, nisi callidè: graviolem enim plagam accipiebat, ut leviolem repelleret. Idem facit in natura Deorum: dum individuorum corporum concretionem fugit, ne interitus et dissipatio consequatur, negat esse corpus Deorum, sed tanquam corpus; nec sanguinem, sed tanquam sanguinem.

XXVI. Mirabile videretur, quod non rideat haruspex, cum haruspicem viderit: hoc mirabilius, quod vos inter vos risum tenere possitis, *Non est corpus, sed quasi corpus*. Hoc intelligerem, quale esset, si id in ceris fingeretur, aut fictilibus figuris: in Deo quid sit quasi corpus, aut quasi sanguis, intelligere non possum. Ne tu quidem, Vellei: sed non vis fateri. Ista enim¹⁰⁶ a vobis quasi dictata redduntur, quæ Epicurus oscitans hallucinatus est; cum quidem gloriaretur, ut videmus in scriptis, se magistrum habuisse nullum. Quod et non præ-

dicanti tamen facile quidem crederem; sicut mali ædificii domino glorianti, se architectum non habuisse. Nihil enim olet ex Academia, nihil ex Lyceo, nihil ne e puerilibus quidem disciplinis. Xenocratem audire potuit: quem virum, Dii immortales et sunt qui putent audivisse: ipse non vult. Credo plus nemini. Pamphilum quemdam, Platonis auditorem, ait a se Sami auditum: ibi enim adolescens habitabat cum patre, et fratribus, quòd in eam pater ejus Neocles agripeta venerat: sed, cum agellus eum non satis aleret, ut opinor, ludimagister fuit. Sed hunc Platonicum mirificè contemnit Epicurus: ita metuit, ne quid unquam didicisse videatur. In Nausiphane Democriteo tenetur: quem cum a se non neget auditum, vexat tamen omnibus contumeliis. Atqui si hæc Democritea non audisset, quid audierat? Quid est in Physicis Epicuri non a Democrito? Nam etsi quædam commutavit, ut quod paulò antè de inclinatione atomorum dixi; tamen pleraque dicit eadem; atomos, inane, imagines, infinitatem locorum, innumerabilitatemque mundorum, eorum ortus, interitus, omnia ferè, quibus naturæ ratio continetur. Nunc istud quasi corpus, et quasi sanguinem, quid intelligis? Ego enim scire te ista meliùs, quàm me, non fateor solùm, sed etiam facile patior. Cum quidem semel dicta sunt, quid est, quod Velleius intelligere possit, Cotta non possit? Itaque

corpus quid sit, sanguis quid sit, intelligo : quasi corpus, et quasi sanguis quid sit, nullo prorsus modo intelligo. Neque tu me celas, ut Pythagoras solebat alienos : nec consultò dicis occultè, tanquam Heraclitus : sed (quod inter nos liceat) ne tu quidem intelligis.

XXVII. Illud video pugnare te, species ut quædam sit Deorum, quæ nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura, lævis, perlucida. Dicemus ergo idem, quod in Venere Coa : corpus illud non est, sed simile corpori ; nec ille fusus, et candore mixtus rubor, sanguis est, sed quædam sanguinis similitudo : sic in Epicureo Deo non res, sed similitudines rerum esse. Fac, id, quod ¹⁰⁹ ne intelligi quidem potest, mihi esse persuasum : cedo mihi istorum adumbratorum Deorum lineamenta, atque formas. Non deest hoc loco copia rationum, quibus docere velitis, humanas esse formas Deorum : primùm, quod ita sit informatum, anticipatumque mentibus nostris, ut homini, cum de Deo cogitet, forma occurrat humana : deinde, ut, quoniam rebus omnibus excellat natura divina, formâ quoque esse pulcherrimâ debeat ; nec esse humanâ ullam pulchriorem. Tertiam rationem affertis, quod nulla in alia figura domicilium mentis esse possit. Primum igitur quidque consideremus quale sit : arripere enim mihi videbimini quasi vestro jure rem nullo modo probabilem. Quis tam cæcus in contemplandis rebus un- ¹¹⁰

quam fuit, ut non videret species istas hominum collatas in Deos aut consilio quodam sapientium, quò facilius animos imperitorum ad Deorum cultum a vitæ pravitate converterent; aut superstitione, ut essent simulacra, quæ venerantes, Deos ipsos se adire crederent? Auxerunt autem hæc eadem poëtæ, pictores, opifices: erat enim non facile, agentes aliquid, et molientes Deos, in aliarum formarum imitatione servare. Accessit etiam ista opinio fortasse, quòd homini homine nihil pulchrius videatur. Sed tu hoc, physicè, non vides, quàm blanda conciliatrix, et quasi sui sit lena natura? An putas ullam esse terrâ marique belluam, quæ non sui generis belluâ maximè delectetur? quod ni ita esset, cur non gestiret taurus equæ
 XII contrectatione, equus vaccæ? An tu aquilam, aut leonem, aut delphinum ullam anteferre censes figuram suæ? Quid igitur mirum, si hoc eodem modo homini natura præscripsit, ut nihil pulchrius, quàm hominem putaret; eam esse causam, cur Deos hominum similes putaremus? Quid? censes, si ratio esset in belluis, non suo quasque generi plurimum tributuras fuisse?

XXVIII. At mehercule ego (dicam enim, ut sentio) quamvis amem ipse me, tamen non audeo dicere, pulchriorem esse me, quàm ille fuerit taurus, qui vexit Europam. Non enim hoc loco de ingeniis, aut de orationibus nostris, sed de specie, figuraque quæritur. Quod si fingere nobis, et jungere

formas velimus : qualis ille maritimus Triton ¹¹² pingitur , natantibus invehens belluis , adjunctis humano corpori , nolis esse ? Difficili in loco versor. Est enim vis tanta naturæ , ut homo nemo velit nisi hominis similis esse. Et quidem formica formicæ. Sed tamen cujus hominis ? quotus enim quisque formosus est ? Athenis cum essem , e gregibus ephëborum vix singuli reperiëbantur. Video , quid arriseris : sed tamen ita se res habet. Deinde nobis , qui , concedentibus philosophis antiquis , adolescentulis delectamur , etiam vitia sæpe jucunda sunt. Nævus in articulo pueri delectat Alcæum. At est corporis ma- ¹¹³ cula , nævus : illi tamen hoc lumen videbatur. Q. Catulus , hujus collegæ et familiaris nostri pater , dilexit municipem tuum Roscium ; in quem etiam illud est ejus :

Constiteram , exorientem Auroram fortè salutans ,

Cum subito a læva Roscius exoritur.

Pace mihi liceat , caelestes , dicere vestrâ ,

Mortalis visu'st pulchrior esse Deo.

Huic , Deo pulchrior ? at erat , sicut hodie est , perversissimis oculis. Quid refert , si hoc ipsum falsum illi et venustum videbatur ?

XXIX. Redeo ad Deos. Ecquos si non ¹¹⁴ tam strabones , at patulos esse arbitramur ? ecquos nævum habere ? ecquos silos , flaccos , frontones , capirones , quæ sunt in nobis ? An omnia emendata in illis ? Detur id vobis. Num etiam est una omnium facies ? Nam si plures : aliam esse aliâ pulchriorem necesse

est : igitur aliquis non pulcherrimus Deus. Si una omnium facies est , florere in cælo Academiam necesse est. Si enim nihil inter Deum , et Deum , differt ; nulla est apud Deos cognitio , nulla perceptio. Quid si etiam , Vellei , falsum illud omnino est ,

115 nullam aliam nobis de Deo cogitantibus speciem , nisi hominis , occurrere ? tamenne ista tam absurda defendes ? Nobis fortasse sic occurrit , ut dicis : Jovem , Junonem , Minervam , Neptunum , Vulcanum , Apollinem , reliquos Deos , eâ facie novimus , quâ pictores , fectoresque voluerunt : neque solùm facie , sed etiam ornatu , ætate , vestitu. At non Ægyptii , nec Syri , nec ferè cuncta barbaria. Firmiores enim videas apud eos opiniones esse de bestiis quibusdam , quàm apud nos de sanctissimis templis , et simulacris Deorum. Etenim fana multa exspoliata , et simulacra Deorum de locis sanctissimis ablata videmus a nostris : at verò ne fando quidem auditum est , crocodilum , aut ibim , aut felem violatum ab Ægyptio. Quid igitur censes ? Apim illum , sanctum Ægyptiorum

116 bovem , nonne Deum videri Ægyptiis ? Tam hercle , quàm tibi illam nostram Sospitam , quam tu nunquam , ne in somnis quidem , vides , nisi cum pelle caprina , cum hasta , cum scutulo , cum calceolis repandis. At non est talis Argiva , nec Romana Juno. Ergo alia species Junonis Argivis , alia Lanuvinis. Et quidem alia nobis Capitolini ,

17 alia Afris Ammonis Jovis.

XXX. Non pudet igitur physicum, id est, speculatorem, venatoremque naturæ, ab animis consuetudine imbutis, petere testimonium veritatis? Isto enim modo dicere licebit, Jovem semper barbatus, Apollinem semper imberbem, cæsius oculos Minervæ, cæruleos esse Neptuni. Et quidem Athenis laudamus Vulcanum eum, quem fecit Alcámenes; in quo stante, atque vestito, leviter apparet claudicatio non deformis. Claudum igitur habebimus Deum, quoniam de Vulcano sic accepimus. Age, et his vocabulis Deos esse facimus, quibus a nobis nominantur. At primùm quot hominum linguæ, tot nomina Deorum. Non enim, ut tu Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Vulcanus, idem in Africa, idem in Hispania. Deinde nominum non 118 magnus numerus, ne in pontificiis quidem nostris: Deorum autem innumerabilis. An sine nominibus sunt? Istud quidem ita vobis dicere necesse est; quid enim attinet, cum una facies sit, plura esse nomina? Quàm bellum erat, Vellei, confiteri potiùs nescire quod nescires, quàm ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere? An tu, mei similem putas esse, aut tui Deum? Profectò non putas. Quid ergo? Solem dicam, aut lunam, aut cælum, Deum? ergo etiam beatum. Quibus fruente voluptatibus? et sapientem. Quis potest esse in ejusmodi trunco sapientia? Hæc vestra sunt. Si igitur nec humano visu, quod docui; 119

nec tali aliquo, quod tibi persuasum est; quid dubitas negare Deos esse? Non audes. Sapienter id quidem, etsi hoc loco non populum metuis, sed ipsos Deos. Novi ego Epicureos omnia sigilla numerantes; quamquam video nonnullis videri, Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse Deos, re sustulisse. Itaque in illis selectis ejus, brevibusque sententiis, quas appellatis *κυριὰς δόξας*, hæc, ut opinor, prima sententia est. *Quod beatum et immortale est, id nec habet, nec exhibet cuiquam negotium.*

XXXI. In hac ita exposita sententia, sunt qui existiment, quod ille inscientiâ planè loquendi fecerit, fecisse consultò. De homine minimè vafro malè existimant. Dubium est enim, utrùm dicat aliquid iste beatum et immortale; an, si quod sit, id esse immortale. Non animadvertunt, hîc eum ambigè locutum esse; sed multis aliis locis, et illum, et Metrodorum tam apertè, quàm paulò antè te. Ille verò Deos esse putat; nec quemquam vidi, qui magis ea, quæ timenda esse negaret, timeret; mortem dico, et Deos. Quibus mediocres homines non ita valde moventur; his ille clamat omnium mortalium mentes esse perterritas. Tot millia latrocinantur, morte propositâ. Alii omnia, quæ possunt, fana compilant. Credo, aut illos mortis timor terret, aut hos religionis. Sed, quoniam non audes (jam enim cum ipso Epicuro loquar) negare esse Deos; quid est, quod te impediât aut

solem , aut mundum , aut mentem aliquam sempiternam in Deorum natura ponere ? Nunquam vidi , inquis , animam rationis consiliique participem in ulla alia , nisi humana figura. Quid ? Solis num quidnam , aut lunæ , aut quinque errantium siderum simile vidisti ? Sol duabus unius orbis ultimis partibus definiens motum , cursus annuos conficit. Hujus hanc lustrationem ejusdem incensa radiis menstruo spatio Luna complet. Quinque autem stellæ eundem orbem tenentes , aliæ propius a terris , aliæ remotius , ab iisdem principiis , disparibus temporibus eadem spatia conficiunt. Nam quid tale , Epicure , vidisti ? Ne sit igitur sol , ne luna , ne stellæ , quoniam nihil esse potest , nisi quod attigimus , aut vidimus. Quid ? Deum ipsum numne vidisti ? cur igitur credis esse ? Tollamus ergo omnia , quæ aut historia nobis , aut ratio nova affert. Ita sit , ut mediterranei mare esse non credant. Quæ sunt tantæ animi angustiae , ut , si Seriphi natus esses , nec unquam egressus ex insula , in qua lepusculos , vulpeculasque sæpe vidisses , non crederes leones , et pantheras esse , cum tibi , quales essent , diceretur : si verò de elephanto quis diceret , etiam rideri te putares ?

XXXII. Et tu quidem , Vellei , non vestro more , sed dialecticorum (quæ funditus gens vestra non novit) argumenti sententiam conclusisti. Beatos esse Deos sumpsisti. Concedimus. Beatum autem sine virtute neminem esse posse. Id quoque damus , et

libenter quidem. Virtutem autem sine ratione constare non posse. Conveniat id quoque necesse est. Adjungis, nec rationem esse, nisi in hominis figura. Quem tibi hoc daturum putas? Si enim ita esset, quid opus erat te gradatim istuc pervenire? Sumpsisses tuo jure. Quid autem est istuc gradatim? Nam a beatis ad virtutem, a virtute ad rationem video te venisse gradibus. A ratione ad humanam figuram quo modo accedis? Præcipitare istuc quidem est, non descendere. Nec verò intelligo, cur maluerit Epicurus Deos hominum similes dicere, quam homines Deorum. Quæres, quid intersit. Si enim hoc illi simile sit, esse illud huic video. Sed hoc dico, non ab hominibus formæ figuram venisse ad Deos. Dii enim semper fuerunt, et nati nunquam sunt, si quidem æterni sunt futuri, at homines nati. Antè igitur humana forma, quam homines, ea, quâ erant formâ Dii immortales. Non ergo illorum, humana forma, sed nostrâ, divinâ dicenda est. Verum hoc quidem, ut voletis. Illud quæro, quæ fuerit tanta fortuna (nihil enim in rerum natura ratione factum esse vultis) sed tamen quis iste tantus casus? unde tam felix concursus atomorum, ut repente homines Deorum formâ nascerentur? Semina Deorum decidisse de cælo in terras putamus, et sic homines patrum similes extitisse? Vellem diceretis: Deorum cognationem agnoscerem non invitus. Nihil tale dicitis: sed casu esse factum, ut Deorum similes

essemus. Et nunc argumenta quærenda sunt, quibus hoc refellatur? Utinam tam facilè vera invenire possem, quàm falsa convincere.

XXXIII. Etenim enumerasti memoriter, et copiosè (ut mihi quidem admirari liberet, in homine esse Romano tantam scientiam) usque a Thale Milesio de natura Deorum philosophorum sententias. Omnesne tibi illi delirare visi sunt, qui sine manibus¹²⁵ et pedibus constare Deum posse decreverunt? Ne hoc quidem vos movet, considerantes, quæ sit utilitas, quæque opportunitas in homine membrorum, ut judicetis, membris humanis Deos non egere? Quid enim pedibus opus est sine ingressu? Quid manibus, si nihil comprehendendum? quid reliquâ descriptione omnium corporis partium, in qua nihil inane, nihil sine causa, nihil supervacaneum est? Itaque nulla ars imitari solertiam naturæ potest. Habebit igitur linguam Deus, et non loquetur: dentes, palatum, fauces, nullum ad usum: quæque procreationis causâ natura corpori affinxit, ea frustra habebit Deus: nec externa magis, quàm interiora, cor, pulmones, jecur, cetera; quæ, detractâ utilitate, quid habent venustatis? quandoquidem hæc esse in Deo propter pulchritudinem vultis. Istisne fidentes somniis non modò Epicurus, et Metrodorus, et Hermachus contra Pythagoram, Empedoclemque dixerunt, sed meretricula etiam Leontium contra Theo-¹²⁶phrastum scribere ausa sit: scito illa quidem

sermone, et Attico: sed tamén. Tantum
 127 Epicuri hortus habuit licentiæ! Et soletis
 queri. Zeno quidem etiam litigabat. Quid
 dicam Albutium? Nam Phædro nihil ele-
 gantius, nihil humanius: sed stomachaba-
 tur senex, si quid asperius dixeram. Cùm
 Epicurus contumeliosissimè Aristotelem ve-
 xaverit: Phædoni Socratico turpissimè ma-
 ledixerit: Metrodori, sodalis sui, fratrem,
 Timocratem, quia nescio quid in philosophia
 dissentiret, totis voluminibus conciderit:
 in Democritum ipsum, quem secutus est,
 fuerit ingratus: Nausiphanem, magistrum
 suum, a quo nihil didicerat, tam malè
 acceperit.

128 XXXIV. Zeno quidem non eos solùm,
 qui tum erant, Apollodorum, Syllum, ce-
 teros figebat maledictis; sed Socratem ip-
 sum, parentem philosophiæ, Latino verbo
 utens, scurram Atticum fuisse dicebat, Chry-
 sippum nunquam nisi Chesippum vocabat.
 Tu ipse paulò antè, cùm tanquam senatum
 philosophorum recitares, summos viros de-
 sipere, delirare, dementes esse dicebas.
 Quorum si nemo verum vidit de natura
 Deorum, verendum est, ne nulla sit omnino.
 Nam ista, quæ vos dicitis, sunt tota com-
 129 mentitia, vix digna lucubratione anicularum.
 Non enim sentitis, quàm multa vobis suspi-
 cienda sint, si impetraveritis, ut concedamus
 eandem esse hominum, et Deorum figuram.
 Omnis cultus, et curatio corporis erit eadem
 adhibenda Deo, quæ adhibetur homini: in-

gressus, cursus, accubitio, inclinatio, sessio, comprehensio; ad extremum etiam sermo, et oratio. Nam quòd et mares Deos, et fœminas esse dicitis, quid sequatur videris. Equidem mirari satis non possum, unde ad istas opiniones vester ille princeps venerit. Sed clamare non desinitis, retinendum hoc esse, Deus ut beatus, immortalisque sit. Quid autem obstat, quo minus sit beatus, si non sit bipes? aut ista sive beatitas, sive beatitudo dicenda est, (utrumque omnino durum, sed usu mollienda nobis verba sunt) verùm ea, quæcumque est cur aut in solem illum, aut in hunc mundum, aut in aliquam mentem æternam, figurâ, membrisque corporis vacuam cadere non potest? Nihil aliud dicis, nisi, Nunquam vidi solem, aut mundum beatum. Quid? mundum, præter hunc, unquamne vidisti? Negabis. 130
Cur igitur non sexcenta millia esse mundorum, sed innumerabilia ausus es dicere? Ratio docuit. Ergo hæc te ratio non docebit, cum præstantissima natura quærat, eaque beata, et æterna, quæ sola divina natura sunt; ut immortalitate vincimur ab ea natura, sic animi præstantiâ vinci: atque ut animi, item corporis? Cur igitur, cum ceteris rebus inferiores simus, formâ pares sumus? Ad similitudinem enim Deo propiùs accedebat humana virtus, quàm figura.

XXXV. An quidquam tam puerile dici potest (ut eundem locum diutiùs urgeam)

quàm si ea genera belluarum, quæ in rubro mari, Indiave gignantur, nulla esse
 131 dicamus? Atqui ne curiosissimi quidem homines exquirendo audire tam multa possunt, quàm sunt multa, quæ terrâ, mari, paludibus, fluminibus existunt. Quæ negemus esse, quia nunquam vidimus. Ipsa verò quam nihil ad rem pertinet, quæ vos delectat maximè similitudo? Quid? canis nonne similis lupo? atque, ut Ennius,

Simia quàm similis, turpissima bestia, nobis?

At mores in utroque dispares. Elephanto belluarum nulla prudentior: at figura quæ
 132 vastior? De bestiis loquor? Quid? inter ipsos homines nonne et simillimis formis dispares mores, et moribus figura dissimilis? Etenim si semel, Vellei, suscipimus genus hoc argumenti, attende quò serpat. Tu enim sumebas, nisi in hominis figura rationem inesse non posse: sumet alius, nisi in terrestri; nisi in eo, qui natus sit; nisi in eo, qui adoleverit; nisi in eo, qui didicerit; nisi in eo, qui ex animo constet, et corpore caduco, et infirmo; postremò nisi in homine, atque mortali. Quòd si in omnibus his rebus obsistis, quid est quòd te una forma conturbet? His enim omnibus, quæ proposui, adjunctis, in homine rationem esse, et men-
 133 tem videbas: quibus detractis, Deum tamen nosse te dicis, modò lineamenta maneant. Hoc est non considerare, sed quasi sortiri, quid loquare. Nisi fortè ne hoc quidem attendis, non modò in homine, sed etiam in arbore,

arbore, quidquid supervacuum sit, aut usum non habeat, ob stare. Quàm molestum est uno digito plus habere? Quid ita? quia nec speciem, nec usum alium quinque desiderant. Tuus autem Deus non digito uno redundat, sed capite, collo, cervicibus, lateribus, alvo, tergo, poplitibus, manibus, pedibus, seminibus, cruribus. Si ut immortalis sit, quid hæc ad vitam membra pertinent? quid ipsa facies? Magis illa, cerebrum, cor, pulmones, jecur: hæc enim sunt domicilia vitæ. Oris quidem habitus ad vitæ firmitatem nihil pertinet.

XXXVI. At eos vituperabas, qui ex 134 operibus magnificis, atque præclaris, cum ipsum mundum, cum ejus membra, cælum, terras, maria, cumque horum insignia, solem, lunas, stellasque vidissent, cumque temporum maturitates, mutationes, vicissitudinesque cognovissent, suspicati essent aliquam excellentem esse, præstantemque naturam, quæ hæc fecisset, moveret, regeret, gubernaret. Qui, etiam si aberrant a conjectura, video tamen quid sequantur. Tu quod opus tandem magnum et egregium habes, quod effectum divinâ mente videatur, ex quo esse Deos suspicere? Habebam, inquis, in animo insitam informationem quamdam Dei. Et barbati quidem Jovis, galeatæ Minervæ. Num igitur esse tales putas? Quantò melius hæc vulgus imperitorum? qui non membra solum ho- 135 minis Deo tribuunt, sed usum etiam mem-

brorum. Dant enim arcum, sagittas, hastam, clypeum, fuscinam, fulmen; et, si actiones quæ sint Deorum, non vident, nihil agentem tamen Deum non queunt cogitare. Ipsi qui irridentur, Ægyptii, nullam belluam, nisi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, consecraverunt. Velut ibes, maximam vim serpentium conficiunt, cum sint aves excelsæ, cruribus rigidis, corneo proceroque rostro: averunt pestem ab Ægypto, cum volucres angues ex vastitate Lybiæ vento Africo invectas interficiunt, atque consumunt: ex quo fit, ut illæ nec morsu vivæ noceant, nec odore mortuæ. Possum de ichneumonum utilitate, de crocodilorum, de felium dicere: sed nolo esse longus. Ita concludam tamen, belluas a barbaris propter beneficium consecratas: vestrorum Deorum non modò beneficium nullum exstare, sed ne factum quidem omnino.

XXXVII. *Nihil habet*, inquit, *negotii.* Profectò Epicurus, quasi pueri delicati, nihil cessatione melius existimat. At ipsi tamen pueri, etiam cum cessant, exercitatione aliquâ ludicrâ delectantur: Deum sic feriatum volumus cessatione torpere, ut, si se commoverit, vereamur ne beatus esse non possit. Hæc oratio non modò Deos spoliât motu, et actione divinâ, sed etiam homines inertes efficit; si quidem agens aliquid, ne Deus quidem, esse beatus potest. Verùm sit sanè, ut vultis, Deus, effigies hominis

et imago. Quod ejus est domicilium? quæ ¹³⁷ sedes? qui locus? quæ deinde actio vitæ? quibus rebus, id quod vultis, beatus est? utatur enim suis bonis oportet, et fruatur, qui beatus futurus est. Nam locus quidem iis etiam naturis, quæ sine animis sunt, suus est cuique proprius; ut terra infimum teneat, hanc inundet aqua; superior aëri, ignibus altissima ora reddatur. Bestiarum autem terrenæ sunt aliæ, partim aquatiles, aliæ quasi ancipites, in utraque sede viventes: sunt quædam etiam, quæ igne nasci putentur, appareantque in ardentibus fornacibus sæpe volitantes. Quæro igitur, vester Deus primum ubi habitet: deinde quæ causa eum loco moveat; si modò moveretur aliquando: postremo, cum hoc proprium sit animantium, ut aliquid appetant, quod sit naturæ accommodatum; Deus quid appetat: ad quam denique rem motu mentis ac rationis utatur: postremo quo modo beatus sit, quo modo æternus. Quidquid ¹³⁸ enim horum attigeris, ulcus est: ita malè instituta ratio exitum reperire non potest. Sic enim dicebas: speciem Dei percipi cogitatione, non sensu: nec esse in ea ullam soliditatem: neque eandem ad numerum permanere, eamque esse ejus visionem, ut similitudine, et transitione cernatur, neque deficiat unquam ex infinitis corporibus similitudinis accessio: ex eoque fieri, ut in hac intenta mens nostra, beatam illam naturam, et sempiternam putet.

XXXVIII. Hoc, per ipsos Deos, de quibus loquimur, quale tandem est? Nam si tantummodo ad cognitionem valent, nec ullam habent soliditatem, nec eminentiam; quid interest, utrum de hippocentauro, an de Deo cogitemus? Omnem enim talem conformationem animi, ceteri philosophi motum inanem vocant: vos autem adventum in animos et introitum imaginum dicitis.

13) Ut igitur Tib. Gracchum cum videor concionantem in Capitolio videre, de M. Octavio deferentem sitellam, tum eum motum animi dico esse inanem: tu autem et Gracchi, et Octavii imagines remanere, quæ, in Capitolium cum pervenerint, tum ad animum meum referantur. Hoc idem fieri in Deo, cujus crebra facie pellantur animi; ex quo esse beati, atque æterni intelligantur. Fac imagines esse, quibus pulsantur animi. Species duntaxat objicitur quædam: num etiam cur ea beata sit? cur æterna? Quæ autem istæ imagines vestræ, aut unde? A Democrito omnino hæc licentia. Sed et ille reprehensus a multis est, nec vos exitum reperitis: totaque res vacillat, et claudicat.

14) Nam quid est, quod minus probari possit, quam omnium in me incidere imagines, Homeri, Archiloqui, Romuli, Numæ, Pythagoræ, Platonis, nec ex forma, quæ illi fuerunt? Quomodo ergo illi? et quorum imagines; Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse, et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cujusdam fuisse Cercopis.

At Orpheus, id est, imago ejus, ut vos vultis, in animum meum sæpe occurrit. Quid, quod ejusdem hominis in meum aliæ, aliæ in tuum? Quid, quòd earum rerum, ¹⁴¹ quæ nunquam omnino fuerunt, neque esse potuerunt, ut Scyllæ, ut Chimæræ? Quid, quòd hominum, locorum, urbium earum, quas nunquam vidimus? Quid, quòd simul ac mihi collibitum est, præsto est imago? Quid, quòd etiam ad dormientem veniunt invocata?

XXXIX. Tota res, Vellei, nugatoria est. Vos autem non modò oculis imagines, sed etiam animis inculcatis. Tanta est impunitas garriendi. At quàm licenter? *Fluentium frequenter transitio fit visionum, ut e multis una videatur.* Puderet me dicere non intelligere, si vos ipsi intelligeretis, qui ista defenditis. Quo modo enim probas, continenter, imagines ferri? aut si continenter, quo modo æternæ? *Innumerabilitas*, inquis, *suppeditat atomorum.* Num eadem ergo ista facient, ut sint omnia sempiterna? Confugis ad ¹⁴² æquilibritatem: sic enim *ἰσονομίαν*, si placet, appellemus: et ais, *quoniam sit natura mortalis, immortalem etiam esse oportere.* Isto modo, quoniam homines mortales sunt, sint aliqui immortales: et quoniam nascuntur in terra, nascantur et in aqua: et quia sunt quæ interimant, sint quæ conservent. Sint sanè: sed ea conservent, quæ sunt: Deos istos esse non sentio. Omnis tamen ista rerum effigies ex individuis quo modo

corporibus oritur? Quæ etiam si essent, quæ nulla sunt, pellere se ipsa, et agitari inter se concursu fortasse possent: formare, figurare, colorare, animare non possent. Nullo igitur modo immortalẽ Deum efficitis.

XL. Videamus nunc de beato. Sine virtute certè nullo modo: virtus autem actuosa, et Deus vester nihil agens: expers virtutis igitur: ita ne beatus quidem. Quæ ergo vita? Suppeditatio inquis, bonorum, nullo malorum interventu. Quorum tandem bonorum? voluptatum, credo: nempe ad corpus pertinentium. Nullam enim novistis, nisi profectam a corpore, et redeuntem ad corpus, animi voluptatem. Non arbitror te, Vellei, similem esse Epicureorum reliquorum, quos pudeat earum Epicuri vocum, quibus ille testatur, se ne intelligere quidem ullum bonum, quod sit sejunctum a delicatis et obscænis voluptatibus? quas quidem non erubescens, persequitur omnes nominatim. Quem cibum igitur, aut quas potiones, aut quas vocum, aut florum varietates, aut quos tactus, quos odores adhibebis ad Deos, ut eos perfundas voluptatibus? At poëtæ quidem nectar, ambrosiam, epulas comparant, et aut Juventatem, aut Ganymedem pocula ministrantem. Tu autem, Epicure, quid facies? neque enim unde habeat ista Deus tuus, video: nec, quomodo utatur. Locupletior igitur hominum natura ad beatè vivendum est, quàm Deorum, quòd pluribus generibus fruitur voluptatum. At has leviores ducis

voluptates, quibus quasi titillatio (Epicuri enim hoc verbum est) sensibus adhibetur. Quousque ludis? Nam Phila etiam noster ferre non poterat, aspernari Epicureos, molles et delicatas voluptates. Summâ enim memoriâ pronuntiabat plurimas Epicuri sententias, his ipsis verbis, quibus erant scriptæ. Metrodori verò, qui est Epicuri collega sapientiæ, multa impudentiora recitabat. Accusat enim Timocratem, fratrem suum, Metrodorus, quòd dubitet omnia, quæ ad ¹⁴⁵ beatam vitam pertineant, ventre metiri: neque id semel dicit, sed sæpius. Annuere te video: nota enim tibi sunt. Proferrem libros, si negares. Neque nunc reprehendo, quòd ad voluptatem omnia referantur: alia est ea quæstio: sed doceo, Deos vestros esse voluptatis expertes: ita vestro iudicio ne beatos quidem.

XLI. At dolore vacant. Satin'est id ad illam abundantem bonis vitam beatissimam? Cogitat, inquiunt, assiduè beatum esse se: habet enim nihil aliud, quod agitet in mente. Comprehende igitur animo, et propone ante oculos, Deum nihil aliud in omni æternitate, nisi, *Mihi pulchrè est*, et, *Ego* ¹⁴⁶ *beatus sum*, cogitantem. Nec tamen video, quomodo non vereatur iste Deus beatus, ne intereat, cum sine ulla intermissione pulsetur, agiteturque incursione atomorum sempiternâ, cumque ex ipso imagines semper affluent. Ita nec beatus est vester Deus, nec æternus. At etiam de sanctita-

te, de pietate adversus Deos, libros scripsit Epicurus. At quo modo in his loquitur? ut Coruncanium, aut Scævola, pontifices maximos, te audire dicas: non eum, qui sustulerit omnem funditus religionem: nec omnibus, ut Xerxes, sed rationibus,

147 Deorum immortalium templa et aras everterit. Quid est enim, cur Deos ab hominibus colendos dicas, cum Dii non modò homines non colant, sed omninò nihil curent, nihil agant? At est eorum eximia quædam præstansque natura, ut ea debeat ipsa per se ad se colendam elicere sapientem. An quidquam eximium potest esse in ea natura, quæ sua voluptate latans, nihil nec actura sit unquam, neque agat, neque egerit? Quæ porrò pietas ei debetur, à quo nihil acceperis? aut quid omnino, cujus nullum meritum sit, ei deberi potest? Est

148 enim pietas, justitia adversum Deos: cum quibus quid potest nobis esse juris, cum homini nulla cum Deo sit communitas? Sanctitas autem, est scientia colendorum Deorum: qui quamobrem colendi sunt, non intelligo, nullo nec accepto ab iis, nec sperato bono.

XLII. Quid est autem quòd Deos veneremur propter admirationem ejus naturæ, in qua egregium nihil videmus? Nam superstitione, quòd gloriari soletis, facile est liberari, cum sustuleris omnem vim Deorum. Nisi forte Diagoram, aut Theodorum, qui omnino Deos esse negabant, censes su-

perstitiosos esse potuisse. Ego ne Protagoram quidem : cui neutrum liquerit , nec esse Deos , nec non esse. Horum enim sententiæ omnium , nec modò superstitionem tollunt , in qua inest timor inanis Deorum : sed etiam religionem , quæ Deorum cultu pio continetur. Quid ? ii , qui dixerunt , totam de ¹⁴⁹ Diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus reipublicæ causâ , ut , quos ratio non posset , eos ad officium religio duceret , nonne omnem religionem funditus sustulerunt ? Quid ? Prodicus Chius , qui ea , quæ prodessent hominum vitæ , Deorum in numero habita esse dixit , quam tandem religionem reliquit ? Quid ? qui aut fortes , aut claros , aut potentes viros tradunt post mortem ad Deos pervenisse , eosque esse ipsos , quos nos colere , precari , venerarique soleamus , nonne expertes sunt religionum omnium ? Quæ ratio maximè tractata ab Evhemero est , quem noster et interpretatus , et secutus est præter ceteros , ¹⁵⁰ Ennius. Ab Evhemero autem et mortes , et sepulturæ demonstrantur Deorum. Utrum igitur hic confirmasse religionem videtur , an penitus totam sustulisse ? Omitto Eleusinam sanctam illam et augustam ,

Ubi initiantur gentes orarum ultima.

Prætereo Samothraciam , eaque , quæ

Lemni nocturno aditu occulta coluntur ,

Silvestribus sepibus densa.

Quibus explicatis , ad rationemque revoca-

151 tis, rerum magis natura cognoscitur, quam Deorum.

XLIII. Mihi quidem etiam Democritus, vir magnus in primis, cujus fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit, nutare videtur in natura Deorum. Tum enim cense-
 152 gines divinitate præditas inesse universitati rerum: tum principia, mentesque, quæ sunt in eodem universo, Deos esse dicit: tum animantes imagines, quæ vel prodesse nobis solent, vel nocere: tum ingentes quasdam imagines, tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus. Quæ quidem omnia sunt patriâ Democriti, quam Democrito * digniora. Quis enim istas imagines comprehendere animo potest? quis admirari? quis aut cultu, aut religione dignas judicare? Epicurus verò ex animis hominum extraxit radicibus religionem, cum Diis immortalibus et opem, et gratiam sustulit.
 153 Cum enim optimam et præstantissimam naturam Dei dicit esse, negat idem esse in Deo gratiam; tollit id, quod maximè proprium est optimæ, præstantissimæque naturæ. Quid enim est melius, aut quid præstantius bonitate, et beneficentiâ? quâ cum carere Deum vultis, neminem Deo nec Deum, nec hominem carum, neminem ab

* *Democrito digniora.* Democritus erat Abderites: is autem populus ob ingenii stuporem fuit insignis. Notum est illud Martialis epigramma, lib. X, 25.

Abderitanæ pectora gentis habes.

eo amari, neminem diligi vultis. Ita fit, ut non modò homines a Diis, sed ipsi Dii inter se ab aliis negligantur.

XLIV. Quantò Stoici melius, qui à vobis reprehenduntur? Censent autem, sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos: nihil est enim virtute amabilius; quam qui adeptus erit, ubicumque erit gentium, à nobis diligetur. Vos autem quid mali datis, cum in imbecillitate gratificationem et benevolentiam ponitis? Ut enim omittam vim, et naturam Deorum; ne homines quidem censeatis, nisi imbecilli essent, futuros beneficos et benignos fuisse. Nulla est caritas naturalis inter bonos? Carum ipsum verbum est amoris; ex quo amicitiae nomen est ductum, quam si ad fructum nostrum referemus, non ad illius commoda, quem diligimus; non erit ista amicitia, sed mercatura quaedam utilitatum suarum. Prata, et arva, et pecudum greges diliguntur isto modo, quòd fructus ex iis capiuntur: hominum caritas, et amicitia, gratuita est. Quantò igitur magis Deorum? qui nullâ re egentes, et inter se diligunt, et hominibus consulunt. Quod ni ita sit, quid veneramur, quid precamur Deos? cur sacris pontifices, cur auspiciis augures præsunt? quid optamus à Diis immortalibus? quid vovemus? At etiam liber est Epicuri, de sanctitate. Ludimur ab homine non tam faceto, quam ad scribendi licentiam libero. Quæ enim potest esse sanctitas, si Dii humana non curant?

quæ tamen animans natura, nihil curans? Verius est igitur nimirum illud, quod familiaris omnium nostrum Posidonius disse-ruit in libro quinto de Natura Deorum, nullos esse Deos, Epicuro videri; quæque is de Diis immortalibus dixerit, invidiæ detestandæ gratiâ dixisse. Neque enim tam desipiens fuisset, ut homunculi similem Deum fingeret, lineamentis duntaxat extremis, non habitu solido; membris hominis præditum omnibus, usu membrorum ne omnino quidem; exilem quemdam, atque perlucidum, nihil cuiquam tribuentem, nihil gratificantem, omnino nihil curantem, nihil agentem. Quæ natura primum nulla esse potest: idque videns Epicurus, re tollit, 157 oratione relinquit Deos. Deinde, si maxime talis est Deus, ut nullâ gratiâ, nullâ hominum caritate teneatur; valeat*. Quid enim dicam, propitius sit? Esse enim propitius potest nemini, quoniam, ut dicitis, omnis in imbecillitate est et gratia, et caritas.

* *Valeat.* Id est, abeat et recedat, quandoquidem prodesse nulli potest, ut ait Lactantius, hunc locum laudans, de Ira Dei, cap. 3. Terentius, Andr. Act. IV. Sc. II, 13. *Valeant*, qui inter nos dissidium volunt; ubi renunciationis et imprecationis esse verbum notat Donatus. Vide et Act. V. Sc. III, 18; necnon Servium ad Æneid. V. 80. XI, 97.





AVERTISSEMENT,

en 1765.

*J*E viens de m'occuper, par respect et par reconnoissance pour le Public, à revoir ceux de mes Ouvrages qu'il paroît redemander, et dont il se fait de nouvelles éditions, les dernières, vrai-semblablement, qui se feront sous mes yeux. Je me suis réformé, non toutes les fois que je l'aurois voulu, mais quand je l'ai pu. Voici cependant mes Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs, telles, mot pour mot, que je les avois données pour la première fois, il y a quarante-quatre ans bien comptés. Elles ont été depuis traduites en Latin par un Savant du premier ordre, et son excellente version a été imprimée dans le Cicéron de M. le Dauphin.

Puis-je donc aujourd'hui me permettre d'y introduire des changemens , qui détruiroient la conformité de la version avec l'original?

Autre raison, qui me défend d'y toucher. Elles ont été vivement attaquées par M. le Marquis d'Argens (1). Or il est nécessaire que je les représente sans aucune variation, afin que les gens du métier puissent juger entre lui & moi. Si je ne lui ai point répondu, ce n'est pas que j'aye cru la chose impossible, ni même difficile : car les arséniaux où se trouvent les armes qu'il emploie contre moi, sont ouverts à quiconque sait lire : & ces armes qui sont des passages grecs & latins, sont de telle nature que nous pourrions nous battre un siècle entier, avant que l'un des deux fût forcé de s'avouer vaincu.

(1) Dans sa *Philosophie du bon sens*.

Mais le Parlement de Paris (2) s'étant assez expliqué sur le livre de mon Censeur, je me reprocherois comme une espèce de cruauté, d'avoir la foiblesse d'y revenir. Je prie seulement M. le Marquis d'Argens d'être persuadé que je tiens à honneur qu'il m'ait critiqué.

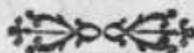
Rien ne lui avoit si fort déplu que ma hardiesse à contredire quelquefois M. Bayle, qui a été, dit-il, le plus grand et le plus vaste génie de l'univers. Pour moi, je n'ai jamais vu dans M. Bayle, qu'un homme de beaucoup d'esprit, qui, sans avoir cherché à se rendre profond dans aucune science en particulier, les a presque toutes effleurées : dont le style, quoique bien éloigné d'être toujours pur et correct, ne laisse pas d'être séduisant : qui manie avec plus d'adresse que

(2) Arrêt du 23 Janvier 1759.

208 AVERTISSEMENT.

de bonne foi, les armes redoutables de la Dialectique: qui va pour l'ordinaire à l'amusement, plus qu'à l'utilité de son Lecteur: & dont enfin, pour tout dire, ce prodigieux amas de citations et de raisonnemens, intitulé Dictionnaire, n'est nullement propre à former un Savant, qui ait des principes suivis, et moins encore un Citoyen, sur qui la Religion ait un reste d'empire. Peut-être qu'étant depuis si longtemps imbu des maximes de Cicéron, je donne un peu trop d'étendue à celle-ci: *FACESSANT (3) OMNES, QUI DOCERE NIHIL POSSUNT, QUO MELIUS, SAPIENTIUSQUE VIVAMUS.*

(3) Fragment de l'*Hortensius*.





REMARQUES

SUR

LA THÉOLOGIE

DES

PHILOSOPHES GRECS,

*Rapportée dans le premier Livre de
Cicéron sur la nature des Dieux.*

JE n'entreprends d'expliquer la Théologie des anciens Philosophes, que par rapport aux *Entretiens de Cicéron sur la nature des Dieux*, dont je donne la traduction au Public. Ainsi, non seulement je me borne aux idées qu'ils ont eues de la Divinité; mais je ne m'engage qu'à éclaircir ce que Cicéron leur fait dire sur ce sujet.

Pour savoir parfaitement leurs systèmes, il faudroit avoir leurs propres ouvrages. Mais de tout ce qu'ils ont pu écrire là-dessus, il n'est venu jus-

qu'à nous que le Timée de Platon ; où l'on ne développe qu'un sentiment particulier. Le peu qui se trouve ailleurs , ne doit être compté que pour des fragmens , qu'on peut même soupçonner d'être tronqués , ou falsifiés ; et des fragmens ne sauroient nous représenter au vrai la totalité d'un système , qui suppose beaucoup de principes.

Une autre difficulté , plus grande qu'on ne croit peut-être , c'est que les termes philosophiques n'ont pas toujours conservé précisément le même sens , lorsqu'ils ont passé dans une autre langue , ou dans un autre siècle. Il est arrivé de-là que les Modernes , pour la plupart , n'ont fait que répandre de nouvelles ténèbres parmi celles de la vieille Philosophie. J'appelle *modernes* à l'égard des Philosophes Grecs , des Auteurs réputés anciens par rapport à nous.

Que si l'on y ajoute un tas de Commentateurs et d'Interpretes , qui ont vécu depuis la renaissance des Lettres en Italie : ce sera bien moins un secours qu'un obstacle , soit pour expli-

quer ce qu'il y a d'obscur, soit pour démêler ce qu'il y a de vrai. Ou c'étoient des humanistes, qui n'approfondissoient rien, et dont le travail n'alloit qu'à compiler des passages : ou c'étoient des Scolastiques, qui s'appliquoient plus à établir leurs propres opinions, qu'à entendre celles des autres ; et qui connoissoient mieux la Métaphysique des Arabes, que la Physique et la Théologie des Grecs.

Je n'ai donc pas tort de m'attacher scrupuleusement à Cicéron. Mais ce qu'il y a de fâcheux, c'est que Cicéron, à qui l'on reproche d'être trop diffus ailleurs, s'est piqué ici d'une précision si grande, qu'elle laisse à nos conjectures une partie de ce qu'il auroit dû nous dire, s'il avoit prévu que ses lecteurs, dix-huit siècles après lui, ne seroient pas remplis des idées, qui étoient communes de son temps.

Je traiterai séparément de tous les Philosophes, qui ont les premiers avancé, ou débrouillé quelque système Théologique. La méthode que je suivrai, est de commencer toujours par citer les endroits de Cicéron, à quoi

mes éclaircissements doivent se rapporter. Car mon dessein , encore une fois , n'est pas d'examiner ce que les anciens Philosophes ont pensé véritablement , ni ce que d'autres écrivains leur font dire : mais je me propose seulement d'expliquer ce qui nous en a été dit par Cicéron , et de me renfermer ainsi dans les bornes de la modestie , qui convient à un Traducteur.

T H A L È S.

Thalès de Milet , le premier qui ait examiné ces questions , a dit que l'Eau est le principe de toutes choses ; et que Dieu est cette Intelligence , par qui tout est formé de l'eau. Pourquoi joindre l'un à l'autre , supposé que les Dieux puissent être sans intelligence , ou qu'une intelligence puisse subsister elle-même sans corps ?

Quand on dit que Thalès fut le premier qui examina ces sortes de matières , on veut seulement dire qu'il fut le premier des Grecs , qui s'y appliqua en Physicien. Avant lui , déjà les

Poètes avoient conté à leur manière l'origine du monde. Aristote (1) prétend même, que l'opinion de Thalès pouvoit avoir été celle des premiers Théologiens, c'est-à-dire, des plus anciens Poètes; et l'on cite là-dessus un endroit (2) d'Homère, qui paroît y avoir beaucoup de rapport.

Quoi qu'il en soit, l'opinion de Thalès, ainsi que Cicéron l'a expliquée, renferme deux propositions. L'une, *Que l'eau est le principe de toutes choses.* L'autre, *Que Dieu est cette intelligence, par qui tout est formé de l'eau?*

Pour la première, tous les Auteurs la rapportent dans les mêmes termes; et Plutarque insinue (3) qu'Homère et Thalès avoient pris cette opinion des Egyptiens. En effet, comme les Egyptiens voyoient que c'est le Nil qui cause la fertilité de leurs terres, ils pouvoient s'imaginer très-aisément et très-naturellement, que l'eau est le

(1) *Lib. 1. Metaphys. cap. 3.*

(2) De l'Iliade, liv. XIV, vers 346.

(3) *De Iside et Osiride.*

principe de toutes choses. Je suis fort trompé, si cette raison n'est préférée aux trois autres, que Plutarque (4) a copiées d'Aristote.

Pour la seconde proposition, *Que Dieu est cette intelligence, par qui tout est formé de l'eau*, tous les autres ne disent pas, du moins en termes formels, que Thalès l'ait enseignée.

Un Critique (5) voudroit inférer

(4) Plutarque, *De plac. Philos. lib. I, cap. 3*, où il ne fait que copier Aristote, *Metaphys. lib. I, cap. 3*, dit que Thalès fondeoit son opinion sur ces trois raisons. C'est, dit-il, que « premièrement la se-
 » mence est le principe de tous les ani-
 » maux, laquelle semence est humide, ainsi
 » est-il vrai-semblable que toutes autres
 » choses aussi ont leur principe d'humidité.
 » Secondement, que toutes sortes de plantes
 » sont nourries d'humeur, et fructifient par
 » humeur, et quand elles en ont faite, elles
 » se dessèchent. Troisièmement, que le feu
 » du Soleil même et des astres se nourrit
 » et entretient des vapeurs procédantes des
 » eaux, et par conséquent aussi tout le
 » monde. » *Traduct. d'Amyot.*

(5) Bayle, dans son Dictionnaire, à l'article *Thalès*, Remarque C; et à l'article *Anaxagoras*, remarque D.

de-là , que Cicéron , lorsqu'il a dit que Thalès fit présider un principe intelligent à la formation de l'Univers , s'étoit trompé. Ou que si telle avoit été l'opinion de Thalès , Cicéron étoit par conséquent tombé dans une contradiction visible ; puisque , fort peu de lignes après , il dit qu'Anaxagore fut le premier des Philosophes , qui donna l'arrangement de la matière à une intelligence.

Voyons donc premièrement , si l'on doit soupçonner Cicéron de se tromper , lorsqu'il dit que Thalès reconnoissoit un principe intelligent. Je pourrois répondre d'abord , que son autorité devoit elle seule tenir contre le silence des autres écrivains. Quand nous avons un bon argument positif sur un fait semblable , on n'est plus reçu à employer le négatif. Mais une autre réponse , à laquelle je n'en vois point , c'est qu'il est faux que tous les autres écrivains se taisent là-dessus.

Aristote (6) nous dit , que les Philosophes tenoient qu'il y a une intelli-

(6) *De Anima* , lib. I , cap. 5.

gence répandue dans tout l'Univers ; et que c'étoit peut-être ce qui avoit persuadé à Thalès , que tout étoit plein de Dieux. Plutarque (7) nous dit , que Dieu est l'*ame* du monde , suivant Thalès. On voit dans l'Historien des Philosophes , que Thalès croyoit (8) le monde *animé* : qu'il disoit que Dieu est ce qu'il y a de plus ancien , parce qu'il est improduit ; et que le monde est ce qu'il y a de plus beau , parce que c'est l'*ouvrage de Dieu*.

Toutes ces autorités qui n'étoient pas inconnues à M. Bayle , puisqu'il les rapporte lui-même , confirment parfaitement celle de Cicéron , si l'on veut les prendre dans leur sens naturel. Et pourquoi leur donner un sens forcé , à moins qu'on ne se fasse un plaisir secret d'augmenter le nombre des Matérialistes ? Par ce mot nous entendons des Philosophes , qui donnent la formation de l'Univers à la matière toute pure , sans le concours d'une cause intelligente.

(7) *De plac. Philos. lib. I, cap. 7.*

(8) Τὸν κόσμον ἐμψυχόν. *Laërt. I, 27 et 35.*

Mais

Mais , ajoute M. Bayle , s'il étoit vrai que Thalès eût reconnu le concours d'une intelligence dans la formation de l'Univers , il s'ensuivroit que Cicéron s'est contredit visiblement , puisque , fort peu de lignes après , il dit qu'Anaxagore fut le premier des Philosophes , qui attribua le mouvement et l'arrangement de l'Univers à un esprit infini.

Point du tout ; il n'y a pas ombre de contradiction. Thalès , selon les passages que je viens de citer , vouloit parler d'une intelligence , qui ne faisant qu'un avec la matière , dirigeoit ses opérations ; comme on diroit que l'ame , qui jointe au corps ne fait qu'un même homme , dirige les actions de l'homme. Mais Anaxagore l'entendoit d'une intelligence absolument distincte et séparée de la matière , comme on le verra ci-dessous. Ainsi , celui-là trouvoit dans un même Tout la cause matérielle , et la cause efficiente , au lieu que celui-ci les divisoit réellement. Ce sont deux opinions toutes différentes , dont la première ayant été d'abord enseignée par Thalès , et la se-

conde par Anaxagore , Cicéron a eu raison de les reconnoître pour auteurs , celui-ci d'un système , celui-là d'un autre.

Il ne reste plus qu'à développer la dernière (9) phrase de Cicéron , qui contient la réfutation de Thalès. Elle paroît un peu tronquée. On devine cependant la pensée de Velléius. Il prétend , que Thalés a tort de joindre ensemble la Matière et l'Intelligence , si elles n'ont pas une liaison nécessaire. Or , dit-il , elles n'ont pas une liaison nécessaire : supposé premièrement , que les Dieux , c'est-à-dire , les principes , ou la matière de tout ce qui existe , puissent être sans intelligence , comme Epicure l'a cru des atômes , *si Dii possunt esse sine sensu et mente* : supposé en second lieu , que l'intelligence puisse subsister elle-même sans corps , comme Anaxagore le croyoit , *si ipsa mens constare potest vacans corpore.*

(9) *Si Dii possunt esse sine sensu et mente , cur aquæ adjunxit , si ipsa mens constare potest vacans corpore ? De nat. Deor. I , 10.*

Remarquons que Velléius raisonne hypothétiquement : ainsi , quoiqu'il ne crût pas qu'une intelligence pût être sans corps , il lui étoit permis d'en faire une objection.

ANAXIMANDRE.

Anaximandre croit que les Dieux reçoivent l'être , qu'ils naissent et meurent de loin à loin , et que ce sont des mondes innombrables. Mais peut-on admettre un Dieu , qui ne soit pas éternel ?

Plutarque nous facilite l'intelligence de cette opinion , en nous apprenant (1) que les Dieux d'Anaximandre , c'étoient les Astres.

1°. Si ce Philosophe n'attribue pas l'innascibilité à ses Dieux , c'est qu'il ne regardoit , et ne pouvoit regarder les Astres , que comme des ouvrages de la Nature.

2°. S'il croit que ses Dieux *naissent et meurent de loin à loin* , c'est que

(1) *De plac. Philos. lib. I, cap. 7.*

l'Astronomie encore imparfaite découvroit alors de nouveaux Astres, non pas souvent, mais de loin à loin; et que peut-être aussi en perdoit-elle de vue quelques autres, qui avoient été découverts anciennement.

3°. S'il dit enfin, *que ce sont des mondes, et des mondes innombrables*, il parle comme la plupart des autres Philosophes, qui ont cru que tous les Astres étoient autant de mondes peuplés d'animaux.

Velléius (2) ne touche ici que la Théologie d'Anaximandre. Mais la Physique des Anciens étant inséparable de leur Théologie, rapportons en peu de mots celle de ce Grec. *Il ne se laissa pas persuader par Thalès, quoique son compatriote, et fort lié avec lui, que l'eau fût le principe des choses. Il enseigna que c'étoit l'infinité de la nature.* C'est ainsi que Cicéron (3)

(2) Quoique ce soit Cicéron, je dis cependant Velléius, et ici, et ailleurs, pour faire souvenir que c'est un Epicurien, à qui Cicéron fait tenir ce discours.

(3) *Thales ... ex aqua dixit constare omnia. At hoc Anaximandro populari et sodali suo*

en a parlé dans ses questions Académiques.

Plutarque va plus loin. Il nous dit (4) que cet infini d'Anaximandre n'étoit autre chose que la matière : et à ce sujet il lui objecte premièrement , d'avoir parlé en général d'une matière infinie , sans dire précisément si c'est l'air , ou l'eau , ou la terre , ou quelque autre corps : en second lieu , de n'avoir pas reconnu , outre la matière , une cause efficiente.

Mais qui ne voit que la première de ces objections est frivole ? Car , soit qu'on reconnoisse pour unique principe une matière infinie , à laquelle on ne donne point encore de nom ;

non persuasit : is enim infinitatem natura dixit esse , e qua omnia gignerentur. Quæst. Acad. II , 37.

(4) *De plac. Philos. libro I , capite 3.* Aristote dit aussi , *Nat. auss. libro III , cap. 4* , qu'Anaximandre ne croyoit point d'âme dans l'infinité de la nature , c'est-à-dire , dans la matière qu'il croyoit infinie. D'où il s'ensuivroit que ce Philosophe regardoit l'intelligence dans les êtres pensans , comme le résultat de la matière agitée et combinée d'une certaine façon.

soit qu'on dise avec Thalès, que c'est l'eau, ou avec un autre, que c'est l'air; c'est toujours le même système d'une substance unique, qui est tout à la fois, et la cause matérielle, et la cause efficiente de toutes choses. La matière considérée, avant que d'être un des quatre élémens, n'en sera pas moins propre à former quelque corps que ce soit, dès-là qu'on lui supposera la vertu intrinsèque de se modifier.

Aussi, dit-on, (5) que le Protée des Poètes est un symbole, une image de cette matière éternelle, qui, comme Protée, se présente à nos yeux sous mille formes différentes, quoiqu'elle soit toujours une même et unique substance. Mais ce système est lui-même un Protée, qui devient entre les mains des Philosophes tout ce qu'ils veulent: eau pour Thalès, air pour Anaximène, feu pour Héraclite, les quatre élémens pour Empédocle, simple corps pour les uns, corps et âme pour les autres. L'éternité de la matière étoit la pre-

(5) Homère l'a dit le premier, au rapport de Sextus Empiricus, page 309.

mière base de tous les raisonnemens. Et c'est-là, s'il faut ainsi dire, la clef qui nous ouvre leur Théologie. Car ils ne songeoient à chercher un principe actif, qu'après avoir faussement supposé l'existence nécessaire du principe matériel.

A N A X I M È N E.

Anaximène prétend que l'air est Dieu, qu'il est produit, qu'il est immense et infini, qu'il est toujours en mouvement. Mais l'air n'ayant point de forme, comment pourroit-il être Dieu, puisque Dieu en doit avoir une, et même une très-belle? Outre cela, dire qu'il a été produit, n'est-ce pas dire qu'il est périssable?

On voit du premier coup d'œil, que l'opinion d'Anaximène, quant au fonds, ne diffère en rien des précédentes. Il retint d'Anaximandre son maître, l'idée d'une substance unique et infiniment étendue : mais en même temps, pour donner à son opinion une apparence de nouveauté, et à cette substance un nom particulier, il dit que

c'étoit l'air , comme Thalès avoit dit que c'étoit l'eau.

Remarquant que l'air est toujours en mouvement , qu'il occupe des espaces immenses , qu'il s'insinue partout , dans l'eau , dans la terre , dans le feu ; que nous ne vivons qu'en le respirant , et que même les mots d'*air* et d'*esprit* , passaient (1) alors pour synonymes : de-là ce Philosophe ne manquoit pas de conclure que les attributs divins , l'immensité , l'infinité , le mouvement perpétuel , convenoient à l'air beaucoup mieux qu'à l'eau de Thalès.

Mais comment a-t-il pu dire que l'air étant Dieu , ne laisse pas d'être produit ? A peu près dans le même sens qu'Anaximandre le disoit des astres ; et parce qu'il vouloit que l'air fût la première émanation de la substance éternelle. Je m'explique.

Tous les anciens croyoient l'éternité de la matière. Mais la plupart (2) ne la considéroient avant la for-

(1) Plut. *de plac. Philos. lib. I, cap. 3.*

(2) Je dis avec restriction *la plupart* , à

mation du monde , que comme une masse informe et sans ordre , *rudis* , (3) *indigestaque moles*. C'est ce qu'ils appeloient *cahos*. Les uns lui croyoient un mouvement naturel et spontané , par lequel , à force de se mouvoir , elle attrapa enfin un arrangement , qui peu à peu devint ce que nous voyons. D'autres , ne lui croyant pas cette faculté motrice , lui associoient une intelligence , qui lui imprima du mouvement , et la mit en ordre. Voilà , si je ne me trompe , les deux principales sources , d'où la Physique des Anciens découloit , sans qu'il soit nécessaire ici de marquer en combien de ruisseaux elles furent partagées.

Anaximène donc , raisonnant sur le second état de la matière , quand elle passa du cahos à une forme réglée , crut que d'abord elle devint air : que par conséquent l'air , qui comprenoit alors tout ce qu'il y avoit de matière , étoit infini ; et que l'air modifié

cause d'Aristote , qui tenoit l'éternité du monde , aussi-bien que de la matière.

(3) *Ovid. Metam. lib. I, v. 8.*

produisit la terre, l'eau, et le feu, d'où se formèrent tous les êtres particuliers. Telle fut, si j'ose ainsi dire, la généalogie de son hypothèse. Par où l'on voit comment il a pu dire que l'air étoit produit, et cependant le croire infini, et l'appeler Dieu, préférablement aux trois autres élémens, qu'il croyoit limités et finis : l'air étant la résolution totale, et immédiate de la substance improduite, au lieu que les trois autres élémens n'étoient que des modifications de l'air.

Je fonde cette explication sur un passage (4) des questions Académiques, et je l'oppose à celle d'un savant, contre qui je dois ici me sentir un zèle de Traducteur. Car il ose (5) avancer qu'il n'y a nulle apparence, que Cicéron ait bien rapporté le sentiment d'Anaximène; et cela sur des

(4) *Pòst ejus (Anaximandri) auditor Anaximenes, infinitum aëra, sed ea, quæ ex eo orientur, definita; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia.* Acad. II, sive Lucullus, cap. 37.

(5) Bayle, dans l'art. *Jupiter*, rem. G.

paroles de S. Augustin , tirées de la Cité de Dieu.

Je lui répons , sans examiner le fond de sa pensée , qu'en pareille matière l'autorité de S. Augustin , peut-être , n'est pas suffisante pour accuser Cicéron de s'être trompé. Que d'ailleurs , s'il faut consulter S. Augustin là-dessus , ce n'est pas dans sa Cité de Dieu , où il ne touche qu'en deux mots le dogme d'Anaximène ; mais dans sa (6) lettre à Dioscore , où il parle de ce dogme bien au long , et par rapport à ce même passage de Cicéron. Or il ne dit rien là , qui fasse soupçonner Cicéron d'avoir mal rapporté le sentiment de ce Philosophe. On peut bien juger pourtant , que s'il l'avoit cru , il n'auroit pas demandé mieux que de le dire nettement dans cette lettre. J'en appelle à quiconque l'aura parcourue.

(6) C'est la 118 , dans l'édition des Bénédictins , et la 56 , dans les autres éditions.

ANAXAGORE.

Anaxagore , élève d'Anaximène , fut l'auteur de cette opinion , que le système et l'arrangement de l'Univers se doivent à la puissance et à la sagesse d'un Esprit infini. C'étoit ne pas comprendre que l'infini ne peut avoir de mouvement joint au sentiment : ou que s'il avoit du sentiment , toutes les parties de la nature en seroient frappées , et auroient le même sentiment tout à la fois. D'ailleurs , si l'on a prétendu que cet Esprit fût une sorte d'animal , il lui faut donc un principe intérieur , qui fonde sa dénomination d'animal. Et qu'y a-t-il de plus intérieur que l'esprit ? Il reste donc à le revêtir d'un corps. Et c'est ce que ce Philosophe ne vouloit point. Or il me paroît que notre intelligence ne va pas jusqu'à pouvoir se former quelque notion d'un simple et pur esprit , auquel vous ne joignez rien qui le rende capable de sentiment.

Anaxagore n'est venu qu'un siècle après Thalès. Déjà les notions se débrouillent ; on sent la nécessité d'une

cause efficiente, qui soit distinguée substantiellement de la matérielle ; s'élevant au-dessus de la matière toute pure, on a l'idée de la spiritualité ; on reconnoît un esprit infini, dont la puissance agit sur les corps, et dont la sagesse leur donne un ordre convenable. Mais avant que de faire d'autres réflexions là-dessus, expliquons le texte de Cicéron par une courte analyse, qui ne laissera rien d'obscur.

Voici donc la proposition d'Anaxagore : *L'arrangement et le mouvement de l'Univers se doivent à la puissance et à la sagesse d'un Esprit infini.* Velélius la réfute ; comment ? Par trois raisons qui lui sont personnelles, je veux dire, qui ne sont fondées que sur des principes d'Epicure.

I. Sans mouvement, point de sentiment ; et sans vide point de mouvement. Or c'est bannir le vide que de supposer une substance infinie, puisqu'il faut que l'étendue de l'espace réponde à l'étendue de la substance. Velélius parle d'une substance matérielle, car il n'en vouloit point d'autre.

II. S'il y avoit une substance infi-

nie, qui eût du sentiment, il faudroit que ce sentiment fût le même par-tout. Qu'elle sente du froid ou du chaud, il n'y aura rien dans l'Univers qui ne sente en même temps qu'elle, du froid ou du chaud. Or cela est contre l'expérience.

III. Pour avoir tout ce qui constitue l'animal, il lui faut une âme et un corps. Un corps? Anaxagore ne lui en donne point. Une âme? Et quelle âme donner à un esprit? Donc, n'ayant ni âme ni corps, elle n'a point ce qui fait l'essence de l'animal, et n'est par conséquent qu'une substance imaginaire.

Mais Anaxagore mérite une réfutation plus solide, que celle d'un Epicurien. La coéternité de deux principes indépendans l'un de l'autre quant à leur existence, est l'écœuil où il échoue avec tous les anciens Philosophes. C'est beaucoup, par rapport à l'aveuglement de son temps, et de son pays, qu'il ait été le premier dont la raison soit allée jusqu'à reconnoître un Esprit (1) distinct réellement de la

(1) C'est ce qui fit surnommer Anaxa-

matière. Mais son hypothèse ne laisse pas de pécher dans un point essentiel. Car le titre de Créateur appartient (2) essentiellement à Dieu ; et ce n'est point assez de croire qu'il a formé l'Univers , sans ajoûter qu'il a créé la matière , dont il a formé l'Univers. Lui associer un principe coéternel , qui existe indépendamment de lui ; c'est supposer un être qui existe aussi nécessairement que lui ; c'est par conséquent détruire son unité ; c'est lui disputer son droit absolu sur les créatures , puisqu'on nie la création proprement dite , qui est le principal effet de sa puissance.

Anaxagore enseignoit , 1°. Qu'avant la formation de l'Univers il y avoit pêle-mêle , dans une matière infinie , une infinité de parties semblables , c'est-à-dire , de parties terrestres , de parties aériennes , de parties qui étoient du sang , des os , etc. 2°. Que ces par-

gore , Νῦς , *l'Esprit* , selon Diogène Laërce , livre II , *Segm.* 6.

(2) A moins qu'on ne fasse abstraction de la matière , ou possible , ou existante.

ties étoient toutes en repos , et ne faisoient , ainsi mêlées , qu'un cahos informe. 30. Qu'un Esprit infini , puissant , sage , les mit en mouvement , et joignant ensemble les corpuscules de même espèce , forma les êtres particuliers , qui composent l'Univers.

On peut consulter là-dessus une lettre fort longue de Saint Augustin , que j'ai citée dans l'article précédent. J'avertis seulement ceux qui se contenteront de la lire traduite par M. Du Bois , qu'il a laissé deux fois échapper une faute essentielle , où Giry , dont il avoit la traduction devant les yeux , n'étoit point tombé. Elle consiste en ce qu'il fait dire à S. Augustin , qu'Anaxagore *ne concevoit rien que de corporel*. Or non-seulement S. Augustin ne le dit pas , et n'a pas dû le dire , mais la suite de son discours montre assez qu'il suppose le contraire.

Dans la même lettre , pour le marquer en passant , ce même Traducteur fait encore dire à Saint Augustin : *J'admire que Démocrite n'ait pas relevé Epicure sur cela* , etc. Saint Augustin n'étoit pas capable d'un tel anachro-

nisme. Comment M. Du Bois admire-t-il que Démocrite n'ait pas relevé Epicure sur quelque faute, puisque Démocrite est mort plus de cinquante ans avant la naissance d'Epicure? J'ai honte de l'avouer, cela prouve combien il faut peu compter sur les Traducteurs.

P Y T H A G O R E.

Pythagore croit que Dieu est une âme répandue dans tous les êtres de la nature, et dont les âmes humaines sont tirées. Si cela étoit, Dieu seroit déchiré, et mis en pièces, quand ces âmes s'en détachent. Il souffriroit, et un Dieu n'est point capable de souffrir; il souffriroit, dis-je, dans une partie de lui-même, quand elles souffrent, comme il leur arrive à la plupart. Pourquoi, d'ailleurs, l'esprit de l'homme ignoreroit-il quelque chose, s'il étoit Dieu? Enfin, si ce Dieu n'étoit absolument qu'une âme, de quelle manière s'uniroit-il au monde?

Pythagore étoit de cinquante ans, pour le moins, plus ancien qu'Ana-

gore. S'il est donc vrai qu'Anaxagore soit le premier des Philosophes, qui ait eu l'idée d'un esprit pur et distinct substantiellement de la matière : il s'ensuit de-là que Pythagore ne connoissoit point de spiritualité proprement dite ; et que par cette âme qu'il mettoit dans tous les êtres de l'Univers, il n'entendoit que ce qu'il y a de plus subtil, et de plus épuré dans la matière.

Une objection à me faire, c'est que le Timée de Platon, où les sentimens de Pythagore sont expliqués, contient l'idée d'une substance toute spirituelle.

A cela je réponds, que Platon n'étant venu que long-temps après, il peut avoir rectifié, à cet égard, l'opinion de Pythagore, sur les avis de Socrate, qui avoit eu (1) pour maître un disciple d'Anaxagore. Car quoique Socrate, à ce qu'il dit (2) lui-même, n'ait point goûté le système d'Anaxagore, il fait bien voir que cela regarde sa Physique seulement, puis-

(1) *Archelaum Anaxagoræ discipulum audierat.* Tuscul. V. cap. 4.

(2) Dans le Phédon.

qu'ayant jeté les yeux sur un de ses livres , qui commençoit ainsi : *Tous les corps étoient confondus , mais un Esprit les sépara , et les arrangea* , il dit que ce début lui plut beaucoup.

Je ne veux pas cependant donner pour un fait incontestable , que Pythagore n'ait voulu parler que d'une âme matérielle. De très-savans hommes ont prétendu le contraire. Remettons-en la décision à ceux qui trouveront les écrits originaux de ce Philosophe , et contentons-nous d'éclaircir son dogme , sans toucher à cette particularité.

Virgile l'a décrit admirablement dans le IV livre des Géorgiques.

*Esse apibus partem divinæ mentis et haustus
Æthereos dixere : Deum namque ire per omnes
Terrasque , tractusque maris , calumque profun-
dum ;*

*Hinc pecudes , armenta , viros , genus omne fe-
rarum ,*

Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.

La même chose est répétée dans le sixième livre de l'Enéide , mais d'une manière qui fait sentir que , si quelques

animaux paroissent moins spirituels que d'autres , cela est fondé sur la différence des corps , et non sur celle des âmes.

*Quantùm (3) non noxia corpora tardant ;
Terrenique hebetant artus , moribundaque mem-
bra.*

Ovide s'explique bien plus au long dans le quinzième livre des Métamorphoses , où , à la faveur d'un anacronisme fondé (4) sur la croyance du peuple Romain , il feint que Pythagore débite ses maximes au Roi Numa. Tout change de forme , lui dit-il , mais rien ne s'anéantit : d'un corps l'âme passe dans un autre ; elle passe des hommes dans les bêtes , et des bêtes dans les hommes ; elle ne périt jamais.

*Omnia mutantur , nihil interit : errat , et illinc
Hùc venit , hinc illùc , et quoslibet occupat artus
Spiritus ; èque feris humana in corpora transit ,
Inque feras noster ; neque tempore deperit ullo.*

(3) Voyez ici le Commentaire de Servius , qui appuie mon interprétation.

(4) Voyez la IV^e Tusculane , chap. 1.

Pythagore apporte la comparaison suivante. Comme la cire, sur laquelle on imprime successivement diverses figures, est toujours la même cire, quoiqu'elle change à l'extérieur : ainsi l'âme ne s'altère jamais, ni ne change réellement, quoiqu'elle passe dans une infinité de corps divers.

*Utque novis fragilis mutatur cera figuris,
Nec manet, ut fuerat, nec formas servat easdem;
Sed tamen ipsa eadem est : animam sic semper
eamdem*

Esse, sed in varias docco migrare, figuras.

Toute la matière, ajoute-t-il, n'est qu'une même substance, qui se métamorphose en tous lieux, et à tous momens. Ainsi ce qu'on appelle naître, c'est recevoir une forme autre que celle qu'on avoit ; et ce qu'on appelle mourir, c'est cesser d'avoir cette forme pour en prendre une nouvelle.

Nascique (5) vocatur

(5) Ovide, *Metamorph. XV.* Les vers grecs d'Empédocle, rapportés dans Plutarque *contra Colorem*, disent essentiellement la même chose que ceux d'Ovide.

*Incipere esse aliud , quàm quod fuit antè ;
morique ,*

*Desinere illud idem. Cùm sint hùc forsitan illa ,
Hæc translata illuc ; summâ tamen omnia
constant.*

Une impiété , qui suit nécessairement de cette hypothèse , mais que Velléius n'avoit garde d'attaquer , parce qu'il la regardoit comme un des principaux avantages qui se trouvat dans la secte d'Epicure : c'est qu'il ne faut , ni craindre la mort , ni croire l'enfer.

*Corpora sive rogius flammâ , seu tabe vetustas
Abstulerit , mala posse pati non ulla putetis.*

*Morte carent animæ ; semperque , priore relictâ
Sede , novis habitant domibus , vivuntque re-
ceptæ*

Pythagore conclusoit aussi , et c'étoit un des points capitaux de sa Morale , que l'homme commettoit un grand crime , quand il tuoit , ou qu'il mangeoit des animaux ; parce que tous les animaux , de quelque espèce qu'ils soient , étant animés de la même âme , il y avoit une horrible cruauté à égorger un autre soi-même.

*Heu quantum scelus est in viscera viscera condi ,
 Congestoque avidum pinguescere corpore corpus ,
 Alteriusque animantem animantis vivere leto !*

Qu'auroit-il répondu à un homme , qui lui auroit demandé conformément à ses principes : Quel mal fais-je à un poulet en le tuant ? Je ne fais que lui faire changer de forme , et il risque bien plus de gagner que de perdre à ce troc. Peut-être que son âme , tout en sortant de chez lui , ira animer quelque embrion , qui un jour sera un grand Monarque , un grand Philosophe : et au lieu de se voir captive dans un poulet , à qui des hommes peu charitables laissent souffrir dans une basse-cour les injures de l'air , et cent autres incommodités , elle se verra logée dans un assemblage de corpuscules , qui formant le corps , tantôt d'un Epicure , tantôt d'un César , regorgera de plaisirs et d'honneurs.

Platon , dans son Phédre , ne donne pas tant d'étendue à la Métempycose. Il n'envoie pas les âmes humaines dans les corps des bêtes ; mais , suivant qu'elles sont bonnes ou mau-

vaies, il veut qu'elles passent en d'autres corps humains où elles seront plus ou moins heureuses. Il en fait neuf classes : dans la première il met les Philosophes avec les parfaits amans, et dans la dernière les tyrans, comme s'il jugeoit ceux-ci les plus coupables de tous les hommes, et ceux-là les plus vertueux.

Je ne serois pas éloigné de croire que cette idée de peines et de récompenses, qu'on voulut attacher à la transmigration des âmes, fut une pieuse (6) tromperie de Pythagore, ou plutôt de quelque Pythagoricien, qui voyant que son hypothèse détruisoit l'enfer, prétendit substituer cette nouvelle image pour contenir le peuple dans le devoir, en faisant craindre à un homme féroce (7) qu'il ne devînt

(6) Voyez parmi les Œuvres de Platon, le traité de Timée de Locres, de *Animâ mundi*, tout-à-fait sur la fin.

(7) *Exæquat damnum meritis, et muta ferarum
Cogit vincla pati : truculentos ingerit ursis,
Prædonesque lupis : fallaces vulpibus addit :
At qui desidiâ semper vinoque gravatus*

ours , à un voleur qu'il ne devînt loup , à un fourbe qu'il ne devînt renard , et ainsi du reste.

Mais ne faut-il pas un peuple bien peuple , si j'ose ainsi dire , pour ne pas voir la fausseté de cette idée ? Car enfin , puisque cette âme , étant dans un corps humain , n'aimoit rien tant que la fourberie ; sera-ce pour elle une punition que de passer dans le corps d'un renard ? Vous la faites retrouver , au contraire , dans la plus charmante situation qu'elle puisse souhaiter , dirois-je à un Pythagoricien. Vous lui donnez lieu de contenter encore mieux sa passion favorite , et par conséquent d'être plus heureuse que jamais , en la mettant dans le corps de l'animal que vous supposez le plus fourbe de tous. Si vous la voulez bien chagriner , mettez-la dans le corps , ou d'une colombe , ou d'un agneau.

Raisonnons plus sérieusement , et prenons garde à la valeur des termes.

*Indulgens Veneri , voluit torpescere luxu ,
Hunc suis immundi , pingues detrudit in artus ;*

Claudian. in Rufin. lib. 2.

Qu'appellez-vous l'âme d'un homme, et l'âme d'une bête? Suivant Pythagore, c'est la même substance, c'est une particule (8) de cette âme universelle, qui est Dieu lui-même. Quand donc vous dites que l'âme de Sardanapale, en punition de ses débauches, passe dans le corps d'un cochon, c'est précisément la même chose que si vous disiez : Dieu se modifie en cochon, pour se punir lui-même de n'avoir pas été sage et modéré, tandis qu'il étoit modifié en Sardanapale.

X É N O P H A N E.

Xénophane dit que Dieu est un Tout infini, et il y ajoute une Intelligence : Quant à cette Intelligence, c'est une erreur qui lui est commune avec d'autres : mais il est plus blâmable encore, de prétendre que l'Infini soit capable de sentiment, et que rien y puisse être joint.

Au sujet de ce passage, M. Bayle

(8) *Divinæ particulam auræ.* Hor. lib. II, Sat. 2, v. 79.

dit : *Je croirois (1) sans peine, que Cicéron n'a pas bien compris le sentiment qu'il rapporte.* Pour moi je croirois sans peine aussi, que M. Bayle n'est pas entré dans l'esprit du passage qu'il critique. Car il faut toujours se ressouvenir que c'est ici un Entretien, où Cicéron introduit des personnages, qu'il fait parler, non pas comme il pense lui-même, mais comme ils doivent penser, eux, selon les principes de leur secte. Or Velleius, en cet endroit, raisonne avec toute la justesse qui convenoit à ses préjugés.

Velleius, en qualité d'Epicurien, ne concevoit rien que de corporel. Ainsi le sentiment de Xénophane lui présentoit deux idées distinctes, un Tout infini, et une Intelligence, dont ce Tout étoit accompagné. Or ces deux idées lui paroissent incompatibles, parce qu'il ne concevoit pas qu'une substance infinie occupant un espace infini, on pût encore y ajouter quelque chose.

Quand M. Bayle accuse Cicéron

(1) Dans l'article *Xénophane*, rem. A.

d'avoir expliqué ici l'opinion de Xénophane, comme si elle portoit que *l'entendement de l'homme est Dieu* ; et de l'avoir réfutée en disant que *l'Infini n'a rien qui soit lié* ; il faut pour cela qu'il ait donné la torture au Texte (2) de Cicéron ; et son interprétation ne sauroit être défendue, ce me semble, ni grammaticalement, ni philosophiquement.

A cela près, il a pu dire avec raison que Velléius avoit tort de regarder comme deux substances distinctes, ce Tout infini que Xénophane suppose, et l'Intelligence dont il l'accompagne. Car dans les Questions Académiques, où Cicéron n'étoit pas obligé de conformer son langage aux idées d'un Epicurien, il nous dit (3) que *Xénophane*,

(2) Le voici. *Tum Xenophanes, qui mente adjunctâ, omne præterea, quod esset infinitum, Deum voluit esse, de ipsa mente ita reprehenditur, ut ceteri : de infinitate autem vehementius in qua nihil neque sentiens, neque conjunctum potest esse.*

(3) *Xenophanes paulò antiquior Anaxagorâ, unum esse omnia neque id esse mutabile : et id esse Deum, neque natum usquam, et sempiternum, conglobatâ figurâ. Acad. II, 37.*

un peu plus ancien qu'Anaxagore , enseignoit que toutes choses ne sont qu'une substance unique , qui est le vrai Dieu , substance immuable , improduite , éternelle , de figure ronde.

Puisque Xénophane donne une figure à son vrai Dieu , on peut bien juger qu'il le croyoit matériel. D'où je conclus qu'il ne regardoit l'Intelligence , dont il l'accompagne , que comme un simple attribut de cette substance infinie. D'autant plus qu'il a précédé Anaxagore , le premier des Philosophes , qui ait reconnu une Intelligence distincte de la matière.

Mais ce qui fait la singularité de son hypothèse , c'est la parfaite immutabilité qu'il donne à cette substance , quant au Tout , et quant à l'arrangement des parties.

Je m'explique. S'il avoit dit seulement , que cette substance est toujours la même en soi : et que les divers changemens qui arrivent dans l'Univers , ne sont que diverses combinaisons qui résultent des parties mises en mouvement , sans que le Tout en soit altéré ; il n'auroit débité que la doc-

trine commune de son temps. Mais cette doctrine lui parut renfermer une contradiction évidente. Car si l'on dit que tous les êtres particuliers ne sont qu'une même substance, qui est immuable, de toute éternité; qu'en même temps on dise que cette substance unique, par les diverses combinaisons de ses parties mises en mouvement, ne cesse de produire des êtres particuliers; c'est dire que la même substance est immuable, et ne l'est pas.

Xénophane donc se voyoit placé entre la raison et l'expérience. D'un côté, la raison lui (4) persuadoit, qu'une substance éternelle doit être infinie; qu'une substance infinie doit être unique; qu'une substance unique doit être immuable. D'un autre côté, l'ex-

(4) Tout ceci est développé plus au long dans le Dictionnaire de Bayle, à l'article *Xénophane*, remarque E, qui est la rem. L, dans la dernière édition. Je ne sais comment il y a oublié le passage formel du prétendu Origène, que je vais citer dans un moment. A la vérité, il en rapporte un équivalent, qui est d'Aristoclès cité par Eusèbe, *Præpar. Evang. I, 8.*

périence lui faisoit voir la corruptibilité des êtres particuliers, et que leurs altérations varient à chaque instant.

Que fit Xénophane? Pour ne point aller contre la raison, il démentit l'expérience la plus certaine. Il soutint que tous les changemens que nous croyons qui arrivent dans la nature, ne sont que de pures illusions. Il eut le front de nier (5) *que rien s'engendrât, que rien pérît, que rien fût en mouvement.*

Ainsi, quand nous croyons voir tourner les aîles d'un moulin à vent, et que nous mettons de la différence entre un homme plein de vie, et un cadavre, tout cela n'est qu'illusion. Pourquoi? parce que l'homme vivant,

(6) Voyez le fragment attribué faussement à Origène, φιλοσοφῶμενα, dans le dixième Tome des Antiquités Grecques page 278. *Nihil generari Xenophanes sentiebat, aut interire, aut moveri, et unum hoc universum esse mutationis experts.* Cette opinion est indiquée dans plusieurs endroits de Sextus Empiricus. Voyez entre autres, *Pyrrhon. Hypotyp. lib. 3, cap. 3, et adv. Mathemat. page. 342, edit. Paris. 1621.*

le cadavre , le moulin à vent , le monde entier , nous ne sommes tous ensemble qu'une même substance , qui existe nécessairement , où rien ne commence , ni ne finit ; où rien ne change , ni ne peut changer.

Mais la matière , cette substance unique , n'est-elle pas affectée différemment , et successivement par des formes , par des qualités , par des modes , qui font la génération et la corruption des êtres particuliers ? Point du tout , répondoit Xénophane. Il n'y a , et n'y peut avoir ni génération , ni corruption. Pourquoi ? parce qu'il n'y a qu'une substance unique , qui existe nécessairement. Donc , si elle existe nécessairement , elle existe de toute éternité. Donc , si elle existe de toute éternité , et qu'elle soit unique , rien n'existe que de toute éternité. Donc , si rien n'existe que de toute éternité , il n'y a et n'y peut avoir ni génération , ni corruption. Car , s'il y avoit des générations , quelque chose qui n'auroit pas existé de toute éternité , commenceroit à exister ; et s'il y avoit des corruptions , quelque chose qui au-

roit existé nécessairement, et par conséquent de toute éternité, cesseroit d'exister.

Mais nous voyons pourtant l'un et l'autre. Vous vous trompez, disoit ce Philosophe. Vos sens ne sauroient vous assurer de rien, votre esprit ne sauroit rien comprendre, vous ne pouvez rien (6) savoir certainement.

Voilà enfin où aboutit la raison humaine, lorsqu'elle veut se conduire toute seule. Rarement évitons-nous un écueil, que ce ne soit pour aller échouer contre un autre. Xénophane croyoit appercevoir des contradictions dans le système de ses prédécesseurs, il voulut s'en garantir; mais ce ne fut qu'en avançant l'extravagance la plus outrée.

Peut-être ne voudrions-nous pas la croire d'un ancien, si nous n'avions un de nos (7) plus fameux Modernes,

(6) *Parmenides, Xenophanes, minus bonis quanquam versibus, sed tamen illis versibus, increpant eorum arrogantiam quasi irati, qui, cum sciri nihil possit, audeant se scire dicere.*
Quæst. Acad. II, 23.

(7) Voyez l'article *Démocrite*, ci-après.

qui a prétendu qu'on peut douter s'il y a des corps. Xénophane se contentoit de nier les accidens des corps : celui-ci va jusqu'à dire qu'on pourroit nier leur existence.

P A R M É N I D E.

Parménide s'est figuré je ne sais quoi de semblable à une couronne ; un cercle tout lumineux , et non interrompu , qui environne le Ciel. Voilà ce qu'il appelle Dieu. Où prend-il dans ce cercle la figure divine , et quelle apparence qu'il y ait du sentiment ? Autres visions : il divinise la Guerre , la Discorde , la Cupidité , mille choses semblables , qui , bien-loin d'être immortelles , sont détruites par la maladie , par le sommeil , par l'oubli , par le temps seul. Je n'ajoute pas qu'il fait aussi le même honneur aux Astres , pour ne point répéter ce que j'ai dit sur cette opinion , il n'y a qu'un moment.

Parménide n'avoit point d'autre sentiment , que celui (1) de son maître

(1) Aristote , lib. I , *Metaphys.* cap. 5.

Xénophane , touchant l'éternité , l'unité , et la parfaite immutabilité d'une substance infinie. Ainsi , ce que Velleius appelle une espèce de couronne ou de cercle , ne faisoit pas une définition , mais une description de Dieu ; en tant que Dieu et l'Univers n'étoient , selon Parménide , qu'une même chose.

Xénophane , comme nous l'avons vu , disoit que le vrai Dieu est de figure ronde , et l'on ne sauroit douter que par-là il n'entendît l'Univers. Parménide veut le décrire cet Univers , il veut expliquer l'arrangement des Sphères différentes , et il dit que ce sont (2) comme des couronnes entrelacées l'une dans l'autre. Rien de plus simple que cette explication.

Que s'il comptoit parmi les Dieux la Discorde et autres choses sembla-

dit que Parménide ne crut réellement qu'un seul être ; mais que pour s'accommoder à l'apparence , il suppose deux principes , le chaud et le froid , le feu et la terre. Cela peut servir d'explication à cet autre passage de Cicéron. *Parménides , ignem , qui moveat terram ; quæ ab eo formetur.* Acad. II , 37.

(2) *Plat. de plac. Philos. II , 7.*

bles , c'étoit apparemment dans un livre qu'il avoit écrit pour le peuple. Car Simplicius (3) rapporte que ce Philosophe avoit composé deux ouvrages , l'un pour les Savans , où il donnoit son véritable système , mais d'une manière un peu abstraite : l'autre pour le peuple , où il parloit des Dieux suivant les idées vulgaires.

D É M O C R I T E .

Démocrite , quel égarement ! donne la qualité des Dieux , et aux images des objets qui nous frappent , et à la nature qui fournit , qui envoie ces images ; et aux idées , dont elles nous remplissent l'esprit. Qu'après cela il assure que rien n'est éternel , parce que rien ne demeure toujours dans un même état ; n'est-ce pas renverser d'un seul coup l'e-

(3) Cité par le P. Lescalopier , page 45. Parménide , comme l'a remarqué Monsieur le Président Bouhier , avoit fait à l'exemple d'Hésiode une Théogonie , dont Platon a parlé dans son Banquet : et c'est vraisemblablement de cette Théogonie qu'il s'agit ici.

existence des Dieux, et toutes les opinions qui l'établissent ?

S'il étoit juste de s'en tenir à la (1) réflexion d'un Critique, dont la plume n'épargne assez souvent, ni le profane, ni le sacré; nous aurions dans *la Recherche de la Vérité*, le commentaire le plus beau qu'on puisse écrire sur ce passage.

Je ne sais, dit-il, si jamais personne a pris garde que le sentiment de l'un des plus sublimes esprits de ce siècle, Que nous voyons toutes choses dans l'être infini, dans Dieu, n'est qu'un développement et qu'une réparation du dogme de Démocrite. Prenez bien garde que Démocrite enseignoit que les images des objets, ces images, dis-je, qui se répandent à la ronde, ou qui se tournent de tous côtés, pour se présenter à nos sens, sont des émanations de Dieu, et sont elles-mêmes un Dieu, et que l'idée actuelle de notre âme est un Dieu. Y a-t-il bien loin de cette pensée à dire que nos idées sont en Dieu, comme le P. Malebranche le dit, et qu'elles ne

(1) Bayle à l'article *Démocrite*, rem. O

peuvent être une modification d'un esprit créé ? Ne s'ensuit-il pas de-là que nos idées sont Dieu lui-même ?

Ceux qui ont connu particulièrement le P. Malebranche , et qui savent qu'il a (2) été un des plus grands Philosophes de son siècle , mais qui a su allier l'étude des sciences les plus abstraites avec une solide piété , seront indignés , sans doute , que M. Bayle ait osé mettre la Théologie d'un saint Prêtre en parallèle avec celle d'un Payen , suspect d'Athéisme (3) aux Payens mêmes.

Qu'étoit-ce , au fond , que ces Dieux de Démocrite ? des Images , la nature , qui les fournit , les idées qu'elles nous envoient ; tout cela , selon lui , n'étoit autre chose que les atômes , et l'effet des atômes. On pourroit donc se figurer que ce qu'il appeloit Dieux , c'étoient les atômes. Il les croyoit improduits , indivisibles , incorruptibles ,

(2) C'est le juste éloge que les Pères de l'oratoire font de lui dans la liste imprimée de leurs Morts , de l'année 1715.

(3) Velléius et Corta l'en ont accusé. Voyez ci-dessus , page 62 , et page 140.

immuables ; il croyoit même (4) qu'ils étoient tous animés : et par conséquent , que leur manquoit-il pour être des Dieux ? A la vérité , il lui convenoit de s'exprimer plus mystérieusement ; car un Athée doit avoir un jargon , qui impose au Public.

Je ne donne cette explication que pour une conjecture. Mais ce qu'il y a de plus clair , et de plus certain , c'est que Démocrite ne croyoit rien.

Je nie, disoit-il , *que nous sachions si nous (5) savons quelque chose , ou si nous ne savons rien : je nie que nous sachions même si nous savons , ou ne savons pas cela ; je nie que nous sachions s'il existe quelque chose , ou s'il n'existe rien.* Digne membre de la secte Eléatique , dont le dogme favori étoit l'*acatalepsie* , ou l'incompréhensibilité absolue de toutes choses. Cette secte , qui avoit Xénophane pour son

(4) Voyez S. Augustin , Lettre à Dioscore , déjà citée.

(5) *Nego , inquit , scire nos , sciamusne aliquid , an nihil sciamus : ne idipsum quidem nescire , aut scire nos : nec , omninò sitne aliquid , an nihil sit.* Acad. II , 23.

chef, forma l'incrédule Protagore, et donna naissance à celle de Pyrrhon.

Oserois-je, puisque Démocrite enseignoit que le témoignage de nos sens est illusoire en tout, marquer ce trait de conformité entre le Pere Malebranche et lui? Avec une différence essentielle, qui consiste en ce que par-là ce Païen s'ôtoit presque tout moyen de croire quelque chose; au lieu que le P. Malebranche a un retranchement sûr dans l'infailibilité de la Foi, dont il est vivement pénétré. Ainsi le soupçon de M. Bayle, que j'ai condamné avec raison au commencement de cet article, donnoit une atteinte épouvantable à la foi du Pere Malebranche; et moi, au contraire, je la ferai paroître dans un grand jour, puisqu'on verra qu'il en faisoit un acte, dont il faut avouer que peu de Chrétiens s'avisent.

Voici donc ce qu'il dit. Que (6) *sur le rapport seul des sens qui nous trom-*

(6) Recherche de la Vérité, Tome II, page 208, col. 2, sixième édition de Paris, 1712.

peut EN TOUTES RENCONTRES, on ne doit pas conclure qu'il y a effectivement des corps. Que (7) pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non-seulement qu'il y a un Dieu, et que Dieu n'est point trompeur, mais encore que Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créé.

Je pourrois, avant que d'aller plus loin, rappeler ici ce qu'enseigne Descartes : Que nous (8) ne savons pas si Dieu ne nous a point voulu créer de telle nature, que nous nous trompions toujours, même dans les choses qui nous paroissent les plus claires. Voilà le Pere Malebranche, qui veut qu'on nous démontre que Dieu n'est point trompeur ; et voici Descartes, qui dit, que nous ne savons pas si Dieu ne nous a point voulu créer de telle nature, que nous nous trompions toujours. Je ne veux point trop faire sentir la connexité de ces deux principes.

(7) La-même page 212, col. 2.

(8) Descartes, *Medit.* 1 et 6, *Princip.* part. 3, §. 5 et 13.

Quant à celui du Père Malebranche ; il prouveroit que la foi Chrétienne , qui comprend à cet égard la Judaïque , doit précéder toute croyance qu'on peut avoir de l'existence des corps ; puisqu'il n'y a que la foi Chrétienne qui nous démontre que Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créé.

J'avoue que ce principe n'avoit rien de mauvais dans le P. Malebranche , qui , *alliant une solide piété avec l'étude des sciences les plus abstraites* , faisoit , sans doute , cet acte de foi : *O mon Dieu , Je crois qu'il y a des corps , parce qu'on m'a démontré que vous n'êtes pas trompeur , et parce que vous avez assuré que vous en avez effectivement créé.* J'avoue même que ce principe ne tire point à conséquence pour nous , qui savons que Dieu (9) *éclaire tout homma venant en ce monde* , et qui le savons par des lumières incomparablement plus certaines que celles de notre raison et de nos sens. Mais je voudrois entendre là-dessus un Philosophe Chinois , et savoir ce

(6) *Joan. Evang. I. 9.*

qu'il répondroit au Père Malebranche , quand ce Père lui ditoit que sans la foi Chrétienne , rien ne lui prouveroit qu'il n'a pas la figure d'un Coq ? Oui , d'un Coq.

Mais , dira-t-on , les hommes (1) ont-ils un bec au bout du nez et une crête sur la tête ? Je ne le crois pas. Mais je n'en sais rien , lorsque je n'en juge que par mes sens ; et que je ne sais pas faire de mes sens l'usage que j'en dois faire. J'ai beau pour cela me tâter le visage et la tête. Je ne manie ni mon corps , ni ceux qui m'environnent , qu'avec des mains desquelles je ne sais ni la longueur , ni la figure. Je ne sais pas même avec assurance que j'ai véritablement des mains ; je ne le sais que parce que dans le temps qu'il me semble que je les remue , il se passe de certains mouvemens dans une partie de mon cerveau , laquelle , selon qu'on le dit , est le siège du sens commun. Mais peut-être que je n'ai pas même cette partie dont on parle tant , et que

(1) Ce sont les paroles du P. Malebranche , la-même , page 210 , col. 1.

l'on connoît si peu. Du moins je ne la sens pas en moi, quoique je sente mes mains. De sorte que je dois encore plutôt croire que j'ai des mains, que cette petite glande dont ont dispute encore tous les jours. Mais enfin, je ne connois ni la figure, ni les mouvemens de cette glande, et cependant on assure que je ne puis apprendre que par son moyen la figure et le mouvement de mon corps, et de ceux qui l'environnent.

Je voudrois, encore un coup, savoir ce que diroit à cela un Philosophe Chinois : et d'autre côté, peut-être faudroit-il entendre un Chrétien sensé et zélé, qui comprenant jusqu'à quel point sa religion est appuyée sur le témoignage des sens, ne se laisseroit engager qu'avec frayeur dans les routes du Scepticisme.

A l'un et à l'autre, le Père Malebranche avoit sa réponse prête. Car prévoyant que beaucoup de gens, *selon l'abondance ou le défaut de leurs esprits animaux, se railleront ou s'effaroucheront de ses principes*, il a eu soin (2) de leur dire par avance :

(2) La même, page 215, col. 2.

J'aime mieux être le sujet de la raillerie des imaginations fortes et hardies , voilà pour le Chinois ; et l'objet de l'indignation et de la frayeur des imaginations foibles et craintives , voilà pour le Chrétien , que de manquer à ce que je dois à la vérité.

PLATON.

Pour exposer toutes les variations de Platon , il faudroit un long discours. Dans le Timée , il dit que le père de ce Monde ne sauroit être nommé : et dans le livre des Lois , qu'il ne faut pas être curieux de savoir proprement ce que c'est que Dieu. Quand il prétend que Dieu est incorporel , c'est nous parler d'un être incompréhensible , et qui ne pourroit avoir ni sentiment , ni sagesse , ni plaisirs ; attributs essentiels aux Dieux. Il dit aussi , et dans le Timée , et dans les Lois , que le Monde , le Ciel , les Astres , la Terre , les Ames , les Divinités que nous enseigne la religion de nos pères , il dit que tout cela est Dieu. Ces opinions , prises en particulier , sont évidemmens fausses ; et prises tou-

tes ensemble , se contredisent prodigieusement.

De tous les Philosophes que Cicéron nomme dans ses Entretiens sur la Nature des Dieux , Platon est le seul dont les ouvrages nous restent incontestablement , c'est-à-dire , des ouvrages duquel aucun Critique n'ait encore attaqué l'authenticité. Car , dans cette foule de livres qui portent le nom d'Aristote , et qui passent communément pour être de lui , peut-être n'y en a-t-il point , dont la supposition n'ait paru (1) assez vrai-semblable à quelque Savant. Ce qu'il y a de certain est que pas un passage , de tous ceux que Cicéron a cités d'Aristote dans ces Entretiens , ne se trouve aujourd'hui dans les ouvrages qu'on lui attribue. Je me dispenserai par cette (2) raison , de chercher à vérifier ,

(1) Voyez Gassendi , *Exercitationes Peripateticæ adversus Aristoteleos* , Exercit. IV , et la Bibliothèque Grecque de Jean Albert Fabrice , Tome III.

(2) Une autre raison encore qui fait que je m'en dispense volontiers , c'est qu'une infinité de Scolastiques ont criailé pour et

ou à éclaircir ce que Velléius rapporte de sa Théologie.

Mais quoique nous ayons les véritables écrits de Platon, nous n'en sommes guère plus avancés, du moins pour ce qui est de son Timée, le principal de ceux que nous aurions ici à consulter. Cicéron, qui l'avoit traduit, convient (3) que l'obscurité de la matière fait que ce discours ne s'entend point. Jean de Serres, qui a mis tout Platon en latin, dit bien quelque chose de pis. Oubliant qu'un Traducteur doit être, selon les règles, un Chevalier

contre, dans le XVI et dans le XVII siècle. Quelques-uns le font Athée dans toutes les formes : d'autres poussent la prévention jusqu'à soutenir qu'il a connu le Mystère de la Trinité : d'autres, enfin, jusqu'à le mettre au nombre des Saints. Un Auteur, dont les écrits sont quelquefois d'une obscurité impénétrable, est amené facilement à l'opinion qu'il plaît à son Lecteur.

(3) Dans le II Livre de *finibus*, chap. V, *Rerum obscuritas, non verborum, facit ut non intelligatur oratio : qualis est in Timæo Platonis.* On ne comprend pas même trop bien, dit ailleurs Cicéron, si Platon a voulu dire dans le Timée, que c'est la terre qui tourne, ou le ciel. *Acad. II, 39.*

toujours prêt à rompre des lances pour défendre la gloire de son original, il ose ici (4) soupçonner Platon de ne s'être pas entendu lui-même. Car n'étant point, dit-il, l'auteur de la doctrine qu'il débite, peut-être ne l'avoit-il pas bien conçue.

Pour moi, effrayé (5) de ces difficultés, j'ai eu recours à un de mes

(4) *Conemur nos quoque in his tenebris faces præferre veritati, quantum fieri poterit : quum videlicet nec ipse quoque Plato fortasse satis rectè seipsum intellexerit ; id est, ea quæ aliunde e meliore doctrina acceperat. Serranus, in argum. Timæi, page. 5.*

(5) Je ne suis pas le seul, car voici comment M. Bayle en parle dans la *Continuation de ses Pensées diverses*, §. CVI.

» 1. La doctrine Platonique touchant la
 » Divinité, n'est pas uniforme dans les
 » Œuvres de Platon : on y trouve tant
 » de choses qui se combattent les unes
 » les autres, qu'on ne sait à quoi s'en tenir.
 » 2. Ce n'est qu'un tissu de suppositions
 » arbitraires qu'il débite magistralement sans
 » les prouver. 3. Il est si obscur, qu'il re-
 » bute tous les esprits qui ne cherchent
 » que la lumière. Cicéron qui l'admire tant
 » par d'autres endroits, ne voulut pas seu-
 » lement lui faire l'honneur d'examiner son
 » hypothèse sur la nature divine. »

amis,

amis , dont je dirai volontiers ce qui a été dit au sujet de Platon : *J'aime mieux m'égarer avec lui , que de raisonner juste avec (6) d'autres.* Je l'ai prié

(6) *Tuscul I.* 17. La mort de M. l'Abbé Fraguier , arrivée depuis ma première édition , me donne droit aujourd'hui de nommer cette illustre et cher ami.

Voilà tout ce que j'avois dit en 1732. Mais depuis que les *Opera Varia* du P. Hardouin sont publics , je dois avertir de bonne foi qu'il s'y trouve une Censure , dont nous n'avons eu connoissance , ni M. l'Abbé Fraguier , ni moi , pendant la vie du P. Hardouin. Elle porte uniquement sur l'idée tant répétée dans ses *Athei detecti* , d'un certain athéisme métaphysique , qui n'a rien de commun avec l'athéisme grossier des Païens. Aussi les ouvrages qui portent le nom de Platon , ne sont-ils pas , selon lui , les ouvrages d'un Athénien , qui ait vécu il y a deux mille ans et plus.

Un autre Savant du premier ordre , le fameux Leibnitz , dit quelque part dans une de ses Lettres , qu'il se plaît fort à la lecture des Auteurs , qui ont enfanté des paradoxes ; et que parmi le frivole il s'y rencontre du solide. Pour moi , sans faire ici l'application de cette maxime , et bien éloigné de croire qu'il me convienne de prononcer entre le P. Hardouin et M. l'Abbé Fraguier , je me borne à dire que le système du Censeur ,

de réduire en abrégé ce qu'il croit que ce Philosophe a pensé de Dieu, et il m'a dicté les articles suivans.

I. *Platon* [in *Timæo*] dit qu'il est mal-aisé de parvenir à la connoissance de Dieu, et qu'il y a une grande difficulté, et même du danger à le découvrir aux autres.

II. Il y parle cependant de cet être souverain; et l'idée qu'il en donne est la souveraine bonté. Il lui fait produire le monde, et tous les êtres inférieurs à lui, lesquels par conséquent sont tous

système dont tout le monde a parlé et que peu de gens ont compris, mérite que ceux-mêmes qui sont le moins disposés à l'adopter, soient curieux de le connoître, et afin que chacun en puisse juger par ses propres lumières, je mettrai au bout de ce volume la Censure dont il s'agit, telle que je la trouve dans l'édition d'Amsterdam, 1733.

On pourra voir aussi ce qu'a pensé la-dessus un docte Italien, qui n'a pas moins d'amis et d'admirateurs à Paris qu'au-delà des monts, et dont l'Ouvrage, imprimé à Venise 1743, est intitulé, *Illustrazione del Parmenide di Platone, con una Dissertazione preliminare del Signor Abate ANTONIO CONTI Patricio Veneto*. Voyez sur-tout page 37.

créatures , et ne sont pas Dieux dans la vraie acception du mot. Car ils dépendent du Dieu souverain pour leur être , et pour leur conservation.

III. Du nombre de ces êtres créés , ceux dont la fonction est la plus noble , sont ceux qui ont le soleil et les autres astres à conduire dans leur orbite ; et qui leur sont [Leg. X.] ce que l'âme est au corps , ou le conducteur au chariot. Or comme pour les mouvemens célestes , et pour tous les autres mouvemens , le Dieu souverain pouvoit se passer d'eux , et qu'il ne les a produits que pour remplir l'idée de l'ordre qu'il a dans son entendement , ils ne peuvent avoir qu'un culte subalterne , qui se raporte au Souverain, Et celui qui les admet , ne doit pas être censé admettre le polythéisme.

IV, Ces Dieux subalternes sont les moteurs des corps célestes. Mais la source de la force qu'ils ont pour remuer , est dans le Dieu souverain , dont ils la tiennent. Car l'existence de Dieu se prouve [Leg. X.] par la nécessité d'un premier moteur.

V. Ainsi Platon voulant [ibid.] prouver contre les athées l'existence des

Dieux, ne remonte pas plus haut qu'à ces moteurs subalternes : parce que s'il eût remonté plus haut, il auroit établi l'existence d'un seul Dieu. Et il avoit à prouver, conformément au langage et à la religion des Grecs, qu'il y avoit des Dieux. Il a enseigné nettement que les Dieux étoient parfaits, mais il n'en a pas combattu la pluralité.

VI. Le fonds du sentiment de Platon est donc, malgré l'apparence du polythéisme, qu'il n'y a qu'un Dieu très-bon et très-parfait, qui a tout fait suivant l'idée du meilleur ouvrage possible.

XÉNOCRATE.

Xénocrate qui avoit eu le même maître qu'*Aristote*, ne raisonne pas mieux que lui sur cette matière. Car dans ce qu'il a écrit des Dieux, il ne dit point de quelle figure ils sont, mais seulement qu'il y en a huit. Les Planètes en font cinq : les Etoiles fixes n'en font qu'un toutes ensemble, comme autant de membres épars : le soleil fait le septième, et la Lune enfin le huitième. Par quel en-

*droit ces Dieux-là peuvent être heureux ,
c'est ce qu'on ne voit pas.*

Xénocrate ayant été le disciple et le successeur presque immédiat de Platon , auroit-il donc reconnu huit Dieux entièrement distincts les uns des autres , et qui ont chacun en leur particulier tout ce qu'il faut pour être Dieu ? Une nouveauté si absurde n'auroit-elle pas été cruellement relevée dans un Chef de l'Académie , et sur-tout par Aristote , qui de son condisciple étant devenu son émule , n'ouvrit l'école du Lycée , que parce qu'il fut piqué de voir Xénocrate dans celle de Platon ?

Je croirois volontiers que Velléius parlant avec la liberté qu'on se permet dans un entretien tel que celui-ci , et non pas avec l'exacte précision d'un Philosophe , n'a rapporté qu'en partie le sentiment de Xénocrate. Car nous savons d'ailleurs , que ce Grec avoit retenu (1) l'opinion de Platon son maître , touchant la spiritualité de l'âme. D'où l'on peut conclure probablement , qu'il l'avoit retenue aussi touchant l'im-

(1) *Quæst. Acad. II, 39.*

matérialité de Dieu ; et que s'il divinisoit les Astres , c'étoit à la manière de Platon , ou peut-être dans le sens que je vais développer.

Plusieurs de ces Anciens s'imaginoient que les parties (2) les plus crasses de la matière étoient demeurées ici-bas , comme la lie au fond du tonneau , et qu'elles avoient formé la terre , et les animaux terrestres. Qu'au contraire les parties les plus subtiles ayant gagné le haut , avoient formé le ciel et les astres , qu'ils regardoient , en conséquence de cette imagination , comme des êtres animés , et beaucoup plus parfaits que l'homme. Par cette raison ils appeloient le ciel et les astres *Dieux* , non pas dans la rigueur du terme , ni pour signifier que ce fussent des causes premières ; mais pour faire comprendre seulement , que c'étoit là ce qu'il y avoit de plus excellent dans la nature.

Xénocrate , peut-être ; donnoit un peu dans cette hypothèse , quand il enseignoit ce que lui attribue Velléius.

(2) Voyez le second livre de ces Entretiens , où Balbus , en plusieurs endroits , dit ceci à peu près.

Aussi Plutarque (3) lui fait-il dire ,
 comme à Pythagore , à Platon , et à
 Chrysippe , qu'il y a de *grands démons* ,
qui ne sont ni Dieux ni hommes , mais
qui sont plus forts et plus robustes que les
hommes.

Voilà donc la folie des Gnomes et
 des Sylphes , qui doit sa naissance aux
 plus graves Théologiens du Paganisme.
 Et n'étoit-ce pas une suite nécessaire
 de la même hypothèse ? Car des gens
 qui supposoient que la matière s'étoit
 arrangée de telle sorte , que ses parties
 les plus subtiles avoient formé dans le
 ciel des animaux très-parfaits , et que
 ses parties les plus crasses avoient formé
 sur la terre des animaux grossiers : ces
 gens-là naturellement devoient juger
 que les espaces immenses qui sont en-
 tre le ciel et la terre , remplis de par-
 ties moins subtiles que celles qui avoient
 gagné le ciel , et moins crasses aussi
 que celles qui étoient restées ici-bas ,
 étoient occupés par des animaux moins
 parfaits que les célestes , mais en mê-
 me temps plus parfaits que les terrestres.

(3) *De Iside et Osiride.*

Xénocrate , ajoute Plutarque , *estime qu'il y a en l'air des natures (4) grandes et puissantes , au demourant malignes et mal-accointables , qui ont plaisir qu'on se donne des coups , qu'on se frappe l'estomach , ou qu'on jeûne ; mais qui ne s'adonnent plus à pis faire , quand elles ont obtenu de telles choses.*

Qu'il étoit à plaindre ! Car toutes les fois qu'il lui arrivoit quelque chose de fâcheux , il ne pouvoit s'en prendre qu'à ces Génies robustes , puissans , *mal-accointables* , qui vouloient avoir le plaisir de le voir jeûner , et se rouer de coups. Point de raisonnemens , point de prières capables de leur toucher le cœur ; il falloit en venir à des macérations , sans quoi ils s'adonnoient à faire pis ; c'étoient jeux de princes que les tourmens des hommes , pour ces fiers habitans de l'air. Semblables aux malins enchanteurs , qui faisoient de si cruels tours au brave Don Quixote , et qui se divertissoient à berner son pauvre écuyer.

(4) Je conserve les termes d'Amyot. Voyez fol. 834, édition de Vascosan, in-8°.

Mais au-lieu de plaisanter là-dessus , faisons une réflexion très-sérieuse , et qui mériteroit d'être approfondie. C'est que l'aveuglement des Philosophes , en les privant des biens que la vraie religion procure , ne les mettoit pas (5) à couvert des maux que cause la superstition.

S T R A T O N.

Straton , qui est appelé le Physicien , ne mérite pas qu'on l'écoute , quand il dit qu'il n'y a point d'autre Dieu que la nature : que c'est le principe de toutes les productions , et de toutes les mutations : qu'au reste elle n'a point de sentiment , point de forme.

Par ce mot *Nature* , les Anciens entendoient (1) d'ordinaire un Tout , qui est la cause matérielle , et la cause efficiente de l'Univers. Mais cela ne

(5) Bayle , dans l'article *Spinoza* , rem. P. montre aux Spinosistes , qu'ils n'ont rien dans leurs principes , qui leur doive ôter la crainte d'être tourmentés après leur mort.

(1) Voyez ci-après , Liv. II , chap 32.

suffit pas encore pour ôter toute équivoque. Car la plupart croyoient la Nature intelligente, en tant que cause efficiente ; mais d'autres la croyoient efficiente, sans la croire intelligente.

Straton l'entendoit dans ce dernier sens, puisqu'il dit que la nature n'est point animée. Pour éclaircir sa pensée, traduisons un endroit (2) des Questions Académiques, où Cicéron est aux prises avec un Stoïcien.

Vous prétendez, lui dit-il, que sans un Dieu rien n'est possible. Mais voici que Straton de Lampsaque vient à la traverse, et déclare ce Dieu quitte d'un soin, qui certainement seroit grand. Après tout, puisque les Prêtres des Dieux sont exempts de toute charge ; les Dieux, à bien plus forte raison, ne doivent-ils pas eux-mêmes jouir de ce privilège ? Straton bâtit le monde sans recourir à leur aide. Tout ce qui existe, il soutient que c'est l'ouvrage de la nature. Non qu'il le croie un assemblage de corps semés dans le vide, les uns rudes, les autres polis, ceux-ci angulaires, ceux-là

(2) *Negas sine Deo, etc. Acad. II, 38.*

crochus. Il regarde ce qu'en a dit Démocrite, non pas comme le sentiment d'un Philosophe, mais comme les rêveries d'un homme qui laisse courir son imagination. Pour lui, dans le détail où il entre de tout ce qui compose l'univers, il veut que la formation de tous les êtres, ou qui sont déjà, ou qui se produisent, soit une suite des mouvemens et des poids naturels.

Par-là il sauve à Dieu un grand travail, et à moi une grande frayeur. Car enfin, qui peut croire qu'un Dieu pense à nous, et ne pas trembler nuit et jour, dans la persuasion où l'on sera que c'est sa justice qui nous punit, lorsqu'il nous arrive de ces accidens fâcheux, à quoi tous les hommes sont exposés.

Je ne m'arrête pourtant, ni à Straton, ni à vous. Tantôt une chose me paroît avoir plus de probabilité, tantôt une autre. Tout ceci nous est caché, nous est voilé par d'épaisses ténèbres; et l'esprit humain, quelque subtil qu'on le suppose, ne peut s'élever au ciel, ni pénétrer dans la terre.

Quoique ce passage soit un peu

long, j'ai voulu le rapporter en entier, non-seulement pour expliquer la Physique de Straton, mais pour faire mieux connoître l'esprit Académique, dont Cicéron étoit, si j'ose le dire, possédé. Car dans quelques endroits de ces Entretiens il paroît que Cotta, qui est son organe, adopte le sentiment de Straton; et ici nous voyons que lui-même il s'en défend. Ainsi croyons-le de bonne foi, quand il assure qu'en matière de Philosophie il n'a point d'opinion fixe, et qu'il vit (3) au jour la journée, s'escrimant aujourd'hui pour, et demain contre, selon qu'il se présente à lui quelque lieu de probabilité.

A l'égard de Straton, il rejetoit les atômes : mais à cela près il enseignoit comme Epicure, que tous les êtres, même ceux qui ont la raison en partage, sont produits nécessairement par une matière inanimée. Ce que l'un donnoit au hasard, l'autre le donnoit à

(3) *Nos in diem vivimus : quodcumque animos nostros probabilitate percussit, id dicimus.*
Tuscul. V, 11.

une nécessité aveugle. L'un attribuoit toutes les combinaisons à un concours fortuit, et l'autre se bernoit aux lois mécaniques de la pesanteur, et du mouvement. Il n'y a donc entre ces deux opinions qu'une différence assez légère, et qui n'empêche pas qu'elles ne se réduisent également à l'athéisme le plus grossier.

Épicure, à la vérité, fut plus fourbe que Straton, en ce qu'il fit semblant d'avouer une espèce de Dieux. Mais il ne faut pas, remarque (4) très-bien Cicéron, avoir égard à ce que dit un Philosophe, ni juger de ses véritables sentimens par quelques paroles décousues; il faut observer l'enchaînement de ses principes, et comment le total de son hypothèse l'oblige de penser. Or il est clair que la Physique d'Épicure sapoit l'existence des Dieux; ils

(4) Il le remarque au sujet même d'Épicure, dans la cinquième Tuscul. chap. 10. *Acute disputantis illud est, non quid quisque dicat, sed quid cuique dicendum sit, videre.* E: à la fin du même chap. *Non igitur ex singulis vocibus Philosophi spectandi sunt, sed ex perpetuitate, atque constantia.*

y étoient hors d'œuvre ; sans eux tout l'édifice de l'Univers se construisoit et subsistoit parfaitement , selon lui. Aussi les exiloit-il dans les intermondes , pays où il pouvoit commodément loger ses chimères , sans être démenti par le témoignage des voyageurs.

Que si l'on n'entend par ce mot , *Dieux* , rien autre chose que des êtres beaucoup plus parfaits que ceux qui tombent sous nos sens : rien n'empêchoit Epicure d'en croire de tels , puisqu'il ne limitoit point les effets de la nature , lesquels peuvent être plus parfaits les uns que les autres. Il n'avoit qu'à supposer des êtres , qui auroient beaucoup plus de perfection au-dessus de l'homme , que n'en a l'homme au-dessus de la plante. Mais en prenant *Dieu* pour ce qu'il signifie , c'est-à-dire , pour un être intelligent , éternel , auteur de tout ce qui existe : il est clair qu'Epicure n'en pouvoit reconnoître aucun dans son hypothèse.

Remarquons , au reste , qu'il étoit contemporain de Straton , qui présidoit à l'école du Lycée , pendant que Cratès et Arcésilas furent successivement à la

tête de l'Académie. On ne voit par aucun vestige de l'Antiquité, que ces deux Chefs de l'école Platonicienne aient résisté à l'athéisme grossier, qui triomphoit dans les deux autres écoles.

Qu'étoit devenue la raison dans Athènes? Hé quoi, ces gens-là pensoient-ils? Ou s'ils pensoient, ont-ils pu se persuader que leur principe ne fût pas un être pensant; et que des parties toutes matérielles, qui s'arrangent fortuitement, ou par des lois mécaniques, deviennent sensibles et intelligentes par le moyen de l'organisation? Quel homme, n'est pas convaincu par les notions les plus intimes et les plus évidentes, que non-seulement le principe de notre âme doit être animé; mais que la matière ne sauroit être que matière, dans quelque état qu'on la suppose, ou en mouvement, ou en repos, ou considérée dans son Tout, ou dans une seule de ses parties, ou dans un certain amas de ses parties?

Je ne veux là-dessus que l'autorité d'un Païen. *On ne peut (5) absolument*

(5) Ce raisonnement que Cicéron avoit

dit-il , trouver sur la terre l'origine des âmes. Car il n'y a rien dans les âmes ,

employé d'abord dans sa *Consolation* , livre que nous n'avons plus , se trouve dans sa première *Tusculane* , chap. 27. *Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil enim est in animis mixtum atque concretum , aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur ; nihil ne aut humidam quidem , aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest , quod vim memoriæ , mentis , cogitationis habeat ; quod et præterita teneat et futura provideat , et complecti possit præsentia : quæ sola divina sunt. Nec invenietur unquam , unde ad hominem venire possint , nisi à Deo. Singularis est igitur quædam naturæ atque vis animi , sejuncta ab his usitatis notisque naturis.*

Nec véro Deus ipse , qui intelligitur à nobis , alio modo intelligi potest , nisi mens soluta quædam et libera , segregata ab omni concretionem mortali , omnia sentiens et movens , ipsaque prædita motu sempiterno.

Quand il ne nous resteroit que ce seul passage des Anciens , je me croirois fondé à soutenir que la notion de *pur esprit* ne leur fut pas étrangère à tous. Et s'il est vrai qu'aujourd'hui même nous ne puissions guère définir la *spiritualité* proprement dite , que par l'exclusion formelle de tout ce qui est matière , trouverons-nous des termes moins équivoques , et plus décisifs , que ceux qu'on vient de lire ? Je fais cette question à quiconque voudra répondre de bonne foi.

qui soit mixte et composé ; rien qui paroisse venir de la terre , de l'eau , de l'air , ou du feu. Tous ces élémens n'ont rien qui fasse la mémoire , l'intelligence , la réflexion ; qui puisse rappeler le passé , prévoir l'avenir , embrasser le présent. Jamais on ne trouvera d'où l'homme reçoit ces divines qualités , à moins que de remonter à un Dieu. Et par conséquent l'âme est d'une nature singulière , qui n'a rien de commun avec les élémens que nous connoissons.

Dieu lui-même , ajoute Cicéron , ne se présente à nous que sous cette idée d'un esprit pur , sans mélange , dégagé de toute matière corruptible , qui connoît tout , qui meut tout , et qui a de lui-même un mouvement éternel.

Z É N O N.

Zénon a fondé la secte des Stoïciens , qui n'étoit proprement qu'une réforme des Cyniques. Je ne rapporte point ici ce que Velléius nous apprend de lui , parce qu'il est plus à propos d'étudier le système de la Secte entière dans le second livre de ces Entretien , où Balbus

l'a développé avec tout l'art possible. Car il faut se régler sur la maxime que nous venons de lire, *Ne point juger d'un système par quelques paroles décousues ; mais considérer le total , et bien prendre la suite des principes.*

Quels sont donc les principes des Stoïciens ? Qu'il n'y a que les quatre élémens , qui composent tout l'Univers. Que ces quatre élémens ne font qu'une nature continue , sans division. Qu'il n'existe absolument nulle autre substance , hors ces quatre élémens. Que la source de l'intelligence et de toutes les âmes , c'est le feu réuni dans l'Ether , où sa pureté n'est point altérée , parce que les autres élémens ne s'y mêlent point. Que ce feu intelligent , actif , vital , pénètre tout l'Univers. Que comme il a l'intelligence en partage , à la différence des autres élémens , c'est lui qui est censé opérer tout. Qu'il procède méthodiquement à la génération , c'est-à-dire , produit toutes choses , non pas fortuitement , ni aveuglément , mais suivant de certaines règles toujours les mêmes. Qu'étant l'âme de l'Univers , il le fait subsister ,

et le gouverne avec sagesse, puisqu'il est le principe de toute sagesse. Que par conséquent il est Dieu. Qu'il donne la même dénomination à la Nature, avec laquelle il ne fait qu'un; et à l'Univers, dont il fait partie. Que le Soleil, la Lune, tous les astres étant des corps ignées ce sont des Dieux. Que l'air, la terre, la mer ayant pour âme ce feu céleste, sont aussi des Dieux. Que toutes les choses où l'on voit quelque efficacité singulière, et où ce principe actif paroît se manifester plus clairement, méritent le nom de Divinités. Que ce même titre doit être prodigué aux grands hommes, dans l'âme desquels ce feu divin étincelle avec plus d'éclat. Qu'enfin, de quelque manière qu'on nous représente cette âme de l'Univers, et quelques noms que la coutume lui donne par rapport aux diverses parties qu'elle anime, on lui donne un culte religieux.

Voilà en peu de mots la Théologie des Stoïciens. Je n'ai fait que rapprocher les propositions de Balbus, après les avoir démêlées parmi les fleurs de son éloquence. Ainsi ces Philosophes

doivent être mis au nombre de ceux qui n'ont reconnu que l'existence des corps, niant toute substance purement spirituelle. Cicéron le dit (1) formellement de Zénon ; et sur ce point Zénon étoit d'accord avec ses disciples.

Seulement il vouloit que l'Ether fût appelé Dieu préférablement à tout, au-lieu que Cléanthe attribuoit cette prérogative au Soleil. D'ou Cicéron prend occasion de les railler, en leur reprochant que, faute de s'accorder là-dessus, ils réduisoient (2) les hommes à ignorer le souverain maître, puisqu'on ne sait à qui rendre hommage ; au Soleil ou à l'Ether. Mais cette dispute ne portoit que sur les termes ; et Sénèque, un des piliers du Portique, auroit bien aisément réconcilié Zénon et Cléanthe, s'il avoit été de leur tems. Pourquoi s'embarrasser du nom qu'il faut donner à notre Dieu, leur auroit-il

(1) *Nec verò, aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, posse esse non corpus.* Acad. I, 12.

(2) *Cogimur dissensione Sapientùm Dominum nostrum ignorare : quippe qui nesciamus Soli an Ætheri serviamus* Acad. II, 41.

dit ? Appelez-le (3) Destin , appelez-le Providence , Nature , Univers ; comme il vous plaira : tous les noms lui conviennent ; car il est la cause des causes , il est le tout.

Qu'ils appellent en effet leur Dieu comme ils voudront , pourvu qu'on leur donne à eux le titre qu'ils méritent , j'entends le titre d'Athées. C'est ainsi qu'en a parlé celui de nos Modernes , qui me paroît avoir le mieux débrouillé la Physique des Anciens , le célèbre Gassendi. Il avance (4) que

(3) Quæst. Nat. lib. II , cap. 45. *Vis illum Fatum vocare ? Non errabis ; hic est , ex quo suspensa sunt omnia , causa causarum. Vis illum Providentiam dicere ? Rectè dices ? est enim , cujus consilio huic mundo providetur , ut inconcussus eat , et actus suos explicet. Vis illum Naturam vocare ? Non peccabis : est enim ex quo nata sunt omnia , cujus spiritu vivimus. Vis illam vocare Mundum ? Non falleris : ipse enim est totum quod vides , totus suis partibus inditus , et se sustinens vi suâ. Et lib. IV , de Benef. cap. 7. Quæcumque voles Deo nomina propriè aptabis , vim aliquam effectumque cælestem continentia. Tot appellationes ejus esse possunt , quot munera.*

(4) Physicæ Section. I , lib. IV , cap. 2. *Commune ipsi (Epicuro) peccatum fuit cum*

rous les Philosophes , et nommément les Stoïciens , doivent être impliqués dans cette accusation d'athéisme , ni plus ni moins que les Epicuriens ; parce qu'étant tous privés de la véritable lumière , ils ont été tous dans l'erreur , les uns d'une façon , les autres d'une autre , Mais ceci demande une explication plus ample. Je vais la donner , et conclure par quelques réflexions , où je réduirai en peu de mots , et sous des idées précises , tout ce que j'ai dit jusqu'à présent sur la Théologie des anciens Grecs.

C O N C L U S I O N .

Pour ne laisser nulle ambiguïté dans les termes , commençons par définir ce que c'est que *Dieu* , et ce que c'est qu'un *athée*.

Philosophis ceteris , qui verâ luce destituti a tramite recto variè deflexerunt : aded ut , si interpretatio adversus Epicurum valeat , valitura similiter adversus OMNES ALIOS sit ; neque ullus futurus sit , quem non accenseas ATHEIS , quòd suo quisque modo peccarit. Stoicos præ aliis citarem propter Posidonium , BALBUM , Epictetum.

Par ce mot, *Dieu*, je veux dire un esprit infini, dont la nature est indivisible et incommunicable ; dans lequel sont réunies toutes les perfections imaginables et possibles, sans aucun mélange d'imperfection ; qui a tiré du néant l'Univers, et qui est distinct réellement et substanciuellement de tout ce qu'il a créé.

Par ce mot, *athée*, j'entends un homme qui ne croit pas, qui ne connoît pas un Dieu tel que nous le définissons. Or c'est ne pas croire, c'est ne pas connoître un tel Dieu, que d'en avoir une idée, ou qui lui retranche quelques-unes de ses qualités essentielles, ou qui lui en attribue d'incompatibles avec celles qu'il a nécessairement.

Un athée n'est donc pas simplement un homme qui nie cette proposition, *Dieu existe*. Car, si l'on se contentoit de la prendre dans un sens vague et indéterminé, les Païens et les Chrétiens la recevraient également, mais en y attachant des idées bien différentes. Je n'en veux point ici d'autre preuve, que l'aveu d'un écrivain, à qui personne, je crois, ne reproche

d'avoir trahi, ou ignoré les intérêts des athées.

On ne trouve, dit (1) M. Bayle, ni aucun peuple, ni aucun particulier qui ne reconnoisse une cause de toutes choses. Les athées, sans en excepter un seul, signeront sincèrement avec tous les Orthodoxes cette thèse-ci : Il y a une cause première, universelle, éternelle, qui existe nécessairement, et qui doit être appelée Dieu. Tout est de plain pied jusques-là ; personne ne fera un incident sur les mots ; et il n'y a point de Philosophes qui fassent entrer plus souvent le nom de Dieu dans leurs systèmes que les Spinosistes. Mais de-là vous devez conclure que ce n'est point dans cette thèse si évidente que consiste le vrai état de la question. Un formulaire que les sectateurs de la fausseté peuvent signer conjointement avec ceux de la vérité, est une chose captieuse, et nécessairement défectueuse. Il ne suffit donc point de connoître qu'il y a un Dieu, il faut de plus déterminer le sens de ce

(1) Dans sa *Continuation des Pensées diverses*, §. XX, Tome I, page 80.

mot, et y attacher une idée ; il faut, dis-je, rechercher, quelle est la nature de Dieu, et c'est-là où commence la difficulté.

Ainsi, pour décider si les anciens Philosophes doivent être mis au nombre des athées, il ne suffit point de trouver dans leurs écrits le nom et l'existence de Dieu, ni même quelques-unes de ses qualités : mais à la rigueur, il faut n'y pas trouver, ou qu'ils lui en ont ôté d'essencielles, ou qu'ils lui en ont attribué d'incompatibles avec celles qu'il a nécessairement.

Tous ces Philosophes n'ont étudié la nature de Dieu, que par rapport aux choses sensibles, dont ils tâchoient de comprendre l'origine et la formation. Au-lieu de soumettre la Physique à la Théologie, ils ne fendoient (2) leur Théologie que sur leur Physique ; et les différentes manières dont ils arrangeoient le système de l'Univers, faisoient leurs différentes croyances touchant la Divinité.

(2) *Nec verò pietas adversùs Deos, nec quanta his gratia debeatur, sine explicatione naturæ intelligi potest.* De Finib. III, 21,

Quelques-uns crurent que la Matière toute seule, privée de sentiment et de raison, avoit pu former le Monde : soit que l'un des élémens produisît tous les autres par divers degrés de raréfaction et de condensation, comme il paroît qu'Anaximéne (3) l'a cru : soit que la matière étant partagée en une infinité de corpuscules mobiles, ils aient pris des formes régulières à force de voltiger fortuitement dans le vide, comme l'a cru (4) Epicure : soit que toutes les parties de la matière eussent une pesanteur intrinsèque, et un mouvement naturel, qui les dirigeoient nécessairement, comme c'étoit l'opinion de Straton. Or l'Athéisme de ces Philosophes est visiblement le plus grossier de tous ;

(3) Je n'ajoute pas Anaximandre, parce qu'il ne désignoit en particulier aucun des élémens. Peut-être devoit-il plutôt être mis avec Straton ; mais nous ne savons point assez le fond de sa doctrine pour en décider.

(4) Je n'ajoute pas Démocrite, parce qu'il croyoit que les atômes étoient animés : de sorte qu'il doit être mis, à cet égard, parmi ceux qui ont cru que les principes de l'Univers étoient intelligens.

puisque la cause première qu'ils ont reconnue, n'est qu'une matière inanimée.

D'autres s'élevèrent jusqu'à cette notion, qu'il y a dans le monde un trop bel ordre pour n'être pas l'effet d'une cause intelligente : mais ne concevant rien qui ne fût matériel, ils crurent que l'intelligence faisoit partie de la matière, et ils attribuèrent cette perfection au feu de l'Ether, qu'ils regardoient comme l'Océan de toutes les âmes. Ce fut l'opinion (5) des Stoïciens. Ils avançaient d'un pas de plus que les premiers, vers la connoissance de la Divinité, en ce qu'ils sentoient la nécessité d'une Intelligence pour former un monde si régulier.

Enfin, d'autres comprirent que l'intelligence ne pouvoit être matérielle, et qu'il falloit la distinguer absolument de tout ce qui est corps : mais en même temps ils crurent que les corps

(5) Quant au fond de cette opinion, qui consiste à croire un Tout matériel et intelligent, on pouroit associer Thalés, et même Pythagore, Xénophane, Parménide et Démocrite, aux Stoïciens.

existoient indépendamment de cette intelligence, et que son pouvoir se bornoit à les mettre en ordre, et à les animer. Ce fut le sentiment d'Anaxagore, et de Platon : sentiment beaucoup moins imparfait que les autres, en ce qu'il renferme l'idée de la spiritualité, et distingue réellement la cause d'avec l'effet, l'agent d'avec la matière..

Un de mes sujets d'étonnement, c'est que Cicéron ait si peu insisté sur cette troisième opinion. Il ne la réfute que par dire qu'on ne sauroit (6) comprendre un être purement spirituel. Mais ce qui montre assez que sa réponse n'est pas sincère, c'est que lui-même convient ailleurs, non-seulement qu'on peut se former l'idée d'un être purement spirituel ; mais qu'on ne sauroit même se représenter Dieu, autrement que sous l'idée (7) d'un être purement spirituel.

(6) Voyez livre I, chap. XI et XII.

(7) *Nec verò Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quædam et libera, segregata ab omni concretione mortali, etc.* On a déjà vû ci-

Avouons-le , Cicéron vouloit briller , c'étoit là son but , et il sentoit qu'en attaquant de front une opinion si raisonnable , il n'en sortiroit pas à son honneur.

Mais puisque son Cotta fait l'Académicien , pourquoi ne soutient-il pas ici une opinion , qui avoit été celle de Platon ? Est-ce que la moyenne et la nouvelle Académie s'étoient adonnées si fort à disputer pour et contre sur toutes choses , qu'elles n'avoient conservé aucun dogme positif , même touchant la Divinité ? On seroit d'autant mieux fondé à le croire , qu'il ne paroît rien , comme nous l'avons (8) déjà remarqué , d'où l'on puisse inférer qu'Arcésilas , fondateur de la moyenne Académie , ait signalé son zèle , contre l'Athéisme de Straton et d'Épicure. Il y a la même plainte à faire de Carnéade , fondateur de la nouvelle Académie.

Une autre chose dont je m'étonne , c'est de ne trouver dans cet Ouvrage

dessus , page 280 , ce passage , qui est le fléau des Matérialistes.

(8) Ci-dessus , page 279.

de Cicéron aucune trace du fameux système, qui admet deux principes, un bon et un mauvais. Plutarque (9) veut pourtant que ce fût le système commun des Perses, des Égyptiens, des Chaldéens, et des Grecs, entre lesquels il nomme Pythagore, Héraclite, Empédocle, Platon et Aristote. Quoi qu'il en soit, comme je dois me borner à cet Ouvrage de Cicéron, je reviens aux trois (1) systèmes généraux, qui embrassent toutes les opinions particulières, que Cicéron nous a exposées.

(9) *De Iside et Osiride.*

(1) Rappelons ici le passage que S. Augustin nous a conservé de Sénèque, *de Civit. Dei*, VI. 10. *Ego feram aut Platonem, aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit Deum SINE CORPORE, alter SINE ANIMO ?* Ce passage justifie parfaitement le partage que je fais ici de tous les anciens systèmes en trois classes. Car voilà le Dieu de Platon incorporel, *sine corpore*, le Dieu de Straton, matière brute et inanimée *sine animo* ; et par conséquent le Dieu des Stoïciens, qui étoit celui de Sénèque, mitoyen entre les deux autres, matière et intelligence tout ensemble ; mais intelligence dans le sens que j'ai dit ci-dessus.

Tous les anciens Philosophes auroient donc proféré cet acte de foi ; *Je crois l'existence des Dieux*, sans entendre par-là ce qu'entendent le Juif et le Chrétien. Réduisons les termes à leur juste valeur, et nous verrons que cette proposition signifie dans la bouche de Straton, ou dans celle d'Épicure, *Je crois l'existence d'une nature inanimée* : dans celle des Stoïciens, *Je crois l'existence d'un principe intelligent, quoique matériel* : et dans celle d'Anaxagore, ou de Platon, *Je crois l'existence d'un Esprit infini, qui a formé l'Univers, mais qui ne l'a pas créé.*

Ainsi, quand on résout cette proposition suivant les règles de la Logique, on voit que l'attribut ne répond jamais à notre idée, et qu'il change toujours en même temps que le sujet. De-là il s'ensuit que les traits de cet Ouvrage, qui ont quelque air d'impiété, n'ont point ici pour objet le vrai Dieu, mais la chimère que les Philosophes mettoient à la place du vrai Dieu. Ce qui montre un manque de bonne-foi, ou de Logique dans quelques écrivains, qui ont employé

de ces traits-là , pour éblouir des lecteurs ignorans.

Que Velléius , par exemple , demande avec quelles machines et avec quels ouvriers le Dieu de Platon a construit l'Univers , et comment les élémens lui ont pu obéir ? Question embarrassante pour un Platonicien , à qui l'on auroit donné plus d'un siècle à rêver , avant qu'il pût dire pourquoi , de deux êtres nécessaires et coexistans de toute éternité , l'un obéissoit à l'autre. Mais doit-elle embarrasser un Chrétien , qui a lu dans la Genèse , *Dieu dit : Que la lumière se fasse , & la lumière se fit ?* Un Dieu , qui , par un seul acte de sa volonté , fait sortir du néant la matière de l'Univers , a-t-il besoin de machines et d'ouvriers pour construire l'Univers ?

Que l'on demande pourquoi la construction de l'Univers a été si longtemps différée , et pourquoi enfin il a été fait avec tant de magnificence ? Question captieuse pour un Païen ? mais insensée par rapport à nous , qui savons que le Seigneur a opéré (2)

(2) *Prov. 16, 4. et s. 134, 6.*

toutes choses librement et volontairement pour lui-même, pour sa propre gloire; qu'il regarde (3) toute la terre comme une goutte de rosée; que les nations (4) sont toutes devant lui, comme si elles n'étoient pas; qu'à ses yeux un jour (5) est comme un millier d'années, et un millier d'années comme un jour.

Que l'on objecte à Pythagore, qu'une âme universelle, dont les âmes humaines sont des portions, doit souffrir quand les hommes souffrent: et ajoutons, doit pécher quand les hommes péchent: c'est aux Pythagoriciens, c'est aux Stoïciens à y répondre, ou plutôt à convenir qu'il n'y a point de réponse. Mais que nous importe à nous, qui savons que toutes les âmes sont de simples créatures, et que Dieu (6) remplit le ciel et la terre par son immensité, sans être rien lui-même de ce que sont le ciel et la terre?

(3) *Sap.* 11, 23.

(4) *Isai.* 40, 17.

(5) *II. Petr.* 3, 8.

(6) *Jerem.* 23, 24.

Que Cotta plaisante , tantôt sur les Dieux de Velléius , tantôt sur ceux de Balbus , ce sont d'agréables comédies qu'il nous donne à leurs dépens. *Est-il (7) un autre Dieu que le Seigneur ? Est-il un autre Dieu que le nôtre ?* Qu'y a-t-il , et que peut-il y avoir de commun entre un Esprit infini , et le Dieu rond des Stoïciens , ou les Dieux grêles d'Épicure ?

Je viens d'examiner l'acte de foi , que les anciens Philosophes auroient pu faire touchant l'existence de Dieu. Mais quel autre acte pouvoient-ils faire à l'égard des Dieux qu'ils connoissoient ? Quel acte d'amour , d'adoration , de confiance , de soumission , de reconnoissance , d'espérance , de crainte ? Quel est celui de ces Philosophes , qui auroit pu dire à ses disciples : *Je vous enseignerai qui vous (8) devez craindre. Craignez celui qui peut , après vous avoir donné la mort , vous envoyer dans un lieu de tourmens. Oui , vous dis - je , craignez - le.*

(7) *Psal.* 17 , 32.

(8) *Luc.* 12 , 5.

Aussi l'intention de ces faux Sages étoit d'étouffer la crainte du Seigneur, le principe de la (9) véritable sagesse. Ils enseignoient tous, sans exception, que Dieu (1) ne se fâche jamais, et ne fait jamais de mal aux hommes, ni en cette vie, ni en l'autre. Toute la première Tusculane de Cicéron, où leurs idées paroissent aussi différentes, et aussi peu orthodoxes sur la nature de l'âme, qu'elles l'étoient sur la nature de Dieu, tend à nous rassurer contre les frayeurs de la mort.

On voit présentement avec quelles modifications je souscris au sentiment de Gassendi touchant l'athéisme des anciens Philosophes. Je les ai partagés en trois classes, dont les deux premières, n'ayant reconnu que des principes matériels, sont absolument (2)

(9) Principium sapientiæ, timor Domini. prov. 1, 7. Eccli 1, 16. Psal. 110, 10.

(1) Voyez Cicéron, de Offic. III, 28. J'ai rapporté ce passage tout au long, p. 142.

(2) *Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei : et de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt*

inexcusables , et ne diffèrent en leur aveuglement que du plus au moins. Quant aux sectateurs de la troisième , qui paroissent avoir renfermé dans la notion qu'ils avoient de Dieu , tout ce que nous y renfermons nous-mêmes , hors la qualité de Créateur ; un Métaphysicien les sauvera , en disant , que la qualité de Créateur , qui suppose la puissance réduite à l'acte , n'est pas un des attributs essentiels de la Divinité ; puisque Dieu , ayant créé le monde librement , pouvoit ne pas le créer , et par conséquent n'avoir pas le titre de Créateur.

Au reste , le jugement que j'ose porter sur la Théologie des Grecs , est doublement hypothétique. Car il faut , pour le rendre vrai , deux choses : l'une , que Cicéron ait bien pris leurs pensées ; l'autre , que moi-même j'aye bien pris celle de Cicéron. Pour me réfuter donc personnellement , il ne

quis esset artifex : sed aut ignem , aut spiritum , aut citatum aërem , aut gyrum stellarum , aut nimiam aquam , aut solem et lunam , rectores orbis terrarum Deos putaverunt. Sap. XIII , 1 , 2.

suffiroit pas de me produire mille et mille passages de toute sorte d'écrivains, qui donnent une idée plus favorable que moi, de l'ancienne Théologie. Je conviendrai par avance, si l'on veut, que je n'aurois pas la pluralité des voix. Mais elle m'est indifférente; mon dessein étant, comme je m'en suis expliqué d'abord, de me borner uniquement à Cicéron. Ou il faut prouver que je n'ai pas entendu le sens de ses paroles, ou il faut prouver que j'en tire de fausses conséquences. Toute autre réfutation tomberoit sur l'Auteur, et non pas sur le Traducteur.

Mais de Cicéron lui-même, qu'en jugerons-nous? Rien autre chose que ce qu'il répète en tant d'endroits. Que c'est un Académicien, un homme qui avoue de bonne foi qu'il ne sait pas ce qu'en effet il ne sait pas : qui tâche d'approfondir tous les systèmes, et d'en bien peser le pour et le contre : qui, au lieu de l'évidence qu'il cherche, ne trouve que plus ou moins de probabilité : qui, dans cette situation, fuit l'orgueil et l'entêtement des prétendus Sages : qui se ressouvient qu'étant

homme (3), tout ce qu'il peut faire, c'est d'étudier la vrai-semblance, et de s'y arrêter, faute de pouvoir étendre ses conjectures au-delà.

Mais, dira-t-on, au-lieu de mettre au jour les erreurs des anciens Philosophes, ne vaudroit-il pas mieux profiter de ce qu'il y a d'obscur dans les restes de leur doctrine, pour tâcher de les faire paroître orthodoxes, et pour avoir par-là une preuve de plus contre les athées?

Je sais que de très-savans hommes ont pris ce dernier parti. Je loue leur intention. Mais en même temps je doute que leur zèle ait eu le succès, dont ils se flattoient. Des incrédules, qui résistent à la vérité, et aux démonstrations les plus fortes de la vérité, ne se rendent pas à une preuve équivoque. Quand même nous donnerions à celle-ci toute l'évidence, qui peut convenir à un point de tradition écrite,

(3) *Nec tamen ut Pythius Apollo, certa ut sint, et fixa quæ dixero : sed ut homunculus unus e multis, probabilia conjecturâ sequens. Ultra enim quò progrediar, quàm ut veri vi deam similia, non habeo.* Tuscul. I. 9.

les incrédules ne s'y rendroient pas davantage. Puisqu'ils n'écoutent (4) ni Moïse, ni les Prophètes : disons plus ; puisqu'ils n'écoutent pas JÉSUS-CHRIST, en vain leur voudrions-nous ressusciter un Pythagore, un Aristote, ils ne l'écouteront pas.

J'ai cru attaquer les incrédules par un chemin plus court, en remontant à la principale source de leur dépravation. Quelle est-elle ? C'est leur orgueil, c'est la confiance qu'ils ont en leurs propres lumières. Ils ne secouent le joug de la Foi, que parce qu'ils comptent sur la supériorité de leur raison. Or ils trouvent ici à se détromper par de grands exemples. Ils ne sauroient n'y pas voir l'inutilité de la Raison humaine, et les vains efforts qu'elle fait toute seule pour s'élever à l'exacte connoissance d'un (5) Dieu véritablement caché, qui habite une lumière inaccessible. Quels ont été à cet égard, les progrès de cette Raison si fière, durant plus de quatre siècles, dans les meilleures têtes de la Grèce,

(4) *Luc XVI*, 31.

(5) *Isai XLV*, 15. et *I. Tim. VI*, 16.

dans les Païens les plus illustres par leur savoir, dans les Chefs de leurs plus fameuses écoles? Rien de si absurde, qu'il n'ait été (6) avancé par quelque Philosophe.

Que les incrédules, s'ils veulent être sincères, avouent que les athées modernes n'ont fait que nous redire les absurdités des Anciens. Otez au détestable Spinoza une prétendue méthode géométrique, et un galimatias continuel, ce sera Balbus tout pur.

Une autre réflexion, qui doit les instruire, ou les confondre, c'est que si la raison ne va pas toute seule jusqu'à découvrir la vérité, elle va jusqu'à pouvoir détruire le mensonge. Cicéron le montre dans cet ouvrage. Privé des oracles, qui nous apprennent l'essence du vrai Dieu, il trouvoit dans ses lumières naturelles de quoi réfuter l'athéisme et l'idolâtrie. Il n'en savoit pas assez (7) pour établir la vraie reli-

(6) *Sed nescio quo modo nihil tam absurdè dici potest, quod non dicatur ab aliquo Philosophorum* Divin. II, 38.

(7) *Tullius, tertio de natura Deorum libro, dissolvit publicas religiones; sed tamen veram,*

gion ; mais il en savoit assez pour combattre les Stoïciens , et les Épicuriens , les seuls qui s'élevèrent (8) contre saint Paul , lorsqu'il prêcha dans Athènes. On diroit que la Providence divine avoit suscité exprès un homme aussi éloquent que Cicéron , pour préparer les voies aux vérités Chrétiennes , en portant les premiers coups à ces deux Sectes.

Je n'aurai donc pas à regretter ce que la Traduction de cet Ouvrage m'a coûté de temps et d'étude , si les incrédules peuvent y apprendre , ne disons pas à connoître Dieu , mais à se connoître eux-mêmes. Alors , présument moins de la Raison , ils comprendront qu'elles ne sauroit être , ni parfaitement

quam ignorat , nec ipse , nec alius quisquam potuit inducere. Adèd et ipse testatus est falsum quidem apparere , veritatem tamen latere. Lact. de ira Dei , cap. XI.

Cùm enim suscepisset disputationem , quâ Deorum naturam tolleret , de quâ Philosophi garriebant : omnem divinitatem ignorantia verè putavit esse tollendam. Itaque Deos potuit tollere , quia non erant. Idem , Divin. Instit. lib II , cap. 8.

(8) Act. XVII , 18.

éclairée , ni solidement fixée , que par la Foi ; et qu'en ce qui regarde l'existence et l'essence d'un Dieu Créateur , la Foi n'est que le supplément de la Raison ; ou plutôt, n'ajoute que la précision , et la certitude aux idées empreintes dans la Raison. Jusques-là que s'ils étoient bien fondés , ce qui n'est pas , et ne sauroit être , à rejeter toute révélation divine : Moïse , dans cette supposition , auroit été l'auteur d'un système incomparablement plus lumineux , plus solide , plus consolant , plus capable de nous porter à la vertu , et de nous tenir dans l'ordre , que tout ce qui a été imaginé sur ce sujet par les Philosophes de la Grèce.



A D D I T I O N S
I N D I Q U É E S

Ci-dessus page 34, & page 266.

I.

*EXTRAIT d'une Lettre de Monsieur
A C O L Z E R (L A C R O Z E ,
Bibliothécaire du Roi de Prusse)
rapportée dans les Nouvelles de la
République des Lettres , Avril 1702.*

Q U O I qu'en dise le savant M. Gronovius , il y a une faute au commencement du Traité de Cicéron de la Nature des Dieux. M. Petit l'a bien sentie ; mais sa restitution n'est pas heureuse. Vous la trouverez dans ses Miscellanées , et elle est rapportée dans les notes de M. Gronovius. Voici le passage : *De quâ tam varia sunt doctissimorum hominum , tamque discrepantes sententiæ , ut magno argumento esse debeat , causam , id est , principium*

philosophia esse scientiam ; prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse. Je vous avoue, Monsieur, que je n'ai jamais compris ce que le mot *scientia* fait en ce lieu-là ; et M. Gronovius, qui l'explique ingénieusement, ne sauroit, à mon avis, se contenter lui-même du sens qu'il lui donne.

Les manuscrits ne varient guère sur un mot, qu'il ne soit corrompu, et il y a de la variation à celui-ci. Voici ce qui m'est venu dans la pensée. Cicéron étoit Académicien, tout le monde le sait, et il a employé ici un mot de sa secte, un mot, dis-je, que les Copistes ont corrompu, parce qu'ils ne l'entendoient pas. Je crois donc qu'on pourroit conjecturer que Cicéron avoit écrit, *ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium philosophia esse SCEPSIM.* Ce seroit en vain que l'on voudroit dire que les Académiciens n'étoient pas Sceptiques. Aulugelle, XI, 5, dit positivement le contraire : *utrique enim*, dit-il, en parlant des Académiciens et des Pyrrhoniens, *Σκεπτικοὶ dicuntur.*

Ainsi les uns et les autres pouroient être appelés en grec , *οί από της Σκέψεως* , expression qui se trouve dans Sextus Empiricus.

La difficulté de traduire ce mot en latin a pu déterminer Cicéron à s'en servir , lui qui d'ailleurs dans le même livre se sert du mot de *Pronea* , et de quelques autres , qu'il auroit pu facilement traduire par d'autres mots de la langue latine.

I I.

LETTRE de M. BAYLE, tirée du Recueil de ses Lettres.

Vous me faites trop d'honneur en voulant savoir ce que je pense d'une conjecture, qui a été communiquée au Public dans les Nouvelles de M. Bernard du mois d'Avril 1702 , page 393. Vous la trouvez ingénieuse ; mais le mot *Scepsis* , forgé de nouveau, vous fait de la peine au commencement d'un livre , tel que celui de Cicéron de *Natura Deorum*. J'en juge tout comme vous , et je ne crois point qu'il y ait

rien à changer dans ces paroles : *De qua (natura Deorum) tam varia sunt doctissimorum hominum , tamque discrepantes sententia , ut magno argumento esse debeat , causam , id est , principium philosophiæ esse scientiam ; prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse.*

Ce passage a été la croix des Critiques. Manuce a voulu qu'on mît, *inscientiam* , au - lieu de *scientiam*. Turnèbe a rejeté avec le dernier mépris cette correction , et a expliqué la chose suivant la leçon vulgaire. Lescalopier l'a expliquée d'une autre façon. M. Gronovius encore d'une autre. Les interprétations de ces savans hommes sont très - belles , et j'en conviens sans difficulté : néanmoins il a été un temps , que je pensois qu'il falloit lire , *non esse scientiam* ; comme si la pensée de Cicéron eût été que les diverses opinions sur la nature des Dieux étoient une marque que le principe de la Philosophie , l'être des êtres , la cause première , étoit d'une nature incompréhensible , et n'étoit point par conséquent un sujet de science.

Mais j'abandonnai bientôt cette conjecture ; et voici ce me semble, ce que Cicéron a voulu dire : *Les plus savans hommes ont formé sur la nature des Dieux tant d'opinions différentes & opposées, que c'est une grande preuve, que la science, c'est-à-dire, une connoissance certaine et évidente, doit être la base, le principe, et le fondement de la Philosophie ; et que les Académiciens sont bien sages, eux qui refusent leur consentement à des choses incertaines.*

Pour développer ce raisonnement, et approcher un peu plus les extrémités de l'enthymème, je voudrois qu'on sous-entendit ceci : *Car, si les Philosophes s'étoient prescrit cette loi, de n'affirmer jamais rien que ce qu'ils concevroient clairement et distinctement, c'est-à-dire, ce qui étoit une science ; ils ne nous auroient pas jetés dans l'embarras où nous sommes, pour tant de sentimens contraires sur l'article important et capital de la nature des Dieux.*

Vous connoîtrez aisément, Monsieur, qu'au cas que Cicéron ait voulu parler ainsi, il a donné à la Philosophie la

même base que M. Descartes. La pensée de Turnèbe n'a qu'une ressemblance fort générale avec la mienne.

I I I.

EXPLICATION (1) d'un passage du premier Livre de Cicéron, de Natura Deorum, insérée dans les Mémoires de Trévoux, Décembre 1730.

LE passage de Cicéron que j'entreprends d'expliquer, se lit au commencement de son premier Livre de la nature des Dieux. Le voici : *Perobscura questio est de natura Deorum, quæ et ad agnitionem animi pulcherrima est, et ad moderandam religionem necessaria. De quâ tam variæ sunt doctissimorum hominum, tamque discrepantes sententiæ, ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium philosophiæ esse scientiam ; prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse.*

(1) Par le R. P. CHARLES DU BOIS, Jésuite, alors Recteur du collège de Lyon, et depuis Assistant de France à Rome.

L'obscurité

L'obscurité de ce passage vient du mot, *scientiam*, lequel, dans la place qu'il y occupe, ne fait aucun sens raisonnable. Tous ceux, qu'on lui a donnés jusques à présent, satisfont si peu les Savans, qu'ils l'ont appelé avec raison, *la croix des Critiques*. Il seroit trop long de rapporter ici leurs différens sentimens sur ce sujet, et également inutile de les réfuter, après qu'ils se sont si bien réfutés les uns les autres. M. l'Abbé d'Olivet en a rassemblé onze interprétations différentes à la fin du premier tome de sa Traduction; et il leur préfère avec justice celle du savant M. le Président Bouhier. Ces deux Messieurs veulent que *scientiam* signifie en cet endroit, *des notions claires et incontestables sur lesquelles tout raisonnement doit être appuyé*, comme s'explique le P. Bouhier, ou *des principes évidemment connus*, comme s'exprime M. d'Olivet en traduisant ce mot. *La diversité, dit-il, et la contrariété même, qui se remarquent ici dans les opinions des plus savans hommes, font bien voir que la Philosophie doit porter sur des principes évidemment connus.*

Mais, outre que la science et les principes de la science sont deux choses différentes, que le même mot ne rend pas, il me semble que cette interprétation souffre trois difficultés, qui peuvent la rendre au moins suspecte.

1°. Elle ne fait pas parler Cicéron d'une manière digne de lui. Qui doute en effet que la Philosophie ne doive porter *sur des principes évidemment connus ; sur des notions claires et incontestables, sur lesquelles tout raisonnement doit être appuyé ?* Cicéron, pour persuader une chose si triviale, avoit-il besoin de proposer la diversité des sentimens des Philosophes sur la nature des Dieux ? C'est par cette raison et dans les mêmes termes, que M. le P. B. rejette l'opinion de ceux qui veulent qu'on lise, *inscientiam*, au lieu de *scientiam*. Il lui a paru que Cicéron ne devoit point avoir recours à la diversité des sentimens des Philosophes, pour prouver que l'ignorance, *inscientiam*, est cause que les hommes s'attachent à la Philosophie. Or, cela n'étoit-il pas tout au moins aussi inutile, pour montrer que la Philosophie doit porter sur des prin-

cipes évidemment connus ; sur des notions claires et incontestables , sur lesquelles tout raisonnement doit être appuyé ? La Philosophie n'est, et ne peut être, non plus que toutes les autres sciences, qu'un amas, un assemblage, une suite de raisonnemens. A quel propos donc, Cicéron se mettoit-il en devoir de prouver, qu'elle doit être appuyée sur des *principes évidemment connus, sur des notions claires et incontestables*, etc.

2°. Ce qu'on fait dire à Cicéron par cette interprétation, n'a aucune liaison avec ce qui précède. Car, de ce que les Philosophes ont eu des opinions fort différentes sur la nature des Dieux ; s'ensuit-il en aucune manière, qu'on doive commencer à philosopher sur des *principes évidemment connus, sur des notions*, &c. à moins qu'on ne suppose qu'ils ne l'ont pas fait ; ce qu'on supposeiroit sans fondement : la différence des sentimens des Philosophes sur cette matière, et sur une infinité d'autres, ne vient pas de ce qu'ils manquent de *principes* et de *notions*, etc. mais de ce que par passion, ou

par prévention, ou par inadvertence, ou par précipitation, etc. ils tirent de fausses conséquences de ces principes et de ces notions. Or, comme la vérité est unique en chaque sujet; et que la fausseté, qui s'en écarte, peut s'écarter d'une infinité de manières, de ce point fixe et unique: c'est de là que naissent la diversité et la contrariété des sentimens des Philosophes.

3°. Cette même interprétation ne s'accorde pas mieux avec la suite du texte: *prudenterque Academicos à rebus incertis assensionem cohibuisse.* Pour le faire sentir, voyons comment M. d'Olivet lie l'un à l'autre dans sa Traduction. Le voici: *La diversité et la contrariété même, qui se remarquent ici dans les opinions des plus savans hommes, font bien voir que la Philosophie doit porter sur des principes évidemment connus; et que par conséquent les Académiciens, où ils n'ont trouvé que de l'incertitude, ont eu raison de suspendre leur jugement.* Il me semble qu'on ne peut tirer cette conséquence de l'antécédent qui la précède, qu'en supposant encore ici, que les Acadé-

miciens ne connoissoient pas les *principes évidemment connus*. Mais peut-on le supposer, quand on sait qu'ils reconnoissoient certaines vérités; comme Cicéron, qui étoit de leur Secte, nous l'apprend un peu plus bas? *Nec tamen fieri potest, ut qui hac ratione philosophantur, ii (Academici) nihil habeant quod sequantur*. Cicéron répète souvent la même chose ailleurs, et sur-tout dans les Questions Académiques. Les Académiciens connoissoient donc la vérité des *principes évidemment connus*, la plus lumineuse de toutes, et qui précède nécessairement la connoissance de toutes les autres vérités. On suppose donc sans fondement qu'ils ne connoissoient pas ces principes; et cette supposition étant fautive, la conséquence qu'on en tire, ne l'est-elle pas aussi: *que les Académiciens, où ils n'ont trouvé que de l'incertitude, ont eu raison de suspendre leur jugement?*

Ce sont là les principales difficultés, qui m'ont empêché d'adopter l'interprétation de M. le P. Bouhier, et de M. d'Olivet, et qui m'ont engagé à en chercher une nouvelle, qui ne

souffrît pas ces mêmes difficultés. Je crois l'avoir trouvée : mais ne me flatté - je point ? Les Savans en jugeront ; je vais la leur proposer.

On éviteroit, ce me semble, les inconvéniens dont je viens de parler, et tous les autres qui se trouvent dans les différentes explications de ce fameux passage, en ajoutant seulement au mot, *scientiam*, le monosyllabe, HANC ; c'est-à-dire, *scientiam hujus rei, hujus argumenti, naturæ Deorum*. Je prétens donc qu'on doit lire ; *ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium philosophiæ esse scientiam hanc* : c'est-à-dire, ce qui est une grande preuve que cette science (de la nature des Dieux) est la cause ou le principe de la Philosophie.

Ceux qui savent les changemens que les Critiques ont faits à ce passage pour l'expliquer, n'incidenteront pas sur cette légère addition. Le Père Lescalopier a eu raison de dire qu'on avoit mis à la torture cet endroit de Cicéron, *vexatus hic locus à multis*. Les uns ont cru qu'il falloit lire *inscientiam* : les autres, *non esse scientiam* : quelques-

uns *sententiam*. M. *Petit* y ajoûte cinq à six mots. On est sans doute en droit de faire de pareils changemens , quand en conservant le texte ordinaire , on ne peut y trouver un sens digne de son Auteur ; quand les Manuscrits varient , comme ils le font ici ; quand le changement qu'on fait , n'est pas considérable ; quand enfin il est naturel de soupçonner , que ce qu'on supplée , a pu aisément échapper aux Copistes et aux Imprimeurs. Or , qui ne conviendra qu'un mono-syllabe a pu plus aisément être omis que tout autre mot ; sur-tout si on fait réflexion , que dans les Manuscrits et les anciennes éditions , les mono-syllabes , déjà très-courts par eux-mêmes , s'écrivoient encore par abréviation ?

Mais je reviens à ce que j'ai à prouver : savoir , que par l'addition du mot HANC , cet endroit de Cicéron est à couvert des inconvéniens qu'il souffre par toutes les autres interprétations , et en particulier par celle de M. le P. *Bouhier* et de M. *d'Olivet*.

1°. Je fais parler Cicéron d'une manière digne de lui , lorsque je lui fais dire , que la connoissance exacte de la

nature des Dieux est une des causes ou des principes de la Philosophie. Quoique cette pensée ne lui soit pas particulière, c'est une de ces pensées qu'un grand génie ne doit pas rejeter, toutes communes qu'elles sont, à cause du bon sens qu'elles renferment, mais sur-tout si elles sont nécessaires dans l'endroit où il les place. Or, Cicéron en avoit besoin à l'entrée d'un exorde, où, en bon Orateur, il vouloit donner une grande idée du sujet qu'il alloit traiter. Dans cette vue, après avoir dit d'abord, que la question de la nature des Dieux est très-obscuré ; *Per obscura quæstio est de natura Deorum* : qu'elle est nécessaire pour connoître ce que c'est que l'Âme, et pour régler la Religion ; *quæ et ad agnitionem animi pulcherrima est, et ad moderandam religionem necessaria* : que les plus savans hommes ont eu des sentimens fort différens là-dessus ; *de qua tam varia sunt doctissimorum hominum, tamque discrepantes sententia* : il ajoûte que la connoissance de cette matière est une des causes ou des principes de la Philosophie ; *causam, id est, princi-*

pium Philosophia esse scientiam HANC. Voilà sans doute de quoi réveiller l'attention de ses Lecteurs.

Quelques - uns ont voulu mal-à-propos distinguer les causes, des principes de la Philosophie. Il est certain que *causam* & *principium* signifient ici la même chose, comme l'*id est*, avec lequel Cicéron les joint, le marque assez. Aristote, et tous les Philosophes après lui, emploient indifféremment ces deux mots, pour exprimer les vérités, d'où naissent d'autres vérités; mais ils distinguent deux sortes de principes de la philosophie: savoir les premiers principes, qui sont évidemment connus par eux-mêmes, sans le secours d'aucun principe précédent; et les conclusions qu'on tire de ces premiers principes, et qui deviennent à leur tour les principes de nouvelles conclusions.

Parmi ces derniers principes, les Philosophes donnent avec plus de raison ce nom, à ceux qui suivent immédiatement des premiers, et qui par leur fécondité produisent toutes, ou, presque toutes les conclusions, dont

l'assemblage fait le corps de la Philosophie. Telle est la connoissance de la nature de Dieu, que tous les Philosophes anciens et modernes ont regardée sur ce pied. De ceux-ci, je n'en citerai qu'un seul, qui par la beauté et la sublimité de son génie, peut tenir lieu de tous les autres. C'est le célèbre M. de Fénélon, Archevêque de Cambrai. *Je tiens*, dit-il dans son *Traité de l'Existence de Dieu, la clef de tous les mystères de la nature, dès que je découvre son Auteur.*

2°. Mon interprétation donne à ce passage un sens, qui s'accorde parfaitement avec ce qui précède. En effet, la diversité et la contrariété des opinions, que les Philosophes ont inventées avec tant d'application et d'étude sur la nature des Dieux, en cherchant à la connoître, ne sont-elles pas une preuve bien sensible, qu'ils en ont regardé la connoissance exacte, comme essentielle, comme capitale, comme une des causes ou des principes de la Philosophie?

3°. Le sens qu'a ce passage dans mon interprétation, n'est pas lié moins

naturellement avec ce qui suit ; *Prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse*. Pourquoi ? Parce que les Académiciens n'ayant su se déterminer sur la nature des Dieux, ce qui étoit connu de tout le monde, et ce que fait bien voir l'Académicien *Cotta* dans le Dialogue de Cicéron ; ils faisoient fort prudemment de suspendre leur jugement sur beaucoup d'autres choses, qui dès - là ne pouvoient leur être que très - incertaines. Qui manque d'une connoissance, qui doit précéder les autres, fait sagement de ne prendre aucun parti sur celles - ci.

On m'objectera, peut - être, que dans cet endroit Cicéron ne parle pas de l'indétermination des Académiciens sur la question de la nature des Dieux. J'avoue qu'il n'en parle pas en termes formels ; mais ce n'est que pour la raison que je viens d'indiquer ; parce que personne n'ignoroit leur indétermination sur cet article. Cicéron en a usé à cet égard, comme en use dans tout discours, un Auteur qui veut être court, et ne rien dire de superflu ni

d'inutile. Il supprime les vérités, qu'il juge qu'on aura suffisamment présentes à l'esprit, sans qu'il soit besoin de les exprimer. Dans l'Ecole même, où l'on se pique de prouver tout à la rigueur, fait-on difficulté d'employer l'enthymème, où l'on sous-entend une proposition, sur laquelle on voit que personne ne peut hésiter?

Voici donc, à ce qu'il me paroît, le sens véritable de ce fameux passage, qui avoit été jusqu'ici pour tant de savans Critiques un écueil funeste.

La diversité et la contrariété même des opinions, que les plus savans hommes ont imaginées avec tant d'application sur la nature des Dieux, font bien voir qu'ils en ont regardé la connoissance exacte, scientiam hanc, comme une des causes ou des principes de la Philosophie; et que par conséquent les Académiciens, qui n'ont pas su se déterminer sur cette question, ont eu raison de suspendre leur jugement sur bien des choses, qui dès-là ne pouvoient qu'être incertaines pour eux.

I V.

EXTRAIT d'une Thèse (1) soutenue
à Leipsick, le 6 Mai 1737.

*H*UJUS loci, principium Philosophiæ esse inscientiam, prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse, quot sint explicationes atque emendationes, difficile est enumerare. Olivetus, vir eruditissimus,

(1) Je n'avois point encore cette Thèse, lorsqu'on imprima le Cicéron de M. le Dauphin, où je me suis fait une loi de rapporter, sur ce fameux passage, toutes les Remarques latines qui m'étoient connues : et cela de bonne foi, sans examiner si elles me favorisent ou non ; parce qu'il est question de bien entendre Cicéron, et non de savoir si j'ai bien ou mal traduit.

On connoit en France, comme en Allemagne, le rare mérite du célèbre Professeur Jean-Auguste ERNESTI, sous les auspices duquel cette Thèse a été soutenue. Je ne doute cependant pas qu'on ne juge qu'il a été bien réfuté par M. le Président Bouhier, dans la Replique suivante. Je n'y ajouterai qu'un petit mot, dans un moment.

novem doctorum hominum sententiis commemoratis, ipse ita verba, de quorum sensu quaritur, interpretatur, que la Philosophie doit porter sur des principes évidemment connus, approbante doctissimo homine, Boherio. Sed non erat, quare sic se verum verborum sensum vidisse existimaret. Nam si quis Academica disciplinae rationem consideret, quæ nihil certi esse ac percepti contendit, et hanc interpretationem cum sequentibus comperet, facillè intelligas profectò, longè aliam his verbis vim esse potestatemque subjiciendam. Vidit hoc vir doctissimus, qui in *Miscellaneis Observationibus in Auctores veteres et recentiores*, quamquam interpretationem Oliveti viderat, tamen novam sententiam proposuit. Socrates, ait, à quo Academici profecti sunt, in cujus auctoritate certè libenter delitescebant, is igitur dicere solebat, se unum hoc scire, quod nihil sciat. Ideoque inter Academicos receptum esse potuit (cur non potiùs, fuit) hoc placitum: ἀρχὴν πῆς φιλοσοφίας εἶναι τὴν πῆς ἀγνοίας γνῶσιν. *Hæc omnia rectè. Quid ergo? Censeo legendum: inscientiæ scientiam. Quæ*

sensum , non malè : sed emendatione nil opus. Alius vir doctus eodem loco commemorat conjecturam docti hominis , nescio cujus , e Bernardi novis Reipubl. Liter. qui legebat : principium Philosophiæ esse scepsim ; sed sibi , etsi se nondum expediat ; tamen placere maximè ostendit Bælii conjecturam , qui reponi volebat : principium Philosophiæ non esse scientiam.

Viderunt viri doctissimi veram loci sententiam , sed præter rem medicas ei admoverunt manus. Quid nos ? Ciceronem jurebimus ipsum tantas lites componere. Inscientiæ verbum duplicem vim habet apud Ciceronem , vulgarem alteram , quæ neminem fugit , alteram verò (2) remotam ab usu plebis , eamque

(2) Ce mot *inscientia* , pris dans un sens particulier , dont aucun Dictionnaire ne fait mention , et qui n'est autorisé que par un seul passage assez équivoque ; on veut le placer ici , malgré l'opposition presque unanime , et des manuscrits , et des Critiques. Il est vrai que Cicéron , dans ses Traités de Philosophie , a souvent employé des termes purement scolastiques : mais c'est toujours dans le tissu d'un long discours , et jamais

in nullo Lexico, quod sciam, ne in Facioliati Nizolio quidem commemoratam. Quanam illa est? Respondeat Cicero e Disputat. Academicis: Si quid (3) ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam; sin aliter, INSCIENTIAM nominabat Zeno: ex qua existeret opinio, quæ esset imbecilla, et cum falso incognitoque communis. Hanc inscientiam defendebant Academici, qui nihil statuebant esse perceptum, hoc est, ita comprehensum, ut convelli ratione non posset. Itaque hanc summam legem et principium totius Philosophiæ putabant, nihil

sans prendre la précaution de les expliquer, ou devant, ou après. Ici ce seroit dans la seconde phrase d'un Exorde, où sa Rhétorique n'oublie rien pour amorcer son Lecteur. Voilà, dis-je, où l'on veut qu'il ait employé ce terme d'école, mais employé nûment, crûment, brusquement. Je fais le même procès à celui qui propose de lire ici, *Scepsim*. Oserois-je me flatter qu'un Savant tel que Monsieur *Ernesti*, à qui le goût de Cicéron doit être si familier, trouvera que mon scrupule n'est point sans quelque fondement?

(3) *Acad. lib. I, cap. II.*

certò sciri , nihil percipi posse : contra quos coorti Stoïci , scientiam menti humanae et perceptionem comprehensionemque afferebant. Quare cùm Cicero , id quod inter omnes constat , Academicam rationem sequeretur , vel illam Philosophorum de natura Deorum dissensionem confirmare inscientiam Academicam existimabat , et Academicos propterea prudenter , cùm omnia incerta sint , assensionem ubique cohibendam putare. Sic omnia plana et explicata sunt , nullâ in verbis Ciceronis mutatione factâ.

V.

REMARQUE de M. le Président.
BOUHIER.

CAUSAM , id est , principium Philosophiæ esse scientiam. C'est ainsi que ce passage se trouve dans tous les manuscrits , à l'exception de deux , dans l'un desquels on lit , *sententiam* , et dans l'autre , *inscientiam*. Cette dernière leçon a été suivie dans la seule édition d'Alde Manuce , et je croyois avoir

suffisamment prouvé dans les premières éditions de mes Remarques, qu'elle ne mériteroit pas d'être adoptée par les Savans. Cependant, puisque depuis ce temps-là d'habiles gens se sont obstinés à la défendre, entr'autres un Anonyme dans les *Miscellanea Observationes*, imprimées à Amsterdam, *Vol. 3, p. 154.* M. Ernesti, *Clav. Ciceronian. Verb. inscientia*, et M. Middleton, en sa Vie de Cicéron, il m'a paru nécessaire de traiter ici la chose encore plus à fond.

Ce qui a trompé sur ce point quelques Critiques, c'est qu'ils se sont persuadé que Cicéron avoit embrassé le sentiment de quelques Académiciens rigides, qui, comme les Pyrrhoniens, s'étoient fait un système de paroître douter de tout, de chicaner sur tout, et de soutenir qu'on ne pouvoit rien savoir avec certitude. En quoi ils sappoient les fondemens de toute Philosophie, et enseignoient proprement la science de ne rien savoir, *novam non philosophandi philosophiam*, comme dit agréablement Lactance, *Instit. III, 4*, auquel on peut ajouter ce qu'a

écrit amplement saint Augustin, *contra Academic. Lib. 2, §. 11.*

Mais Cicéron, quoiqu'Académicien lui-même, étoit du nombre de ceux de cette Secte, dont le système étoit plus mitigé, et qui reconnoissoient quelques vérités, mais en petit nombre, parce qu'ils se faisoient une Loi de ne se rendre qu'à ce qui avoit une évidence palpable. Il établit ce principe dans l'endroit même, que nous expliquons en disant : *Quid tam indignum sapientis gravitate . . . quàm quod non satis exploratè perceptum sit, et cognitum, sine ulla dubitatione defendere ?* D'où il concluoit avec ceux de sa Secte, que la science consistoit uniquement dans la parfaite connoissance des choses : *Scientiam nusquam esse censebant, nisi in animi notionibus* (c'est ainsi qu'il faut lire avec Lambin) *atque rationibus*, dit-il, *Academic. Quest. I, 7.* Ce qui est appelé *certissima rerum comprehensio* par Sénèque, *De Benefic. IV, 33.*

Or ce principe n'est aucunement compatible avec le système de ceux qui reconnoissent plusieurs vérités.

On ne soupçonnera pas saint Augustin d'être Pyrrhonien. Et cependant, *Re-tract. Lib. 1, cap. 14, §. 3*, il dit précisément : *Propriè quum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firmâ ratione comprehendimus.* Et en son livre *De utilitate credendi, §. 25*, il fait lui-même sur cela l'apologie des Académiciens : *Qui dicunt, nihil esse credendum, nisi quod scimus, id unum cavent nomen opinionis, quod fatendum est turpe, ac miserrimum.* Je ne parle point de nos Philosophes modernes. Car on sait assez, qu'ils ne pensent pas différemment sur ce point ; et j'en donnerai quelques preuves dans la suite.

Que Cicéron ne reconnût plusieurs vérités, c'est de quoi on ne sauroit raisonnablement douter. Lui-même il nous assure en ce Livre, *cap. 5*, qu'il n'est pas de ceux qui nient tout : *Non enim sumus ii, quibus nihil verum esse videatur.* Et en son *Traité de Offic. II, 2*, il dit pareillement : *Non sumus ii, quorum vagetur animus errore, nec habeat unquam quid sequatur.* Si on en veut des preuves plus détaillées, on les trouvera dans les *Dissertations de*

notre savant compatriote, feu M. Simon Foucher, sur la *Recherche de la Vérité*, Livre III, chap. 2.

Cela supposé, on comprend aisément le sens du passage de Cicéron, dont il s'agit. Il n'y dit pas simplement, *scientiam esse causam philosophiæ*. Pour ôter toute équivoque, il ajoute : *id est, principium*. Car, comme le dit avec raison Aristote, *Metaphys. IV, 1* : *Omnes causæ principia sunt* : πάντα τὸ ἀίτια ἀρχαί. En effet la cause d'une chose, est ce qui lui donne l'être, et par conséquent son principe. Qui peut donc douter, que Cicéron ne se soit exprimé en vrai Philosophe, en disant que la science, c'est-à-dire, l'évidence, est le principe de toute Philosophie ? Nos meilleurs Raisonneurs, comme Descartes, Bayle, etc. n'en ont pas parlé autrement, et je trouve dans le P. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, Tome I, Livre I, ch. 1, ce passage, qui peut servir de commentaire à celui de Cicéron : *La première des règles, qu'on peut regarder comme le fondement de toutes les Sciences humaines, c'est qu'on ne doit jamais*

donner de consentement entier, qu'aux propositions, qui paroissent si évidemment vraies, qu'on ne peut le leur refuser, sans sentir une peine intérieure. Et le P. Lamy, Bénédictin, dans une Dissertation, sur l'Existence de Dieu, insérée au Tome I des Mémoires de Trévoux, y pose pour fondement de sa démonstration, que les idées claires des choses sont le premier principe des Sciences.

Il y a plus. C'est que cette doctrine de Cicéron est la même que celle de Platon, dont il faisoit gloire d'être disciple. Car ce Philosophe, *De Republ. Lib. 7, Tom. II, p. 533, edit. H. Steph.* parlant de l'art de raisonner, nous enseigne qu'il a pour premier principe la Science, et pour second la justesse des conséquences: *Ἀρέσκει τὴν μὲν πρώτην μοῖραν. ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν: Primam ejus partem placet vocare scientiam; secundam verò, ratiocinationem.* Le même dit ailleurs, *in Theatet. Tome I, p. 187,* qu'il y a deux sortes d'opinions, l'une vraie, et l'autre fausse; et que c'est la première, qui s'appelle Science. N'est-il donc pas évident que dans le passage

dont il s'agit, Cicéron n'a fait que traduire Platon ?

Cela prouve bien la foiblesse de l'objection qu'on nous fait, que, suivant ce plan, Cicéron paroît confondre la Science avec les principes de la Science. Pour parler ainsi, il faut ne pas savoir ce que Cicéron a entendu par ce mot *Scientia*, quoiqu'il l'ait suffisamment expliqué lui-même dans les passages ci-dessus cités, et que Lactance, *Instit.* III, 3, l'eût exactement défini en ces termes : *Sapientia certi est, opinatio incerti*. En effet la base de chaque Science est l'évidence d'une première proposition, sur laquelle on puisse fonder de justes conséquences. Qui en peut douter ?

Il n'est donc pas vrai, comme on a voulu le dire, que nous ne faisons pas parler Cicéron d'une manière digne de lui ; puisque nous ne lui faisons tenir que le langage des plus grands Philosophes. Cette objection seroit plus raisonnablement faite à ceux qui changent ici *scientiam* en *inscientiam*. Car qu'y a-t-il de plus absurde, que de dire que l'ignorance est le principe

de la Philosophie ? C'est à peu près comme si on disoit , que le néant est le principe de toutes choses. Cela ne mérite pas une plus ample réfutation.

Pour bien entendre les livres Philosophiques de Cicéron , il faut faire attention qu'il écrivoit dans un temps , où les Philosophes n'établissoient pour la plupart leurs dogmes , que sur des probabilités ; voulant qu'on prît pour vrai , tout ce qui leur paroissoit vraisemblable. Ce grand homme prit à tâche de démontrer leur erreur en ce point , et de leur faire voir , non qu'ils se trompoient en tout , mais qu'il y avoit peu de vérités Philosophiques , auxquelles les gens sensés dussent acquiescer. Il ne paroît presque occupé que de cet objet , dans les écrits dont je viens de parler ; et l'on ne sauroit guère douter , qu'il n'ait eu le même point de vue dans ses Entretiens sur la Nature des Dieux.

L'exposition seule des sentimens différens des Philosophes sur cette matière , lui fournissoit sur ce point un argument , auquel il étoit difficile aux Païens de répliquer. S'ils avoient eu
une

une idée claire et distincte de leurs Dieux , comment auroient-ils pu s'égarer dans des opinions si étranges, et si opposées les unes aux autres ? Chacun se rend à l'évidence naturelle d'une chose , qu'il conçoit clairement. C'étoit donc raisonner conséquemment , que de conclure de cette diversité si grande d'opinions , que les Philosophes n'avoient qu'une notion obscure et confuse de la Divinité , et qu'ainsi ils ne pouvoient conduire les esprits non prévenus à cette conviction intérieure , sans laquelle il n'y a point de Science.

C'est justement ce qu'a voulu faire Cicéron ; et il l'a fait avec tant de force , que quelques personnes , et entre autres S. Augustin, *De Civ. Dei*, V, 9, en ont soupçonné , que dans le cœur il penchoit vers l'Athéisme ; et que s'il avoit affecté de repandre en divers endroits de ses Entretiens , que l'existence des Dieux avoit beaucoup de vrai-semblance ; ce n'étoit que par politique , et pour ne pas soulever contre lui la multitude.

Pour moi je ne saurois avoir si mauvaise opinion de ce grand génie.

Ce qu'il fit après la mort de sa fille, prouve assez qu'il n'étoit nullement athée. D'ailleurs il n'a nié nulle part l'existence de la Divinité. Il a, au contraire, fait valoir de son mieux les meilleures preuves, dont un Païen pouvoit se servir, pour en montrer la vrai-semblance.

Mais il trouvoit une témérité inexcusable dans les Philosophes, qui vouloient déterminer la nature des Dieux, de laquelle aucun d'eux n'avoit une notion assez claire, et qui affirmoient hardiment des choses, dont on ne sauroit se rendre certain par les seules lumières naturelles. En quoi il raisonnoit à peu près comme le P. Malebranche (*Recherch. de la Vérité, Tome I, Liv. 3, Part. 2, ch. 7, n. 4,*) l'a fait sur la nature de l'âme. *Nous ne connoissons point, dit-il, notre âme par son idée : nous ne la connoissons que par conscience ; et c'est pour cela que la connoissance, que nous en avons, est imparfaite.* Cicéron pensoit de même sur la nature Divine ; et il en tiroit avec raison cette conséquence, que c'étoit une folie, de prétendre savoir un mystère que l'esprit humain ne sauroit pénétrer.

Si après ces réflexions on veut bien suivre le fil du passage, dont il s'agit, et qui a fait, je ne sais pourquoi, la croix des Interprètes, on n'aura plus de peine à reconnoître que le raisonnement de Cicéron y est parfaitement conforme à ses principes. Pour qu'on en soit convaincu, qu'il me soit permis de développer ici sa pensée avec un peu d'étendue. La voici à mon avis.

Si quelqu'un nous avoit fourni une notion bien claire et bien évidente de la nature des Dieux, tous les gens sensés l'auroient saisie sans peine, et il n'y auroit plus qu'un cri sur cet article. Mais les Philosophes, loin de s'accorder sur cette notion, nous en ont donné des idées si différentes, qu'il n'est pas possible de les concilier. D'ailleurs il n'y a aucun de leurs systèmes, contre lequel on ne puisse proposer des difficultés insurmontables, comme il sera prouvé dans la suite de ces Entretiens. C'est donc une preuve naturelle de ce que nous avons dit tant de fois, que la connoissance claire des choses, que nous appelons proprement *Science*, est le vrai fondement de la Philosophie;

et qu'ainsi nos Académiciens font prudemment de refuser leur consentement à tout ce qui ne leur paroît pas évident. Car qu'y a-t-il de plus honteux, et de plus téméraire à un Philosophe, que d'affirmer une chose dont il n'est point assuré? Et n'est-il pas indigne de la gravité du Sage, de soutenir une doctrine, je ne dis pas manifestement fausse, mais même, dont l'évidence puisse être raisonnablement contestée?

J'ose dire que ce raisonnement de Cicéron est clair, suivi, et même incontestable. Ainsi c'est sans nécessité, que quelqu'un a proposé d'ajouter à ce passage le mot H A N C, contre l'autorité de tous les manuscrits, et de toutes les éditions, et qui plus est, contre le sentiment même de Cicéron. Car on supposoit d'un côté, suivant cette correction, que la connoissance de la nature Divine est le principe de la Philosophie, et de l'autre, que quelque vrai-semblable que soit l'existence de la Divinité, nous n'en avons aucune notion certaine, comme Cicéron le soutient; on le fait convenir par une conséquence nécessaire, que la Philoso-

phie n'a plus aucun principe ; puisque ce qui en fait le fondement est incertain , et problématique.

Or Cicéron , loin d'avoir cette pensée , reconnoissoit certaines vérités Philosophiques , comme nous l'avons prouvé ci - dessus. Il n'a d'ailleurs jamais manqué aucune occasion de donner de grands éloges à la Philosophie. Ce qu'il n'auroit pas fait sans doute , s'il avoit cru qu'elle ne nous fournit que des doutes. Il lui connoissoit donc des principes certains , et par conséquent indépendans de la connoissance de la nature des Dieux , sur laquelle il ne trouvoit aucune preuve , qui le satisfît pleinement.

Pour la confirmation de ce que je viens de dire , j'ajouterai une chose que je n'ai découverte que depuis peu. C'est le témoignage de Simon Foucher , l'homme du monde qui a le mieux approfondi les dogmes des Académiciens. Car en ses *Dissertations sur la Recherche de la Vérité* , Livre I , chap. 12 , page 62 , voici comme il parle du passage que nous expliquons : *Les Académiciens faisoient profession de ne se rendre*

qu'aux vérités évidentes, et de ne point se conduire par de simples probabilités. Et c'est ce que Cicéron n'ignoroit pas, comme il le témoigne en plusieurs endroits, et lorsqu'il parle en ces termes, *PRINCIPIUM PHILOSOPHIÆ ESSE SCIENTIAM.*

Mais il est temps de finir cette Remarque, à laquelle je n'ai donné tant d'étendue, que pour faire voir que si ce passage a jusqu'à présent embarrassé les Savans, c'est parce que la plupart s'attachant plus aux mots qu'aux choses, ou suivant plutôt leurs idées particulières, que celles de Cicéron, ont négligé de prendre bien le fil de son raisonnement. Ce qui néanmoins est le principal devoir d'un Critique.



V I.

PLATON EXPLIQUÉ,
 OU CENSURE D'UN ÉCRIT
 de M. l'Abbé FRAGUIER,
 inséré dans les *Entretiens de*
Cicéron sur la nature des Dieux.

Par le P. HARDOUIN.

I. *Platon (in Tim.) dit qu'il est mal-aisé de parvenir à la connoissance de Dieu : et qu'il y a une grande difficulté, et même du danger à le découvrir aux autres.*

II. **P**LATON dit seulement dans son Timée, qu'il est très-difficile d'atteindre jusqu'à trouver l'Auteur de l'Univers : et que celui qui en est parvenu là, ne sauroit en parler devant tout le monde. Τὸν μὲν ἔν ποιητὴν ἢ πατέρα τῆδε τῆ παντὸς εὐρεῖν τὸ ἔργον. Καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Il veut dire qu'il n'est pas possible d'en faire le sujet d'une harangue publique, ou d'un sermon : pourquoi ? C'est que la plus grande partie de l'auditoire

n'y entendroit rien. Les hommes ne sont pas tous capables, πάντες, de se former l'idée métaphysique du Bien et du Beau en général, du Bien et du Beau qui est la forme universelle de tout Bien et de tout Beau, de l'Être en général, de l'Être qui est pur Être, de l'Être sans restriction, de l'Être sans y rien ajouter, de l'Être tout court, qui est le Dieu de Platon. Un objet si abstrait n'est à la portée que d'une poignée de beaux-esprits, qui composent ou qui se plaisent à lire des Entretiens sur la Métaphysique et la Religion, c'est-à-dire, des Traités où l'on réduit la Divinité à une idée métaphysique du Bien et du Beau en général, du Vrai, ou de l'Être pur. Car cet Être, ce Vrai, ce Bien, ne sont qu'un. Ce vrai qui véritablement est, parce que le Vrai est toujours et immuablement vrai; ce Bien qui véritablement est, parce que le Bien est toujours et immuablement bien: cet Être, ce premier Être, qui véritablement est, parce que l'Être est toujours et immuablement Être, voilà ce que tous les esprits ne sont pas capables de comprendre: εις πάντας αδύνατον λέγειν.

C'est ce Bien en général, le Bien formel universel de tout bien, *Bonum omnis boni*, qui est la dernière précision dont l'entendement humain soit capable, et que l'on n'apperçoit qu'avec contention d'esprit. C'est une affaire, *ἔργον*, dit-il dans son Timée; et on n'y vient qu'avec peine, dit-il dans le septième livre de sa République: C'est tout un. *Ἐν τῷ γνασῶ τελευταία ἔτῃ ΑΓΑΘΟΥ ἰδία, καὶ μόγις ὀφθεῖσα.* Et c'est néanmoins, ajoute-t-il, de cette idée du Bien, que les esprits les plus pénétrants connoissent, qu'ils doivent conclure que ce Bien est la cause de tout ce qu'il y a au monde de Beau et de Bon: *ὀφθεῖσα δὲ, συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῇ ὀρθῶν τε ἢ καλῶν αἰτίαι.*

C'est ce bien, dit-il au sixième livre, qui fait non-seulement connoître les choses que nous connoissons, mais qui les fait aussi tout ce qu'elles sont, et qui leur donne toute leur essence, quoique ce Bien, qui est le Bien même, ne soit point une essence lui-même, mais au-dessus de toute essence par sa supériorité et sa vertu. *Καὶ τοῖς γιγνώσκουμένοις τοῖνον μὴ ἄλλαν τὸ γιγνώσκουμαι*

ὕπὸ τῆς Ἀγαθῆς, παρεῖναι. ἀλλὰ ἢ τὸ εἶναι
 τε ἢ τὴν ἕσιν ὑπ' ἐκείνης αὐταῖς προσεῖναι.
 ἢ ἕσιος ὄντος τῆς Ἀγαθῆς, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα
 τῆς ἕσιος πρῆσεια καὶ δυνάμει ὑπερέκοντος.
 Feroit-on jamais comprendre cela au
 peuple ? εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν.

C'est apparemment cette pensée de
 Platon, qu'un écrivain de nos jours,
 mais athée comme lui ; parce qu'il se
 déclare n'avoir point d'autre Dieu que
 l'Être tout court, le Vrai et le Bien :
 c'est, dis-je, cette pensée de Platon,
 qu'il a voulu imiter, quand il adresse
 cette prière à l'Être qui n'est purement
 qu'Être : *O Dieu ! que vous êtes grand !*
 PEU DE PERSONNES ATTEIGNENT JUS-
 QU'À VOUS : c'est là l'ἔργον de Platon
*et quand on commence à vous conce-
 voir, ON NE PEUT VOUS EXPRIMER :*
 voilà aussi l'ἀδύνατον εἰς πάντα λέγειν, tout
 de suite. Ce sont des idées sublimes et
 métaphysiques de Bien, de Beau, de
 Vrai, et d'Être tout pur, sans aucune
 différence qui le restreigne, qu'il est
 difficile d'attraper, et qu'il n'est pas
 possible de bien expliquer à un grand
 peuple, ou à toute sorte d'esprits,
 εἰς πάντα, ἀδύνατον λέγειν.

Mais du vrai Dieu on ne dit pas

qu'il est difficile de le connoître, et qu'il faut faire un effort d'esprit pour y parvenir. On ne dit pas de l'idée du vrai Dieu, que c'est la dernière précision, ou la plus simple idée que l'on puisse avoir. On ne dit point aussi du vrai Dieu, qu'il n'est pas même une essence, mais qu'il est au-dessus des essences, quoiqu'il en soit la cause. Aussi n'est-il ni difficile de le connoître, ni impossible de s'exprimer, pour le faire connoître aux autres. Tous sont capables de s'en former une idée suffisante.

C'est le Philosophe, dit encore Platon dans son Sophiste, qui s'occupe de l'idée de l'Être, et qui en raisonne : c'est lui seul qui se trouve dans un pays lumineux. Car les yeux de la multitude ne peuvent supporter l'éclat de la Divinité. Ὁ δὲ γε Φιλόσοφος τῆ τῷ "Ουτος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτὸν χῶρας... τὸ γὰρ τὸν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ Θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα. Voilà encore bien expressément l'ἀδύνατον, qui est dans le passage du Timée dont il s'agit. Quelque disert que l'on puisse être, on ne se fera ja-

mais entendre de la multitude sur la Divinité, dit Platon : mais sur quelle Divinité ? Sur l'Être tout court. Cette subtilité d'idée métaphysique n'est que pour les Philosophes : il n'appartient qu'à eux de connoître Dieu, et ils n'en doivent parler qu'entre eux.

Tout Chrétien, tout homme raisonnable, qui considère la beauté et l'ordre de l'Univers et de ses parties, dit tout au contraire, qu'il est aisé d'en découvrir le Créateur : qu'il est aussi très-aisé d'en parler, et de se faire entendre sur un aussi grand sujet aux esprits même les plus grossiers. On pourroit même dire à cette occasion, ce que dit Platon de ses dieux, dans le Timée même, qu'il est plus aisé de parler comme il faut des dieux aux hommes, que des hommes mêmes : *περι θεῶν πρὸς ἀνθρώπους ἰνακῶς λέγειν, ῥᾶον τῶν περι θνητῶν.*

Il n'y a jamais eu de danger, et on n'a jamais couru risque à parler du vrai Dieu, même à Athènes, où Platon a vécu. Saint Paul le prêcha dans cette grande ville : il en parla avec liberté aux Stoïciens et aux Epicuriens

qui selon S. Luc y étoient alors les seuls Philosophes : S. Paul y fut écouté, et personne ne l'inquiéta. Mais à dire, en public dans une harangue, ou dans un sermon, que le Dieu souverain n'est que l'Être précisément, ou l'Être tout court ; il y auroit du danger pour un Chrétien dans un pays Catholique : il auroit sujet de craindre la juste rigueur des lois.

Au reste Platon ne dit nulle part *le Dieu souverain*. Cette expression est Chrétienne. Il dit que c'est une affaire, que de parvenir à connoître celui qui a fait l'Univers et qui en est le père : ποιητὴν καὶ πατέρα. Ceux qui ont dans l'esprit l'idée du vrai Dieu, et qui la veulent inspirer aux autres, ne disent pas qu'il est l'ouvrier et le père de tout ce grand corps. Ils disent qu'il est le Créateur, et le Maître ou le Seigneur de l'Univers, et qu'il est le père des hommes. Mais pour l'Être en général, ou l'Être qui n'est purement que l'Être ou la réalité, d'où découlent les êtres singuliers, comme la Métaphysique l'entend ; il est le père, comme il en est l'ouvrier ; parce qu'il n'est l'un

et l'autre, que dans un sens impropre et métaphorique; qui fait dire à Platon lui-même, que Dieu a engendré ce monde, comme un autre Dieu; Θεὸν ἐγεννήσατο : c'est-à-dire, que du Bien en général est découlé cet autre grand Bien que nous voyons, qu'on appelle le monde. Le bien ou l'Être souverain, n'est souverain que dans ce sens; que de tous les degrés métaphysiques c'est le plus élevé; mais il l'est aussi de telle sorte, qu'il n'est rien de subsistant ni de physique tout seul. Platon ne laisse pas de l'appeler Dieu quelquefois, comme dans le passage que je viens d'alléguer: mais ce n'est pas qu'il veuille que ce nom lui soit particulier; vû qu'il l'appelle plus ordinairement l'ouvrier, le père, et le Roi de l'Univers. Il est néanmoins aussi Dieu selon lui; parce que ce mot ne signifie chez les anciens Grecs et Latins du paganisme, que souverain bienfaiteur, ou souverainement bienfaisant par inclination naturelle.

II. *Il y parle cependant de cet Être souverain : et l'idée qu'il en donne, est la souveraine bonté.*

R. Cette souveraine bonté n'est que la Bonté universelle et abstraite, dont tous les biens particuliers sont, selon lui, des participations : comme l'Être souverain n'est que l'Être universel, ou la Réalité universelle, que participent tous les Êtres réels en particulier. Ce n'est pas là certainement l'idée du vrai Dieu ; quoique pour s'accomoder au langage ordinaire, Platon emploie de temps en temps des termes masculins au lieu du mot abstrait de Bonté, et au lieu des termes neutres de Bien et d'Être.

Quand l'Ouvrier, dit-il, a bâti ce grand Tout, τὸ πᾶν, qu'est-ce qui l'a porté à le faire ? Sa seule bonté. Il étoit bon ; et celui qui est bon, est exempt de toute jalousie : il a voulu pour cela, que toutes choses lui ressemblassent parfaitement. Ἀγαθὸς ἦν. ἀγαθῶ δὲ ἕδειξεν περὶ ἕδενος ἔδέποτε ἐπεγίγνεται φθόνος. Τὸ τε δ' ἐκ τοῦ ὄν, παντὰ ὀτιμάλιστα ἐβελήθη γενέσθαι παρὰ πλῆσι αὐτῷ. Pre-

mièrement ce n'est là qu'une bonté aveugle , qui n'a point d'autre but en agissant , sinon d'agir toujours , et qui n'en peut avoir d'autre. Bonté qu'on ne peut attribuer que par une espèce de prosopopée au Bien ou à l'Être en général ; comme s'il communiquoit ce qu'il est aux êtres singuliers , sans autre vue que de le leur communiquer , comme le soleil communique sa lumière , et le feu sa chaleur. Mais le vrai Dieu , qui est un Agent sage et libre , a d'autres vues que l'effusion de sa bonté , ou plutôt de ses dons , dans la création de l'Univers : il a sur-tout sa gloire en vue : s'il comble les hommes de ses bienfaits , en créant le monde pour eux , c'est pour en être adoré , aimé , et servi.

En second lieu , ce que Platon ajoute ici , que l'Ouvrier a prétendu que tous ses ouvrages eussent une ressemblance parfaite avec lui ; πάντα ὅτιμάλιστα ἐβελήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ : cela s'entend aisément de l'Être ou du Bien en général. Car tous les êtres , en tant qu'ils ont l'être , ressemblent parfaitement à l'Être , ou au Bien souverain ,

universel, et transcendantel, dont ils sont dans un sens métaphorique, des espèces d'écoulement successifs. Mais toutes choses ressemblent-elles au vrai Dieu? Certainement non. Le vrai Dieu n'est donc pas la Bonté universelle, ou le Bien, l'Être universel, ni le Dieu de Platon.

Il lui fait produire le monde, et tous les êtres inférieurs à lui.

R. Et comment Platon lui fait-il produire le monde, sinon par une émanation métaphorique; en tant que le Bien, le Beau, le Vrai, et l'Être considéré précisément, est la forme métaphysique et universelle de tout ce qui est un Bien, un Beau, ou un véritable être? Le pourroit-il produire autrement? Un être purement métaphysique peut-il avoir l'activité nécessaire pour produire, à prendre ce terme dans sa signification propre? Et comment le Dieu de Platon produit-il le monde encore? Est-ce bien librement? Non: c'est non-seulement selon que les essences des choses le déterminent à donner telle manière d'être;

mais encore selon l'exigence et la préparation de la matière. Car c'est ce qu'enseigne le prétendu Maître de Platon, le Timée de Locre; lorsqu'il dit, que ce qu'on appelle Dieu et le Principe de tout ce qui est Bon, est nécessité à agir selon l'exigence de la matière et des idées, qui sont les essences invariables des choses.

C'est pour marquer cette nécessité et cette force majeure, que par une prosopopée poétique Platon représente Dieu, qui délibère sur le Dieu qu'il doit enfanter, c'est-à-dire, sur le monde qu'il doit produire; et qu'il appelle ce monde *θεου ἔσομενον*; expression qui marque que le monde doit émaner de son origine, c'est-à-dire, de l'Être, ou du Bien et du Beau en général, aussi nécessairement que la lumière émane du soleil.

Platon au reste exagère tellement ce monde, lorsqu'il dit que Dieu l'a engendré de son sein, qu'en même temps il dégrade infiniment Dieu lui-même. Car ce monde, selon lui, est le fils unique de Dieu, *μονογενής*; un Dieu accompli et qui se suffit à lui-même,

un Dieu que Dieu a engendré, *αὐταρκῆ
ἢ τελειώτατον θεὸν ἐγέννα*. C'est un second
Dieu heureux selon lui, *εὐδαίμονα θεὸν
αὐτὸν ἐγεννήτατο* l'image du Dieu intelli-
gible; c'est-à-dire, la parfaite copie du
plus bel original qu'on puisse imagi-
ner : un Dieu sensible, très-grand,
très-parfait; *οἰκίον τῷ νοητῷ, θεὸς αἰθρητός,
μέγιστος καὶ ἄριστος*. Ce monde, ajoutez-
-il, est l'image de l'Être universel;
parce qu'il renferme tous les genres
d'être que ce Dieu, qui est l'Être en
général, renfermoit dans ses idées;
c'est-à-dire, tous les genres d'êtres, qui
peuvent réellement exister. N'est-ce
pas étrangement borner l'idée de Dieu,
que de le resserrer dans les bornes de
son ouvrage : à moins de faire le
monde infini en tout genre, et égal
à Dieu; ce qui implique contradiction.
Mais qui que ce soit à qui l'on donne
l'idée du vrai Dieu, ne croira que le
monde ne soit pas plus son image,
qu'un pot de terre ou d'étain n'est l'i-
mage du potier qui l'a formé.

Et dans ce monde même le Dieu
de Platon n'a pu produire lui seul que
les substances divines, c'est-à-dire, les

dieux ou les génies, et tout ce qui est immortel, c'est-à-dire, incorruptible : à savoir la matière ou le cahos. Car pour les êtres mortels, composés et corruptibles, il a chargé les dieux subalternes de les former. Ce sont eux, selon Platon, qui ont formé le corps humain, et ceux des animaux de toute espèce, en un mot tous les corps organiques et les cieus mêmes. Ce sont eux, qui ont placé l'âme sensitive avec ses passions dans la poitrine de l'homme ; la partie raisonnable ayant occupé le cerveau. Le Dieu de Platon n'a pu faire aucun de ces ouvrages - là lui seul. Pourquoi ? C'est que le Bien et le Vrai, et l'Être nécessaire ne peut être par lui-même le principe que des êtres nécessaires, comme sont les esprits et la matière. En effet que peut-il sortir ou émaner des mains de l'Être, du Bien et du Vrai nécessaire, n'étant qu'une forme métaphysique, que des êtres aussi nécessaires ? Dieux enfans des Dieux, lui fait dire Platon par conséquent, par une prosopopée poétique, parlant aux génies, que nous appelons Anges : Vous qui êtes des ouvra-

ges sortis de mon sein , vous êtes , parce que je veux ainsi , immortels , et indissolubles. De quatre espèces d'êtres , qui sont dans les idées que je renferme , vous êtes la Nation céleste , formée du feu. Mais si je mettois seul la main à la formation des trois autres , qui sont les oiseaux , les poissons , et les animaux terrestres , avec les plantes et les métaux , ils seroient éternels et incorruptibles comme vous , qui participez à mon éternité et à mon incorruptibilité. Formez donc ces corps , poursuit-il , et formez-les de l'air , de l'eau et de la terre ; formez sur-tout de la terre avec tout l'art possible les corps des hommes , et insérez-y l'âme : car il faut par nécessité qu'ils soient mortels. Encore un coup cette prosopopée poétique convient à l'Être qui n'est purement qu'Être , qui ne peut être par lui seul que la forme des êtres nécessaires et permanens ; et qui par cette raison -là même est incapable de produire par elle seule ou par elle-même des êtres composés , contingens , et corruptibles. L'Être pourroit-il produire la corruptibilité des êtres ? Mais cette

même prosopopée répondroit - elle à l'idée que nous avons du vrai Dieu? Ce grand Dieu pourroit - il tenir le même langage aux Anges? Non; car il n'a pas produit le monde et les êtres inférieurs à lui, comme le Dieu de Platon.

Platon dans son Sophiste enseigne, que les hommes et les animaux, les plantes, les corps inanimés même et composés, ne sont pas les effets d'une nature aveugle et du hasard: puisque Dieu en est l'ouvrier, qui leur donne l'être qu'ils n'avoient pas. Mais comment l'est - il selon lui? Parce que la science et l'intelligence nécessaire aux Dieux pour former tous ces corps, vient de lui. Et qui l'auroit, que ces Dieux éternels? Et de qui l'auroient - ils, étant ce qu'ils sont, que de l'Être, si cet Être est Dieu ou la Divinité?

Zōa δὲ πάντα, ζῆτα καὶ φυτὰ, ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ριζῶν φύεται, ἢ ὅσα ἀψυχὸς ἐν γῆ ξυνίσταται μῶν ἄλλῃ τινὸς ἢ Θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὑπερον γέγενεσθαι, πρότερον οὐκ ὄντα: ἢ τὸν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης, καὶ ἀνευ διανοίας φύσεως: ἢ μετὰ λόγου καὶ ἐπισήμης θείας ἀπὸ Θεοῦ γιγνο-

μένεις. Aussi quoique tous ces ouvrages soient le travail des Dieux, cela n'empêche pas qu'on ne les appelle aussi Θεοῦ γεννήματα, des productions de Dieu, c'est-à-dire, des fruits de la raison et de l'intelligence, de la sagesse et de la divinité, qui est dans l'âme des Dieux.

C'est par cette raison que Platon, dans son Protagore, attribue la production de l'homme et des animaux, directement aux Dieux, qui existoient long-temps auparavant. ἦν γὰρ ποτὲ χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη εὐκ ἦν. Et selon lui l'homme dès qu'il fut formé, et qu'il se reconnut avoir quelque chose de divin, crut aussitôt qu'il y avoit des Dieux, leur dressa des autels, et leur érigea des statues. Ἐπειδὴν δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέχε μοίρας, πρῶτον μὲν, διὰ τὴν τῆ θεῶ συγγένειαν, ζῶον μόνον θεὸς ἐνόμισε καὶ ἐτε- χεῖρει βωμὸς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν. Selon Platon le premier homme ne s'avisa pas de reconnoître le Dieu souverain pour son Créateur. Son premier soin fut de rendre ses hommages aux dieux qui l'avoient formé. Platon le fait Polythée comme lui : son système

ne lui permettant pas de croire , que son Dieu souverain pût produire immédiatement l'homme.

Lesquels par conséquent sont tous créatures.

2. Platon ne s'est jamais servi du terme que les Grecs ont ordinairement employé , pour marquer ou la création s'ils l'ont connue ; ou la production d'un effet pour une cause efficiente extrinsèque , qui est le seul genre de cause efficiente , qu'on puisse attribuer à Dieu. Ce mot est κτίσις : comme l'ouvrage est appelé κτίσμα. Il ne pouvoit pas l'employer , sans abuser étrangement des termes , et d'une manière qui eût choqué. Ce mot ne peut convenir à une forme métaphysique , quelque universelle qu'elle soit ; telle qu'est le Bien , le Beau , le Vrai , et l'Être sans restriction. Il a cru que le terme de génération choqueroit moins , et paroîtroit plus noble. Il s'en est servi ; savoir de γεννάω , et de γεννητόν. Celui qui a engendré le monde , ὁ γεννήσας , dit-il dans sa Politique. Et le monde par conséquent ,

quent, est, selon lui, le Divin engendré, *Θεῖον γεννητὸν*, dans le second livre de sa République.

Car c'est une erreur de croire, que le mot de *Genesis*, qui est à la tête du premier livre de l'Écriture, signifie la création du monde; puisque l'histoire de cette création ne passe presque pas le premier chapitre. Il n'en faut pas croire un manuscrit apocryphe, que l'on a fait imprimer à Oxford en 1707, où le titre de ce livre sacré est, *Γένεσις κόσμου*. Ce titre pourroit bien être d'un Auteur suspect de Platonisme. *Genesis* dans la Vulgate signifie la Généalogie des Patriarches; comme l'Exode signifie la sortie de leurs descendans de l'Égypte. Mais pour ce qui est de Platon, il n'appelle jamais ses Dieux, sinon des Dieux engendrés, *Θεῖς γεννητούς*. Il emploie quelquefois les verbes *διακόσμησε*, *διέταξε*, *διεχηματίσατο*, *ξυνέσχησεν*, *ἐδημιουργήσιν*; *ἔτεκταινέτο*: pas une seule fois que je sache, *ἐκτίσε*.



Et ne sont pas Dieu dans la vraie acception du mot. Car ils dépendent du Dieu souverain pour leur être, et pour leur conservation.

R. Encore une fois Platon n'a pas dit le Dieu souverain, et ne l'a pu dire. On ne dit *Souverain*, que de celui qui domine à d'autres, avec qui il ait du moins un genre prochain qui soit commun; comme le vrai Dieu à celui d'esprit, ou de substance intellectuelle, qui lui est commun avec ceux qu'il appelle Dieux dans l'Écriture. Mais ne pouvant y avoir qu'un Être au monde, c'est-à-dire, qu'une forme métaphysique de Réalité, que Spinoza appelle Substance; cet Être n'a rien de commun avec les autres êtres; puisqu'ils ne sont même des êtres formellement que par lui. Il est lui-même leur être. Platon ne peut donc appeler son Dieu, le Dieu souverain. Il n'y a que le vrai Dieu, qui soit véritablement *Dieu souverain*: *Rex magnus super omnes deos: Rex regum, et Dominus dominantium.*

Sans doute l'Être, et le Bien, et le

Beau limité dépend de l'Être, et du Bien, et du Beau universel. Car si l'Être manquoit à l'Ange même, il ne seroit plus Ange, il ne seroit plus rien. En ce sens les Dieux de Platon, c'est-à-dire les Anges, dépendent de l'Être, et du Bien être, et du Vrai être en général pour leur être, et pour leur conservation. Et cette dépendance empêche, dit-on, que ces dieux ne soient dieux dans la vraie acception du mot. Mais premièrement je ne trouve nulle part dans Platon cette restriction ou modification du mot de *Dieux*. Il les appelle constamment Dieux par-tout, absolument, et dans la propre signification du mot; qui est d'être naturellement et souverainement bienfaisant. Cette distinction de vraie acception du mot, d'avec une acception impropre, n'est point de lui: elle n'est imaginée que pour l'excuser de Polythéisme.

En second lieu, cette dépendance n'est pas non plus dans Platon; telle du moins qu'elle convient au vrai Dieu, et qui consiste à pouvoir à chaque moment, s'il le vouloit, comme il peut le vouloir, anéantir la plus noble même

des créatures , par sa seule volonté. C'est de quoi le Dieu de Platon ne se vante jamais , ni ne peut se vanter. L'Être ne peut rien détruire ; il peut donner ou communiquer l'être ; c'est-à-dire , que l'on peut par une fiction de l'esprit l'imaginer ainsi : il ne le peut ôter ; et l'on ne peut concevoir qu'il puisse le vouloir ôter. Le Dieu de Platon dit seulement aux dieux , qu'il a bien voulu les rendre immortels , c'est-à-dire , indissolublement attachés au feu ou à l'éther , d'où il les a formés ; ἀθείνατοι , καὶ ἄλυτοι : mais il ne se réserve nulle part le pouvoir de les détruire s'il le vouloit.

III. *Du nombre de ces êtres créés , ceux dont la fonction est la plus noble , sont ceux qui ont le soleil et les autres astres à conduire dans leur orbite : et qui leur sont ce que l'âme est au corps , ou le conducteur au chariot.*
Leg. 10.

B. La première manière est une erreur proscrite : la seconde est conforme aux saintes Ecritures. Mais cet emploi

ne convient aux esprits célestes, qui y sont appelés les Vertus, qu'autant que durera ce monde-ci. Platon ajoûte une troisième manière, mais dont l'explication seroit ici inutile.

Or comme pour les mouvemens célestes, et pour tous les autres mouvemens, le Dieu souverain pouvoit se passer d'eux ; et qu'il ne les a produits, que pour remplir l'idée de l'Ordre, qu'il a dans son entendement.

R. Platon ne dit point cela : il enseigne positivement le contraire ; savoir, qu'il est impossible, οὐκ ἔστι, que le ciel et les astres aient leurs mouvemens réglés, s'ils ne sont animés ; ou d'une âme commune, ψυχῆς, qui les embrasse tous ; ou si chacun d'eux n'est animé de la sienne, dont Dieu, c'est-a-dire, l'Être, le Bien, et le Vrai universel soit l'Auteur, ou pour parler plus clairement, d'une âme, qui véritablement, nécessairement, et excellentement existe. Il ajoûte que Dieu n'a eu nulle peine à rendre ces mouvemens constans et réguliers ; mais qu'il

ne l'a pu néanmoins faire autrement, qu'en animant ces corps célestes, comme je viens de le dire; et ce n'est qu'en ce sens seulement que la chose lui a été aisée: *καὶ ὑποθ' ἑτέρως εἶναι δύνατον. ἔμφυχον μὲν γὰρ οὐποτε γένοιθ' ἂν ἑτέρως πλὴν διὰ θεόν, &c.* C'est-à-dire, qu'il étoit réellement impossible, que les mouvemens des planètes fussent réguliers, s'ils n'étoient réellement animés; mais que s'ils l'étoient, la chose étoit aisée. Pourquoi? Parce que Dieu n'étant que l'Être pur et simple, le Bien être, et le Vrai être, selon Platon: l'Être, le Bien être, et le Vrai être, étant de soi indifférent au mouvement ou au repos, il y doit nécessairement être déterminé par une cause subalterne.

Mais il y a ici plus, comme je l'ai déjà insinué. Le Dieu de Platon, selon lui dans son Timée, n'a pu même engendrer, comme il a fait, le monde accompli en toutes manières, sans le secours des causes subalternes, c'est-à-dire, des Dieux: *τὸν ἀυτάρχη τε ἢ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα. χρώμενας ταῖς περὶ ταῦτα αἰτιαῖς ὑπηρετέσαις*: ce qui n'empêche pas, dit-il, qu'il ne soit l'ouvrier

de ce qui est Bien dans tout ce qui se fait : τὸ δ' εἷ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτὸς. Pourquoi ? Parce que le Bien en général est l'origine , mais métaphysique seulement , de tout ce qui est Bien : il entre dans tout.

Ils ne peuvent avoir qu'un culte subalterne , qui se rapporte au souverain. Et celui qui les admet , ne doit pas être censé admettre le polythéisme.

ix. Je ne reconnois point là Platon. C'est un nouveau tour , qu'ont inventé certains Platoniciens , pour se rapprocher des Chrétiens en apparence , sans admettre d'autre Dieu que celui de Platon , qui n'est au fond que la Nature , et ses dons , et ses lumières. Pour exempter de polythéisme le culte qu'ils souffrent qu'on rende aux Anges , sans reconnoître le vrai Dieu , ils prétextent qu'on ne leur rend ce culte , que parce qu'ils sont bienfaisans et puissans : qu'ainsi c'est à la puissance infinie et à la bonté souveraine , qui leur est communiquée , et qui est Dieu lui-même , que l'on rend hommage. Qu'ainsi

on ne doit pas taxer de polythéisme celui qui leur rend ce culte , puisqu'il ne le rend en eux qu'au Dieu souverain ; c'est-à-dire , au souverain pouvoir et à la bonté infinie , qui agit en eux et par eux. Platon ne dit pas un mot de ce culte subalterne. C'est par-tout un culte absolu , rendu par des hommes , qui , comme tout le reste de l'Univers , sont de la dépendance et sous le domaine immédiat des Dieux : Θεῶν κτήματα πάντα ὁπῶσα ζῶντᾶ ζῶα. Il recommande très-particulièrement le culte des Dieux ; et il avoue , que de leur ériger des statues , ou de peindre leurs images , cela leur fait un extrême plaisir. Il recommande dans son quatrième livre des Lois , qu'on sacrifie premièrement aux Dieux célestes , aux Dieux tutélaires de la ville , ensuite aux génies qui occupent l'air , qu'il appelle δαίμονας , et puis aux héros. Et au livre septième , ces Dieux célestes sont principalement le soleil et la lune , et les autres planètes , et le Ciel sur-tout , ou le Monde , Θεόν ἕρανον , qui est la source de tous les biens dont nous jouissons , αἰτίον ἀγαθῶν πάντων ἡμῶν , et entre

autres de la sagesse, τῆς φρονέσεως, dit-il dans l'Épinomis. Mais je ne trouve nulle part qu'il exige que l'on rende aucun culte à l'Être souverain.

Quelle est la Religion d'un État bien policé, selon Platon? C'est de vivre selon la volonté des Dieux: ἀπὸ Θεῶν, dit-il au second livre des Lois. A qui l'homme de bien doit-il sacrifier, selon lui? C'est aux Dieux. Qui faut-il apaiser par des présens et des prières? Ce sont les Dieux. S'il dit quelquefois, qu'il faut invoquer Dieu avant que de rien entreprendre, ou même avant que d'entamer quelque discours; il ne prétend dire alors autre chose, sinon qu'il faut premièrement souhaiter, et puis tâcher de ne rien dire qui ne soit agréable aux Dieux et aux Déesses, et qui ne soit bien fondé en raison: ou de ne rien faire qui leur déplaît. Il explique de la sorte lui-même ce que c'est qu'invoquer Dieu, au commencement du Timée. Alcibiade ailleurs va prier Dieu, τὸν Θεόν: c'est-à-dire, les Dieux, τὰς Θεάς, ajoute-t-il aussi-tôt. Θεός est celui des Dieux qu'il plaira à celui qui prie: un Dieu, quel-

que Dieu , quelqu'un d'entre les Dieux. Θεός est un nom commun , qui comprend tous les esprits doués de la divinité.

De là vient que dans le Phédon , où il fait dire à Socrate , que les Dieux prennent soin de nous , Θεός εἶναι ἡμῶν τὸς ἐπιμελούμενος ; six lignes après , il fait convenir Cébès de ce dogme-là , en lui faisant dire , θεόν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν : c'est-à-dire , la Divinité , qui constitue les Dieux. Et dans le même dialogue : Dieu est immortel , dit-il : tous les hommes , et encore plus , à mon avis , les Dieux , en conviennent : ὁ θεός signifie là , tout Dieu. Dans le Timée , le Dieu forme toutes les parties du corps humain , quoique Platon l'appelle souvent ὁ θεός , ou τὸ θεῖον , il n'est pourtant , selon lui , qu'un des Dieux subalternes. Dans le Théatète de même : Un Dieu , dit-il , n'est injuste en rien ; mais très-juste , autant qu'il se peut : Θεός ἕδαμῆ ἕδαμῶς ἄδικος , ἀλλ' ὡς εἶον τε δικαιοτάτος. Et dans l'Euthydème : il m'arriva , dit-il , par la grâce de quelque Dieu , de me trouver là assis : Κατὰ θεὸν τυνα ἔτυχον καθύμενος , &c. Quel-

que Dieu nous a inspiré, dit-il de même, au quatrième livre de sa République, *κατὰ θεὸν τυχεῖ*, et il a fait tomber le discours sur cette matière. Vous m'expliquerez cela, s'il vous plaît, dit Protarque à Socrate. *Ce sera Dieu lui-même*, repart Socrate, si quelque Dieu exauce mes vœux : *Θεὸς μὲν ἔν, ἂν περ γε ἑμαῖς εὐχαῖς ἐπήκοος γίνεσθαι τις Θεῶν*. Dans son second livre de la République ; Dieu, dit-il, n'est nullement la cause de tout indifféremment, mais seulement des biens : *μὴ πάντων αἰτίου τὸν θεόν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν* : et voilà, ajoûte-t-il, comment il faut parler des Dieux *περὶ θεῶν*. *Θεὸς* est presque par-tout un terme générique et indéfini : comme quand il dit là-même, que Dieu, ou plutôt qu'un Dieu est parfaitement immuable ; parce que chacun d'eux, *ἕκαστος αὐτῶν*, étant très-beau et très-parfait, *κάλλιστος καὶ ἄριστος*, il demeure toujours tel qu'il est. Et dans l'Epinomis, que Dieu, ou plutôt qu'un Dieu est exempt de plaisir et de chagrin : qu'il est sage, qu'il connoît tout, et que voilà tout son caractère.

Au reste, les prières, selon Platon,

ne sont assez souvent que de simples souhaits de posséder le bien dont on a besoin. Ce ne sont pas toujours des supplications faites pour obtenir ce qu'on désire de ceux à qui on les adresse, en les fléchissant par nos submissions. Ainsi Timée prie ce grand Monde de conserver tout ce qui a fait la matière de son entretien avec Socrate. C'est un simple desir, que tout réussisse dans le cours de la Nature : ce n'est pas une prière pour fléchir l'Univers. Il y invoque de la sorte les Muses, et sur-tout la Mémoire. Mais pour les Dieux tutélaires qui nous environnent, on leur adresse, selon Platon, de véritables prières : on leur demande, dans l'Éryxias, bon succès, et de vrais biens, c'est-à-dire, la probité et la vertu ; *εὐχῆ τοῖς θεοῖς εὐπράττειν, ἢ ἀγαθὰ εἶναι, καλὸς καὶ ἀγαθὸς γενέσθαι*. A qui demande-t-il la beauté intérieure de l'âme, dans la prière qu'il fait à la fin de son Phédre ? Ce n'est point au Dieu souverain ; c'est à Pan, et aux autres Dieux du pays : *ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλα ἄσοι τῆδε θεός, δαίντε μοι καλῶ γενέσθαι τάνδ' ὄθεν, &c.*

Pour l'Être souverain, ou le Bien universel, pourquoi Platon prescrirait-il un culte? L'Être tout pur et sans restriction, ne voit ni n'écoute rien par lui seul. Mais qui plus est, il n'en demande pas, il n'en veut pas. Le vrai Dieu est jaloux de sa gloire, *Deus zelotes*: il ne peut souffrir qu'on honore qui que ce soit en sa place: *Gloriam meam alteri non dabo*. Le Dieu de Platon est bien plus désintéressé. Dans le Timée, il donne ordre aux Dieux, comme à ses ouvriers subalternes, de former le corps de l'homme, et d'y insérer une âme intelligente. Ce qu'il leur ordonne après cela, c'est de dire aux hommes, qu'ils aient à rendre leurs obéissances, et leurs hommages à la Justice, c'est-à-dire, à la droite Raison, et aux Dieux: *δικη και θυμ*. Pour lui-même il ne demande ni obéissance, ni culte. Il est vrai que quelques Platoniciens modernes qui se contentent d'être Athées sans donner dans le Polythéisme, disent que cette Justice est Dieu même; que Platon, qui ne l'ignoroit pas, s'en est expliqué suffisamment; qu'il a bien voulu être Po-

lythéiste et Déiste en même temps ; et que sans ce Polythéisme il eût été tout-à fait Chrétien. Mais on ne conviendra jamais, ce me semble, parmi les Chrétiens, que cette Justice abstraite de Platon, c'est-à-dire, le Vrai qu'il faut suivre dans la conduite, soit le vrai Dieu.

VI. *Ces Dieux subalternes sont les moteurs des corps célestes. Mais la source de la force qu'ils ont pour remuer, est dans le Dieu souverain dont ils la tiennent.*

ϩ. C'est dire, au sens de Platon, que la source de leur force est dans l'Être souverain, général, universel. Car dans ce que l'Ecole appelle l'Arbre de Porphyre, tout découle de l'Être.

Car l'existence de Dieu se prouve (de Leg. X.) par la nécessité d'un premier Moteur.

ϩ. Platon ne prouve en cet endroit-là, que la nécessité d'une âme qui soit le principe du mouvement du Ciel et

de chaque corps céleste ; mais d'une âme pour chacun d'eux : une pour le soleil , une autre pour la lune , et ainsi de tous les autres corps. Ἡλιον καὶ σελήνην , καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα εἴπερ ψυχὴ περιαγεῖ πάντα , ἃ ἔν καὶ ἔν ἕκαστον : κλ. Τί μὲν ; Et toute âme , qui est ainsi liée aux astres d'une des trois manières qu'il rapporte , est , selon lui , un Dieu. Τοῦτο μὲν... ψυχὴν... θεὸν ἡγεῖσθαι χρεοῖν πάντα ἄνδρα. Il y prouve la nécessité d'un Dieu pour chaque astre , pour chaque année , pour chaque mois , pour chaque saison , pour tout ce qui est dans l'Univers , pour tous les besoins de la vie. D'où il conclut là même , Que tout est plein de ces Dieux , Θεῶν εἶνα? πλήρη , πάντα. Autant de corps différens , autant de moteurs différens aussi. Dans son douzième livre des Lois , que conclut-il de la régularité du mouvement des astres ? L'existence des Dieux ; Θεῶν : mais non pas d'un seul Dieu.

Jamais Platon , que je sache , n'a parlé d'un premier Moteur. Je n'ai trouvé nulle part chez lui ces deux termes joints ensemble , τὸ πρῶτον κινουῦν. C'est un mot particulier employé par

quelques uns des partisans de Platon, pour enchérir sur son système, et pour le rendre Chrétien en apparence ; quoiqu'ils ne connoissent au fond d'autre Dieu que celui de Platon. Ils ont eu honte d'adopter un Dieu qui ne pût rien faire : ils ont trouvé le secret de le faire le premier moteur de toutes les actions des causes secondes. Comment cela ? ils ont aperçu, qu'on pouvoit distinguer dans tous les êtres singuliers qui agissent, qui se meuvent, plusieurs degrés métaphysiques, qui concourent tous à chaque action. Le plus élevé de ces degrés sans contredit, c'est l'Être, l'Être universel, quoiqu'identifié avec les causes secondes. C'est le premier de tous, et par conséquent le premier qui se meut, et qui met les autres en mouvement. Anges, hommes, oiseaux, poissons, animaux, ce qui les fait agir, ce qui concourt le premier au mouvement commun de tous les degrés, dont chaque agent, nécessaire ou libre, est composé, *la source de la force qu'ils ont pour agir*, c'est l'Être. C'est là le premier moteur, qui fait que toute

action des causes secondes , selon ces Platoniciens , est premièrement l'action de Dieu. Ils ont mis l'Être au-dessus de la Nature , qui est un Être particulier , selon eux , émané de l'Être simple. Et c'est cet Être simple , qui agissant avec la Nature , en est , selon eux , le premier moteur , et le Dieu suprême.

Je sais que Platon appelle l'Être , ce qui est le premier ; mais non pas le premier moteur. C'est dans sa seconde lettre à Denys. Vous me reprochez , lui dit-il , que je ne vous ai pas expliqué suffisamment la Nature de ce qui est le premier : *ἔχ' ἱκανῶς ἀποδείχται σοι περὶ τοῦ Ἡρώτου φύσεως*. Je vais vous en parler , mais en énigme. Toutes choses sont au tour du Roi de l'Univers : tout existe pour lui ; et il est la cause de tout ce qui a de la beauté. Ce qui est le second , est autour des secondes : et ce qui est le troisième , est autour des troisièmes. *Ἡ περὶ τῶν πάντων βασιλέα πάντα ἐστὶ , ἢ ἐκεῖνο ἕνεκα πάντα. καὶ ἐκεῖνο αἰτίον ἀπάντων τῶν καλῶν. Δεύτερον δὲ , περὶ τὰ δεύτερα , ἢ τρίτον περὶ τὰ τρίπα.* C'est assurément là une énigme : en voici le sens. Ce premier , c'est l'Être simple ,

c'est le Bien simple , c'est l'Unité. Car toutes choses sont comme autour de l'Être et du Bien , parce qu'elles souhaitent d'y participer constamment : elles sont toutes pour lui , c'est-à-dire , pour Être , et pour Bien être , et pour se maintenir dans l'Unité. L'Être enfin , ou le Bien être , est la cause de tout ce qui a quelque beauté dans l'arrangement de ses parties , ou quelque degré de bonté. C'est l'axiome des Philosophes , *Bonum est quod omnia appetunt*. Toutes choses universellement , soit animées , ou inanimées , soit intelligentes ou dépourvues de raison , toutes tendent à l'Être , au Bien être , qui est le seul Dieu supérieur aux Dieux , suivant le sentiment de Platon : toutes tendent à l'Unité , mais toutes ne tendent pas au vrai Dieu. Ainsi le vrai Dieu n'est pas celui de Platon. Platon ne dit pas ensuite , que les choses secondes sont autour du second Être , comme il a dit que toutes choses sont autour du premier ; c'est - à - dire , qu'elles le recherchent. Il dit au contraire , que ce second Être est autour des Êtres du second ordre ; et le troisième Être autour

des êtres du troisième rang. Il veut dire que la Raison, la Vérité, ou l'Intelligence, est comme autour des natures intelligentes, qu'elle les obsède sans cesse pour les éclairer : et l'Âme est comme autour des corps animés, hommes et bêtes, pour les animer. Ce premier, ou ce Roi de tous les êtres, dont parle ici Platon, ne peut être que le Dieu des Athées ; et ne peut être un premier moteur, dans la vraie signification de ce mot. Et qui prendroit ces trois Êtres, dont il parle ici, pour les trois Personnes que les Chrétiens adorent dans Dieu ; parce qu'il y découvre un principe de tout être, la lumière des Dieux, ou la Vérité qui les éclaire, et l'âme qui anime les hommes de la sagesse, et les bêtes ; ne seroit pas moins Athée que lui.



V. *Ainsi Platon voulant prouver contre les Athées l'existence des Dieux , (de Legib. X.) ne remonte pas plus haut qu'à ces moteurs subalternes : parce que s'il eût remonté plus haut , il auroit établi l'existence d'un seul Dieu. Et il avoit à prouver , conformément au langage et à la religion des Grecs , qu'il y avoit des Dieux.*

¶. Qu'a-t-il donc fait , s'il n'a établi l'existence d'un seul Dieu , quand il a prouvé dans le même livre , selon vous , l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur ? A-t-il pu croire , qu'il pouvoit y avoir deux premiers moteurs ? Au reste , quoiqu'on soutienne l'existence des Dieux , comme fait Platon ; si l'on ne reconnoît un Dieu selon l'idée que les Juifs et les Chrétiens en ont ; qui est celle d'un Esprit infini , Créateur de tout ce qui existe hors de lui ; on n'en est pas moins Athée. Comme qui ne voudroit qu'un Sénat pour gouverner l'État , ne seroit pas moins ennemi déclaré de la Monarchie , que s'il ne vouloit pas même de Sénat.

Il a enseigné nettement que les Dieux étoient parfaits : mais il n'en a pas combattu le nombre.

R. Le nombre n'y fait rien. Les Chrétiens conviennent que le nombre des Anges est très-grand : *Millia millium ministrabant ei*. Mais ces Anges ne sont ni Dieux, ni éternels, comme ceux de Platon.

VI. *Le fonds du sentiment de Platon est donc , malgré l'apparence de Polythéisme , qu'il n'y a qu'un Dieu très-bon et très-parfait , qui a tout fait suivant l'idée du meilleur ouvrage possible.*

R. Le Polythéisme consiste à admettre plusieurs Esprits éternels , et par conséquent autant de Dieux : et à n'admettre pour souverain Maître , pour la source de la force que ces Dieux ont , que le Bien , l'Être simple, ou le vrai Être , c'est-à-dire , la Réalité et la vraie Bonté d'être , qui est en eux. Car tous ces termes sont synonymes ; mais ce sont pures idées métaphysiques.

Ainsi Platon est autant Polythée , qu'il est visiblement Athée.

Platon n'appelle nulle part son Dieu , *très-bon et très-parfait*. Il a bien senti qu'il ne le pouvoit faire , à parler avec précision et exactitude. Car ces deux termes enferment , pour ainsi dire , une infinité de degrés de perfection en bonté et en puissance : au lieu que l'Être tout court , l'Être pur , ou sans différence qui le restreigne , est très-simple , sans aucune composition , même métaphysique. Mais c'est du monde , de ce fils unique de son Dieu , de ce Dieu sensible et visible , qu'il dit qu'il est très-grand et très-parfait : *μονογενῆς ὢν , θεός εἰσδητός , μέγιστος , καὶ ἄριστος* , *optimus maximus* , Les Romains ont dit de leur Jupiter *Jovi Optimo Maximo*. Mais ce Jupiter n'étoit chez eux que le Destin favorable , et l'issue heureuse de tous leurs souhaits : non plus que chez Homère , qui l'appelle aussi par la même raison *θεῶν ὑπατον , καὶ ἄριστον*.

Enfin cette idée même , selon laquelle ce monde est fait , selon Platon , et la priorité qu'il lui attribue , n'est

que métaphorique ; comme l'idée de l'humanité nous peut paroître précéder la naissance de chaque homme en particulier.

Voilà ce qui se présente à dire sur ce sujet. Je me flatte que l'amitié dont M. l'Abbé Fraguier m'honore depuis sa tendre enfance , l'engagera aisément à me pardonner cette censure : d'autant plus que M. l'Abbé d'Oliver lui-même paroît ne pas plus approuver que moi l'opinion de Platon , dans la Conclusion très-orthodoxe par où il finit ses Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs.

Fin du Tome premier.

T A B L E

POUR LES REMARQUES sur la Théologie, &c.

<i>A</i> NAXAGORE ,	page 218
<i>Anaximandre</i> ,	219
<i>Anaximène</i> ,	223
<i>Démocrite</i> ,	252
<i>Parménide</i> ,	250
<i>Platon</i> ,	261
<i>Pythagore</i> ,	233
<i>Straton</i> ,	273
<i>Thalès</i> ,	212
<i>Xénocrate</i> ,	268
<i>Xénophane</i> ,	242
<i>Zénon</i> ,	281

A D D I T I O N S .

I. <i>De M. Acolzer</i> ,	307
II. <i>De M. Bayle</i> ,	309
III. <i>Du Père Charles Dubois</i> ,	312
IV. <i>De M. Ernesti</i> ,	325
V. <i>De M. le Président Bouhier</i> ,	329
VI. <i>Du P. Hardouin</i> ,	343



TABLE

CONTENTS

CHAPTER I. THE DISCOVERY OF AMERICA 1

CHAPTER II. THE EARLY SETTLEMENTS 15

CHAPTER III. THE STRUGGLE FOR INDEPENDENCE 35

CHAPTER IV. THE CONSTITUTION AND THE UNION 55

CHAPTER V. THE WESTERN CONQUEST 75

CHAPTER VI. THE NATIONAL UNION 95

CHAPTER VII. THE CIVIL WAR 115

CHAPTER VIII. THE RECONSTRUCTION 135

CHAPTER IX. THE PRESENT POSITION 155

ADDITIONS

Dr. M. S. ... 160

Dr. ... 165

Dr. ... 170

Dr. ... 175

Dr. ... 180

Dr. ... 185

Dr. ... 190

Dr. ... 195



28

CICÉRON
NATURE
DES DIEUX



ANT
365