



FUSTEL DE COULANGES

LA CITÉ  
ANTIQUÉ



LIBRAIRIE  
HACHETTE

## INTRODUCTION

presque toujours nous que nous voyons en eux. De là sont venues beaucoup d'erreurs. Nous ne manquons guère de nous tromper sur ces peuples anciens quand nous les regardons à travers les opinions et les faits de notre temps.

Or les erreurs en cette matière ne sont pas sans danger. L'idée que l'on s'est faite de la Grèce et de Rome a souvent troublé nos générations. Pour avoir mal observé les institutions de la cité ancienne, on a imaginé de les faire revivre chez nous. On s'est fait illusion sur la liberté chez les anciens et pour cela seul la liberté chez les modernes a été mise en péril. Nos quatre-vingts dernières années ont montré clairement que l'une des grandes difficultés qui s'opposent à la marche de la société moderne est l'habitude qu'elle a prise d'avoir toujours l'antiquité grecque et romaine devant les yeux.

Pour connaître la vérité sur ces peuples anciens, il est sage de les étudier sans songer à nous, comme s'ils nous étaient tout à fait étrangers, avec le même désintéressement et l'esprit aussi libre que nous étudierions l'Inde ancienne ou l'Arabie.

Ainsi observées, la Grèce et Rome se présentent à nous avec un caractère absolument inimitable. Rien dans les temps modernes ne leur ressemble. Rien dans l'avenir ne pourra leur ressembler. Nous essayerons de montrer par quelles règles ces sociétés étaient régies, et l'on constatera aisément que les mêmes règles ne peuvent plus régir l'humanité.

D'où vient cela? Pourquoi les conditions du gouvernement des hommes ne sont-elles plus les mêmes qu'autrefois? Les grands changements qui paraissent de temps en temps dans la constitution des sociétés ne peuvent être l'effet ni du hasard, ni de la force seule. La cause qui les produit doit être puissante, et cette cause doit résider dans l'homme. Si les lois de l'association humaine ne sont plus les mêmes que dans l'antiquité, c'est qu'il y a dans l'homme quelque chose de changé. Nous avons en effet une partie de notre être qui se modifie de siècle en siècle; c'est notre intelligence. Elle est toujours en mouvement, presque toujours en progrès, et à cause d'elle, nos institutions et nos lois sont sujettes au changement. L'homme ne pense plus aujourd'hui ce qu'il pensait il y a

## ÉTUDE DES CROYANCES

vingt-cinq siècles, et c'est pour cela qu'il ne se gouverne plus comme il se gouvernait.

L'histoire de la Grèce et de Rome est un témoignage et un exemple de l'étroite relation qu'il y a toujours entre les idées de l'intelligence humaine et l'état social d'un peuple. Regardez les institutions des anciens sans penser à leurs croyances, vous les trouvez obscures, bizarres, inexplicables. Pourquoi des patriciens et des plébéiens, des patrons et des clients, des eupatrides et des thètes, et d'où viennent les différences natives et ineffaçables que nous trouvons entre ces classes? Que signifient ces institutions lacédémoniennes qui nous paraissent si contraires à la nature? Comment expliquer ces bizarreries iniques de l'ancien droit privé : à Corinthe, à Thèbes, défense de vendre sa terre; à Athènes, à Rome, inégalité dans la succession entre le frère et la sœur? Qu'est-ce que les juriconsultes entendaient par l'*agnation*, par la *gens*? Pourquoi ces révolutions dans le droit, et ces révolutions dans la politique? Qu'était-ce que ce patriotisme singulier qui effaçait quelquefois tous les sentiments naturels? Qu'entendait-on par cette liberté dont on parlait sans cesse? Comment se fait-il que des institutions qui s'éloignent si fort de tout ce dont nous avons l'idée aujourd'hui aient pu s'établir et régner longtemps? Quel est le principe supérieur qui leur a donné l'autorité sur l'esprit des hommes?

Mais en regard de ces institutions et de ces lois, placez les croyances; les faits deviendront aussitôt plus clairs, et leur explication se présentera d'elle-même. Si, en remontant aux premiers âges de cette race, c'est-à-dire au temps où elle fonda ses institutions, on observe l'idée qu'elle se faisait de l'être humain, de la vie, de la mort, de la seconde existence, du principe divin, on aperçoit un rapport intime entre ces opinions et les règles antiques du droit privé, entre les rites qui dérivèrent de ces croyances et les institutions politiques.

La comparaison des croyances et des lois montre qu'une religion primitive a constitué la famille grecque et romaine, a établi le mariage et l'autorité paternelle, a fixé les rangs de la parenté, a consacré le droit de propriété et le droit d'héritage.

## INTRODUCTION

Cette même religion, après avoir élargi et étendu la famille, a formé une association plus grande, la cité, et a régné en elle comme dans la famille. D'elle sont venues toutes les institutions comme tout le droit privé des anciens. C'est d'elle que la cité a tenu ses principes, ses règles, ses usages, ses magistratures. Mais avec le temps ces vieilles croyances se sont modifiées ou effacées; le droit privé et les institutions politiques se sont modifiées avec elles. Alors s'est déroulée la série des révolutions, et les transformations sociales ont suivi régulièrement les transformations de l'intelligence.

Il faut donc étudier avant tout les croyances de ces peuples. Les plus vieilles sont celles qu'il nous importe le plus de connaître. Car les institutions et les croyances que nous trouvons aux belles époques de la Grèce et de Rome ne sont que le développement de croyances et d'institutions antérieures; il en faut chercher les racines bien loin dans le passé. Les populations grecques et italiennes sont infiniment plus vieilles que Romulus et Homère. C'est dans une époque plus ancienne, dans une antiquité sans date, que les croyances se sont formées et que les institutions se sont ou établies ou préparées.

Mais quel espoir y a-t-il d'arriver à la connaissance de ce passé lointain? Qui nous dira ce que pensaient les hommes, dix ou quinze siècles avant notre ère? Peut-on retrouver ce qui est si insaisissable et si fugitif, des croyances et des opinions? Nous savons ce que pensaient les Aryas de l'Orient, il y a trente-cinq siècles; nous le savons par les hymnes des Védas, qui sont assurément fort antiques, et par les lois de Manou qui le sont moins, mais où l'on peut distinguer des passages qui sont d'une époque extrêmement reculée. Mais où sont les hymnes des anciens Hellènes? Ils avaient, comme les Italiens, des chants antiques, de vieux livres sacrés; mais de tout cela il n'est rien parvenu jusqu'à nous. Quel souvenir peut-il nous rester de ces générations qui ne nous ont pas laissé un seul texte écrit?

Heureusement, le passé ne meurt jamais complètement pour l'homme. L'homme peut bien l'oublier, mais il le garde toujours en lui. Car, tel qu'il est lui-même à chaque époque, il

## ÉTUDE DES CROYANCES

est le produit et le résumé de toutes les époques antérieures. S'il descend en son âme, il peut y retrouver et distinguer ces différentes époques d'après ce que chacune d'elles a laissé en lui.

Observons les Grecs du temps de Périclès, les Romains du temps de Cicéron; ils portent en eux-mêmes les marques authentiques et les vestiges certains des siècles les plus reculés. Le contemporain de Cicéron (je parle surtout de l'homme du peuple) a l'imagination pleine de légendes; ces légendes lui viennent d'un temps très-antique et elles portent témoignage de la manière de penser de ce temps-là. Le contemporain de Cicéron se sert d'une langue dont les radicaux sont infiniment anciens; cette langue, en exprimant les pensées des vieux âges, s'est modelée sur elles, et elle en a gardé l'empreinte qu'elle transmet de siècle en siècle. Le sens intime d'un radical peut quelquefois révéler une ancienne opinion ou un ancien usage; les idées se sont transformées et les souvenirs se sont évanouis; mais les mots sont restés, immuables témoins de croyances qui ont disparu. Le contemporain de Cicéron pratique des rites dans les sacrifices, dans les funérailles, dans la cérémonie du mariage; ces rites sont plus vieux que lui, et ce qui le prouve, c'est qu'ils ne répondent plus aux croyances qu'il a. Mais qu'on regarde de près les rites qu'il observe ou les formules qu'il récite, et on y trouvera la marque de ce que les hommes croyaient quinze ou vingt siècles avant lui.

*LIVRE PREMIER*  
**ANTIQUES CROYANCES**

*CHAPITRE PREMIER*

**CROYANCES SUR L'ÂME ET SUR LA MORT**

**J**USQU'ÀUX derniers temps de l'histoire de la Grèce et de Rome, on voit persister chez le vulgaire un ensemble de pensées et d'usages qui dataient assurément d'une époque très-éloignée et par lesquels nous pouvons apprendre quelles opinions l'homme se fit d'abord sur sa propre nature, sur son âme, sur le mystère de la mort.

Si haut qu'on remonte dans l'histoire de la race indo-européenne, dont les populations grecques et italiennes sont des branches, on ne voit pas que cette race ait jamais pensé qu'après cette courte vie tout fût fini pour l'homme. Les plus anciennes générations, bien avant qu'il y eût des philosophes, ont cru à une seconde existence après celle-ci. Elles ont envisagé la mort, non comme une dissolution de l'être, mais comme un simple changement de vie.

Mais en quel lieu et de quelle manière se passait cette seconde existence? Croyait-on que l'esprit immortel, une fois échappé d'un corps, allait en animer un autre? Non; la croyance à la métempsycose n'a jamais pu s'enraciner dans les esprits des populations gréco-italiennes; elle n'est pas non plus la plus ancienne opinion des Aryas de l'Orient, puisque les hymnes des Védas sont en opposition avec elle. Croyait-on

que l'esprit montait vers le ciel, vers la région de la lumière? Pas davantage; la pensée que les âmes entraînent dans une demeure céleste est d'une époque relativement récente en Occident; le séjour céleste n'était regardé que comme la récompense de quelques grands hommes et des bienfaiteurs de l'humanité. D'après les plus vieilles croyances des Italiens et des Grecs, ce n'était pas dans un monde étranger à celui-ci que l'âme allait passer sa seconde existence; elle restait tout près des hommes et continuait à vivre sous la terre<sup>1</sup>.

On a même cru pendant fort longtemps que dans cette seconde existence l'âme restait associée au corps. Née avec lui, la mort ne l'en séparait pas; elle s'enfermait avec lui dans le tombeau.

Si vieilles que soient ces croyances, il nous en est resté des témoins authentiques. Ces témoins sont les rites de la sépulture, qui ont survécu de beaucoup à ces croyances primitives, mais qui certainement étaient nés avec elles et peuvent nous les faire comprendre.

Les rites de la sépulture montrent clairement que lorsqu'on mettait un corps au sépulcre, on croyait en même temps y mettre quelque chose de vivant. Virgile, qui décrit toujours avec tant de précision et de scrupule les cérémonies religieuses, termine le récit des funérailles de Polydore par ces mots : « Nous enfermons l'âme dans le tombeau. » La même expression se trouve dans Ovide et dans Pline le Jeune; ce n'est pas qu'elle répondit aux idées que ces écrivains se faisaient de l'âme, mais c'est que depuis un temps immémorial elle s'était perpétuée dans le langage, attestant d'antiques et vulgaires croyances<sup>2</sup>.

1. *Sub terra conservant reliquam vitam agi mortuorum.* Cicéron, *Tuscul.* I, 18. Cette croyance était si forte, ajoute Cicéron, que, même lorsque l'usage de brûler les corps s'établit, on continua à croire que les morts vivaient sous la terre. — Cf. Euripide, *Alceste*, 163; *Hécube*, *passim*.

2. Virgile, *En.*, III, 67; *Animamque sepulchro condimus.* — Ovide, *Fast.*, V, 451; *Turpulo fratrem condidit umbras.* — Pline, *Ep.*, VII, 27; *Manes ritu conditi.* — La description de Virgile se rapporte à l'usage des cénotaphes; il était admis que lorsqu'on ne pouvait pas retrouver le corps d'un parent, on lui faisait une cérémonie qui reproduisait exactement tous les rites de la sépulture, et l'on croyait par là enfermer, à défaut du corps, l'âme dans le tombeau. Euripide, *Hélène*, 1061, 1240. Scholiast. *ad Pindar. Pyth.*, IV, 234. Virgile, VI, 505; *Æt.*, 214.

C'était une coutume, à la fin de la cérémonie funèbre, d'appeler trois fois l'âme du mort par le nom qu'il avait porté. On lui souhaitait de vivre heureuse sous la terre. Trois fois on lui disait : Porte-toi bien. On ajoutait : Que la terre te soit légère<sup>3</sup>. Tant on croyait que l'être allait continuer à vivre sous cette terre et qu'il y conserverait le sentiment du bien-être et de la souffrance! On écrivait sur le tombeau que l'homme reposait là; expression qui a survécu à ces croyances et qui de siècle en siècle est arrivée jusqu'à nous. Nous l'employons encore, bien que personne aujourd'hui ne pense qu'un être immortel repose dans un tombeau. Mais dans l'antiquité on croyait si fermement qu'un homme vivait là, qu'on ne manquait jamais d'enterrer avec lui les objets dont on supposait qu'il avait besoin, des vêtements, des vases, des armes<sup>4</sup>. On répandait du vin sur sa tombe pour étancher sa soif; on y plaçait des aliments pour apaiser sa faim<sup>5</sup>. On égorgait des chevaux et des esclaves, dans la pensée que ces êtres enfermés avec le mort le serviraient dans le tombeau, comme ils avaient fait pendant sa vie<sup>6</sup>. Après la prise de Troie, les Grecs vont retourner dans leur pays; chacun d'eux emmène sa belle captive; mais Achille, qui est sous la terre, réclame sa captive aussi, et on lui donne Polyxène<sup>6</sup>.

Un vers de Pindare nous a conservé un curieux vestige de

1. *Iliade*, XXIII, 221. Euripide, *Alceste*, 479; *Κούφα σοι χθόν ἐκείνησθαι πέσοι.* Pausanias, II, 7, 2. — *Aut aliquo vale.* Catulle, C. 10. Servius, *ad Æneid.*, II, 640; III, 68; XI, 97. Ovide, *Fast.*, IV, 852; *Métam.*, X, 62. — *Sit tibi terra levis; tenuem et sine pondere terram;* Juvénal, VII, 207; Martial, I, 89; V, 35; IX, 30.

2. Euripide, *Alceste*, 637, 638; *Orate*, 1416-1418. Virgile, *En.*, VI, 221; *Æt.*, 191-196. — L'ancien usage d'apporter des dons aux morts est attesté pour Athènes, par Thucydide, II, 34; *Ἐισφέρει τῷ θανούτῳ ἑκαστοσ.* La loi de Solon défendait d'enterrer plus de trois vêtements avec le mort (*Plytarque, Solon*, 21). Lucien parle encore de cet usage : « Que de vêtements et de parures n'a-t-on pas brûlés ou enterrés avec les morts comme s'ils devaient s'en servir sous la terre! » — Encore aux funérailles de César, dans une époque de grande superstition, l'antique usage fut observé; on porta au bûcher les *munera*, vêtements, armes, bijoux (Suetone, *César*, 34); Cf. Tacite, *Ann.*, III, 3.

3. Euripide, *Iphig. en Tauride*, 163. Virgile, *En.*, V, 76-80; VI, 225.

4. *Iliade*, XXI, 27-28; XXIII, 465-476. Virgile, *En.*, X, 519-520; XI, 80-84; 197. — Même usage en Gaule, César, *B. G.*, V, 17.

5. Euripide, *Hécube*, 40-41; 107-113; 637-638.

ces pensées des anciennes générations. Phryxos avait été contraint de quitter la Grèce et avait fui jusqu'en Colchide. Il était mort dans ce pays; mais tout mort qu'il était, il voulait revenir en Grèce. Il apparut donc à Pélidas et lui prescrivit d'aller en Colchide pour en rapporter son âme. Sans doute cette âme avait le regret du sol de la patrie, du tombeau de la famille; mais attachée aux restes corporels, elle ne pouvait pas quitter sans eux la Colchide<sup>1</sup>.

De cette croyance primitive dérivait la nécessité de la sépulture. Pour que l'âme fût fixée dans cette demeure souterraine qui lui convenait pour sa seconde vie, il fallait que le corps, auquel elle restait attachée, fût recouvert de terre. L'âme qui n'avait pas son tombeau n'avait pas de demeure. Elle était errante. En vain aspirait-elle au repos, qu'elle devait aimer après les agitations et le travail de cette vie; il lui fallait errer toujours, sous forme de larve ou de fantôme, sans jamais s'arrêter, sans jamais recevoir les offrandes et les aliments dont elle avait besoin. Malheureuse, elle devenait bientôt mal-faisante. Elle tourmentait les vivants, leur envoyait des maladies, ravageait leurs moissons, les effrayait par des apparitions lugubres, pour les avertir de donner la sépulture à son corps et à elle-même. De là est venue la croyance aux revenants<sup>2</sup>. Toute l'antiquité a été persuadée que sans la sépulture l'âme était misérable, et que par la sépulture elle devenait à jamais heureuse. Ce n'était pas pour l'étalage de la douleur qu'on accomplissait la cérémonie funèbre, c'était pour le repos et le bonheur du mort<sup>3</sup>.

Remarquons bien qu'il ne suffisait pas que le corps fût mis en terre. Il fallait encore observer des rites traditionnels et prononcer des formules déterminées. On trouve dans Plaute l'histoire d'un revenant<sup>4</sup>; c'est une âme qui est forcément

1. Pindare, *Pythiq.*, IV, 284, édit. Heyne; voir le Scholiaste.  
2. Cicéron, *Tusculanes*, I, 16. Euripide, *Troy.*, 1085. Hérodote, V, 92. Virgile, VI, 371, 379. Horace, *Odes*, I, 23. Ovide, *Fast.*, V, 483. Plin. *Epist.*, VII, 27. Suétone, *Calig.*, 59. Servius, *ad Æn.*, III, 63.

3. *Iliade*, XXII, 358; *Odyssée*, XI, 73.

4. Plaute, *Mossellaria*, III, 2.

errante, parce que son corps a été mis en terre sans que les rites aient été observés. Suétone raconte que le corps de Caligula ayant été mis en terre sans que la cérémonie funèbre fût accomplie, il en résulta que son âme fut errante et qu'elle apparut aux vivants, jusqu'au jour où l'on se décida à déterrer le corps et à lui donner une sépulture suivant les règles<sup>1</sup>. Ces deux exemples montrent clairement quel effet on attribuait aux rites et aux formules de la cérémonie funèbre. Puisque sans eux les âmes étaient errantes et se montraient aux vivants, c'est donc que par eux elles étaient fixées et enfermées dans leurs tombeaux. Et de même qu'il y avait des formules qui avaient cette vertu, les anciens en possédaient d'autres qui avaient la vertu contraire, celle d'évoquer les âmes et de les faire sortir momentanément du sépulcre.

On peut voir dans les écrivains anciens combien l'homme était tourmenté par la crainte qu'après sa mort les rites ne fussent pas observés à son égard. C'était une source de poignantes inquiétudes<sup>2</sup>. On craignait moins la mort que la privation de sépulture. C'est qu'il y allait du repos et du bonheur éternel. Nous ne devons pas être trop surpris de voir les Athéniens faire périr des généraux qui, après une victoire sur mer, avaient négligé d'enterrer les morts. Ces généraux, élèves des philosophes, distinguaient peut-être l'âme du corps et comme ils ne croyaient pas que le sort de l'une fût attaché au sort de l'autre, il leur avait semblé qu'il importait assez peu à un cadavre de se décomposer dans la terre ou dans l'eau. Ils

1. Suétone, *Caligula*, 59; *Satis constat, priusquam id fieret, hortorum custodes umbris inquietatos... nullam noctem sine aliquo terrore transactam.*

2. Voyez, dans l'*Iliade*, XXII, 338-344, Hector demandant à son vainqueur de ne pas le priver de la sépulture : « Je t'en supplie par tes genoux, par ta vie, par tes parents, ne livre pas mon corps aux chiens près des vaisseaux des Grecs; accepte l'or que mon père t'offrira en abondance et rends-moi mon corps, afin que les Troyens et les Troyennes me donnent ma part des honneurs du bûcher. » — De même, dans Sophocle, Antigone affronte la mort « pour que son frère ne reste pas sans sépulture. » (Soph., *Antigone*, 487). — Le même sentiment est exprimé par Virgile, IX, 213; Horace, *Odes*, I, 18, v. 24-36; Ovide, *Héroïdes*, X, 119-123; *Tristes*, III, 3, 45. — De même, dans les imprécations, ce qu'on souhaitait de plus horrible à un ennemi, c'était de mourir sans sépulture (Virgile, *Æn.*, IV, 620).

## ANTIQUES CROYANCES

n'avaient donc pas bravé la tempête pour la vaine formalité de recueillir et d'ensevelir leurs morts. Mais la foule qui, même à Athènes, restait attachée aux vieilles croyances, accusa ses généraux d'impiété et les fit mourir. Par leur victoire ils avaient sauvé Athènes, mais par leur négligence ils avaient perdu des milliers d'âmes. Les parents des morts, pensant au long supplice que ces âmes allaient souffrir, étaient venus au tribunal en vêtements de deuil et avaient réclamé vengeance<sup>1</sup>.

Dans les cités anciennes la loi frappait les grands coupables d'un châtiment réputé terrible, la privation de sépulture<sup>2</sup>. On punissait ainsi l'âme elle-même, et on lui infligeait un supplice presque éternel.

Il faut observer qu'il s'est établi chez les anciens une autre opinion sur le séjour des morts. Ils se sont figuré une région, souterraine aussi, mais infiniment plus vaste que le tombeau, où toutes les âmes, loin de leur corps, vivaient rassemblées, et où des peines et des récompenses étaient distribuées suivant la conduite que l'homme avait menée pendant la vie. Mais les rites de la sépulture, tels que nous venons de les décrire, sont manifestement en désaccord avec ces croyances-là : preuve certaine qu'à l'époque où ces rites s'établirent, on ne croyait pas encore au Tartare et aux Champs Élysées. L'opinion première de ces antiques générations fut que l'être humain vivait dans le tombeau, que l'âme ne se séparait pas du corps et qu'elle restait fixée à cette partie du sol où les ossements étaient enterrés. L'homme n'avait d'ailleurs aucun compte à rendre de sa vie antérieure. Une fois mis au tombeau, il n'avait à attendre ni récompenses ni supplices. Opinion grossière assurément, mais qui est l'enfance de la notion de la vie future.

L'être qui vivait sous la terre n'était pas assez dégagé de l'humanité pour n'avoir pas besoin de nourriture. Aussi à certains jours de l'année portait-on un repas à chaque tombeau<sup>3</sup>.

1. Xénophon, *Helléniques*, I, 7.

2. Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 1019. Sophocle, *Antigone*, 198. Euripide, *Phén.*, 1627-1632. — Cf. Lysias, *Építaph.*, 7-9. Toutes les cités anciennes ajoutaient au supplice des grands criminels la privation de la sépulture.

3. Cela s'appelait en latin *inferias ferre*, *parentare*, *ferre solemnia*. Cicé-

## ANTIQUES CROYANCES

retirant, on avait grand soin de laisser un peu de lait et quelques gâteaux dans des vases, et qu'il y avait grande impiété à ce qu'un vivant touchât à cette petite provision destinée aux besoins du mort.

Ces vieilles croyances ont persisté longtemps, et l'expression s'en retrouve encore chez les grands écrivains de la Grèce. « Je verse sur la terre du tombeau, dit Iphigénie dans Euripide, le lait, le miel, le vin, car c'est avec cela qu'on réjouit les morts<sup>1</sup>. » — « Fils de Pélée, dit Néoptolème, reçois ce breuvage qui plait aux morts, viens et bois ce sang<sup>2</sup>. » Électre verse les libations et dit : « Le breuvage a pénétré la terre, mon père l'a reçu<sup>3</sup>. » Voyez la prière d'Oreste à son père mort : « O mon père, si je vis, tu recevras de riches banquets; mais si je meurs, tu n'auras pas ta part des repas fumeux dont les morts se nourrissent<sup>4</sup>. » Les plaisanteries de Lucien attestent que ces usages subsistaient encore de son temps : « Les hommes s'imaginent que les âmes viennent d'en bas vers les dîners qu'on leur apporte, qu'elles se régalent de la fumée des viandes et qu'elles boivent le vin répandu sur les fosses<sup>5</sup>. » Chez les Grecs, en avant de chaque tombeau, il y avait un emplacement qui était destiné à l'immolation de la victime et à la cuisson de sa chair<sup>6</sup>. Le tombeau romain avait de même sa *culina*, espèce de cuisine d'un genre particulier et uniquement à l'usage du mort<sup>7</sup>. Plutarque raconte qu'après la bataille de Platées les guerriers morts ayant

1. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 157-163.

2. Euripide, *Hécube*, 536; *Électre*, 505 et suiv.

3. Eschyle, *Choéphores*, 162.

4. Eschyle, *Choéphores*, 432-434. — Dans les *Perses*, Eschyle prête à Atossa les idées des Grecs : « J'apporte à mon époux ces mets qui réjouissent les morts, le lait, le miel doré, le fruit de la vigne; appelons l'âme de Darius et versons ces breuvages que boira la terre et qui pénétreront chez les dieux d'en bas. » (*Perses*, 610-620). — Lorsque les victimes étaient offertes aux divinités du ciel, la chair était mangée par les mortels; mais lorsqu'elles étaient offertes aux morts, la chair était brûlée tout entière (Pausanias, II, 10).

5. Lucien, *Charon*, 22. — Ovide, *Fastes*, II, 566 : *Posito pasclitur umbra cibo*.

6. Lucien, *Charon*, 22 : « Ils creusent des fosses près des tombes et ils y font cuire des mets pour les morts. »

7. Festus, v° *Culina* : *Culina vocatur locus in quo spules in funere comburuntur*.

les dogmes ont pu s'effacer de bonne heure, mais dont les rites ont duré jusqu'au triomphe du christianisme.

Les morts passaient pour des êtres sacrés<sup>1</sup>. Les anciens leur donnaient les épithètes les plus respectueuses qu'ils pussent trouver; ils les appelaient bons, saints, bienheureux<sup>2</sup>. Ils avaient pour eux toute la vénération que l'homme peut avoir pour la divinité qu'il aime ou qu'il redoute. Dans leur pensée chaque mort était un dieu<sup>3</sup>.

Cette sorte d'apothéose n'était pas le privilège des grands hommes; on ne faisait pas de distinction entre les morts. Cicéron dit : « Nos ancêtres ont voulu que les hommes qui avaient quitté cette vie fussent comptés au nombre des dieux<sup>4</sup>. » Il n'était même pas nécessaire d'avoir été un homme vertueux; le méchant devenait un dieu tout autant que l'homme de bien; seulement il gardait dans cette seconde existence tous les mauvais penchants qu'il avait eus dans la première<sup>5</sup>.

Les Grecs donnaient volontiers aux morts le nom de dieux souterrains. Dans Eschyle, un fils invoque ainsi son père mort : « O toi qui es un dieu sous la terre ». Euripide dit en parlant d'Alceste : « Près de son tombeau le passant s'arrêtera et dira : Celle-ci est maintenant une divinité bienheureuse<sup>6</sup>. » Les Romains donnaient aux morts le nom de dieux Mânes. « Rendez aux dieux Mânes ce qui leur est dû, dit Cicéron; ce sont des hommes qui ont quitté la vie; tenez-les pour des êtres divins<sup>7</sup>. »

Les tombeaux étaient les temples de ces divinités. Aussi

1. Ὅσιον τοὺς μεθεστῶτας ἱεροῦς νομίζειν, Plutarque, *Solon*, 21.

2. Χρηστοί, μάκαρες, Aristote, cité par Plutarque, *Quest. rom.*, 52; *grecq.*, 5. — Μάκαρες, χθόνιοι, Eschyle, *Choéph.*, 475.

3. Euripide, *Phénic.*, 1321 : Τοῖς θεοῦσι : χρὴ τὸν οὐ τεθνηκότα τιμὰς δίδοντα χθόνιον εὖ σέβειν θεόν. — Odyssée, X, 526 : Εὐχῆσαι ἄσκη κλυτὰ θύεα νεκρῶν. — Eschyle, *Choéph.*, 475 : « O bienheureux qui habitez sous la terre, écoutez mon invocation; venez au secours de vos enfants et donnez-leur la victoire. » — C'est en vertu de cette idée qu'Énée appelle son père mort *Sancto parens, divinus parens*; Virg., *Én.*, V, 80; V, 47. — Plutarque, *Quest. rom.*, 14 : Ὅσιον γεγονέναι τὸν τεθνηκότα λέγουσι. — Cornelius Nepos, *Fragm.*, XII : *Parentabis mihi et invocabis deum parentem*.

4. Cicéron, *De legibus*, II, 22.

5. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 26; IX, 11.

6. Euripide, *Alceste*, 1015 : Νῦν δ'ἴσσι μάκαρα δαίμων' χαρῶν, ὃ πότνι', εὖ δὲ δόεις.

7. Cicéron, *De leg.*, II, 9 Varron, dans saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 26.

portaient-ils l'inscription sacramentelle *Dis Manibus*, et en grec θεοῖς χθόνιοις. C'était là que le dieu vivait enseveli, *Manesque sepulti*, dit Virgile<sup>1</sup>. Devant le tombeau il y avait un autel pour les sacrifices, comme devant les temples des dieux<sup>2</sup>.

On trouve ce culte des morts chez les Hellènes, chez les Latins, chez les Sabins<sup>3</sup>, chez les Étrusques; on le trouve aussi chez les Aryas de l'Inde. Les hymnes du Rig-Véda en font mention. Le livre des Lois de Manou parle de ce culte comme du plus ancien que les hommes aient eu. Déjà l'on voit dans ce livre que l'idée de la métempsycose a passé par-dessus cette vieille croyance; déjà même auparavant, la religion de Brahma s'était établie, et pourtant, sous le culte de Brahma, sous la doctrine de la métempsycose, la religion des âmes des ancêtres subsiste encore, vivante et indestructible, et elle force le rédacteur des Lois de Manou à tenir compte d'elle et à admettre encore ses prescriptions dans le livre sacré. Ce n'est pas la moindre singularité de ce livre si bizarre que d'avoir conservé les règles relatives à ces antiques croyances, tandis qu'il est évidemment rédigé à une époque où des croyances tout opposées avaient pris le dessus. Cela prouve que s'il faut beaucoup de temps pour que les croyances humaines se transforment, il en faut encore bien davantage pour que les pratiques extérieures et les lois se modifient. Aujourd'hui même, après tant de siècles et de révolutions, les Hindous continuent à faire aux ancêtres leurs offrandes. Ces idées et ces rites sont ce qu'il y a de plus vieux dans la race indo-européenne, et sont aussi ce qu'il y a eu de plus persistant.

1. Virgile, *Én.*, IV, 34.

2. Euripide, *Troïennes*, 96 : Τύμβους ἑπὶ τῶν κεκμηκότων, *Électre*, 505-510. — Virgile, *Én.*, VI, 177 : *Aramque sepulcri*; III, 63 : *Stant Manibus aræ*; III, 305 : *Et geminas, causam lacrimis, sacra verat aras*; V, 48 : *Divini ossa parentis condidimus terra moestasque sacra vivimus aras*. Le grammairien Nonius Marcellus dit que le sépulcre s'appelait un temple chez les anciens, et en effet Virgile emploie le mot *templum* pour désigner le tombeau ou cénotaphe que Didon a élevé à son époux (*Énéide*, IV, 457). — Plutarque, *Quest. rom.*, 14 : Ἐπὶ τῶν τάφων ἐπιστρέφονται, καθάπερ θεῶν ἱερὰ τιμῶντας τὰ τῶν πατέρων μνήματα. — On continua à appeler *ara* la pierre élevée sur le tombeau (Suetone, *Néron*, 50). Ce mot est employé dans les inscriptions funéraires, Orelli, n<sup>os</sup> 4521, 4522, 4826.

3. Varron, *De lingua lat.*, V, 74.

et des mains plus pures<sup>1</sup>. » Ainsi l'Hindou demande aux mânes « que dans sa famille le nombre des hommes de bien s'accroisse, et qu'il ait beaucoup à donner. »

Ces âmes humaines divinisées par la mort étaient ce que les Grecs appelaient des *démons* ou des *héros*<sup>2</sup>. Les Latins leur donnaient le nom de *Lares*, *Mânes*<sup>3</sup>, *Génies*. « Nos ancêtres ont cru, dit Apulée, que les Mânes, lorsqu'ils étaient malfaisants devaient être appelés larves, et ils les appelaient Lares lorsqu'ils étaient bienveillants et propices<sup>4</sup>. » On lit ailleurs : « Génie et Lare, c'est le même être; ainsi l'ont cru nos ancêtres<sup>5</sup>; et dans Cicéron : « Ceux que les Grecs nomment Démons, nous les appelons Lares<sup>6</sup>. »

Cette religion des morts paraît être la plus ancienne qu'il y ait eu dans cette race d'hommes. Avant de concevoir et d'adorer Indra ou Zeus, l'homme adora les morts; il eut peur d'eux, il leur adressa des prières. Il semble que le sentiment religieux ait commencé par là. C'est peut-être à la vue de la mort que l'homme a eu pour la première fois l'idée du surnaturel et qu'il a voulu espérer au delà de ce qu'il voyait. La mort fut le premier mystère; elle mit l'homme sur la voie des autres mystères. Elle éleva sa pensée du visible à l'invisible, du passager à l'éternel, de l'humain au divin.

1. Eschyle, *Choéphores*, 122-145.

2. Il est possible que le sens primitif de ἦρωσ ait été celui d'homme mort. La langue des inscriptions, qui est celle du vulgaire, et qui est en même temps celle où le sens ancien des mots persiste le plus, emploie quelquefois ἦρωσ; avec la simple signification que nous donnons au mot défunt : ἦρωσ χρήσται, χαίρει, Bœckh, *Corp. inscr.*, n<sup>os</sup> 1629, 1723, 1781, 1782, 1784, 1786, 1789, 3398; Ph. Lebas, *Monum. de Mardé*, p. 205. Voyez Théognis, éd. Welcker, v. 513, et Pausanias, VI, 6, 9. Les Thébains avaient une vieille expression pour signifier mourir, ἦρωσ γένεσθαι (Aristote, fragments, éd. Heitz, t. IV, p. 260; Cf. Plutarque, *Proverb. quibus Alex. usi sunt*, c. 47). — Les Grecs donnaient aussi à l'âme d'un mort le nom de δαίμων. Euripide, *Alceste*, 1140 et Scholiaste. Eschyle, *Persee*, 620 : Δαίμονα Δαρπίον. Pausanias, VI, 6 : Δαίμων ἀνθρώπου.

3. *Manes Virginius* (Tite-Live, III, 58). *Manes conjugis* (Virgile, VI, 119). *Patris Anchlem Manes* (Id., X, 534). *Manes Hectoris* (Id., III, 303). *Dis Manibus Martialis, Dis Manibus Acutis* (Orelli, n<sup>os</sup> 4440, 4441, 4447, 4459, etc. *Valerii deos manes* (Tite-Live, III, 19).

4. Apulée, *De deo Socratis. Servius, ad Æneid.*, III, 63.

5. Censorinus, *De die natali*, 3.

6. Cicéron, *Timée*, 11. — Denys d'Halicarnasse traduit *Lar familiaris* par : Κατ' οἰκίαν ἦρωσ (*Antiq. rom.*, IV, 2).

## CHAPITRE III

## LE FEU SACRÉ

LA maison d'un Grec ou d'un Romain renfermait un autel; sur cet autel il devait y avoir toujours un peu de cendre et des charbons allumés<sup>1</sup>. C'était une obligation sacrée pour le maître de chaque maison d'entretenir le feu jour et nuit. Malheur à la maison où il venait à s'éteindre! Chaque soir, on couvrait les charbons de cendre pour les empêcher de se consumer entièrement; au réveil, le premier soin était de raviver ce feu et de l'alimenter avec quelques branchages. Le feu ne cessait de briller sur l'autel que lorsque la famille avait péri tout entière; foyer éteint, famille éteinte, étaient des expressions synonymes chez les anciens<sup>2</sup>.

Il est manifeste que cet usage d'entretenir toujours du feu sur un autel se rapportait à une antique croyance. Les règles et les rites que l'on observait à cet égard montrent que ce n'était pas là une coutume insignifiante. Il n'était pas permis d'alimenter ce feu avec toute sorte de bois; la religion distinguait, parmi les arbres, les espèces qui pouvaient être employées à cet usage et celles dont il y avait impiété à se servir<sup>3</sup>. La religion disait encore que ce feu devait rester toujours pur<sup>4</sup>; ce qui signifiait, au sens littéral, qu'aucun objet sale ne devait être jeté dans ce feu, et, au sens figuré, qu'aucune action coupable ne devait être commise en sa présence. Il y avait un jour de l'année, qui était chez les Romains le 1<sup>er</sup> mars, où chaque

1. Les Grecs appelaient cet autel de noms divers, βῶμος, ἱεράρα, ἱετία; ce dernier finit par prévaloir dans l'usage et fut le mot dont on désigna ensuite la déesse Vesta. Les Latins appelaient le même autel *vestia*, *ara* ou *focus*. In primis ingressibus domorum *vestia*, id est *ara* et *foci*, solent haberi (Nonius Marcellus, éd. Quicherat, p. 58).

2. *Hymnes homér.*, XXIX. *Hymnes orph.*, LXXXIV. Hésiode, *Opera*, 679. Eschyle, *Agam.*, 1056. Euripide, *Hercul. jur.*, 503, 599. Thucydide, I, 136. Aristophane, *Plut.*, 795. Caton, *De re rust.*, 143. Cicéron, *Pro domo*, 40. Tibulle, I, 1, 4. Horace, *Epod.*, II, 43. Ovide, *A. A.*, I, 637. Virgile, *En.*, II, 512.

3. Virgile, VII, 71 : *Cæstis tædis*. *Festus*, v<sup>o</sup> *Felicitis*. Plutarque, *Numa*, 9.

4. Euripide, *Herc. jur.*, 715. Caton, *De re rust.*, 143. Ovide, *Fast.*, III, 698.

famille devait éteindre son feu sacré et en rallumer un autre aussitôt<sup>1</sup>. Mais pour se procurer le feu nouveau, il y avait des rites qu'il fallait scrupuleusement observer. On devait surtout se garder de se servir d'un caillou et de le frapper avec le fer. Les seuls procédés qui fussent permis étaient de concentrer sur un point la chaleur des rayons solaires ou de frotter rapidement deux morceaux de bois d'une espèce déterminée et d'en faire sortir l'étincelle<sup>2</sup>. Ces différentes règles prouvent assez que, dans l'opinion des anciens, il ne s'agissait pas seulement de produire ou de conserver un élément utile et agréable; ces hommes voyaient autre chose dans le feu qui brûlait sur leurs autels.

Ce feu était quelque chose de divin; on l'adorait, on lui rendait un véritable culte. On lui donnait en offrande tout ce qu'on croyait pouvoir être agréable à un dieu, des fleurs, des fruits, de l'encens, du vin<sup>3</sup>. On réclamait sa protection; on le croyait puissant. On lui adressait de ferventes prières pour obtenir de lui ces éternels objets des désirs humains, santé, richesse, bonheur. Une de ces prières qui nous a été conservée dans le recueil des hymnes orphiques, est conçue ainsi : « Rends-nous toujours florissants, toujours heureux, ô foyer; ô toi qui es éternel, beau, toujours jeune, toi qui nourris, toi qui es riche, reçois de bon cœur nos offrandes, et donne-nous en retour le bonheur et la santé qui est si douce<sup>4</sup>. » Ainsi on voyait dans le foyer un dieu bienfaisant qui entretenait la vie de l'homme, un dieu riche qui le nourrissait de ses dons, un dieu fort qui protégeait la maison et la famille. En présence d'un danger on cherchait un refuge auprès de lui. Quand le palais de Priam est envahi, Hécube entraîne le vieux roi près du foyer : « Tes armes ne sauraient te défendre, lui dit-elle; mais cet autel nous protégera tous<sup>5</sup>. »

Voyez Alceste qui va mourir, donnant sa vie pour sauver son époux. Elle s'approche de son foyer et l'invoque en ces termes : « O divinité, maîtresse de cette maison, c'est la dernière fois que je m'incline devant toi, et que je t'adresse mes prières; car je vais descendre où sont les morts. Veille sur mes enfants qui n'auront plus de mère; donne à mon fils une tendre épouse, à ma fille un noble époux. Fais qu'ils ne meurent pas comme moi avant l'âge, mais qu'au sein du bonheur ils remplissent une longue existence<sup>6</sup>. » C'était lui qui enrichissait la famille. Plaute, dans une de ses comédies, le représente mesurant ses dons au culte qu'on lui rend<sup>7</sup>. Les Grecs l'appelaient le dieu de la richesse, κτήσιος<sup>8</sup>. Le père l'invoquait pour ses enfants et lui demandait « de leur donner la santé et une abondance de biens<sup>9</sup>. » Dans l'infortune l'homme s'en prenait à son foyer et lui adressait des reproches; dans le bonheur il lui rendait grâces. Le soldat qui revenait de la guerre le remerciait de l'avoir fait échapper aux périls. Eschyle nous représente Agamemnon revenant de Troie, heureux, couvert de gloire; ce n'est pas Jupiter qu'il va remercier; ce n'est pas dans un temple qu'il va porter sa joie et sa reconnaissance; il offre le sacrifice d'actions de grâce au foyer qui est dans sa maison<sup>10</sup>. L'homme ne sortait jamais de sa demeure sans adresser une prière à son foyer; à son retour, avant de revoir sa femme et d'embrasser ses enfants, il devait s'incliner devant le foyer et l'invoquer<sup>11</sup>.

Le feu du foyer était donc la Providence de la famille. Son culte était fort simple. La première règle était qu'il y eût toujours sur l'autel quelques charbons ardents; car si le feu s'éteignait, c'était un dieu qui cessait d'être. A certains moments de la journée, on posait sur le foyer des herbes sèches et du bois; alors le dieu se manifestait en flamme

1. Macrobe, *Saturn.*, I, 12.

2. Plutarque, *Numa*, 9; Festus, éd. Müller. p. 106.

3. Ovide, *A. A.*, I, 637 : *Dentur in antiquos thura merumque focos*. Plaute, *Captiv.*, II, 39-40; Mercator, V, 1, 5. Tibulle, I, 3, 34. Horace, *Odes*, II, 23, 1-4. Caton, *De re rust.*, 143. Plaute, *Aululaire*, prologue.

4. *Hymnes orph.*, 84.

5. Virgile, *En.*, II, 523. Horace, *Épil.*, I, 5. Ovide, *Trist.*, IV, 8, 22.

1. Euripide, *Alceste*, 162-168.

2. Plaute, *Aululaire*, prologue.

3. Θεὸς κτήσιος, Eustathe, in *Odys.*, p. 1756 et 1814. Le Zeus κτήσιος, dont il est souvent fait mention, est un dieu domestique, c'est le foyer.

4. Isée, *De Cironis hered.*, 16 : *Ἡύχεται ἡμῶν ὑγιεινὰ δίδοναι καὶ κτήσιον ἀγαθὴν*.

5. Eschyle, *Agam.*, 851-853.

6. Caton, *De re rust.*, 2. Euripide, *Hercul. fur.*, 523.

éclatante<sup>1</sup>. On lui offrait des sacrifices; or, l'essence de tout sacrifice était d'entretenir et de ranimer ce feu sacré, de nourrir et de développer le corps du dieu. C'est pour cela qu'on lui donnait avant toutes choses le bois; c'est pour cela qu'ensuite on versait sur l'autel le vin brûlant de la Grèce, l'huile, l'encens, la graisse des victimes. Le dieu recevait ces offrandes, les dévorait; satisfait et radieux, il se dressait sur l'autel et il illuminait son adorateur de ses rayons<sup>2</sup>. C'était le moment de l'invoquer; l'hymne de la prière sortait du cœur de l'homme.

Le repas était l'acte religieux par excellence. Le dieu y présidait. C'était lui qui avait cuit le pain et préparé les aliments<sup>3</sup>; aussi lui devait-on une prière au commencement et à la fin du repas. Avant de manger, on déposait sur l'autel les prémices de la nourriture; avant de boire, on répandait la libation de vin. C'était la part du dieu. Nul ne doutait qu'il ne fût présent, qu'il ne mangeât et ne bût; et, de fait, ne voyait-on pas la flamme grandir, comme si elle se fût nourrie des mets offerts? Ainsi le repas était partagé entre l'homme et le dieu: c'était une cérémonie sainte, par laquelle ils entraient en communion ensemble<sup>4</sup>. Vieilles croyances, qui à la longue disparurent des esprits, mais qui laissèrent longtemps après elles des usages, des rites, des formes de langage, dont l'incréd-

1. Virgile, *Æn.*, I, 704 : *Flammis adolere Penates.*

2. Virgile, *Géorg.*, IV, 383-385 :

*Ter liquido ardentem perfudit nectare vestam,  
Ter flamma ad summum tecti subjecta reluxit.*

Servius explique ainsi ces deux vers : *Id est, in ignem vinum purissimum fundit, post quod quia magis flamma convuluit bonum omen ostendit.*

3. Ovide, *Fast.*, VI, 315.

4. Plutarque, *Quest. rom.*, 64 : *ἱερὸν τι ἢ τράπεζα.* Id., *Symposiaca*, VII, 4, 7 : *Τράπεζα ὑπ' ἐνίων ἐστία καλεῖται.* Id., *ibid.*, VII, 4, 4 : *Ἀπαρχὰς τῶ πύρι ἀποδίδοντα.* — Ovide, *Fastes*, VI, 300 : *Et mensis credere adesse deos;* VI, 630 : *In ornatum fundere vina focum;* II, 634 : *Nutrit iniectos mixta patella Lares.* Cf. Plaute, *Aulularia*, II, 7, 18; Horace, *Odes*, III, 23; *Sat.*, II, 3, 106; Juvénal, XII, 87-90; Plutarque, *De Fort. Rom.*, 10. — Comparer *Hymne homérique*, XXIX, 6. Plutarque, *Fragments, Comm. sur Hésiode*, 44. Servius, in *Æneida*, I, 730 : *Apud Romanos, cena edita, silentium fieri solebat quoad ea que de cena libata fuerant ad focum ferrentur et igni darentur ac puer deos propitios nuntiasset.*

dule même ne pouvait pas s'affranchir. Horace, Ovide, Juvénal, soupaient encore devant leur foyer et faisaient la libation et la prière<sup>1</sup>.

Ce culte du feu sacré n'appartenait pas exclusivement aux populations de la Grèce et de l'Italie. On le retrouve en Orient. Les lois de Manou, dans la rédaction qui nous en est parvenue, nous montrent la religion de Brahma complètement établie et penchant même vers son déclin : mais elles ont gardé des vestiges et des restes d'une religion plus ancienne, celle du foyer, que le culte de Brahma avait reléguée au second rang, mais n'avait pas pu détruire. Le brahmane a son foyer qu'il doit entretenir jour et nuit; chaque matin et chaque soir il lui donne pour aliment le bois; mais, comme chez les Grecs, ce ne peut être que le bois de certains arbres indiqués par la religion. Comme les Grecs et les Italiens lui offrent le vin, l'Hindou lui verse la liqueur fermentée qu'il appelle *soma*. Le repas est aussi un acte religieux, et les rites en sont décrits scrupuleusement dans les lois de Manou. On adresse des prières au foyer, comme en Grèce; on lui offre les prémices du repas, le riz, le beurre, le miel. Il est dit : « Le brahmane ne doit pas manger du riz de la nouvelle récolte avant d'en avoir offert les prémices au foyer. Car le feu sacré est avide de grain, et quand il n'est pas honoré, il dévore l'existence du brahmane négligent. » Les Hindous, comme les Grecs et les Romains, se figuraient les dieux avides non-seulement d'honneurs et de respect, mais même de breuvage et d'aliment. L'homme se croyait forcé d'assouvir leur faim et leur soif, s'il voulait éviter leur colère.

Chez les Hindous cette divinité du feu est souvent appelée *Agni*. Le Rig-Véda contient un grand nombre d'hymnes qui lui sont adressés. Il est dit dans l'un d'eux : « O Agni, tu es la vie, tu es le protecteur de l'homme.... Pour prix de nos louanges, donne au père de famille qui t'implore, la gloire et la richesse.... Agni, tu es un défenseur prudent et un père; à

1. *Ante larem proprium vescor vernasque procaces Pasco libatis dapibus* (Horace, *Sat.*, II, 6, 66). — Ovide, *Fastes*, II, 631-633. — Juvénal, XII, 83-90. — Pétrole, *Satir.*, c. 60.

toi nous devons la vie, nous sommes ta famille. » Ainsi le feu du foyer est, comme en Grèce, une puissance tutélaire. L'homme lui demande l'abondance : « Fais que la terre soit toujours libérale pour nous. » Il lui demande la santé : « Que je jouisse longtemps de la lumière, et que j'arrive à la vieillesse comme le soleil à son couchant. » Il lui demande même la sagesse : « O Agni, tu places dans la bonne voie l'homme qui s'égarait dans la mauvaise.... Si nous avons commis une faute, si nous avons marché loin de toi, pardonne-nous. » Ce feu du foyer était, comme en Grèce, essentiellement pur; il était sévèrement interdit au brahmane d'y rien jeter de sale, et même de s'y chauffer les pieds<sup>1</sup>. Comme en Grèce, l'homme coupable ne pouvait plus approcher de son foyer, avant de s'être purifié de sa souillure.

C'est une grande preuve de l'antiquité de ces croyances et de ces pratiques que de les trouver à la fois chez les hommes des bords de la Méditerranée et chez ceux de la presque île indienne. Assurément les Grecs n'ont pas emprunté cette religion aux Hindous, ni les Hindous aux Grecs. Mais les Grecs, les Italiens, les Hindous appartenaient à une même race; leurs ancêtres, à une époque fort reculée, avaient vécu ensemble dans l'Asie centrale. C'est là qu'ils avaient conçu d'abord ces croyances et établi ces rites. La religion du feu sacré date donc de l'époque lointaine et obscure où il n'y avait encore ni Grecs, ni Italiens, ni Hindous, et où il n'y avait que des Aryas. Quand les tribus s'étaient séparées les unes des autres, elles avaient transporté ce culte avec elles, les unes sur les rives du Gange, les autres sur les bords de la Méditerranée. Plus tard, parmi ces tribus séparées et qui n'avaient plus de relations entre elles, les unes ont adoré Brahma, les autres Zeus, les autres Janus; chaque groupe s'est fait ses dieux. Mais tous ont conservé comme un legs antique la religion première qu'ils avaient conçue et pratiquée au berceau commun de leur race.

Si l'existence de ce culte chez tous les peuples indo-euro-

1. Même prescription dans la religion romaine : *Pedem in focum non imponere*, Varron dans Nonius, p. 479, éd. Quicherat, p. 557.

péens n'en démontrait pas suffisamment la haute antiquité, on en trouverait d'autres preuves dans les rites religieux des Grecs et des Romains. Dans tous les sacrifices, même dans ceux qu'on faisait en l'honneur de Zeus ou d'Athéné, c'était toujours au foyer qu'on adressait la première invocation<sup>1</sup>. Toute prière à un dieu, quel qu'il fût, devait commencer et finir par une prière au foyer<sup>2</sup>. A Olympie, le premier sacrifice qu'offrait la Grèce assemblée était pour le foyer, le second pour Zeus<sup>3</sup>. De même à Rome la première adoration était toujours pour Vesta, qui n'était autre que le foyer<sup>4</sup>; Ovide dit de cette divinité qu'elle occupe la première place dans les pratiques religieuses des hommes. C'est ainsi que nous lisons dans les hymnes du Rig-Véda : « Avant tous les autres dieux il faut invoquer Agni. Nous prononcerons son nom vénérable avant celui de tous les autres immortels. O Agni, quel que soit le dieu que nous honorions par notre sacrifice, toujours à toi s'adresse l'holocauste. » Il est donc certain qu'à Rome au temps d'Ovide, dans l'Inde au temps des brahmanes, le feu du foyer passait encore avant tous les autres dieux; non que Jupiter et Brahma n'eussent acquis une bien plus grande importance dans la religion des hommes; mais on se souvenait que le feu du foyer était de beaucoup antérieur à ces dieux-là. Il avait pris, depuis nombre de siècles, la première place dans le culte, et les dieux plus nouveaux et plus grands n'avaient pas pu l'en déposséder.

Les symboles de cette religion se modifièrent suivant les âges. Quand les populations de la Grèce et de l'Italie prirent l'habitude de se représenter leurs dieux comme des personnes et de donner à chacun d'eux un nom propre et une forme humaine, le vieux culte du foyer subit la loi commune que l'intelligence humaine, dans cette période, imposait à toute religion. L'autel du feu sacré fut personnifié; on l'appela

1. Porphyre, *De abst.*, II, p. 106; Pline, *De frigid.*, 8.

2. *Hymnes hom.*, 29; *Ibid.*, 3, v. 33. Platon, *Cratyle*, 18. Héésychius, ἀφ' ἑστίας. Diodore, VI, 2. Aristophane, *Oiseaux*, 865.

3. Pausanias, V, 14.

4. Cicéron, *De nat. Deor.* II, 67. Ovide, *Fast.*, VI, 304.

*vestis*, Vesta; le nom fut le même en latin et en grec, et ne fut pas d'ailleurs autre chose que le mot qui dans la langue commune et primitive désignait un autel. Par un procédé assez ordinaire, du nom commun on avait fait un nom propre. Une légende se forma peu à peu. On se figura cette divinité sous les traits d'une femme, parce que le mot qui désignait l'autel était du genre féminin. On alla même jusqu'à représenter cette déesse par des statues. Mais on ne put jamais effacer la trace de la croyance primitive d'après laquelle cette divinité était simplement le feu de l'autel; et Ovide lui-même était forcé de convenir que Vesta n'était pas autre chose qu'une « flamme vivante<sup>1</sup> ».

Si nous rapprochons ce culte du feu sacré du culte des morts, dont nous parlions tout à l'heure, une relation étroite nous apparaît entre eux.

Remarquons d'abord que ce feu qui était entretenu sur le foyer n'est pas, dans la pensée des hommes, le feu de la nature matérielle. Ce qu'on voit en lui, ce n'est pas l'élément purement physique qui chauffe ou qui brûle, qui transforme les corps, fond les métaux et se fait le puissant instrument de l'industrie humaine. Le feu du foyer est d'une tout autre nature. C'est un feu pur, qui ne peut être produit qu'à l'aide de certains rites et n'est entretenu qu'avec certaines espèces de bois. C'est un feu chaste; l'union des sexes doit être écartée loin de sa présence<sup>2</sup>. On ne lui demande pas seulement la richesse et la santé; on le prie aussi pour en obtenir la pureté du cœur, la tempérance, la sagesse. « Rends-nous riches et florissants, dit un hymne orphique; rends-nous aussi sages et chastes. » Le feu du foyer est donc une sorte d'être moral. Il est vrai qu'il brille, qu'il réchauffe, qu'il cuit l'aliment sacré; mais en même temps il a une pensée, une conscience; il conçoit des devoirs et veille à ce qu'ils soient accomplis. On le dirait homme, car il a de l'homme la double nature : physiquement, il respire, il se meut, il vit, il procure l'abondance, il prépare le repas, il nourrit le corps; moralement, il a des

1. Ovide, *Fast.*, VI, 291.

2. Hésiode, *Opera*, 678-680. Plutarque, *Comm. sur Hés.*, frag. 48.

sentiments et des affections, il donne à l'homme la pureté, il commande le beau et le bien, il nourrit l'âme. On peut dire qu'il entretient la vie humaine dans la double série de ses manifestations. Il est à la fois la source de la richesse, de la santé, de la vertu. C'est vraiment le Dieu de la nature humaine. Plus tard, lorsque ce culte a été relégué au second plan, par Brahma ou par Zeus, le feu du foyer est resté ce qu'il y avait dans le divin de plus accessible à l'homme; il a été son intermédiaire auprès des dieux de la nature physique; il s'est chargé de porter au ciel la prière et l'offrande de l'homme et d'apporter à l'homme les faveurs divines. Plus tard encore, quand on fit de ce mythe du feu sacré la grande Vesta, Vesta fut la déesse vierge; elle ne représenta dans le monde ni la fécondité ni la puissance; elle fut l'ordre; mais non pas l'ordre rigoureux, abstrait, mathématique, la loi impérieuse et fatale, ἀνάγκη, que l'on aperçut de bonne heure entre les phénomènes de la nature physique. Elle fut l'ordre moral. On se la figura comme une sorte d'âme universelle qui réglait les mouvements divers des mondes, comme l'âme humaine met la règle parmi nos organes.

Ainsi la pensée des générations primitives se laisse entrevoir. Le principe de ce culte est en dehors de la nature physique et se trouve dans ce petit monde mystérieux qui est l'homme.

Ceci nous ramène au culte des morts. Tous les deux sont de la même antiquité. Ils étaient associés si étroitement que la croyance des anciens n'en faisait qu'une religion. Foyer, Démons, Héros, dieux Lares, tout cela était confondu<sup>1</sup>. On voit par deux passages de Plaute et de Columelle que dans le langage ordinaire on disait indifféremment foyer ou Lare domestique, et l'on voit encore par Cicéron que l'on ne distinguait pas le foyer des Pénates, ni les Pénates des dieux Lares<sup>2</sup>.

1. Tibulle, II, 2. Horace, *Odes*, IV, 11, 6. Ovide, *Trist.*, III, 13; V, 5. Les Grecs donnaient à leurs dieux domestiques ou héros l'épithète de ἐπίστοιοι ou ἐστοιῦχοι.

2. Plaute, *Aulul.*, II, 7, 16 : *In foco nostro Lari*. Columelle, XI, 1, 19 : *Larem focumque familiarem*. Cicéron, *Pro domo*, 41; *Pro Quintio*, 27, 28.

Nous lisons dans Servius : « Par foyers les anciens entendaient les dieux Lares; aussi Virgile a-t-il pu mettre indifféremment tantôt foyer pour Pénates, tantôt Pénates pour foyer<sup>1</sup>. » Dans un passage fameux de l'*Énéide*, Hector dit à Énée qu'il va lui remettre les Pénates troyens, et c'est le feu du foyer qu'il lui remet. Dans un autre passage, Énée invoquant ces mêmes dieux les appelle à la fois Pénates, Lares et Vesta<sup>2</sup>.

Nous avons vu d'ailleurs que ceux que les anciens appelaient Lares ou Héros n'étaient autres que les âmes des morts, auxquelles l'homme attribuait une puissance surhumaine et divine. Le souvenir d'un de ces morts sacrés était toujours attaché au foyer. En adorant l'un, on ne pouvait pas oublier l'autre. Ils étaient associés dans le respect des hommes et dans leurs prières. Les descendants, quand ils parlaient du foyer, rappelaient volontiers le nom de l'ancêtre : « Quitte cette place, dit Oreste à Hélène, et avance vers l'antique foyer de Pélopie pour entendre mes paroles<sup>3</sup>. » De même, Énée, parlant du foyer qu'il transporte à travers les mers, le désigne par le nom de Lare d'Assaracus, comme s'il voyait dans ce foyer l'âme de son ancêtre.

Le grammairien Servius, qui était fort instruit des antiquités grecques et romaines (on les étudiait de son temps beaucoup plus qu'au temps de Cicéron), dit que c'était un usage très-ancien d'ensevelir les morts dans les maisons, et il ajoute : « Par suite de cet usage, c'est aussi dans les maisons qu'on honore les Lares et les Pénates<sup>4</sup>. » Cette phrase établit nettement une antique relation entre le culte des morts et le foyer. On peut donc penser que le foyer domestique n'a été à l'origine que le symbole du culte des morts, que sous cette pierre du foyer un ancêtre reposait, que le feu y était allumé pour l'honorer, et que ce feu semblait entretenir la vie en lui ou représentait son âme toujours vigilante.

1. Servius, in *Æn.*, III, 134.

2. Virgile, *Æn.*, II, 297; IX, 257-258; V, 744.

3. Euripide, *Oreste*, 1420-1422.

4. Servius, in *Æn.*, V, 64; VI, 152. Voy. Platon, *Minos*, p. 315 : « Ἐθαπτον ἐν τῇ οἰκίᾳ τοὺς ἀποθανόντας. »

Ce n'est là qu'une conjecture, et les preuves nous manquent. Mais ce qui est certain, c'est que les plus anciennes générations, dans la race d'où sont sortis les Grecs et les Romains, ont eu le culte des morts et du foyer, antique religion qui ne prenait pas ses dieux dans la nature physique, mais dans l'homme lui-même, et qui avait pour objet d'adoration l'être invisible qui est en nous, la force morale et pensante qui anime et qui gouverne notre corps.

Cette religion ne fut pas toujours également puissante sur l'âme; elle s'affaiblit peu à peu, mais elle ne disparut pas. Contemporaine des premiers âges de la race aryenne, elle s'enfonça si profondément dans les entrailles de cette race, que la brillante religion de l'Olympe grec ne suffit pas à la déraciner et qu'il fallut le christianisme.

Nous verrons bientôt quelle action puissante cette religion a exercée sur les institutions domestiques et sociales des anciens. Elle a été conçue et établie dans cette époque lointaine où cette race cherchait ses institutions, et elle a déterminé la voie dans laquelle les peuples ont marché depuis.

## CHAPITRE IV

## LA RELIGION DOMESTIQUE

IL ne faut pas se représenter cette antique religion comme celles qui ont été fondées plus tard dans l'humanité plus avancée. Depuis un assez grand nombre de siècles, le genre humain n'admet plus une doctrine religieuse qu'à deux conditions : l'une, qu'elle lui annonce un dieu unique; l'autre, qu'elle s'adresse à tous les hommes et soit accessible à tous, sans repousser systématiquement aucune classe ni aucune race. Mais la religion des premiers temps ne remplissait aucune de ces deux conditions. Non seulement elle n'offrait pas à l'adoration des hommes un dieu unique; mais encore ses dieux n'acceptaient pas l'adoration de tous les hommes. Ils ne se présentaient pas comme étant les dieux du genre humain.

sant de son tombeau, les frappant de maladie, s'ils approchaient, pour les siens il était bon et secourable.

Il y avait un échange perpétuel de bons offices entre les vivants et les morts de chaque famille. L'ancêtre recevait de ses descendants la série des repas funèbres, c'est-à-dire les seules jouissances qu'il pût avoir dans sa seconde vie. Le descendant recevait de l'ancêtre l'aide et la force dont il avait besoin dans celle-ci. Le vivant ne pouvait se passer du mort, ni le mort du vivant. Par là un lien puissant s'établissait entre toutes les générations d'une même famille et en faisait un corps éternellement inséparable.

Chaque famille avait son tombeau, où ses morts venaient reposer l'un après l'autre, toujours ensemble. Tous ceux du même sang devaient y être enterrés et aucun homme d'une autre famille n'y pouvait être admis<sup>1</sup>. Là se célébraient les cérémonies et les anniversaires. Là chaque famille croyait voir ses ancêtres sacrés. Aux temps très-antiques, le tombeau était dans la propriété même de la famille, au milieu de l'habitation,

1. L'antique usage des tombeaux de famille est attesté de la manière la plus formelle. Les mots *τάφος πατρός*, *μνήμα πατρός*, *μνήμα τῶν προγόνων*, reviennent sans cesse chez les Grecs, comme chez les Latins *tumulus patris*, *monumentum gentis*. Démosthène, *In Eubulidem*, 28: *Τὰ πατρία μνήματα ὧν κοινωνοῦσιν ὅσοιπαρ εἰσὶ τοῦ γένους*. La loi de Solon interdisait d'y ensevelir un homme d'une autre famille; *ne alienum inferat* (Cic. *De leg.*, II, 28). Démosthène, *In Macartatum*, 79, décrit le tombeau « où reposent tous ceux qui descendent de Boustélos; on l'appelle le monument des Boustéloïdes; c'est un grand emplacement entouré d'une clôture, suivant la règle antique. » Le tombeau des Lakiades, *μνήματα Κιμάδων*, est mentionné par Marcellinus, biographe de Thucydide, et par Plutarque, *Cimon*, 4. — Il y a une vieille anecdote qui prouve combien on jugeait nécessaire que chaque mort fût enterré dans le tombeau de sa famille; on racontait que les Lacédémoniens, sur le point de livrer bataille aux Messéniens, avaient attaché à leur bras droit des marques particulières contenant le nom de chacun et celui de son père, afin qu'en cas de mort le corps pût être reconnu et transporté au tombeau paternel; ce trait des mœurs antiques nous a été conservé par Justin, III, 5. Eschyle fait allusion au même usage lorsqu'il dit, en parlant de guerriers qui vont périr, qu'ils seront rapportés dans les tombeaux de leurs pères, *τάφον πατρός λαχαι* (*Sept contre Thèbes*, v. 914). — Les Romains avaient aussi des tombeaux de famille. Cicéron, *De offic.*, I, 17: *Sanguinis conjunctio, eadem habere monumenta majorum, iisdem uti sacris, sepulcra habere communia*. Comme en Grèce, il était interdit d'y ensevelir un homme d'une autre famille; Cicéron, *De legib.*, II, 22: *Mortuum extra gentem inferri fas negant*. Voyez Ovide, *Tristes*, IV, 3, 43; Velléius, II, 119; Suétone, *Néron*, 50; Tibère, 1; Cicéron, *Tuscul.*, I, 7; *Digeste*, XI, 7; XLVII, 12, 5.

non loin de la porte, « afin, dit un ancien, que les fils, en entrant ou en sortant de leur demeure, rencontrassent chaque fois leurs pères, et chaque fois leur adressassent une invocation<sup>1</sup> ». Ainsi l'ancêtre restait au milieu des siens; invisible, mais toujours présent, il continuait à faire partie de la famille et à en être le père. Lui immortel, lui heureux, lui divin, il s'intéressait à ce qu'il avait laissé de mortel sur la terre; il en savait les besoins, il en soutenait la faiblesse. Et celui qui vivait encore, qui travaillait, qui, selon l'expression antique, ne s'était pas encore acquitté de l'existence, celui-là avait près de lui ses guides et ses appuis; c'étaient ses pères. Au milieu des difficultés, il invoquait leur antique sagesse, dans le danger il leur demandait une consolation, dans le danger un soutien, après une faute son pardon.

Assurément nous avons beaucoup de peine aujourd'hui à comprendre que l'homme pût adorer son père ou son ancêtre. Faire de l'homme un dieu nous semble le contre-pied de la religion. Il nous est presque aussi difficile de comprendre les vieilles croyances de ces hommes qu'il l'eût été à eux d'imaginer les nôtres. Mais songeons que les anciens n'avaient pas l'idée de la création; dès lors le mystère de la génération était pour eux ce que le mystère de la création peut être pour nous. Le générateur leur paraissait un être divin, et ils adoraient leur ancêtre. Il faut que ce sentiment ait été bien naturel et bien puissant, car il apparaît comme principe d'une religion à l'origine de presque toutes les sociétés humaines; on le trouve chez les Chinois comme chez les anciens Gètes et les Scythes, chez les peuplades de l'Afrique comme chez celles du Nouveau-Monde<sup>2</sup>.

Le feu sacré, qui était associé si étroitement au culte des morts, avait aussi pour caractère essentiel d'appartenir en propre à chaque famille. Il représentait les ancêtres<sup>3</sup>; il était

1. Euripide,  *Hélène*, 1163-1168.

2. Chez les Étrusques et les Romains il était d'usage que chaque famille religieuse gardât les images de ses ancêtres rangées autour de l'atrium. Ces images étaient-elles de simples portraits de famille ou des idoles?

3. *Ἑστία πατρία*, *Focus patrius*. De même, dans les Védas, Agni est encore invoqué quelquefois comme dieu domestique.

la providence d'une famille, et n'avait rien de commun avec le feu de la famille voisine qui était une autre providence. Chaque foyer protégeait les siens.

Toute cette religion était renfermée dans l'enceinte de la maison. Le culte n'en était pas public. Toutes les cérémonies, au contraire, s'accomplissaient au milieu de la famille seule. Le foyer n'était jamais placé ni hors de la maison ni même près de la porte extérieure, où l'étranger l'aurait trop bien vu. Les Grecs le plaçaient toujours dans une enceinte<sup>1</sup> qui le protégeait contre le contact et même le regard des profanes. Les Romains le cachaient au milieu de leur maison. Tous ces dieux, Foyer, Lares, Mânes, on les appelait les dieux cachés ou les dieux de l'intérieur<sup>2</sup>. Pour tous les actes de cette religion il fallait le secret, *sacrificia occulta*, dit Cicéron<sup>3</sup>; qu'une cérémonie fût aperçue par un étranger, elle était troublée, souillée par ce seul regard.

Pour cette religion domestique, il n'y avait ni règles uniformes, ni rituel commun. Chaque famille avait l'indépendance la plus complète. Nulle puissance extérieure n'avait le droit de régler son culte ou sa croyance. Il n'y avait pas d'autre prêtre que le père; comme prêtre, il ne connaissait aucune hiérarchie. Le pontife de Rome ou l'archonte d'Athènes pouvait bien s'assurer que le père de famille accomplissait tous ses rites religieux, mais il n'avait pas le droit de lui commander la moindre modification. *Suo quisque ritu sacrificium faciat*, telle était la règle absolue<sup>4</sup>. Chaque famille avait ses cérémonies qui lui étaient propres, ses fêtes particulières, ses formules de prière et ses hymnes<sup>5</sup>. Le père, seul interprète et seul pontife de sa religion, avait seul le pouvoir de l'enseigner, et ne

1. Isée, *De Clonis hereditate*, 15-18.

2. Cette enceinte était appelée *ἔπος*.

3. *Θεοὶ μύχιοι*, dit *Penates*. Cicéron, *De nat. Deor.*, II, 27 : *Penates, quod penitus insident*. Servius, in *Æn.*, III, 12 : *Penates ideo appelluntur quod in penetralibus adium coli solebant*.

4. Cicéron, *De arusp. resp.*, 17.

5. Varro, *De ling. lat.*, VII, 88.

6. Hésiode, *Opera*, 701. Macrobe, *Sat.*, I, 16. Cic., *De legib.*, II, 11 : *Ritus familiarum patrumque servare*.

pouvait l'enseigner qu'à son fils. Les rites, les termes de la prière, les chants, qui faisaient partie essentielle de cette religion domestique, étaient un patrimoine, une propriété sacrée, que la famille ne partageait avec personne et qu'il était même interdit de révéler aux étrangers. Il en était ainsi dans l'Inde : « Je suis fort contre mes ennemis, dit le brahmane, des chants que je tiens de ma famille et que mon père m'a transmis<sup>1</sup>. »

Ainsi la religion ne résidait pas dans les temples, mais dans la maison; chacun avait ses dieux; chaque dieu ne protégeait qu'une famille et n'était dieu que dans une maison. On ne peut pas raisonnablement supposer qu'une religion de ce caractère ait été révélée aux hommes par l'imagination puissante de l'un d'entre eux ou qu'elle leur ait été enseignée par une caste de prêtres. Elle est née spontanément dans l'esprit humain; son berceau a été la famille; chaque famille s'est fait ses dieux.

Cette religion ne pouvait se propager que par la génération. Le père, en donnant la vie à son fils, lui donnait en même temps sa croyance, son culte, le droit d'entretenir le foyer, d'offrir le repas funèbre, de prononcer les formules de prière. La génération établissait un lien mystérieux entre l'enfant qui naissait à la vie et tous les dieux de la famille. Ces dieux étaient sa famille même, *θεοὶ ἑγγυεῖς*; c'était son sang, *θεοὶ σύναμοι*<sup>2</sup>. L'enfant apportait donc en naissant le droit de les adorer et de leur offrir les sacrifices; comme aussi, plus tard, quand la mort l'aurait divinisé lui-même, il devait être compté à son tour parmi ces dieux de la famille.

Mais il faut remarquer cette particularité que la religion domestique ne se propageait que de mâle en mâle. Cela tenait sans nul doute à l'idée que les hommes se faisaient de la géné-

1. *Rig-Véda*, tr. Langlois, t. I, p. 113. Les lois de Manou mentionnent souvent les rites particuliers à chaque famille : VIII, 3; IX, 7.

2. Sophocle, *Antig.*, 199; *Ibid.*, 659. Rapprocher *ἱεραῖοι θεοὶ* dans Aristophane, *Gupes*, 388; Eschyle, *Pers.*, 404; Sophocle, *Électre*, 411; *Θεοὶ γινέθλιοι*, Platon, *Lois*, V, p. 729; *Di generis*, Ovide, *Fast.*, II, 631.

## ANTIQUES CROYANCES

ration<sup>1</sup>. La croyance des âges primitifs, telle qu'on la trouve dans les Védas et qu'on en voit des vestiges dans tout le droit grec et romain, fut que le pouvoir reproducteur résidait exclusivement dans le père. Le père seul possédait le principe mystérieux de l'être et transmettait l'étincelle de vie. Il est résulté de cette vieille opinion qu'il fut de règle que le culte domestique passât toujours de mâle en mâle, que la femme n'y participât que par l'intermédiaire de son père et de son mari, et enfin qu'après la mort la femme n'eût pas la même part que l'homme au culte et aux cérémonies du repas funèbre. Il en est résulté encore d'autres conséquences très-graves dans le droit privé et dans la constitution de la famille; nous les verrons plus loin.

1. Les Védas appellent le feu sacré la cause de la postérité masculine. Voy. le *Mitakchara*, trad. Orianne, p. 139.

pour eux les chairs d'une victime. En échange de ces offrandes, ils réclament leur protection; il les appellent leurs dieux, et leur demandent de rendre le champ fertile, la maison prospère, les cœurs vertueux.

Le principe de la famille antique n'est pas uniquement la génération. Ce qui le prouve, c'est que la sœur n'est pas dans la famille ce qu'y est le frère, c'est que le fils émancipé ou la fille mariée cesse complètement d'en faire partie, ce sont enfin plusieurs dispositions importantes des lois grecques et romaines que nous aurons l'occasion d'examiner plus loin.

Le principe de la famille n'est pas non plus l'affection naturelle. Car le droit grec et le droit romain ne tiennent aucun compte de ce sentiment. Il peut exister au fond des cœurs, il n'est rien dans le droit. Le père peut chérir sa fille, mais non pas lui léguer son bien. Les lois de succession, c'est-à-dire parmi les lois celles qui témoignent le plus fidèlement des idées que les hommes se faisaient de la famille, sont en contradiction flagrante, soit avec l'ordre de la naissance, soit avec l'affection naturelle<sup>1</sup>.

Les historiens du droit romain ayant fort justement remarqué que ni la naissance ni l'affection n'étaient le fondement de la famille romaine, ont cru que ce fondement devait se trouver dans la puissance paternelle ou maritale. Ils font de cette puissance une sorte d'institution primordiale. Mais ils n'expliquent pas comment elle s'est formée, à moins que ce ne soit par la supériorité de force du mari sur la femme, du père sur les enfants. Or c'est se tromper gravement que de placer ainsi la force à l'origine du droit. Nous verrons d'ailleurs plus loin que l'autorité paternelle ou maritale, loin d'avoir été une cause première, a été elle-même un effet; elle est dérivée de la religion et a été établie par elle : elle n'est donc pas le principe qui a constitué la famille.

Ce qui unit les membres de la famille antique, c'est quelque chose de plus puissant que la naissance, que le sentiment, que la force physique : c'est la religion du foyer et des ancêtres.

1. Il est bien entendu que nous parlons ici du droit le plus ancien. Nous verrons dans la suite que ces vieilles lois ont été modifiées.

Elle fait que la famille forme un corps dans cette vie et dans l'autre. La famille antique est une association religieuse plus encore qu'une association de nature. Aussi verrons-nous plus loin que la femme n'y sera vraiment comptée qu'autant que la cérémonie sacrée du mariage l'aura initiée au culte; que le fils n'y comptera plus, s'il a renoncé au culte ou s'il a été émancipé; que l'adopté y sera, au contraire, un véritable fils, parce que, s'il n'a pas le lien du sang, il aura quelque chose de mieux, la communauté du culte; que le légataire qui refusera d'adopter le culte de cette famille n'aura pas la succession; qu'enfin la parenté et le droit à l'héritage seront réglés, non d'après la naissance, mais d'après les droits de participation au culte tels que la religion les a établis. Ce n'est sans doute pas la religion qui a créé la famille, mais c'est elle assurément qui lui a donné ses règles, et de là est venu que la famille antique a reçu une constitution si différente de celle qu'elle aurait eue, si les sentiments naturels avaient été seuls à la fonder.

L'ancienne langue grecque avait un mot bien significatif pour désigner une famille; on disait *ἐπίστοιον*, mot qui signifie littéralement *ce qui est auprès d'un foyer*. Une famille était un groupe de personnes auxquelles la religion permettait d'invoquer le même foyer et d'offrir le repas funèbre aux mêmes ancêtres<sup>1</sup>.

## CHAPITRE II

## LE MARIAGE

LA première institution que la religion domestique ait établie fut vraisemblablement le mariage.

Il faut remarquer que cette religion du foyer et des ancêtres, qui se transmettait de mâle en mâle, n'appartenait pourtant pas exclusivement à l'homme : la femme avait part

1. Hérodote, V, 73, pour dire 700 familles, emploie l'expression *ἐπαχόσια ἐπίστια*. Ailleurs, I, 178 pour désigner 80 familles, il dit *ὀγδώκοντα ἐπίστια*. Même expression dans Plutarque, *Romulus*, 9.

au culte. Fille, elle assistait aux actes religieux de son père; mariée, à ceux de son mari.

On pressent par cela seul le caractère essentiel de l'union conjugale chez les anciens. Deux familles vivent à côté l'une de l'autre, mais elles ont des dieux différents. Dans l'une d'elle, une jeune fille prend part, depuis son enfance, à la religion de son père; elle invoque son foyer; elle lui offre chaque jour des libations, l'entoure de fleurs et de guirlandes aux jours de fête, lui demande sa protection, le remercie de ses bienfaits. Ce foyer paternel est son dieu. Qu'un jeune homme de la famille voisine la demande en mariage, il s'agit pour elle de bien autre chose que de passer d'une maison dans une autre. Il s'agit d'abandonner le foyer paternel pour aller invoquer désormais le foyer de l'époux. Il s'agit de changer de religion, de pratiquer d'autres rites et de prononcer d'autres prières. Il s'agit de quitter le dieu de son enfance pour se mettre sous l'empire d'un dieu qu'elle ne connaît pas. Qu'elle n'espère pas rester fidèle à l'un en honorant l'autre, car dans cette religion c'est un principe immuable qu'une même personne ne peut pas invoquer deux foyers ni deux séries d'ancêtres. « A partir du mariage, dit un ancien, la femme n'a plus rien de commun avec la religion domestique de ses pères : elle sacrifie au foyer du mari<sup>1</sup>. »

Le mariage est donc un acte grave pour la jeune fille, non moins grave pour l'époux. Car cette religion veut que l'on soit né près du foyer pour qu'on ait le droit d'y sacrifier. Et cependant il va introduire près de son foyer une étrangère; avec elle il fera les cérémonies mystérieuses de son culte, il lui révélera les rites et les formules qui sont le patrimoine de sa famille. Il n'a rien de plus précieux que cet héritage; ces dieux, ces rites, ces hymnes, qu'il tient de ses pères, c'est ce qui le protège dans la vie, c'est ce qui lui promet la richesse, le bonheur, la vertu. Cependant, au lieu de garder pour soi cette puissance tutélaire, comme le sauvage garde son idole ou son amulette, il va admettre une femme à la partager avec lui.

1. Dicéarque, cité par Étienne de Byzance, *v*° *πάτρα*.

Ainsi, quand on pénètre dans les pensées de ces anciens hommes, on voit de quelle importance était pour eux l'union conjugale, et combien l'intervention de la religion y était nécessaire. Ne fallait-il pas que par quelque cérémonie sacrée la jeune fille fût initiée au culte qu'elle allait suivre désormais? Pour devenir prêtresse de ce foyer, auquel la naissance ne l'attachait pas, ne lui fallait-il pas une sorte d'ordination ou d'adoption?

Le mariage était la cérémonie sainte qui devait produire ces grands effets. Il est habituel aux écrivains latins ou grecs de désigner le mariage par des mots qui indiquent un acte religieux<sup>1</sup>. Pollux, qui vivait au temps des Antonins, mais qui possédait toute une ancienne littérature que nous n'avons plus, dit que dans les anciens temps, au lieu de désigner le mariage par son nom particulier (*γάμος*), on le désignait simplement par le mot *ἱερός*, qui signifie cérémonie sacrée<sup>2</sup>; comme si le mariage avait été, dans ces temps anciens, la cérémonie sacrée par excellence.

Or la religion qui faisait le mariage n'était pas celle de Jupiter, de Junon ou des autres dieux de l'Olympe. La cérémonie n'avait pas lieu dans un temple; elle était accomplie dans la maison, et c'était le dieu domestique qui y présidait. A la vérité, quand la religion des dieux du ciel devint prépondérante, on ne put s'empêcher de les invoquer aussi dans les prières du mariage; on prit même l'habitude de se rendre préalablement dans des temples et d'offrir à ces dieux des sacrifices, que l'on appelait les préludes du mariage<sup>3</sup>. Mais la partie principale et essentielle de la cérémonie devait toujours s'accomplir devant le foyer domestique.

Chez les Grecs, la cérémonie du mariage se composait, pour ainsi dire, de trois actes. Le premier se passait devant le foyer du père, *εγγύησις*; le troisième au foyer du mari, *ἱερός*, le second était le passage de l'un à l'autre, *καμπή*.

1. *Θύειν γάμον, sacrum nuptiale.*

2. Pollux, III, 3, 38.

3. *Προτέλεια, προγάμια.* Pollux, III, 38.

## LA FAMILLE

1° Dans la maison paternelle, en présence du prétendant, le père entouré ordinairement de sa famille offre un sacrifice. Le sacrifice terminé, il déclare, en prononçant une formule sacramentelle, qu'il donne sa fille au jeune homme. Cette déclaration est tout à fait indispensable au mariage. Car la jeune fille ne pourrait pas aller, tout à l'heure, adorer le foyer de l'époux, si son père ne l'avait pas préalablement détachée du foyer paternel. Pour qu'elle entre dans sa nouvelle religion, elle doit être dégagée de tout lien et de toute attache avec sa religion première<sup>1</sup>.

2° La jeune fille est transportée à la maison du mari. Quelquefois c'est le mari lui-même qui la conduit<sup>2</sup>. Dans certaines villes la charge d'amener la jeune fille appartient à un de ces hommes qui étaient revêtus chez les Grecs d'un caractère sacerdotal et qu'ils appelaient hérauts<sup>3</sup>. La jeune fille est ordinairement placée sur un char<sup>4</sup>; elle a le visage couvert d'un voile et porte sur la tête une couronne. La couronne, comme nous aurons souvent l'occasion de le voir, était en usage dans toutes les cérémonies du culte. Sa robe est blanche. Le blanc était la couleur des vêtements dans tous les actes religieux. On la précède en portant un flambeau; c'est le flambeau nuptial<sup>5</sup>. Dans tout le parcours, on chante autour d'elle un hymne religieux, qui a pour refrain ὦ ὑμήν, ὦ ὑμένας. On appelait cet hymne l'hyménée, et l'importance de ce chant sacré était si grande que l'on donnait son nom à la cérémonie tout entière<sup>6</sup>.

La jeune fille n'entre pas d'elle-même dans sa nouvelle demeure. Il faut que son mari l'enlève, qu'il simule un rapt,

1. Hérodote, VI, 130. Isée, *De Philoctem. herod.*, 14. Démosthène donne quelques mots de la formule : Ἐγγυθὲ ἐπὶ δικαίοις δάμαρτα εἶναι (*In Stephanum*, II, 18). Cette partie de l'acte du mariage s'appelait aussi ἐκδοσις, *traditio*, Pollux, III, 35, Démosthène, *Pro Phormione*, 32.

2. Pollux, III, 41.

3. Plutarque, *Quest. grecq.*, 27.

4. Plutarque, *Quest. rom.*, 29. Photius, *Lex.*, p. 52 : Παραλαβόντες αὐτὴν ἐκ τῆς πατρῶας ἐστίας ἐπὶ τὴν ἀμάξαν ἄγουσιν εἰς τὴν τοῦ γαμοῦντος.

5. Iliade, XVIII, 492. Hésiode, *Scutum*, 275. Euripide, *Iphig. à Aulis*, 732; *Phéniciennes*, 344; *Hélène*, 722-725. Pollux, III, 41. Lucien, *Action*, 5.

6. Iliade, XVIII, 495. Hésiode, *Scutum*, 280. Aristophane, *Ois.*, 1720; *Paix*, 1332. Pollux, III, 37; IV, 80. Photius, *Biblioth.*, c. 239.

## LE MARIAGE

Ce gâteau mangé au milieu de la récitation des prières, en présence et sous les yeux des divinités de la famille, est ce qui fait l'union sainte de l'époux et de l'épouse<sup>1</sup>. Dès lors ils sont associés dans le même culte. La femme a les mêmes dieux, les mêmes rites, les mêmes prières, les mêmes fêtes que son mari. De là cette vieille définition du mariage que les jurisconsultes nous ont conservée : *Nuptiæ sunt divini juris et humani communicatio*. Et cette autre : *Uxor sociâ humanæ rei atque diviniæ*<sup>2</sup>. C'est que la femme est entrée en partage de la religion du mari, cette femme que les dieux eux-mêmes, comme dit Platon, ont introduite dans la maison.

La femme ainsi mariée a encore le culte des morts; mais ce n'est plus à ses propres ancêtres qu'elle porte le repas funèbre; elle n'a plus ce droit. Le mariage l'a détachée complètement de la famille de son père, et a brisé tous ses rapports religieux avec elle. C'est aux ancêtres de son mari qu'elle porte l'offrande; elle est de leur famille; ils sont devenus ses ancêtres. Le mariage lui a fait une seconde naissance. Elle est dorénavant la fille de son mari, *filias loco*, disent les jurisconsultes. On ne peut appartenir ni à deux familles ni à deux religions domestiques; la femme est tout entière dans la famille et la religion de son mari. On verra les conséquences de cette règle dans le droit de succession.

L'institution du mariage sacré doit être aussi vieille dans la race indo-européenne que la religion domestique, car l'une

*tionis vinculo erat, novæque nuptiæ farreum præferebant*. Denys d'Halicarn., II, 25; Ἐκάλουν τοὺς ἱερούς γάμους φαρράκια ἀπὸ τῆς κοινοῦνίας τοῦ φαρρός. — Tacite, *Ann.*, IV, 16; XI, 26-27. Juvénal, X, 329-336. Servius, *ad Æn.*, IV, 103; *ad Georg.*, I, 31. Galus, I, 110-112. Ulpien, IX. *Digeste*, XXIII, 2, 1. — Chez les Etrusques aussi, le mariage s'accomplissait par un sacrifice (Varron, *De re rust.*, II, 4). — Mêmes usages chez les anciens Hindous (*Lots de Manou*, III, 27-30, 172; V, 152; VIII, 227; IX, 194. *Mitakchara*, trad. Orienne, p. 166, 167, 236).

1. Nous parlerons plus tard des autres formes de mariage qui furent usitées chez les Romains et où la religion n'intervenait pas. Qu'il nous suffise de dire ici que le mariage sacré nous paraît être le plus ancien; car il correspond aux plus anciennes croyances, et il n'a disparu qu'à mesure qu'elles se sont affaiblies.

2. *Digeste*, XXIII, 2. *Code de Just.*, IX, 32, 4. Denys d'Halic., II, 25 : Κοινὸς χρημάτων καὶ ἱερῶν.

## LA FAMILLE

ne va pas sans l'autre. Cette religion a appris à l'homme que l'union conjugale est autre chose qu'un rapport de sexes et une affection passagère, et elle a uni deux époux par le lien puissant du même culte et des mêmes croyances. La cérémonie des noces était d'ailleurs si solennelle et produisait de si graves effets qu'on ne doit pas être surpris que ces hommes ne l'aient crue permise et possible que pour une seule femme dans chaque maison. Une telle religion ne pouvait pas admettre la polygamie.

On conçoit même qu'une telle union fût indissoluble, et que le divorce fût presque impossible<sup>1</sup>. Le droit romain permettait aisément de dissoudre le mariage par *coemptio* ou par *usus*; mais la dissolution du mariage religieux était fort difficile. Pour cette rupture, une nouvelle cérémonie sacrée était nécessaire; car la religion seule pouvait délier ce que la religion avait uni. L'effet de la *confarreatio* ne pouvait être détruit que par la *diffarreatio*. Les deux époux qui voulaient se séparer paraissaient pour la dernière fois devant le foyer commun; un prêtre et des témoins étaient présents. On présentait aux époux, comme au jour du mariage, un gâteau de fleur de farine<sup>2</sup>. Mais, probablement, au lieu de se le partager, ils le repoussaient. Puis, au lieu de prières, ils prononçaient des formules « d'un caractère étrange, sévère, haineux, effrayant<sup>3</sup> », une sorte de malédiction par laquelle la femme renonçait au culte et aux dieux du mari. Dès lors, le lien religieux était rompu. La communauté du culte cessant, toute autre communauté cessait de plein droit, et le mariage était dissous.

1. Au moins à l'origine. Denys d'Halicarnasse, II, 25, dit expressément que rien ne pouvait dissoudre un tel mariage. — La faculté du divorce paraît s'être introduite d'assez bonne heure dans le droit attique.

2. Festus, v° *Diffarreatio*. Pollux, III, c. 3 : Ἀποκομπή. On lit dans une inscription : *Sacerdos confarreationum et diffarreationum*. Orelli, n° 2648.

3. Φρικώδη, ἀλλόκοτα, σκυθρώπα. Plutarque, *Quest. rom.*, 50.

Les hommes de l'Italie et de la Grèce ont longtemps pensé de même. S'ils ne nous ont pas laissé dans leurs écrits une expression de leurs croyances aussi nette que celle que nous trouvons dans les vieux livres de l'Orient, du moins leurs lois sont encore là pour attester leurs antiques opinions. A Athènes la loi chargeait le premier magistrat de la cité de veiller à ce qu'aucune famille ne vint à s'éteindre<sup>1</sup>. De même la loi romaine était attentive à ne laisser tomber aucun culte domestique<sup>2</sup>. On lit dans un discours d'un orateur athénien : « Il n'est pas un homme qui, sachant qu'il doit mourir, ait assez peu de souci de soi-même pour vouloir laisser sa famille sans descendants; car il n'y aurait alors personne pour lui rendre le culte qui est dû aux morts<sup>3</sup>. » Chacun avait donc un intérêt puissant à laisser un fils après soi, convaincu qu'il y allait de son immortalité heureuse. C'était même un devoir envers les ancêtres, puisque leur bonheur ne devait durer qu'autant que durait la famille. Aussi les lois de Manou appelaient-elles le fils aîné « celui qui est engendré pour l'accomplissement du devoir ».

Nous touchons ici à l'un des caractères les plus remarquables de la famille antique. La religion qui l'a formée exige impérieusement qu'elle ne périsse pas. Une famille qui s'éteint, c'est un culte qui meurt. Il faut se représenter ces familles à l'époque où les croyances ne se sont pas encore altérées. Chacune d'elles possède une religion et des dieux, précieux dépôt sur lequel elle doit veiller. Le plus grand malheur que sa piété ait à craindre est que sa lignée s'arrête. Car alors sa religion disparaîtrait de la terre, son foyer serait éteint, toute la série de ses morts tomberait dans l'oubli et dans l'éternelle misère. Le grand intérêt de la vie humaine est de continuer la descendance pour continuer le culte.

En vertu de ces opinions, le célibat devait être à la fois une

impiété grave et un malheur : une impiété, parce que le célibataire mettait en péril le bonheur des mânes de sa famille : un malheur, parce qu'il ne devait recevoir lui-même aucun culte après sa mort et ne devait pas connaître « ce qui réjouit les mânes ». C'était à la fois pour lui et pour ses ancêtres une sorte de damnation.

On peut bien penser qu'à défaut de lois ces croyances religieuses durent longtemps suffire pour empêcher le célibat. Mais il paraît de plus que, dès qu'il y eut des lois, elles prononcèrent que le célibat était une chose mauvaise et punissable. Denys d'Halicarnasse, qui avait compulsé les vieilles annales de Rome, dit avoir vu une ancienne loi qui obligeait les jeunes gens à se marier<sup>1</sup>. Le traité des Lois de Cicéron, traité qui reproduit presque toujours, sous une forme philosophique, les anciennes lois de Rome, en contient une qui interdit le célibat<sup>2</sup>. A Sparte, la législation de Lycurgue frappait d'une peine sévère l'homme qui ne se mariait pas<sup>3</sup>. On sait par plusieurs anecdotes que, lorsque le célibat cessa d'être défendu par les lois, il le fut encore par les mœurs. Il paraît enfin par un passage de Pollux que, dans beaucoup de villes grecques, la loi punissait le célibat comme un délit<sup>4</sup>. Cela était conforme aux croyances; l'homme ne s'appartenait pas, il appartenait à la famille. Il était un membre dans une série, et il ne fallait pas que la série s'arrêtât à lui. Il n'était pas né par hasard; on l'avait introduit dans la vie pour qu'il continuât un culte; il ne devait pas quitter la vie sans être sûr que ce culte serait continué après lui.

Mais il ne suffisait pas d'engendrer un fils. Le fils qui devait perpétuer la religion domestique devait être le fruit d'un mariage religieux. Le bâtard, l'enfant naturel, celui que les Grecs appelaient *vôtes*, et les Latins *spurius*, ne pouvait pas remplir le rôle que la religion assignait au fils. En effet, le lien

1. Isée, *De Apollod. hered.*, 30; Démosthène, *In Macart.*, 75.

2. Cicéron, *De legibus*, II, 19 : *Perpetua sint sacra*. Denys, IX, 22 : Ἴνα μὴ ἰσπᾶ ἐκλείρη πατρία.

3. Isée, VII, *De Apollod. her.*, 30. Cf. Stobée, *Serm.*, LXVII, 25 : Εἰ γὰρ ἐκλείποι τὸ γένος, τίς τοῖς θεοῖς θύσει;

1. Denys d'Halicarnasse, IX, 22.

2. Cicéron, *De legib.*, VII, 2.

3. Plutarque, *Lycurg.*, 15; *Apophth. des Lacédémontens*; Cf. *Vie de Lycurgue*, 30 : Ἀγαπίου δίκη.

4. Pollux, III, 49.

du sang ne constituait pas à lui seul la famille et il fallait encore le lien du culte. Or, le fils né d'une femme qui n'avait pas été associée au culte de l'époux par la cérémonie du mariage ne pouvait pas lui-même avoir part au culte<sup>1</sup>. Il n'avait pas le droit d'offrir le repas funèbre et la famille ne se perpétuait pas par lui. Nous verrons plus loin que, pour la même raison, il n'avait pas droit à l'héritage.

Le mariage était donc obligatoire. Il n'avait pas pour but le plaisir, son objet principal n'était pas l'union de deux êtres qui se convenaient et qui voulaient s'associer pour le bonheur et pour les peines de la vie. L'effet du mariage, aux yeux de la religion et des lois, était, en unissant deux êtres dans le même culte domestique, d'en faire naître un troisième qui fût apte à continuer ce culte. On le voit bien par la formule sacramentelle qui était prononcée dans l'acte du mariage : *Ducere uxorem liberum quærendorum causa*, disaient les Romains; *καίδω in' ἀρώρω γυναικίω*, disaient les Grecs<sup>2</sup>.

Le mariage n'ayant été contracté que pour perpétuer la famille, il semblait juste qu'il pût être rompu, si la femme était stérile. Le divorce dans ce cas a toujours été un droit chez les anciens; il est même possible qu'il ait été une obligation. Dans l'Inde, la religion prescrivait que « la femme stérile fût remplacée au bout de huit ans<sup>3</sup> ». Que le devoir fût le même en Grèce et à Rome, aucun texte formel ne le prouve. Pourtant Hérodote cite deux rois de Sparte qui furent contraints de répudier leurs femmes parce qu'elles étaient stériles<sup>4</sup>. Pour ce qui est de Rome, on connaît assez l'histoire de Carvilius Ruga, dont le divorce est le premier que les annales romaines aient mentionné. « Carvilius Ruga, dit Aulu-Gelle, homme de grande famille, se sépara de sa femme par le divorce, parce qu'il ne pouvait pas avoir d'elle des enfants. Il l'aimait avec tendresse et n'avait qu'à se louer de sa conduite. Mais il sacrifia son

amour à la religion du serment, parce qu'il avait juré (dans la formule du mariage) qu'il la prenait pour épouse afin d'avoir des enfants<sup>5</sup>. »

La religion disait que la famille ne devait pas s'éteindre, toute affection et tout droit naturel devaient céder devant cette règle absolue. Si un mariage était stérile par le fait du mari il n'en fallait pas moins que la famille fût continuée. Alors un frère ou un parent du mari devait se substituer à lui, et la femme était tenue de se livrer à cet homme. L'enfant qui naissait de là était considéré comme fils du mari, et continuait son culte. Telles étaient les règles chez les anciens Hindous; nous les retrouvons dans les lois d'Athènes et dans celles de Sparte<sup>6</sup>. Tant cette religion avait d'empire! tant le devoir religieux passait avant tous les autres!

A plus forte raison, les législations anciennes prescrivaient le mariage de la veuve, quand elle n'avait pas eu d'enfants, avec le plus proche parent de son mari. Le fils qui naissait était réputé fils du défunt<sup>7</sup>.

La naissance de la fille ne remplissait pas l'objet du mariage. En effet la fille ne pouvait pas continuer le culte, par la raison que, le jour où elle se mariait, elle renonçait à la famille et au culte de son père, et appartenait à la famille et à la religion de son mari. La famille ne se continuait, comme le culte, que par les mâles; fait capital, dont on verra plus loin les conséquences.

C'était donc le fils qui était attendu, qui était nécessaire; c'était lui que la famille, les ancêtres, le foyer, réclamaient. « Par lui, disaient les vieilles lois des Hindous, un père acquitte sa dette envers les mânes de ses ancêtres et s'assure à lui-même l'immortalité. » Ce fils n'était pas moins précieux aux yeux des Grecs, car il devait plus tard faire les sacrifices, offrir le repas funèbre, et conserver par son culte la religion

1. Isée, VI, *De Philoct. her.*, 47. Démosthène, *In Macartatum*, 51.

2. Ménandre, *Fragm.* 185. Démosthène, *In Neeram*, 122. Lucien, *Timon*, 17. Eschyle, *Agamemnon*, 1207. Alciphron, I, 16.

3. *Lois de Manou*, IX, 81.

4. Hérodote, V, 39; VI, 61.

1. Aulu-Gelle, IV, 3. Valère-Maxime, II, 1, 4. Denys, II, 25.

2. Plutarque, *Solon*, 20. — C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que Xénophon et Plutarque disent de Sparte; Xén., *Resp. Lacéd.*, I; Plutarque, *Lycurgue*, 15. — Cf. *Lois de Manou*, IX, 121.

3. *Lois de Manou*, IX, 69, 146. De même chez les Hébreux, *Deutéronome*, 25.

## LA FAMILLE

domestique. Aussi, dans le vieil Eschyle, le fils est-il appelé le sauveur du foyer paternel<sup>1</sup>.

L'entrée de ce fils dans la famille était signalée par un acte religieux. Il fallait d'abord qu'il fût agréé par le père. Celui-ci, à titre de maître et de gardien viager du foyer, des représentant des ancêtres, devait prononcer si le nouveau venu était ou n'était pas de la famille. La naissance ne formait que le lien physique; la déclaration du père constituait le lien moral et religieux. Cette formalité était également obligatoire à Rome, en Grèce et dans l'Inde.

Il fallait de plus pour le fils, comme nous l'avons vu pour la femme, une sorte d'initiation. Elle avait lieu peu de temps après la naissance, le neuvième jour à Rome, le dixième en Grèce, dans l'Inde le dixième ou le douzième<sup>2</sup>. Ce jour-là, le père réunissait la famille, appelait des témoins, et faisait un sacrifice à son foyer. L'enfant était présenté aux dieux domestiques; une femme le portait dans ses bras et en courant lui faisait faire plusieurs fois le tour du feu sacré<sup>3</sup>. Cette cérémonie avait pour double objet, d'abord de purifier l'enfant<sup>4</sup>, c'est-à-dire de lui ôter la souillure que les anciens supposaient qu'il avait contractée par le seul fait de la gestation, ensuite de l'initier au culte domestique. A partir de ce moment, l'enfant était admis dans cette sorte de société sainte et de petite église qu'on appelait la famille. Il en avait la religion, il en pratiquait les rites, il était apte à en dire les prières; il en honorait les ancêtres, et plus tard il devait y être lui-même un ancêtre honoré.

1. Eschyle. *Choéph.*, 264 (262). — De même, dans Euripide (*Phénic.*, 16), Eolus demande à Apollon de lui accorder des enfants mâles, *καίλων ἀρσένων κοινωσίαν*.

2. Aristophane, *Oiseaux*, 922. Démosthène, *In Boeot. de dote*, 28. Macrobe, *Sat.*, I, 17. *Lois de Manou*, II, 36.

3. Platon, *Théétète*. Lynias, dans Harpocraton, *ν° Ἀμφιδρόμια*.

4. *Puer lustratus*, Macrobe *Sat.* I, 17.

offrandes funèbres, au repos des mânes des ancêtres. L'adoption n'ayant sa raison d'être que dans la nécessité de prévenir l'extinction d'un culte, il suivait de là qu'elle n'était permise qu'à celui qui n'avait pas de fils. La loi des Hindous est formelle à cet égard<sup>1</sup>. Celle d'Athènes ne l'est pas moins; tout le plaidoyer de Démosthène contre Léocharès en est la preuve<sup>2</sup>. Aucun texte précis ne prouve qu'il en fût de même dans l'ancien droit romain, et nous savons qu'au temps de Galus un même homme pouvait avoir des fils par la nature et des fils par l'adoption. Il paraît pourtant que ce point n'était pas admis en droit au temps de Cicéron, car dans un de ses plaidoyers l'orateur s'exprime ainsi : « Quel est le droit qui régit l'adoption? Ne faut-il pas que l'adoptant soit d'âge à ne plus avoir d'enfants, et qu'avant d'adopter il ait cherché à en avoir? Adopter, c'est demander à la religion et à la loi ce qu'on n'a pas pu obtenir de la nature<sup>3</sup>. » Cicéron attaque l'adoption de Clodius en se fondant sur ce que l'homme qui l'a adoptée a déjà un fils, et il s'écrie que cette adoption est contraire au droit religieux.

Quand on adoptait un fils, il fallait avant tout l'initier à son culte, « l'introduire dans sa religion domestique, l'approcher de ses pénates<sup>4</sup> ». Aussi l'adoption s'opérait-elle par une cérémonie sacrée qui paraît avoir été assez semblable à celle qui marquait la naissance du fils. Par là le nouveau venu était admis au foyer et associé à la religion. Dieux, objets sacrés, rites, prières, tout lui devenait commun avec son père adoptif. On disait de lui *in sacra transiit*, il est passé au culte de sa nouvelle famille<sup>5</sup>.

1. *Lois de Manou*, IX, 168, 174. *Dattaca-Sandrica*, tr. Oriante, p. 260.

2. Voy. aussi Isée, *De Menoclis hered.*, 11-14.

3. Cicéron, *Pro domo*, 13, 14. Comparer ce que dit Aulu-Gelle relativement à l'adrogation, qui était l'adoption d'un *homo sui juris* : *Arrogationes non temere nec inexplicite committuntur; nam comitia, arbitris pontificibus, praesentur; istaque ejus qui arrogare vult an liberis gignendis idonea sit consideratur* (Aulu-Gelle, V, 19).

4. *Ἐν τῷ ἱερῷ ἄγειν*, Isée, *De Apollod. her.*, 1. Venire in sacra, Cicéron, *Pro domo*, 13; *In penates adsciscere*, Tacite, *Hist.*, I, 15.

5. Valère-Maxime, VII, 7. Cicéron, *Pro domo*, 13 : *Est heres sacrorum*

Par cela même il renonçait au culte de l'ancienne<sup>1</sup>. Nous avons vu, en effet, que d'après ces vieilles croyances le même homme ne pouvait pas sacrifier à deux foyers ni honorer deux séries d'ancêtres. Admis dans une nouvelle maison, la maison paternelle lui devenait étrangère. Il n'avait plus rien de commun avec le foyer qui l'avait vu naître et ne pouvait plus offrir le repas funèbre à ses propres ancêtres. Le lien de la naissance était brisé; le lien nouveau du culte l'emportait<sup>2</sup>. L'homme devenait si complètement étranger à son ancienne famille que, s'il venait à mourir, son père naturel n'avait pas le droit de se charger de ses funérailles et de conduire son convoi. Le fils adopté ne pouvait plus rentrer dans son ancienne famille; tout au plus la loi le lui permettait-elle, si, ayant un fils, il le laissait à sa place dans la famille adoptante. On considérait que, la perpétuité de cette famille étant ainsi assurée, il pouvait en sortir. Mais en ce cas il rompait tout lien avec son propre fils<sup>3</sup>.

A l'adoption correspondait comme corrélatif l'émancipation. Pour qu'un fils pût entrer dans une nouvelle famille, il fallait nécessairement qu'il eût pu sortir de l'ancienne, c'est-à-dire qu'il eût été affranchi de sa religion<sup>4</sup>. Le principal effet de l'émancipation était le renoncement au culte de la famille où l'on était né. Les Romains désignaient cet acte par le nom bien significatif de *sacrorum detestatio*<sup>5</sup>. Le fils émancipé n'était plus, ni pour la religion ni pour le droit, membre de la famille.

1. *Amisissis sacris paternis*, Cicéron, *Pro domo*.

2. Tite-Live, XLV, 40 : *Duo filii quos, duobus aliis datis in adoptionem, solos sacrorum heredes retinuerat domi*.

3. Isée, *De Philoct. her.*, 45 ; *De Aristarchi her.*, 11. Démosthène, *In Leocharem*, 68. Antiphon, *fragm.* 15. Harpocraton, éd. Bekker, p. 140. — Comparer *Lois de Manou*, IX, 142.

4. *Consuetudo apud antiquos fuit ut qui in familiam transiret prius se abdicaret ab ea in qua natus fuerat*. Servius, ad *Æn.*, II, 156.

5. Aulu-Gelle, XV, 27. Comparer ce que les Grecs appelaient ἀποκήρυξις. Platon, *Lois*, XI, p. 928 : Ὑπὸ κήρυκος ἰναντίον πάντων ἀρεσκῶν υἱόν, κατὰ νόμον μήκετι εἶναι. Cf. Lucien, XXIX, *Le fils déshérité*. Pollux, IV, 93. Hétychius, ν° Ἀποκηρυκτός.

DE LA PARENTÉ. DE CE QUE LES ROMAINS  
APPELAIENT AGNATION

PLATON dit que la parenté est la communauté des mêmes dieux domestiques<sup>1</sup>. Deux frères, dit encore Plutarque, sont deux hommes qui ont le devoir de faire les mêmes sacrifices, d'avoir les mêmes dieux paternels, de partager le même tombeau<sup>2</sup>. Quand Démosthène veut prouver que deux hommes sont parents, il montre qu'ils pratiquent le même culte et offrent le repas funèbre au même tombeau. C'était, en effet, la religion domestique qui constituait la parenté. Deux hommes pouvaient se dire parents, lorsqu'ils avaient les mêmes dieux, le même foyer, le même repas funèbre.

Or nous avons observé précédemment que le droit de faire les sacrifices au foyer ne se transmettait que de mâle en mâle et que le culte des morts ne s'adressait aussi qu'aux ascendants en ligne masculine. Il résultait de cette règle religieuse que l'on ne pouvait pas être parent par les femmes. Dans l'opinion de ces générations anciennes, la femme ne transmettait ni l'existence ni le culte. Le fils tenait tout du père. On ne pouvait pas d'ailleurs appartenir à deux familles, invoquer deux foyers; le fils n'avait donc d'autre religion ni d'autre famille que celle du père<sup>3</sup>. Comment aurait-il eu une famille maternelle? Sa mère elle-même, le jour où les rites sacrés du mariage avaient été accomplis, avait renoncé d'une manière absolue à sa propre famille; depuis ce temps, elle avait offert le repas funèbre aux ancêtres de l'époux, comme si elle était devenue leur fille, et elle ne l'avait plus offert à ses propres ancêtres, parce qu'elle n'était plus censée descendre d'eux. Elle n'avait conservé ni lien religieux ni lien de droit avec la famille où elle

1. Platon, *Lois*, V, p. 729 : Ευγυνεία, ἑκαγώνων θεῶν κοινωσία.

2. Plutarque, *De frat. amore*, 7.

3. *Patris, non matris familiam sequitur. Digesto*, liv. 50, tit. 14, § 196.

était née. A plus forte raison, son fils n'avait rien de commun avec cette famille.

Le principe de la parenté n'était pas l'acte matériel de la naissance; c'était le culte. Cela se voit clairement dans l'Inde. Là, le chef de famille, deux fois par mois, offre le repas funèbre; il présente un gâteau aux mânes de son père, un autre à son grand-père paternel, un troisième à son arrière-grand-père paternel, jamais à ceux dont il descend par les femmes. Puis, en remontant plus haut, mais toujours dans la même ligne, il fait une offrande au quatrième, au cinquième, au sixième ascendant. Seulement, pour ceux-ci, l'offrande est plus légère; c'est une simple libation d'eau et quelques grains de riz. Tel est le repas funèbre; et c'est d'après l'accomplissement de ces rites que l'on compte la parenté. Lorsque deux hommes qui accomplissent séparément leurs repas funèbres peuvent, en remontant chacun la série de leurs six ancêtres, en trouver un qui leur soit commun à tous deux, ces deux hommes sont parents. Ils se disent *samanodacas*, si l'ancêtre commun est de ceux à qui l'on n'offre que la libation d'eau, *sapindas*, s'il est de ceux à qui le gâteau est présenté<sup>1</sup>. A compter d'après nos usages, la parenté des *sapindas* irait jusqu'au septième degré, et celle des *samanodacas* jusqu'au quatorzième. Dans l'un et l'autre cas la parenté se reconnaît à ce qu'on fait l'offrande à un même ancêtre; et l'on voit que dans ce système la parenté par les femmes ne peut pas être admise.

Il en était de même en Occident. On a beaucoup discuté sur ce que les jurisconsultes romains entendaient par l'agnation. Mais le problème devient facile à résoudre, dès que l'on rapproche l'agnation de la religion domestique. De même que la religion ne se transmettait que de mâle en mâle, de même il est attesté par tous les jurisconsultes anciens que deux hommes ne pouvaient être agnats entre eux que si, en remontant toujours de mâle en mâle, ils se trouvaient avoir des ancêtres communs<sup>2</sup>. La règle pour l'agnation était donc la

1. *Lois de Manou*, V, 60; *Mitakehara*, tr. Oriante, p. 213.

2. Gaius, I, 156 : *Sunt agnati per virilis sexus personas cognatione juncti, veluti frater ex eodem patre natus, fratris filius, nepos ex eo, item pa-*

## LA PARENTÉ, L'AGNATION

D'autre part, Scipion Sérapion a pour quatrième ancêtre Lucius Cornelius Scipio, qui est aussi le quatrième ancêtre de Scipion Émilien. Ils sont donc parents entre eux; chez les Hindous on les appellerait *samanodacas*. Dans la langue juridique et religieuse de Rome, ces trois Scipions sont agnats; les deux premiers le sont entre eux au sixième degré, le troisième l'est avec eux au huitième.

Il n'en est pas de même de Tiberius Gracchus. Cet homme qui, d'après nos coutumes modernes, serait le plus proche parent de Scipion Émilien, n'était pas même son parent au degré le plus éloigné. Peu importe, en effet, pour Tiberius qu'il soit fils de Cornélie, la fille des Scipions; ni lui ni Cornélie elle-même n'appartiennent à cette famille par la religion. Il n'a pas d'autres ancêtres que les Sempronius; c'est à eux qu'il offre le repas funèbre; en remontant la série de ses ascendants, il ne rencontrera jamais qu'un Sempronius. Scipion Émilien et Tiberius Gracchus ne sont donc pas agnats. Le lien du sang ne suffit pas pour établir cette parenté, il faut le lien du culte.

On comprend d'après cela pourquoi, aux yeux de la loi romaine, deux frères consanguins étaient agnats et deux frères utérins ne l'étaient pas. Qu'on ne dise même pas que la descendance par les mâles était le principe immuable sur lequel était fondée la parenté. Ce n'était pas à la naissance, c'était au culte que l'on reconnaissait vraiment les agnats. En effet, le fils que l'émancipation avait détaché du culte n'était plus agnat de son père; l'étranger qui avait été adopté, c'est-à-dire admis au culte, devenait l'agnat de l'adoptant et même de toute sa famille. Tant il est vrai que c'était la religion qui fixait la parenté.

Sans doute il est venu un temps, pour l'Inde et la Grèce comme pour Rome, où la parenté par le culte n'a plus été la seule qui fût admise. À mesure que cette vieille religion s'affaiblit, la voix du sang parla plus haut, et la parenté par la naissance fut reconnue en droit. Les Romains appelèrent *cognatio* cette sorte de parenté qui était absolument indépendante des règles de la religion domestique. Quand on lit les

jurisconsultes depuis Cicéron jusqu'à Justinien, on voit les deux systèmes de parenté rivaliser entre eux et se disputer le domaine du droit. Mais au temps des Douze Tables, la seule parenté d'agnation était connue, et seule elle conférait des droits à l'héritage. On verra plus loin qu'il en a été de même chez les Grecs.

## CHAPITRE VI

## LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

VOICI une institution des anciens dont il ne faut pas nous faire une idée d'après ce que nous voyons autour de nous. Les anciens ont fondé le droit de propriété sur des principes qui ne sont plus ceux des générations présentes; il en est résulté que les lois par lesquelles ils l'ont garanti sont sensiblement différentes des nôtres.

On sait qu'il y a des races qui ne sont jamais arrivées à établir chez elles la propriété privée; d'autres n'y sont parvenues qu'à la longue et péniblement. Ce n'est pas, en effet, un facile problème, à l'origine des sociétés, de savoir si l'individu peut s'approprier le sol et établir un si fort lien entre son être et une part de terre qu'il puisse dire : Cette terre est mienne, cette terre est comme une partie de moi. Les Tartares conçoivent le droit de propriété quand il s'agit des troupeaux, et ne le comprennent plus quand il s'agit du sol. Chez les anciens Germains, suivant quelques auteurs, la terre n'appartenait à personne; chaque année la tribu assignait à chacun de ses membres un lot à cultiver, et on changeait de lot l'année suivante. Le Germain était propriétaire de la moisson; il ne l'était pas de la terre. Il en est encore de même dans une partie de la race sémitique et chez quelques peuples slaves.

Au contraire, les populations de la Grèce et de l'Italie, dès l'antiquité la plus haute, ont toujours connu et pratiqué la propriété privée. Il n'est resté aucun souvenir historique d'une

## LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

époque où la terre ait été commune<sup>1</sup>; et l'on ne voit non plus rien qui ressemble à ce partage annuel des champs qui est signalé chez les Germains. Il y a même un fait bien remarquable. Tandis que les races qui n'accordent pas à l'individu la propriété du sol lui accordent au moins celle des fruits de son travail, c'est-à-dire de sa récolte, c'était le contraire chez les Grecs. Dans quelques villes, les citoyens étaient astreints à mettre en commun leurs moissons, ou du moins la plus grande partie, et devaient les consommer en commun<sup>2</sup>; l'individu n'était donc pas absolument maître du blé qu'il avait récolté; mais en même temps, par une contradiction bien remarquable, il avait la propriété absolue du sol. La terre était à lui plus que la moisson. Il semble que chez les Grecs la conception du droit de propriété ait suivi une marche tout à fait opposée à celle qui paraît naturelle. Elle ne s'est pas appliquée à la moisson d'abord, et au sol ensuite. C'est l'ordre inverse qu'on a suivi.

Il y a trois choses que, dès l'âge le plus ancien, on trouve fondées et solidement établies dans ces sociétés grecques et italiennes : la religion domestique, la famille, le droit de propriété; trois choses qui ont eu entre elles, à l'origine, un rapport manifeste, et qui paraissent avoir été inséparables.

L'idée de propriété privée était dans la religion même. Chaque famille avait son foyer et ses ancêtres. Ces dieux ne

1. Quelques historiens ont émis l'opinion qu'à Rome la propriété avait d'abord été publique et n'était devenue privée que sous Numa. Cette erreur vient d'une fautive interprétation de trois textes, de Plutarque (*Numa*, 16), de Cicéron (*République*, II, 14) et de Denys (II, 74). Ces trois auteurs disent, en effet, que Numa distribua certaines terres aux citoyens; mais ils indiquent très-clairement qu'il n'eut à faire ce partage qu'à l'égard des terres que les dernières conquêtes de son prédécesseur avaient ajoutées au premier territoire romain, *agri quos bello Romulus cepit*. Quant à l'*ager Romanus*, c'est-à-dire au territoire qui entourait Rome à cinq milles de distance (Strabon, V, 3, 2), il était propriété privée depuis l'origine de la ville. Voy Denys, II, 7; Varron, *De re rustica*, I, 10; Nonius Marcellus, éd. Quicherat, p. 61.

2. Ainsi en Crète chacun donnait pour les repas communs la dixième partie de la récolte de sa terre (Athénée, IV, 22). De même, à Sparte, chacun devait fournir sur son bien propre une quantité déterminée de farine, de vin, de fruits, pour les dépenses de la table commune (Aristote, *Polit.*, II, 7, éd. Didot, p. 515; Plutarque, *Lycurgus*, 12; Dicaërque, dans Athénée, IV, 10).

pouvaient être adorés que par elle, ne protégeaient qu'elle; ils étaient sa propriété.

Or, entre ces dieux et le sol, les hommes des anciens âges voyaient un rapport mystérieux. Prenons d'abord le foyer : cet autel est le symbole de la vie sédentaire; son nom seul l'indique<sup>1</sup>. Il doit être posé sur le sol; une fois posé, on ne doit plus le changer de place. Le dieu de la famille veut avoir une demeure fixe; matériellement, il est difficile de transporter la pierre sur laquelle il brille; religieusement, cela est plus difficile encore et n'est permis à l'homme que si la dure nécessité le presse, si un ennemi le chasse ou si la terre ne peut pas le nourrir. Quand on pose le foyer, c'est avec la pensée et l'espérance qu'il restera toujours à cette même place. Le dieu s'installe là, non pas pour un jour, non pas même pour une vie d'homme, mais pour tout le temps que cette famille durera et qu'il restera quelqu'un pour entretenir sa flamme par le sacrifice. Ainsi le foyer prend possession du sol; cette part de terre, il la fait sienne; elle est sa propriété.

Et la famille, qui par devoir et par religion reste toujours groupée autour de son autel, se fixe au sol comme l'autel lui-même. L'idée de domicile vient naturellement. La famille est attachée au foyer, le foyer l'est au sol; une relation étroite s'établit donc entre le sol et la famille. Là doit être sa demeure permanente, qu'elle ne songera pas à quitter, à moins qu'une force supérieure ne l'y contraigne. Comme le foyer, elle occupera toujours cette place. Cette place lui appartient; elle est sa propriété, propriété non d'un homme seulement, mais d'une famille dont les différents membres doivent venir l'un après l'autre naître et mourir là.

Suivons les idées des anciens. Deux foyers représentent des divinités distinctes, qui ne s'unissent et qui ne se confondent jamais; cela est si vrai que le mariage même entre deux familles n'établit pas d'alliance entre leurs dieux. Le foyer doit être isolé, c'est-à-dire séparé nettement de tout ce qui n'est pas lui; il ne faut pas que l'étranger en approche au moment

1. Ἐστία, ἱερῆσι, *stare*. Voy. Plutarque, *De primo frigido*, 21; Macrobe, I, 23; Ovide, *Fast.*, VI, 299.

où les cérémonies du culte s'accomplissent, ni même qu'il ait vue sur lui : aussi appelle-t-on ces dieux les dieux cachés, *μύκτοι*, ou les dieux intérieurs, *Penates*. Pour que cette règle religieuse soit bien remplie, il faut qu'autour du foyer, à une certaine distance, il y ait une enceinte. Peu importe qu'elle soit formée par une haie, par une cloison de bois, ou par un mur de pierre. Quelle qu'elle soit, elle marque la limite qui sépare le domaine d'un foyer du domaine d'un autre foyer. Cette enceinte est réputée sacrée<sup>1</sup>. Il y a impiété à la franchir. Le dieu veille sur elle et la tient sous sa garde : aussi donne-t-on à ce dieu l'épithète de *ἐπίσκοπος*<sup>2</sup>. Cette enceinte tracée par la religion et protégée par elle est l'emblème le plus certain, la marque la plus irrécusable du droit de propriété.

Rapportons-nous aux âges primitifs de la race aryenne. L'enceinte sacrée que les Grecs appellent *ἐπος* et les Latins *heretum*, c'est l'enclos assez étendu dans lequel la famille a sa maison, ses troupeaux, le petit champ qu'elle cultive. Au milieu s'élève le foyer protecteur. Descendons aux âges suivants : la population est arrivée jusqu'en Grèce et en Italie, et elle a bâti des villes. Les demeures se sont rapprochées; elles ne sont pourtant pas contiguës. L'enceinte sacrée existe encore, mais dans de moindres proportions; elle est le plus souvent réduite à un petit mur, à un fossé, à un sillon, ou à une simple bande de terre de quelques pieds de largeur. Dans tous les cas, deux maisons ne doivent pas se toucher; la mitoyenneté est une chose réputée impossible. Le même mur ne peut pas être commun à deux maisons; car alors l'enceinte sacrée des dieux domestiques aurait disparu. A Rome, la loi fixe à deux pieds et demi la largeur de l'espace libre qui doit toujours séparer deux

1. Ἐπος ἱερῶν. Sophocle, *Trachin.*, 606.

2. A l'époque où cet ancien culte fut presque effacé par la religion plus brillante de Zeus, et où l'on associa Zeus à la divinité du foyer, le dieu nouveau prit pour lui l'épithète de *ἐπίσκοπος*. Il n'en est pas moins vrai qu'à l'origine le véritable protecteur de l'enceinte était le dieu domestique. Deryn d'Halicarnasse l'atteste (I, 67) quand il dit que les *ἐπίσκοποι* sont les mêmes que les *Πέντες*. Cela ressort, d'ailleurs, du rapprochement d'un passage de Pausanias (IV, 17) avec un passage d'Euripide (*Troy*, 17) et un de Virgile (*En.*, II, 514); ces trois passages se rapportent au même fait et montrent que le *Ζεὺς ἐπίσκοπος* n'est autre que le foyer domestique.

maisons, et cet espace est consacré au « dieu de l'enceinte<sup>1</sup> ».

Il est résulté de ces vieilles règles religieuses que la vie en communauté n'a jamais pu s'établir chez les anciens. Le phalanstère n'y a jamais été connu. Pythagore même n'a pas réussi à établir des institutions auxquelles la religion intime des hommes résistait. On ne trouve non plus, à aucune époque de la vie des anciens, rien qui ressemble à cette promiscuité du village qui était générale en France au douzième siècle. Chaque famille, ayant ses dieux et son culte, a dû avoir aussi sa place particulière sur le sol, son domicile isolé, sa propriété.

Les Grecs disaient que le foyer avait enseigné à l'homme à bâtir des maisons<sup>2</sup>. En effet, l'homme qui était fixé par sa religion à une place qu'il ne croyait pas devoir jamais quitter a dû songer bien vite à élever en cet endroit une construction solide. La tente convient à l'Arabe, le chariot au Tartare, mais à une famille qui a un foyer domestique il faut une demeure qui dure. A la cabane de terre ou de bois a bientôt succédé la maison de pierre. On n'a pas bâti seulement pour une vie d'homme, mais pour la famille dont les générations devaient se succéder dans la même demeure.

La maison était toujours placée dans l'enceinte sacrée. Chez les Grecs on partageait en deux le carré que formait cette enceinte : la première partie était la cour; la maison occupait la seconde partie. Le foyer, placé vers le milieu de l'enceinte totale, se trouvait ainsi au fond de la cour et près de l'entrée de la maison. A Rome la disposition était différente, mais le principe était le même. Le foyer restait placé au milieu de l'enceinte, mais les bâtiments s'élevaient autour de lui des quatre côtés, de manière à l'enfermer au milieu d'une petite cour.

On voit bien la pensée qui a inspiré ce système de construction : les murs se sont élevés autour du foyer pour l'isoler et le défendre, et l'on peut dire, comme disaient les Grecs, que la religion a enseigné à bâtir une maison.

1. Festus, v° *Ambitus*. Varron, *L. L.*, V, 22. Servius, *ad Æn.*, II, 469.

2. Diodore, V, 68. Cette même croyance est rapportée par Eustathe, qui dit que la maison est issue du foyer (*Eust.*, *ad Odys.*, XIV, v. 158; XVII, v. 156).

Dans cette maison la famille est maîtresse et propriétaire; c'est sa divinité domestique qui lui assure son droit. La maison est consacrée par la présence perpétuelle des dieux; elle est le temple qui les garde. « Qu'y a-t-il de plus sacré, dit Cicéron, que la demeure de chaque homme? Là est l'autel; là brille le feu sacré; là sont les choses saintes et la religion<sup>1</sup>. » A pénétrer dans cette maison avec des intentions malveillantes il y avait sacrilège. Le domicile était inviolable. Suivant une tradition romaine, le dieu domestique repoussait le voleur et écartait l'ennemi<sup>2</sup>.

Passons à un autre objet du culte, le tombeau, et nous verrons que les mêmes idées s'y attachaient. Le tombeau avait une grande importance dans la religion des anciens; car d'une part on devait un culte aux ancêtres, et d'autre part la principale cérémonie de ce culte, c'est-à-dire le repas funèbre, devait être accomplie sur le lieu même où les ancêtres reposaient<sup>3</sup>. La famille avait donc un tombeau commun où ses membres devaient venir reposer l'un après l'autre. Pour ce tombeau la règle était la même que pour le foyer : il n'était pas plus permis d'unir deux familles dans une même sépulture qu'il ne l'était d'unir deux foyers domestiques en une seule maison. C'était une égale impiété d'enterrer un mort hors du tombeau de sa famille ou de placer dans ce tombeau le corps d'un étranger<sup>4</sup>. La religion domestique, soit dans la vie, soit dans la mort, séparait chaque famille de toutes les autres et écartait sévèrement toute apparence de communauté. De même que les maisons ne devaient pas être contiguës, les tombeaux ne devaient pas se toucher; chacun d'eux avait, comme la maison, une sorte d'enceinte isolante.

1. Cicéron, *Pro domo*, 41.

2. Ovide, *Fastes*, V, 141.

3. Telle était du moins la règle antique, puisque l'on croyait que le repas funèbre servait d'aliment aux morts. Voy. Euripide, *Troyennes*, 381 (389).

4. Cicéron, *De legib.*, II, 22; II, 26. Galus, *Instit.*, II, 6. *Digeste*, liv. XLVII, tit. 12. Il faut noter que l'esclave et le client, comme nous le verrons plus loin, faisaient partie de la famille, et étaient enterrés dans le tombeau commun. — La règle qui prescrivait que chaque homme fût enterré dans le tombeau de la famille souffrait une exception dans le cas où la cité elle-même accordait les funérailles publiques.

Combien le caractère de propriété privée est manifeste en tout cela ! Les morts sont des dieux qui appartiennent en propre à une famille et qu'elle a seule le droit d'invoquer. Ces morts ont pris possession du sol; ils vivent sous ce petit tertre, et nul, s'il n'est de la famille, ne peut penser à se mêler à eux. Personne d'ailleurs n'a le droit de les déposséder du sol qu'ils occupent; un tombeau, chez les anciens, ne peut jamais être détruit ni déplacé<sup>1</sup>; les lois les plus sévères le défendent. Voilà donc une part de sol qui, au nom de la religion, devient un objet de propriété perpétuelle pour chaque famille. La famille s'est approprié cette terre en y plaçant ses morts; elle s'est implantée là pour toujours. Le rejeton vivant de cette famille peut dire légitimement : Cette terre est à moi. Elle est tellement à lui qu'elle est inséparable de lui et qu'il n'a pas le droit de s'en dessaisir. Le sol où reposent les morts est inaliénable et imprescriptible. La loi romaine exige que, si une famille vend le champ où est son tombeau, elle reste au moins propriétaire de ce tombeau et conserve éternellement le droit de traverser le champ pour aller accomplir les cérémonies de son culte<sup>2</sup>.

L'ancien usage était d'enterrer les morts, non pas dans des cimetières ou sur les bords d'une route, mais dans le champ de chaque famille. Cette habitude des temps antiques est attestée par une loi de Solon et par plusieurs passages de Plutarque<sup>3</sup>. On voit dans un plaidoyer de Démosthène que, de son temps encore, chaque famille enterrait ses morts dans son champ, et lorsqu'on achetait un domaine dans l'Attique, on y trouvait la sépulture des anciens propriétaires<sup>4</sup>. Pour l'Italie, cette même coutume nous est attestée par une loi des Douze Tables, par les textes de deux jurisconsultes, et par cette phrase de Siculus Flaccus : « Il y avait anciennement deux manières de placer

le tombeau, les uns le mettaient à la limite du champ, les autres vers le milieu<sup>5</sup>. »

D'après cet usage on conçoit que l'idée de la propriété se soit facilement étendue du petit tertre où reposaient les morts au champ qui entourait ce tertre. On peut lire dans le livre du vieux Caton une formule par laquelle le laboureur italien priait les mânes de veiller sur son champ, de faire bonne garde contre le voleur, et de faire produire bonne récolte. Ainsi ces âmes des morts étendaient leur action tutélaire et avec elle leur droit de propriété jusqu'aux limites du domaine. Par elles la famille était maîtresse unique dans ce champ. La sépulture avait établi l'union indissoluble de la famille avec la terre, c'est-à-dire la propriété.

Chez la plupart des sociétés primitives, c'est par la religion que le droit de propriété a été établi. Dans la Bible, le Seigneur dit à Abraham : « Je suis l'Éternel qui t'ai fait sortir de Ur des Chaldéens, afin de te donner ce pays », et à Moïse : « Je vous ferai entrer dans le pays que j'ai juré de donner à Abraham, et je vous le donnerai en héritage. » Ainsi Dieu, propriétaire primitif par droit de création, délègue à l'homme sa propriété sur une partie du sol<sup>6</sup>. Il y a eu quelque chose d'analogue chez les anciennes populations gréco-italiennes. Il est vrai que ce n'est pas la religion de Jupiter qui a fondé ce droit, peut-être parce qu'elle n'existait pas encore. Les dieux qui conférèrent à chaque famille son droit sur la terre, ce furent les dieux domestiques, le foyer et les mânes. La première religion qui eut l'empire sur leurs âmes fut aussi celle qui constitua chez eux la propriété.

Il est assez évident que la propriété privée était une institution dont la religion domestique ne pouvait pas se passer. Cette

1. Lycurgue, *Contre Léocrate*, 25. A Rome, pour qu'une sépulture fût déplacée, il fallait l'autorisation des pontifes. Plin., *Lettres*, X, 73.

2. Cicéron, *De legib.*, II, 24. *Digeste*, liv. XVIII, tit. 1, 6.

3. *Loi de Solon*, citée par Galus, au *Digeste*, X, 1, 13. Plutarque, *Aristide*, 1, *Cimon*, 19. Marcellinus, *Vie de Thucydide*, § 17.

4. Démosthène, *In Calliclem*, 13, 14. Il décrit ailleurs le tombeau des Buséides, « tertre assez étendu et enclos suivant l'antique usage, où reposent en commun tous ceux qui sont issus de Busélos » (Dém., *In Macart.*, 79).

5. Siculus Flaccus, édit. Goetz, p. 4, 5. Voy. *Fragn. terminalia*, édit. Goetz, p. 147. Pomponius, au *Digeste*, liv. XLVII, tit. 12, 5. Paul, au *Digeste*, VIII, 1, 14. *Digeste*, XIX, 1, 53 : *Si vendidisti fundum in quo sepulcrum habuisti*; XI, 7, 2, § 9; XI, 7, 43 et 46.

6. Même tradition chez les Étrusques : *Cum Jupiter terram Etruriam sibi vindicavit, constituit jussitque metiri campos signarique agros*. *Auctores rei agrariae*, au fragment qui a pour titre : *Idem Vegois Arvanti*, édit. Lachmann, p. 350.

religion prescrivait d'isoler le domicile et d'isoler aussi la sépulture : la vie en commun a donc été impossible. La même religion commandait que le foyer fût fixé au sol, que le tombeau ne fût ni détruit ni déplacé. Supprimez la propriété, le foyer sera errant, les familles se mêleront, les morts seront abandonnés et sans culte. Par le foyer inébranlable et la sépulture permanente, la famille a pris possession du sol; la terre a été, en quelque sorte, imbue et pénétrée par la religion du foyer et des ancêtres. Ainsi l'homme des anciens âges fut dispensé de résoudre de trop difficiles problèmes. Sans discussion, sans travail, sans l'ombre d'une hésitation, il arriva d'un seul coup et par la vertu de ses seules croyances à la conception du droit de propriété, de ce droit d'où sort toute civilisation, puisque par lui l'homme améliore la terre et devient lui-même meilleur.

Ce ne furent pas les lois qui garantirent d'abord le droit de propriété, ce fut la religion. Chaque domaine était sous les yeux des divinités domestiques qui veillaient sur lui<sup>1</sup>. Chaque champ devait être entouré, comme nous l'avons vu pour la maison, d'une enceinte qui le séparât nettement des domaines des autres familles. Cette enceinte n'était pas un mur de pierre : c'était une bande de terre de quelques pieds de large, qui devait rester inculte et que la charrue ne devait jamais toucher. Cet espace était sacré : la loi romaine le déclarait imprescriptible<sup>2</sup>; il appartenait à la religion. A certains jours marqués du mois et de l'année, le père de famille faisait le tour de son champ, en suivant cette ligne; il poussait devant lui des victimes, chantait des hymnes, et offrait des sacrifices<sup>3</sup>. Par cette cérémonie il croyait avoir éveillé la bienveillance de ses dieux à l'égard de son champ et de sa maison; il avait surtout marqué son droit de propriété en promenant autour de son champ son culte domestique. Le chemin qu'avait suivi les victimes et les prières était la limite inviolable du domaine.

1. *Lares agri custodes*, Tibulle, I, 1, 23. *Religio Larum posita in fundi villaeque conspectu*, Cicéron, *De legib.*, II, 11.

2. Cicéron, *De legib.*, I, 21.

3. Caton, *De re rust.*, 141. *Script. rei agrar.*, édit. Goetz, p. 308. Denys d'Halicarnasse, II, 74. Ovide, *Fast.*, II, 639. Strabon, V, 3.

Sur cette ligne, de distance en distance, l'homme plaçait quelques grosses pierres ou quelques troncs d'arbres, que l'on appelait des *termes*. On peut juger ce que c'était que ces bornes et quelles idées s'y attachaient par la manière dont la piété des hommes les posait en terre. « Voici, dit Siculus Flaccus, ce que nos ancêtres pratiquaient : ils commençaient par creuser une petite fosse et, dressant le Terme sur le bord, ils le couronnaient de guirlandes d'herbes et de fleurs. Puis ils offraient un sacrifice; la victime immolée, ils en faisaient couler le sang dans la fosse; ils y jetaient des charbons allumés (allumés probablement au feu sacré du foyer), des grains, des gâteaux, des fruits, un peu de vin et de miel. Quand tout cela s'était consumé dans la fosse, sur les cendres encore chaudes on enfonçait la pierre ou le morceau de bois<sup>1</sup>. » On voit clairement que cette cérémonie avait pour objet de faire du Terme une sorte de représentant sacré du culte domestique. Pour lui continuer ce caractère, chaque année on renouvelait sur lui l'acte sacré, en versant des libations et en récitant des prières. Le Terme posé en terre, c'était donc, en quelque sorte, la religion domestique implantée dans le sol, pour marquer que ce sol était à jamais la propriété de la famille. Plus tard, la poésie aidant, le Terme fut considéré comme un dieu distinct et personnel.

L'usage des Termes ou bornes sacrées des champs paraît avoir été universel dans la race indo-européenne. Il existait chez les Hindous dans une haute antiquité, et les cérémonies sacrées du bornage avaient chez eux une grande analogie avec celles que Siculus Flaccus a décrites pour l'Italie<sup>2</sup>. Avant Rome, nous trouvons le Terme chez les Sabins<sup>3</sup>; nous le trouvons encore chez les Étrusques. Les Hellènes avaient aussi des bornes sacrées qu'ils appelaient *ἄροι*, *θεοὶ ἄροι*<sup>4</sup>.

1. Siculus Flaccus, *De conditione agrorum*, édit. Lachmann, p. 141; édit. Goetz, p. 5.

2. *Lois de Manou*, VIII, 245. Vrihaspati, cité par Sicé, *Législat.hindoue*, p. 159.

3. Varron, *L. L.*, V, 74.

4. Pollux, IX, 9. Hétychius, *ἄροι*. Platon, *Lois*, VIII, p. 842. Plutarque et

Le Terme une fois posé suivant les rites, il n'était aucune puissance au monde qui pût le déplacer. Il devait rester au même endroit de toute éternité. Ce principe religieux était exprimé à Rome par une légende : Jupiter, ayant voulu se faire une place sur le mont Capitolin pour y avoir un temple, n'avait pas pu déposséder le dieu Terme. Cette vieille tradition montre combien la propriété était sacrée; car le terme immobile ne signifie pas autre chose que la propriété inviolable.

Le Terme gardait, en effet, la limite du champ, et veillait sur elle. Le voisin n'osait pas en approcher de trop près : « car alors, comme dit Ovide, le dieu, qui se sentait heurté par le soc ou le hoyau, criait : Arrête, ceci est mon champ, voilà le tien<sup>1</sup>. » Pour empiéter sur le champ d'une famille, il fallait renverser ou déplacer une borne : or, cette borne était un dieu. Le sacrilège était horrible et le châtement sévère; la vieille loi romaine disait : « S'il a touché le Terme du soc de sa charrue, que l'homme et ses bœufs soient voués aux dieux infernaux<sup>2</sup> »; cela signifiait que l'homme et les bœufs seraient immolés en expiation. La loi Étrusque, parlant au nom de la religion, s'exprimait ainsi : « Celui qui aura touché ou déplacé la borne sera condamné par les dieux; sa maison disparaîtra, sa race s'éteindra; sa terre ne produira plus de fruits; la grêle, la rouille, les feux de la canicule, détruiront ses moissons; les membres du coupable se couvriront d'ulcères et tomberont de consommation<sup>3</sup>. »

Nous ne possédons pas le texte de la loi athénienne sur le même sujet; il ne nous en est resté que trois mots qui signifient : « Ne dépasse pas la borne. » Mais Platon paraît compléter la pensée du législateur quand il dit : « Notre première loi doit être celle-ci : Que personne ne touche à la borne qui sépare son champ de celui du voisin, car elle doit rester immobile.

Bonyz traduisent *terminus* par ὄρος. D'ailleurs, le mot τέρας existait aussi dans la langue grecque (Euripide, *Electre*, 96).

1. Ovide, *Fast.*, II, 677.

2. Festus, v° *Terminus*, éd. Müller, p. 363 : *Qui terminum erarasset, et ipsum et boves sacros esse.*

3. *Script. rei agrar.*, édit. Goetz, p. 258; éd. Lachmann, p. 351.

Que nul ne s'avise d'ébranler la petite pierre qui sépare l'amitié de l'inimitié, la pierre qu'en s'est engagé par serment à laisser à sa place<sup>1</sup>. »

De toutes ces croyances, de tous ces usages, de toutes ces lois, il résulte clairement que c'est la religion domestique qui a appris à l'homme à s'approprier la terre, et qui lui a assuré son droit sur elle.

On comprend sans peine que le droit de propriété, ayant été ainsi conçu et établi, ait été beaucoup plus complet et plus absolu dans ses effets qu'il ne peut l'être dans nos sociétés modernes, où il est fondé sur d'autres principes. La propriété était tellement inhérente à la religion domestique qu'une famille ne pouvait pas plus renoncer à l'une qu'à l'autre. La maison et le champ étaient comme incorporés à elle, et elle ne pouvait ni les perdre ni s'en dessaisir. Platon, dans son *Traité des lois*, ne prétendait pas avancer une nouveauté quand il défendait au propriétaire de vendre son champ : il ne faisait que rappeler une vieille loi. Tout porte à croire que dans les anciens temps la propriété était inaliénable. Il est assez connu qu'à Sparte il était formellement défendu de vendre sa terre<sup>2</sup>. La même interdiction était écrite dans les lois de Locres et de Leucade<sup>3</sup>. Phidon de Corinthe, législateur du 7<sup>e</sup> siècle, prescrivait que le nombre des familles et des propriétés restât immuable<sup>4</sup>. Or, cette prescription ne pouvait être observée que s'il était interdit à chaque famille de vendre sa terre et même de la partager. La loi de Solon, postérieure de sept ou huit générations à celle de Phidon de Corinthe, ne défendait plus à l'homme de vendre sa propriété, mais elle frappait le vendeur d'une peine sévère, la perte des droits du citoyen<sup>5</sup>. Enfin Aris-

1. Platon, *Lois*, VIII, p. 842.

2. Aristote, *Politique*, II, 6, 10 (éd. Didot, p. 512). Héraclide de Pont, *Fragn. hist. grec.*, éd. Didot, t. II, p. 211. Pitarque, *Instituta locmica*, 22.

3. Aristote, *Politique*, II, 6, 4.

4. Aristote, *Politique*, II, 3, 7. Cette loi du vieux législateur ne visait pas à l'égalité des fortunes; car Aristote ajoute : « bien que les propriétés fussent inégales ». Elle visait uniquement au maintien de la propriété dans la famille. — A Thèbes aussi, le nombre des propriétés était immuable. Aristote, *Pol.*, II, 9, 7.

5. L'homme qui avait aliéné son patrimoine, ὁ τὰ πατρῶα κατεθροκόος,

tote nous apprend d'une manière générale que dans beaucoup de villes les anciennes législations interdisaient la vente des terres<sup>1</sup>.

De telles lois ne doivent pas nous surprendre. Fondez la propriété sur le droit du travail, l'homme pourra s'en dessaisir. Fondez-la sur la religion, il ne le pourra plus : un lien plus fort que la volonté de l'homme unit la terre à lui. D'ailleurs ce champ où est le tombeau, où vivent les ancêtres divins, où la famille doit à jamais accomplir un culte, n'est pas la propriété d'un homme seulement, mais d'une famille. Ce n'est pas l'individu actuellement vivant qui a établi son droit sur cette terre : c'est le dieu domestique. L'individu ne l'a qu'en dépôt; elle appartient à ceux qui sont morts et à ceux qui sont à naître. Elle fait corps avec cette famille et ne peut plus s'en séparer. Détacher l'une de l'autre, c'est altérer un culte et offenser une religion. Chez les Hindous, la propriété, fondée aussi sur le culte, était aussi inaliénable<sup>2</sup>.

Nous ne connaissons le droit romain qu'à partir des Douze Tables; il est clair qu'à cette époque la vente de la propriété était permise. Mais il y a des raisons de penser que, dans les premiers temps de Rome, et dans l'Italie avant l'existence de Rome, la terre était inaliénable comme en Grèce. S'il ne reste aucun témoignage de cette vieille loi, on distingue du moins les adoucissements qui y ont été apportés peu à peu. La loi des Douze Tables, en laissant au tombeau le caractère d'inaliénabilité, en a affranchi le champ. On a permis ensuite de diviser la propriété, s'il y avait plusieurs frères, mais à la condition qu'une nouvelle cérémonie religieuse serait accomplie : la religion seule pouvait partager ce que la religion avait autrefois proclamé indivisible. On a permis enfin de vendre le domaine;

était frappé d'ἀτιμία. Eschine, *In Timarchum*, 30; Diogène Laërce, *Solon*, I, 55. Cette loi qui n'était certainement plus observée au temps d'Eschine subsistait pour la forme, comme un vestige de l'antique règle: il y eut toujours une δίκη καταδουξάναι τὰ πατρώα (Bekker, *Anecdota*, p. 199 et 310).

1. Aristote, *Polit.*, VI, 2, 5 : Ἦν τὸ γάρχαϊον ἐν πολλαῖς πόλεσι νενομοθετημένον μὴ πωλεῖν ἐξείναι τοὺς πατρώους (alias πρώτους) κληρούς.

2. *Matkchara*, trad. Orianno, p. 50. Cette règle disparut peu à peu quand le brahmanisme devint dominant.

mais il a fallu encore pour cela des formalités d'un caractère religieux. Cette vente ne pouvait avoir lieu qu'en présence du *libripens* et avec tous les rites symboliques de la *mancipation*. Quelque chose d'analogue se voit en Grèce : la vente d'une maison ou d'un fonds de terre était accompagnée d'un sacrifice aux dieux<sup>1</sup>. Il semble que toute mutation de propriété eût besoin d'être autorisée par la religion.

Si l'homme ne pouvait pas ou ne pouvait que difficilement se dessaisir de sa terre, à plus forte raison ne devait-on pas l'en dépouiller malgré lui. L'expropriation pour cause d'utilité publique était inconnue chez les anciens. La confiscation n'était pratiquée que comme conséquence de l'arrêt d'exil<sup>2</sup>, c'est-à-dire lorsque l'homme dépouillé de son titre de citoyen ne pouvait plus exercer aucun droit sur le sol de la cité. L'expropriation pour dettes ne se rencontre jamais non plus dans le droit ancien des cités<sup>3</sup>. La loi des Douze Tables ne ménage assurément pas le débiteur; elle ne permet pourtant pas que sa propriété soit confisquée au profit du créancier. Le corps de l'homme répond de la dette, non sa terre, car la terre est inséparable de la famille. Il est plus facile de mettre l'homme en servitude que de lui enlever un droit de propriété qui appartient à sa famille plus qu'à lui-même; le débiteur est mis entre les mains de son créancier; sa terre le suit en quelque sorte dans son esclavage. Le maître qui use à son profit des forces physiques de l'homme jouit de même des fruits de la terre, mais il ne devient pas propriétaire de celle-ci. Tant le droit de propriété est au-dessus de tout et inviolable<sup>4</sup>!

1. Fragment de Théophraste cité par Stobée, *Serm.* 42.

2. Cette règle disparut dans l'âge démocratique des cités.

3. Une loi des Éléens défendait de mettre hypothèque sur la terre : Aristote, *Polit.*, VII, 2. L'hypothèque était inconnue dans l'ancien droit de Rome. Ce qu'on dit de l'hypothèque sans le droit athénien avant Solon s'appuie sur un mot mal compris de Plutarque. Le terme ὄρος, qui signifia plus tard une borne hypothécaire, signifiait au temps de Solon la borne sainte qui marquait le droit de propriété. Voyez plus loin, liv. IV, c. 6. L'hypothèque n'apparut que plus tard dans le droit attique, et seulement sous la forme de vente à condition de rachat.

4. Dans l'article de la loi des Douze Tables qui concerne le débiteur insolvable, nous lisons *Si volet suo vivito* : donc le débiteur, devenu presque esclave, conserve encore quelque chose à lui; sa propriété, s'il en a, ne lui est pas enlevée. Les

# LA FAMILLE

## CHAPITRE VII

### LE DROIT DE SUCCESSION

#### 1<sup>o</sup> Nature et principe du droit de succession chez les anciens.

**L**e droit de propriété ayant été établi pour l'accomplissement d'un culte héréditaire, il n'était pas possible que ce droit fût éteint après la courte existence d'un individu. L'homme meurt, le culte reste; le foyer ne doit pas s'éteindre ni le tombeau être abandonné. La religion domestique se continuant, le droit de propriété doit se continuer avec elle.

Deux choses sont liées étroitement dans les croyances comme dans les lois des anciens, le culte d'une famille et la propriété de cette famille. Aussi était-ce une règle sans exception, dans le droit grec comme dans le droit romain, qu'on ne pût pas acquérir la propriété sans le culte ni le culte sans la propriété. « La religion prescrit, dit Cicéron, que les biens et le culte de chaque famille soient inséparables, et que le soin des sacrifices soit toujours dévolu à celui à qui revient l'héritage<sup>1</sup>. » A Athènes, voici en quels termes un plaideur réclame une succession : « Réfléchissez bien, juges, et dites lequel de mon adversaire ou de moi doit hériter des biens de Philoctémon et faire les

arrangements connus en droit romain sous les noms de *mancipation avec fiducia* et de *pignus* étaient, avant l'action Servienne, des moyens détournés pour assurer au créancier le paiement de la dette; ils prouvent indirectement que l'expropriation pour dettes n'existait pas. Plus tard, quand on supprima la servitude corporelle, il fallut trouver moyen d'avoir prise sur les biens du débiteur. Cela n'était pas facile; mais la distinction que l'on faisait entre la *propriété* et la *possession* offrit une ressource. Le créancier obtint du Préteur le droit de faire vendre, non pas la propriété, *dominium*, mais les biens du débiteur, *bona*. Alors seulement, par une expropriation déguisée, le débiteur perdit la jouissance de sa propriété.

1. Cicéron, *De legibus*, II, 19-20. Telle était l'importance des *sacra* que le jurisconsulte Gaius écrit encore ce curieux passage : *Quare autem iam improba possessio et usucapio concessa sit, illa ratio est quod voluerunt veteres maturius hereditates adiri, ut essent qui sacra facerent, quorum illis temporibus summa observatio fuit* (Gaius, II, 86). — Festus, v<sup>o</sup> *Everrator* (éd. Müller, p. 17). *Everrator vocatur qui, accepta hereditate, iusta facere defuncti debet : si non fecerit, suo capite luit.*

## LA FAMILLE

il ne faut pas se figurer une fortune qui passe d'une main dans une autre main. La fortune est immobile comme le foyer et le tombeau auxquels elle est attachée. C'est l'homme qui passe. C'est l'homme qui, à mesure que la famille déroule ses générations, arrive à son heure marquée pour continuer le culte et prendre soin du domaine.

### 2° *Le fils hérite, non la fille.*

C'est ici que les lois anciennes, à première vue, semblent bizarres et injustes. On éprouve quelque surprise lorsqu'on voit dans le droit romain que la fille n'hérite pas du père, si elle est mariée, et dans le droit grec, qu'elle n'hérite en aucun cas. Ce qui concerne les collatéraux paraît, au premier abord, encore plus éloigné de la nature et de la justice. C'est que toutes ces lois découlent, non pas de la logique et de la raison, non pas du sentiment de l'équité, mais des croyances et de la religion qui régnaient sur les âmes.

La règle pour le culte est qu'il se transmet de mâle en mâle ; la règle pour l'héritage est qu'il suit le culte. La fille n'est pas apte à continuer la religion paternelle, puisqu'elle se marie et qu'en se mariant elle renonce au culte du père pour adopter celui de l'époux : elle n'a donc aucun titre à l'héritage. S'il arrivait qu'un père laissât ses biens à sa fille, la propriété serait séparée du culte, ce qui n'est pas admissible. La fille ne pourrait même pas remplir le premier devoir de l'héritier, qui est de continuer la série des repas funèbres, puisque c'est aux ancêtres de son mari qu'elle offre les sacrifices. La religion lui défend donc d'hériter de son père.

Tel est l'antique principe ; il s'impose également aux législateurs des Hindous, à ceux de la Grèce et à ceux de Rome. Les trois peuples ont les mêmes lois, non qu'ils se soient fait des emprunts, mais parce qu'ils ont tiré leurs lois des mêmes croyances.

« Après la mort du père, dit le code de Manou, que les frères se partagent entre eux le patrimoine » ; et le législateur

fussent pas nés de la même mère. Le frère, seul héritier, pouvait à son choix épouser sa sœur ou la doter<sup>1</sup>.

Si un père n'avait qu'une fille, il pouvait adopter un fils et lui donner sa fille en mariage. Il pouvait encore instituer par testament un héritier qui épousait sa fille<sup>2</sup>.

Si le père d'une fille unique mourait sans avoir adopté ni testé, l'ancien droit voulait que son plus proche parent fût son héritier<sup>3</sup>; mais cet héritier avait l'obligation d'épouser la fille. C'est en vertu de ce principe que le mariage de l'oncle avec la nièce était autorisé et même exigé par la loi<sup>4</sup>. Il y a plus : si cette fille se trouvait déjà mariée, elle devait quitter son mari pour épouser l'héritier de son père<sup>5</sup>. L'héritier pouvait être déjà marié lui-même; il devait divorcer pour épouser sa parente<sup>6</sup>. Nous voyons ici combien le droit antique, pour s'être conformé à la religion, a méconnu la nature<sup>7</sup>.

1. Démosthène, *In Eubulidem*, 20. Plutarque, *Thémistocle*, 32. Cornélius Népos, *Cimon*, 1. Il faut noter que la loi ne permettait pas d'épouser un frère utérin, ni un frère émancipé. On ne pouvait épouser que le frère consanguin, parce que celui-là seul était héritier du père.

2. *Isée, De Pyrrhi hereditate*, 68.

3. Cette disposition du vieux droit attique n'était plus en pleine vigueur au quatrième siècle. On en trouve pourtant la trace visible dans le plaidoyer d'*Isée, De Cironis hereditate*. L'objet du procès est celui-ci : Ciron étant mort et ne laissant qu'une fille, le frère de Ciron réclamait l'héritage. *Isée* plaida pour la fille. Nous n'avons pas le plaidoyer de l'adversaire qui soutenait évidemment, au nom des vieux principes, que la fille n'avait aucun droit; mais l'auteur de l'*ὑποθέσις* placée en tête du discours d'*Isée* nous avertit que ce très-habile avocat soutenait ici une mauvaise cause; sa thèse, dit-il, est conforme à l'équité naturelle, mais elle est contraire à la loi.

4. *Isée, De Pyrrhi hered.*, 64, 72-75; *Isée, De Aristarchi hered.*, 5; Démosthène, *In Leocharem*, 10. La fille unique était appelée *ἐπίκληρος*, mot que l'on traduit à tort par héritière; la signification primitive et essentielle du mot est *qui est à côté de l'héritage, que l'on prend avec lui*. En droit strict, la fille n'est pas héritière; en fait, l'héritier prend l'héritage *σὺν αὐτῇ*, comme dit la loi citée dans le plaidoyer de Démosthène, *In Macartatum*, 51. Cf. *Isée*, III, 42 : *De Aristarchi hered.*, 13. — La condition d'*ἐπίκληρος* n'était pas particulière au droit athénien; on la retrouve à Sparte (Hérodote, VI, 57; Aristote, *Politique* II, 6, 11), et à Thurii (Diodore, XII, 18).

5. *Isée, De Pyrrhi hered.*, 64; *De Aristarchi hered.*, 19.

6. Démosthène, *In Eubulidem*, 41; *In Onetorem*, I, argument.

7. Toutes ces obligations s'adoucirent peu à peu. En fait, à l'époque d'*Isée* et de Démosthène, le plus proche parent pouvait se dispenser d'épouser l'épicière, pourvu qu'il renonçât à la succession et qu'il dotât sa parente (Démosth., *In Macart.*, 54; *Isée, De Cleonymi hered.*, 39).

La nécessité de satisfaire à la religion, combinée avec le désir de sauver les intérêts d'une fille unique, fit trouver un autre détour. Sur ce point-ci le droit hindou et le droit athénien se rencontraient merveilleusement. On lit dans les Lois de Manou : « Celui qui n'a pas d'enfant mâle peut charger sa fille de lui donner un fils qui devienne le sien et qui accomplisse en son honneur la cérémonie funèbre. » Pour cela, le père doit prévenir l'époux auquel il donne sa fille, en prononçant cette formule : « Je te donne, parée de bijoux, cette fille qui n'a pas de frère; le fils qui en naîtra sera mon fils et célébrera mes obsèques<sup>1</sup>. » L'usage était le même à Athènes; le père pouvait faire continuer sa descendance par sa fille, en la donnant à un mari avec cette condition spéciale. Le fils qui naissait d'un tel mariage était réputé fils du père de la femme; il suivait son culte, assistait à ses actes religieux, et plus tard il entretenait son tombeau<sup>2</sup>. Dans le droit hindou cet enfant héritait de son grand-père comme s'il eût été son fils; il en était exactement de même à Athènes. Lorsqu'un père avait marié sa fille unique de la façon que nous venons de dire, son héritier n'était ni sa fille ni son gendre, c'était le *fils de la fille*<sup>3</sup>. Dès que celui-ci avait atteint sa majorité, il prenait possession du patrimoine de son grand-père maternel, quoique son père et sa mère fussent encore vivants<sup>4</sup>.

Ces singulières tolérances de la religion et de la loi confirment la règle que nous indiquions plus haut. La fille n'était pas apte à hériter. Mais par un adoucissement fort naturel de la rigueur de ce principe la fille unique était considérée comme un intermédiaire par lequel la famille pouvait se continuer. Elle n'héritait pas, mais le culte et l'héritage se transmettaient par elle.

1. *Lois de Manou*, IX, 127, 136. *Vasishtha*, XVII, 16.

2. *Isée, De Cironis hereditate*, 1, 15, 16, 21, 24, 25, 27.

3. On ne l'appelait pas petit-fils; on lui donnait le nom particulier de *θυγατριδου*.

4. *Isée, De Cironis her.*, 31; *De Arist. her.*, 12. Démosthène, *In Stephanum*, II, 20.

## LE DROIT DE SUCCESSION

maient ces deux mots était la parenté religieuse ou parenté par les mâles, et correspondait à l'agnation romaine.

Voici maintenant la loi d'Athènes : « Si un homme est mort sans enfant, l'héritier est le frère du défunt, pourvu qu'il soit frère consanguin ; à défaut de lui, le fils du frère : car la succession passe toujours aux mâles et aux descendants des mâles<sup>1</sup> ». On citait encore cette vieille loi au temps de Démosthène, bien qu'elle eût été déjà modifiée et qu'on eût commencé d'admettre à cette époque la parenté par les femmes.

Les Douze Tables décidaient de même que, si un homme mourait sans héritier sien, la succession appartenait au plus proche agnat. Or, nous avons vu qu'on n'était jamais agnat par les femmes. L'ancien droit romain spécifiait encore que le neveu héritait du *patruus*, c'est-à-dire du frère de son père, et n'héritait pas de l'*avunculus*, frère de sa mère<sup>2</sup>. Si l'on se reporte au tableau que nous avons tracé de la famille des Scipions, on remarquera que, Scipion Émilien étant mort sans enfants, son héritage ne devait passer ni à Cornélie sa tante ni à C. Gracchus, qui d'après nos idées modernes serait son cousin germain, mais à Scipion Asiaticus, qui était suivant le droit des anciens son parent le plus proche.

Au temps de Justinien, le législateur ne comprenait plus ces vieilles lois ; elles lui paraissaient iniques, et il accusait de rigueur excessive le droit des Douze Tables « qui accordait toujours la préférence à la postérité masculine et excluait de l'héritage ceux qui n'étaient liés au défunt que par les femmes<sup>3</sup> ». Droit inique, si l'on veut, car il ne tenait pas compte de la nature, mais droit singulièrement logique, car, partant du principe que l'héritage était lié au culte, il écartait de l'héritage ceux que la religion n'autorisait pas à continuer le culte

1. Démosthène, *In Macart.*, 51 ; *In Leocharem.* Isée, VII, 20.

2. *Institutes*, III, 2, 4.

3. *Ibid.*, III, 3.

## LA FAMILLE

### 4<sup>o</sup> Effets de l'émancipation et de l'adoption.

Nous avons vu précédemment que l'émancipation et l'adoption produisaient pour l'homme un changement de culte. La première le détachait du culte paternel, la seconde l'initiait à la religion d'une autre famille. Ici encore le droit ancien se conformait aux règles religieuses. Le fils qui avait été exclu du culte paternel par l'émancipation était écarté aussi de l'héritage<sup>1</sup>. Au contraire, l'étranger qui avait été associé au culte d'une famille par l'adoption y devenait un fils, y continuait le culte et héritait des biens. Dans l'un et l'autre cas, l'ancien droit tenait plus de compte du lien religieux que du lien de naissance.

Comme il était contraire à la religion qu'un même homme eût deux cultes domestiques, il ne pouvait pas non plus hériter de deux familles. Aussi le fils adoptif, qui héritait de la famille adoptante, n'héritait-il pas de sa famille naturelle. Le droit athénien était très-explicite sur cet objet. Les plaidoyers des orateurs attiques nous montrent souvent des hommes qui ont été adoptés dans une famille et qui veulent hériter de celle où ils sont nés. Mais la loi s'y oppose. L'homme adopté ne peut hériter de sa propre famille qu'en y rentrant; il n'y peut rentrer qu'en renonçant à la famille d'adoption; et il ne peut sortir de celle-ci qu'à deux conditions : l'une, qu'il abandonne le patrimoine de cette famille; l'autre, que le culte domestique, pour la continuation duquel il a été adopté, ne cesse pas par son abandon; et pour cela il doit laisser dans cette famille un fils qui le remplace<sup>2</sup>. Ce fils prend le soin du culte et la possession des biens; le père alors peut retourner à sa famille de naissance et hériter d'elle. Mais ce père et ce fils ne peuvent plus hériter l'un de l'autre; ils ne sont pas de la même famille, ils ne sont pas parents.

1. Isée, *De Aristarchi hered.*, 45 et 11; *De Astyph. hered.*, 33.

2. Harpocraton, v<sup>o</sup> "Ότι οί ποιητοί. Démosthène, *In Leocharem*, 66-68.

Platon, dans son *Traité des lois*, qui n'est en grande partie qu'un commentaire sur les lois athéniennes, explique très clairement la pensée des anciens législateurs. Il suppose qu'un homme, à son lit de mort, réclame la faculté de faire un testament et qu'il s'écrie : « O dieux ! n'est-il pas bien dur que je ne puisse disposer de mon bien comme je l'entends et en faveur de qui il me plaît, laissant plus à celui-ci, moins à celui-là, suivant l'attachement qu'ils m'ont fait voir ? » Mais le législateur répond à cet homme : « Toi qui ne peux te promettre plus d'un jour, toi qui ne fais que passer ici-bas, est-ce bien à toi de décider de telles affaires ? Tu n'es le maître ni de tes biens, ni de toi-même, toi et tes biens, tout cela appartient à ta famille, c'est-à-dire à tes ancêtres et à ta postérité<sup>1</sup>. »

L'ancien droit de Rome est pour nous très obscur ; il l'était déjà pour Cicéron. Ce que nous en connaissons ne remonte guère plus haut que les Douze Tables, qui ne sont assurément pas le droit primitif de Rome, et dont il ne nous reste d'ailleurs que quelques débris. Ce code autorise le testament ; encore le fragment qui est relatif à cet objet est-il trop court et trop évidemment incomplet pour que nous puissions nous flatter de connaître les vraies dispositions du législateur en cette matière ; en accordant la faculté de tester, nous ne savons pas quelles réserves et quelles conditions il pouvait y mettre<sup>2</sup>. Avant les Douze Tables nous n'avons aucun texte de loi qui interdise ou qui permette le testament. Mais la langue conservait le souvenir d'un temps où il n'était pas connu ; car elle appelait le fils *héritier sien et nécessaire*. Cette formule que Gaïus et Justinien employaient encore, mais qui n'était plus d'accord avec la législation de leur temps, venait sans nul doute d'une époque lointaine où le fils ne pouvait ni être déshérité ni refuser l'héritage. Le père n'avait donc pas la libre disposition de sa fortune. Le testament n'était pas absolument

inconnu, mais il était fort difficile. Il y fallait de grandes formalités. D'abord le secret n'était pas accordé au testateur de son vivant ; l'homme qui déshéritait sa famille et violait la loi que la religion avait établie devait le faire publiquement, au grand jour, et assumer sur lui de son vivant tout l'odieux qui s'attachait à un tel acte. Ce n'est pas tout : il fallait encore que la volonté du testateur reçût l'approbation de l'autorité souveraine, c'est-à-dire du peuple assemblé par curies sous la présidence du pontife<sup>3</sup>. Ne croyons pas que ce ne fût là qu'une vaine formalité, surtout dans les premiers siècles. Ces comices par curies étaient la réunion la plus solennelle de la cité romaine ; et il serait puéril de dire que l'on convoquait un peuple, sous la présidence de son chef religieux, pour assister comme simple témoin à la lecture d'un testament. On peut croire que le peuple votait, et cela était même, si l'on y réfléchit, tout à fait nécessaire ; il y avait, en effet, une loi générale qui réglait l'ordre de la succession d'une manière rigoureuse ; pour que cet ordre fût modifié dans un cas particulier, il fallait une autre loi. Cette loi d'exception était le testament. La faculté de tester n'était donc pas pleinement reconnue à l'homme, et ne pouvait pas l'être tant que cette société restait sous l'empire de la vieille religion. Dans les croyances de ces âges anciens, l'homme vivant n'était que le représentant pour quelques années d'un être constant et immortel, qui était la famille. Il n'avait qu'en dépôt le culte et la propriété ; son droit sur eux cessait avec sa vie.

#### 6° Antique indivision du patrimoine.

Il faut nous reporter au delà des temps dont l'histoire a conservé le souvenir, vers ces siècles éloignés pendant lesquels les institutions domestiques se sont établies et les institutions sociales se sont préparées. De cette époque il ne reste et ne

1. Platon, *Lois*, XI.

2. *Uti legassit, ita jus esto*. Si nous n'avions de la loi de Solon que les mots *διάθεσθαι ὅπως αὐτὸν ἐθέλη*, nous supposerions aussi que le testament était permis dans tous les cas possibles ; mais la loi ajoute *ἂν μὴ πατὴρ ὦσι*.

3. Ulpien, XX, 2. Gaïus, I, 102, 119. Aulu-Gelle, XV, 27. Le testament *calatis comitiis* fut sans nul doute le plus anciennement pratiqué ; il n'était déjà plus connu au temps de Cicéron (*De orat.*, I, 53).

peut rester aucun monument écrit. Mais les lois qui régissaient alors les hommes ont laissé quelques traces dans le droit des époques suivantes.

Dans ces temps lointains on distingue une institution qui a dû régner longtemps, qui a exercé une influence considérable sur la constitution future des sociétés, et sans laquelle cette constitution ne pourrait pas s'expliquer. C'est l'indivision du patrimoine avec une sorte de droit d'aînesse.

La vieille religion établissait une différence entre le fils aîné et le cadet : « L'aîné, disaient les anciens Aryas, a été engendré pour l'accomplissement du devoir envers les ancêtres, les autres sont nés de l'amour. » En vertu de cette supériorité originelle, l'aîné avait le privilège, après la mort du père, de présider à toutes les cérémonies du culte domestique; c'était lui qui offrait les repas funébres et qui prononçait les formules de prière : « car le droit de prononcer les prières appartient à celui des fils qui est venu au monde le premier ». L'aîné était donc l'héritier des hymnes, le continuateur du culte, le chef religieux de la famille. De cette croyance découlait une règle de droit : l'aîné seul héritait des biens. Ainsi le disait un vieux texte que le dernier rédacteur des Lois de Manou insérait encore dans son code : « L'aîné prend possession du patrimoine entier, et les autres frères vivent sous son autorité comme ils vivaient sous celle de leur père. Le fils aîné acquitte la dette envers les ancêtres, il doit donc tout avoir<sup>1</sup>. »

Le droit grec est issu des mêmes croyances religieuses que le droit hindou : il n'est donc pas étonnant d'y trouver aussi, à l'origine, le droit d'aînesse. A Sparte les parts de propriété établies à l'origine étaient indivisibles et le cadet n'avait aucune part. Il en était de même dans beaucoup d'anciennes législations qu'Aristote avait étudiées; il nous apprend, en effet, que celle de Thèbes prescrivait d'une manière absolue que le nombre des lots de terre restât immuable, ce qui

1. *Lois de Manou*, IX, 105-107, 126. Cette ancienne règle a été modifiée à mesure que la vieille religion s'est affaiblie. Déjà dans le code de Manou on trouve des articles qui autorisent et même recommandent le partage de la succession.

excluait certainement le partage entre frères. Une ancienne loi de Corinthe voulait aussi que le nombre des familles fût invariable, ce qui ne pouvait être qu'autant que le droit d'aînesse empêchait les familles de se démembrer à chaque génération<sup>1</sup>.

Chez les Athéniens, il ne faut pas s'attendre à trouver cette vieille institution encore en vigueur au temps de Démosthène; mais il subsistait encore à cette époque ce qu'on appelait le privilège de l'aîné<sup>2</sup>. Il consistait, paraît-il, à garder, en dehors du partage, la maison paternelle; avantage matériellement considérable, et plus considérable encore au point de vue religieux, car la maison paternelle contenait l'ancien foyer de la famille. Tandis que le cadet, au temps de Démosthène, allait allumer un foyer nouveau, l'aîné, seul véritablement héritier, restait en possession du foyer paternel et du tombeau des ancêtres; seul aussi il gardait le nom de la famille<sup>3</sup>. C'étaient les vestiges d'un temps où il avait eu seul le patrimoine.

On peut remarquer que l'iniquité du droit d'aînesse, outre qu'elle ne frappait pas les esprits sur lesquels la religion était toute-puissante, était corrigée par plusieurs coutumes des anciens. Tantôt le cadet était adopté dans une autre famille et il en héritait; tantôt il épousait une fille unique; quelquefois enfin il recevait le lot de terre d'une famille éteinte. Toutes ces ressources faisant défaut, les cadets étaient envoyés en colonie.

Pour ce qui est de Rome, nous n'y trouvons aucune loi qui se rapporte au droit d'aînesse. Mais il ne faut pas conclure de là qu'il ait été inconnu dans l'antique Italie. Il a pu disparaître et le souvenir même s'en effacer. Ce qui permet de croire qu'au delà des temps à nous connus il avait été en vigueur, c'est que l'existence de la *gens* romaine et sabine ne s'expli-

1. Aristote, *Polit.*, II, 9, 7; II, 3, 7; II, 4, 4.

2. *Πρωτοβία*, Démosthène, *Pro Phorm.*, 34. À l'époque de Démosthène, la *πρωτοβία* n'était plus qu'un vain mot et, depuis longtemps, la succession se divisait par portions égales entre les frères.

3. Démosthène, *In Boetium, de nominis*.

querait pas sans lui. Comment une famille aurait-elle pu arriver à contenir plusieurs milliers de personnes libres, comme la famille Claudia, ou plusieurs centaines de combattants, tous patriciens, comme la famille Fabia, si le droit d'aïnesse n'en eût maintenu l'unité pendant une longue suite de générations et ne l'eût accrue de siècle en siècle en l'empêchant de se morceler? Ce vieux droit d'aïnesse se prouve par ses conséquences et, pour ainsi dire, par ses œuvres.

Il faut d'ailleurs bien entendre que le droit d'aïnesse n'était pas la spoliation des cadets au profit de l'aîné. Le code de Manou en explique le sens quand il dit : « Que l'aîné ait pour ses jeunes frères l'affection d'un père pour ses fils, et que ceux-ci à leur tour le respectent comme un père. » Dans la pensée des anciens âges, le droit d'aïnesse impliquait toujours la vie commune. Il n'était au fond que la jouissance des biens en commun par tous les frères sous la prééminence de l'aîné. Il représentait l'indivision du patrimoine comme l'indivision de la famille. C'est en ce sens que nous pouvons croire qu'il a été en vigueur dans le plus antique droit de Rome, ou au moins dans ses mœurs, et qu'il a été la source de la *gens* romaine<sup>1</sup>.

## CHAPITRE VIII

## L'AUTORITÉ DANS LA FAMILLE

1<sup>o</sup> Principe et nature de la puissance paternelle  
chez les anciens.

LA famille n'a pas reçu ses lois de la cité. Si c'était la cité qui eût établi le droit privé, il est probable qu'elle l'eût fait tout différent de ce que nous l'avons vu. Elle eût réglé d'après d'autres principes le droit de propriété et le droit de

1. La vieille langue latine a conservé un vestige de cette indivision qui, si faible qu'il soit, mérite pourtant d'être signalé. On appelait *sors* un lot de terre, domaine d'une famille; *sors patrimonium* signifie, dit Festus; le mot *consors* se disait donc de ceux qui n'avaient entre eux qu'un lot de terre et vivaient sur le même domaine; or la vieille langue désignait par ce mot des frères et même

succession; car il n'était pas de son intérêt que la terre fût inaliénable et le patrimoine indivisible. La loi qui permet au père de vendre et même de tuer son fils, loi que nous trouvons en Grèce comme à Rome, n'a pas été imaginée par la cité. La cité aurait plutôt dit au père : « La vie de ta femme et de ton enfant ne t'appartient pas plus que leur liberté, je les protégerai, même contre toi; ce n'est pas toi qui les jugeras, qui les tueras, s'ils ont failli : je serai leur seul juge ». Si la cité ne parle pas ainsi, c'est apparemment qu'elle ne le peut pas. Le droit privé existait avant elle. Lorsqu'elle a commencé à écrire ses lois, elle a trouvé ce droit déjà établi, vivant, enraciné dans les mœurs, fort de l'adhésion universelle. Elle l'a accepté, ne pouvant pas faire autrement, et elle n'a osé le modifier qu'à la longue. L'ancien droit n'est pas l'œuvre d'un législateur; il s'est, au contraire, imposé au législateur. C'est dans la famille qu'il a pris naissance. Il est sorti spontanément et tout formé des antiques principes qui la constituaient. Il a découlé des croyances religieuses qui étaient universellement admises dans l'âge primitif de ces peuples et qui exerçaient l'empire sur les intelligences et sur les volontés.

Une famille se compose d'un père, d'une mère, d'enfants, d'esclaves. Ce groupe, si petit qu'il soit, doit avoir sa discipline. A qui donc appartiendra l'autorité première? Au père? Non. Il y a dans chaque maison quelque chose qui est au-dessus du père lui-même : c'est la religion domestique, c'est ce dieu que les Grecs appellent le foyer-maître, *τοῖα θεσπιονα*, que les Latins nomment *Lar familiaris Pater*<sup>1</sup>. Cette divinité intérieure, ou, ce qui revient au même, la croyance qui est dans l'âme humaine, voilà l'autorité la moins discutable. C'est elle qui va fixer les rangs dans la famille.

des parents à un degré assez éloigné : témoignage d'un temps où le patrimoine et la famille étaient indivisibles (Festus, v<sup>o</sup> *Sors*. Cicéron, *In Verrem*, II, 3, 23. Tite-Live, XLI, 27. Velleius, I, 10. Lucrèce, III, 772; VI, 1280).

1. Plaute, *Mercator*, V, 1, 5 : *Dii Penates familiarisq; Lar Pater*. — Le sens primitif du mot *Lar* est celui de seigneur, prince, maître. Cf. *Lar Farsennus*, *Lar Tolumnius*.

Le père est le premier près du foyer; il l'allume et l'entretient; il en est le pontife. Dans tous les actes religieux il remplit la plus haute fonction; il égorge la victime; sa bouche prononce la formule de prière qui doit attirer sur lui et les siens la protection des dieux. La famille et le culte se perpétuent par lui; il représente à lui seul toute la série des descendants. Sur lui repose le culte domestique; il peut presque dire comme l'Hindou : C'est moi qui suis le dieu. Quand la mort viendra, il sera un être divin que les descendants invoqueront.

La religion ne place pas la femme à un rang aussi élevé. Il est vrai qu'elle prend part aux actes religieux, mais elle n'est pas la maîtresse du foyer. Elle ne tient pas sa religion de la naissance; elle y a été seulement initiée par le mariage; elle a appris de son mari la prière qu'elle prononce. Elle ne représente pas les ancêtres, puisqu'elle ne descend pas d'eux. Elle ne deviendra pas elle-même un ancêtre; mise au tombeau, elle n'y recevra pas un culte spécial. Dans la mort comme dans la vie, elle ne compte que comme un membre de son époux.

Le droit grec, le droit romain, le droit hindou, qui dérivent de ces croyances religieuses, s'accordent à considérer la femme comme toujours mineure. Elle ne peut jamais avoir un foyer à elle, elle n'est jamais chef de culte. A Rome, elle reçoit le titre de *materfamilias*, mais elle le perd, si son mari meurt<sup>1</sup>. N'ayant jamais un foyer qui lui appartienne, elle n'a rien de ce qui donne l'autorité dans la maison. Jamais elle ne commande; elle n'est même jamais libre ni maîtresse d'elle-même, *sui juris*. Elle est toujours près du foyer d'un autre, répétant la prière d'un autre; pour tous les actes de la vie religieuse il lui faut un chef, et pour tous les actes de la vie civile un tuteur.

La loi de Manou dit : « La femme, pendant son enfance, dépend de son père; pendant sa jeunesse, de son mari; son mari mort, de ses fils; si elle n'a pas de fils, des proches parents

1. Festus, éd. Müller, p. 125 : *Materfamilias non ante dicebatur quam vis ejus paterfamilias dictus esset... Nec vidua hoc nomine appellari potest.*

de son mari; car une femme ne doit jamais se gouverner à sa guise<sup>2</sup>. » Les lois grecques et romaines disent la même chose. Fille, elle est soumise à son père; le père mort, à ses frères, et à ses agnats<sup>3</sup>; mariée, elle est sous la tutelle du mari; le mari mort, elle ne retourne pas dans sa propre famille, car elle a renoncé à elle pour toujours par le mariage sacré<sup>4</sup>; la veuve reste soumise à la tutelle des agnats de son mari c'est-à-dire de ses propres fils, s'il y en a<sup>5</sup>, ou, à défaut de fils, des plus proches parents<sup>6</sup>. Son mari a une telle autorité sur elle, qu'il peut, avant de mourir, lui désigner un tuteur et même lui choisir un second mari<sup>7</sup>.

Pour marquer la puissance du mari sur la femme, les Romains avaient une très-ancienne expression que leurs juriconsultes ont conservée; c'est le mot *manus*. Il n'est pas aisé d'en découvrir le sens primitif. Les commentateurs en font l'expression de la force matérielle, comme si la femme était placée sous la main brutale du mari. Il y a grande apparence qu'ils se trompent. La puissance du mari sur la femme ne résultait nullement de la force plus grande du premier. Elle dérivait, comme tout le droit privé, des croyances religieuses qui plaçaient l'homme au-dessus de la femme. Ce qui le prouve, c'est que la femme qui n'avait pas été mariée suivant les rites sacrés, et qui, par conséquent, n'avait pas été associée au culte, n'était pas soumise à la puissance maritale<sup>8</sup>. C'était le mariage qui faisait la subordination et en même temps la dignité de la femme. Tant il est vrai que ce n'est pas le droit du plus fort qui a constitué la famille!

1. *Lois de Manou*, V, 147, 148.

2. Démosthène, *In Onétorem*, I, 7; *In Boeotum, de dote*, 7; *In Eubulidem*, 40. Isée, *De Menecles hered.*, 2 et 3. Démosthène, *In Stephanum*, II, 18.

3. Elle y rentrait en cas de divorce, Démosthène, *In Eubul.*, 41.

4. Démosthène, *In Stephanum*, II, 20; *In Phemippum*, 27; *In Macaristum*, 75. Isée, *De Pyrrhi hered.*, 50. — Cf. *Odyssée*, XXI, 350-353.

5. Gaius, I, 145-147, 190; IV, 118; Ulpian, XI, 1 et 27.

6. Démosthène, *In Aphobum*, I, 5; *Pro Phormione*, 8.

7. Cicéron, *Topic.*, 14. Tacite, *Ann.*, IV, 16. Aulu-Gelle, XVIII, 6. On verra plus loin qu'à une certaine époque et pour des raisons que nous aurons à dire on a imaginé des modes nouveaux de mariage et qu'on leur a fait produire les mêmes effets juridiques que produisait le mariage sacré.

Passons à l'enfant. Ici la nature parle d'elle-même assez haut; elle veut que l'enfant ait un protecteur, un guide, un maître. La religion est d'accord avec la nature; elle dit que le père sera le chef du culte et que le fils devra seulement l'aider dans ses fonctions saintes. Mais la nature n'exige cette subordination que pendant un certain nombre d'années; la religion exige davantage. La nature fait au fils une majorité; la religion ne lui en accorde pas. D'après les antiques principes, le foyer est indivisible et la propriété l'est comme lui; les frères ne se séparent pas à la mort de leur père; à plus forte raison ne peuvent-ils pas se détacher de lui de son vivant. Dans la rigueur du droit primitif, les fils restent liés au foyer du père et, par conséquent, soumis à son autorité; tant qu'il vit, ils sont mineurs.

On conçoit que cette règle n'ait pu durer qu'autant que la vieille religion domestique était en pleine vigueur. Cette sujétion sans fin du fils au père disparut de bonne heure à Athènes. A Rome, la vieille règle fut scrupuleusement conservée : le fils ne put jamais entretenir un foyer particulier du vivant du père; même marié, même ayant des enfants, il fut toujours en puissance<sup>1</sup>.

Du reste, il en était de la puissance paternelle comme de la puissance maritale; elle avait pour principe et pour condition le culte domestique. Le fils né du concubinat n'était pas placé sous l'autorité du père. Entre le père et lui il n'existait pas de communauté religieuse : il n'y avait donc rien qui conférât à l'un l'autorité et qui commandât à l'autre l'obéissance. La paternité ne donnait, par elle seule, aucun droit au père.

Grâce à la religion domestique, la famille était un petit corps organisé, une petite société qui avait son chef et son gouvernement. Rien, dans notre société moderne, ne peut

1. Lorsque Gaius dit de la puissance paternelle : *Jus proprium est civium Romanarum*, il faut entendre qu'au temps de Gaius le droit romain ne reconnaît cette puissance que chez le citoyen romain; cela ne veut pas dire qu'elle n'eût pas existé antérieurement ailleurs et qu'elle n'eût pas été reconnue par le droit des autres villes. Cela sera éclairci par ce que nous dirons de la situation légale de sujets sous la domination de Rome. Dans le droit athénien antérieur à Solon, le père pouvait vendre ses enfants (Plutarque, Solon, 13 et 23).

nous donner une idée de cette puissance paternelle. Dans cette antiquité, le père n'est pas seulement l'homme fort qui protège et qui a aussi le pouvoir de se faire obéir : il est le prêtre, il est l'héritier du foyer, le continuateur des aïeux, la tige des descendants, le dépositaire des rites mystérieux du culte et des formules secrètes de la prière. Toute la religion réside en lui.

Le nom même dont on l'appelle, *pater*, porte en soi de curieux enseignements. Le mot est le même en grec, en latin, en sanscrit : d'où l'on peut déjà conclure que ce mot date d'un temps où les ancêtres des Hellènes, des Italiens et des Hindous, vivaient encore ensemble dans l'Asie centrale. Quel en était le sens et quelle idée présentait-il alors à l'esprit des hommes? on peut le savoir, car il a gardé cette signification première dans les formules de la langue religieuse et dans celles de la langue juridique. Lorsque les anciens, en invoquant Jupiter, l'appelaient *pater hominum Deorumque*, ils ne voulaient pas dire que Jupiter fût le père des dieux et des hommes; car ils ne l'ont jamais considéré comme tel, et ils ont cru, au contraire, que le genre humain existait avant lui. Le même titre de *pater* était donné à Neptune, à Apollon, à Bacchus, à Vulcain, à Pluton, que les hommes assurément ne considéraient pas comme leurs pères<sup>1</sup>; ainsi le titre de *mater* s'appliquait à Minerve, à Diane, à Vesta, qui étaient réputées trois déesses vierges. De même dans la langue juridique le titre de *pater* ou *paterfamilias* pouvait être donné à un homme qui n'avait pas d'enfants, qui n'était pas marié, qui n'était même pas en âge de contracter le mariage<sup>2</sup>. L'idée de paternité ne s'attachait donc pas à ce mot. La vieille langue en avait un autre qui désignait proprement le père et qui, aussi ancien que

1. Aulu-Gelle, V, 12 : *Jupiter... Sic et Neptunuspater conjuncta dictus est et Saturnuspater et Marspater*. Lactance, *Instit.*, IV, 3 : *Jupiter a precantibus pater vocatus, et Saturnus et Janus et Liber et ceteri*. Pluton était appelé *Dis Pater* (Varron, *De ling. lat.*, V, 66; Cicéron, *De nat. deor.*, II, 26). Le même mot est appliqué au dieu Tibre dans les prières; *Tiberino Pater, te, Sancte, precor* (Tite-Live, II, 10). Virgile appelle Vulcain *Pater Lemnius*, le dieu de Lemnos.

2. Ulpien, au *Digeste* I, 6, 4 : *Paterfamilias sunt qui sunt sine potestatis, sive puberes, sive impuberes*.

## LA FAMILLE

*pater*, se trouve, comme lui, dans les langues des Grecs, des Romains et des Hindous (*gdnitar*, γεννητήρ, *genitor*). Le mot *pater* avait un autre sens. Dans la langue religieuse on l'appliquait à tous les dieux; dans la langue du droit, à tout homme qui ne dépendait d'aucun autre et qui avait autorité sur une famille et sur un domaine, *paterfamilias*. Les poètes nous montrent qu'on l'employait à l'égard de tous ceux qu'on voulait honorer. L'esclave et le client le donnaient à leur maître. Il était synonyme des mots *rex*, βασις, βασιλεύς. Il contenait en lui, non pas l'idée de paternité, mais celle de puissance, d'autorité, de dignité majestueuse.

Qu'un tel mot se soit appliqué au père de famille jusqu'à pouvoir devenir peu à peu son nom le plus ordinaire, voilà assurément un fait bien significatif et qui paraîtra grave à quiconque veut connaître les antiques institutions. L'histoire de ce mot suffit pour nous donner une idée de la puissance que le père a exercée longtemps dans la famille, et du sentiment de vénération qui s'attachait à lui comme à un pontife et à un souverain.

### 2° Énumération des droits qui composaient la puissance paternelle.

Les lois grecques et romaines ont reconnu au père cette puissance illimitée dont la religion l'avait d'abord revêtu. Les droits très-nombreux et très-divers qu'elles lui ont conférés peuvent être rangés en trois catégories, suivant que l'on considère le père de famille comme chef religieux, comme maître de la propriété ou comme juge.

I. Le père est le chef suprême de la religion domestique; il règle toutes les cérémonies du culte comme il l'entend ou plutôt comme il a vu faire à son père. Personne dans la famille ne conteste sa suprématie sacerdotale. La cité elle-même et ses pontifes ne peuvent rien changer à son culte. Comme prêtre du foyer, il ne reconnaît aucun supérieur.

A titre de chef religieux, c'est lui qui est responsable de la

## LA FAMILLE

II. On a vu plus haut que la propriété n'avait pas été conçue, à l'origine, comme un droit individuel, mais comme un droit de famille. La fortune appartenait, comme dit formellement Platon et comme disent implicitement tous les anciens législateurs, aux ancêtres et aux descendants. Cette propriété, par sa nature même, ne se partageait pas. Il ne pouvait y avoir dans chaque famille qu'un propriétaire, qui était la famille même, et qu'un usufruitier, qui était le père. Ce principe explique plusieurs dispositions de l'ancien droit.

La propriété ne pouvant pas se partager et reposant tout entière sur la tête du père, ni la femme ni le fils n'avaient rien en propre. Le régime dotal était alors inconnu et eût été impraticable. La dot de la femme appartenait sans réserve au mari, qui exerçait sur les biens dotaux non-seulement les droits d'un administrateur, mais ceux d'un propriétaire. Tout ce que la femme pouvait acquérir durant le mariage tombait dans les mains du mari. Elle ne reprenait même pas sa dot en devenant veuve<sup>1</sup>.

Le fils était dans les mêmes conditions que la femme : il ne possédait rien. Aucune donation faite par lui n'était valable, par la raison qu'il n'avait rien à lui. Il ne pouvait rien acquérir ; les fruits de son travail, les bénéfices de son commerce étaient pour son père. Si un testament était fait en sa faveur par un étranger, c'était son père et non pas lui qui recevait le legs. Par là s'explique le texte du droit romain qui interdit tout contrat de vente entre le père et le fils. Si le père eût vendu au fils, il se fût vendu à lui-même, puisque le fils n'acquerrait que pour le père<sup>2</sup>.

On voit dans le droit romain et l'on trouve aussi dans les lois d'Athènes que le père pouvait vendre son fils<sup>3</sup>. C'est que le père pouvait disposer de toute la propriété qui était dans

1. Gaius, II, 98. Toutes ces règles du droit primitif furent modifiées par le droit prétorien. — De même à Athènes, au temps d'Isée et de Démosthène, la dot était restituée en cas de dissolution du mariage. Nous n'entendons parler, dans ce chapitre, que du droit le plus antique.

2. Cicéron, *De legib.*, I, 20. Gaius, II, 87. *Digeste*, liv. XVIII, tit. 1, 2.

3. Plutarque, *Solon*, 13. Denys d'Halic., II, 26. Gaius, I, 117, 132; VI, 79. Ulpien, X, 1. Tite-Live, XLI, 8. Festus, v° *Deminutus*.

et le fils ne pouvaient être ni demandeurs, ni défendeurs, ni accusateurs, ni accusés, ni témoins. De toute la famille, il n'y avait que le père qui pût paraître devant le tribunal de la cité; la justice publique n'existait que pour lui. Aussi était-il responsable des délits commis par les siens.

Si la justice, pour le fils et la femme, n'était pas dans la cité, c'est qu'elle était dans la maison. Leur juge était le chef de famille, siégeant comme sur un tribunal, en vertu de son autorité maritale ou paternelle, au nom de la famille et sous les yeux des divinités domestiques<sup>1</sup>.

Tite-Live raconte que le Sénat voulant extirper de Rome les Bacchanales, décréta la peine de mort contre ceux qui y avaient pris part. Le décret fut aisément exécuté à l'égard des citoyens. Mais à l'égard des femmes, qui n'étaient pas les moins coupables, une difficulté grave se présentait; les femmes n'étaient pas justiciables de l'État, la famille seule avait le droit de les juger. Le Sénat respecta ce vieux principe et laissa aux maris et aux pères la charge de prononcer contre les femmes la sentence de mort<sup>2</sup>.

Ce droit de justice que le chef de famille exerçait dans sa maison était complet et sans appel. Il pouvait condamner à mort, comme faisait le magistrat dans la cité; aucune autorité n'avait le droit de modifier ses arrêts. « Le mari, dit Caton l'Ancien, est juge de sa femme; son pouvoir n'a pas de limite; il peut ce qu'il veut. Si elle a commis quelque faute, il la punit; si elle a bu du vin, il la condamne; si elle a eu commerce avec un autre homme, il la tue. » Le droit était le même à l'égard des enfants. Valère-Maxime cite un certain Atilius qui tua sa fille coupable d'impudicité, et tout le monde connaît ce père qui mit à mort son fils, complice de Catilina<sup>3</sup>.

1. Il vint un temps où cette juridiction fut modifiée par les rois; le père consulta la famille entière et l'érigea en un tribunal qu'il présidait. Tacite, *Ann.* XIII, 32; *Digeste*, liv. XXIII, tit. 4, §. 5. Platon, *Lois*, IX.

2. Tite-Live, XXXIX, 18.

3. Caton, dans Aulu-Gelle, X, 23; Valère-Maxime, VI, 1, 3-5. — De même, la loi athénienne permettait au mari de tuer sa femme adultère (*Schol. ad Horat., Sat.*, II, 7, 62), et au père de vendre en servitude sa fille déshonorée (*Plutarque, Solon*, 23).

Les faits de cette nature sont nombreux dans l'histoire romaine. Ce serait s'en faire une idée fautive que de croire que le père eût le droit absolu de tuer sa femme et ses enfants. Il était leur juge. S'il les frappait de mort, ce n'était qu'en vertu de son droit de justice. Comme le père de famille était seul soumis au jugement de la cité, la femme et le fils ne pouvaient trouver d'autre juge que lui. Il était dans l'intérieur de sa famille l'unique magistrat.

Il faut d'ailleurs remarquer que l'autorité paternelle n'était pas une puissance arbitraire, comme le serait celle qui dériverait du droit du plus fort. Elle avait son principe dans les croyances qui étaient au fond des âmes, et elle trouvait ses limites dans ces croyances mêmes. Par exemple, le père avait le droit d'exclure le fils de sa famille, mais il savait bien que s'il le faisait, la famille courait risque de s'éteindre et les mânes de ses ancêtres de tomber dans l'éternel oubli. Il avait le droit d'adopter l'étranger, mais la religion lui défendait de le faire, s'il avait un fils. Il était propriétaire unique des biens, mais il n'avait pas, du moins à l'origine, le droit de les aliéner. Il pouvait répudier sa femme, mais pour le faire il fallait qu'il osât briser le lien religieux que le mariage avait établi. Ainsi la religion imposait au père autant d'obligations qu'elle lui conférait de droits.

Telle a été longtemps la famille antique. Les croyances qu'il y avait dans les esprits ont suffi, sans qu'on eût besoin du droit de la force ou de l'autorité d'un pouvoir social pour le constituer régulièrement, pour lui donner une discipline, un gouvernement, une justice et pour fixer dans tous ses détails le droit privé.

## CHAPITRE IX

## L'ANTIQUÉ MORALE DE LA FAMILLE

L'HISTOIRE n'étudie pas seulement les faits matériels et les institutions; son véritable objet d'étude est l'âme humaine; elle doit aspirer à connaître ce que cette âme a cru, a pensé, a senti aux différents âges de la vie du genre humain.

Nous avons montré, au début de ce livre, d'antiques croyances que l'homme s'était faites sur sa destinée après la mort. Nous avons dit ensuite comment ces croyances avaient engendré les institutions domestiques et le droit privé. Il reste à chercher quelle a été l'action de ces croyances sur la morale dans les sociétés primitives. Sans prétendre que cette vieille religion ait créé les sentiments moraux dans le cœur de l'homme, on peut croire du moins qu'elle s'est associée à eux pour les fortifier, pour leur donner une autorité plus grande, pour assurer leur empire et leur droit de direction sur la conduite de l'homme, quelquefois aussi pour les fausser.

La religion de ces premiers âges était exclusivement domestique; la morale l'était aussi. La religion ne disait pas à l'homme, en lui montrant un autre homme : Voilà ton frère. Elle lui disait : Voilà un étranger; il ne peut pas participer aux actes religieux de ton foyer; il ne peut pas approcher du tombeau de ta famille, il a d'autres dieux que toi et il ne peut pas s'unir à toi par une prière commune; tes dieux repoussent son adoration et le regardent comme leur ennemi; il est ton ennemi aussi.

Dans cette religion du foyer, l'homme ne prie jamais la divinité en faveur des autres hommes; il ne l'invoque que pour soi et les siens. Un proverbe grec est resté comme un souvenir et un vestige de cet ancien isolement de l'homme dans la prière. Au temps de Plutarque on disait encore à l'égoïste : Tu sacrifies au foyer<sup>1</sup>. Cela signifiait : Tu t'éloignes de tes concitoyens, tu n'as pas d'amis, tes semblables ne sont rien pour toi, tu ne vis que pour toi et les tiens. Ce proverbe était l'indice d'un temps où, toute religion étant autour du foyer, l'horizon de la morale et de l'affection ne dépassait pas non plus le cercle étroit de la famille.

Il est naturel que l'idée morale ait eu son commencement et ses progrès comme l'idée religieuse. Le dieu des premières

générations, dans cette race, était bien petit; peu à peu les hommes l'ont fait plus grand : ainsi la morale, fort étroite d'abord et fort incomplète, s'est insensiblement élargie jusqu'à ce que, de progrès en progrès, elle arrivât à proclamer le devoir d'amour envers tous les hommes. Son point de départ fut la famille, et c'est sous l'action des croyances de la religion domestique que les devoirs ont apparu d'abord aux yeux de l'homme.

Qu'on se figure cette religion du foyer et du tombeau, à l'époque de sa pleine vigueur. L'homme voit tout près de lui la divinité. Elle est présente, comme la conscience même, à ses moindres actions. Cet être fragile se trouve sous les yeux d'un témoin qui ne le quitte pas. Il ne se sent jamais seul. A côté de lui, dans sa maison, dans son champ, il a des protecteurs pour le soutenir dans les labeurs de la vie et des juges pour punir ses actions coupables. « Les Lares, disent les Romains, sont des divinités redoutables qui sont chargées de châtier les humains et de veiller sur tout ce qui se passe dans l'intérieur des maisons. » — « Les Pénates, disent-ils encore, sont les dieux qui nous font vivre; ils nourrissent notre corps et règlent notre âme<sup>1</sup>. »

On aimait à donner au foyer l'épithète de chaste<sup>2</sup> et l'on croyait qu'il commandait aux hommes la chasteté. Aucun acte matériellement ou moralement impur ne devait être commis à sa vue.

Les premières idées de faute, de châtement, d'expiation, semblent être venues de là. L'homme qui se sent coupable ne peut plus approcher de son propre foyer; son dieu le repousse. Pour quiconque a versé le sang, il n'y a plus de sacrifice permis, plus de libation, plus de prière, plus de repas sacré. Le dieu est si sévère qu'il n'admet aucune excuse; il ne distingue pas entre un meurtre involontaire et un crime prémédité. La main tachée de sang ne peut plus toucher les objets sacrés<sup>3</sup>.

1. Ἐστία θύαις. Pseudo-Plutarque, édit. Dübner, V, 167. Eustathe, in *Odyss.*, VII, 247 : Παρομία τῆ ἑστίας θύομεν ἐφ' ὧν οὐκ ἔστι μεταδοῦναι οὐδέ ἐξενέχειν.

1. Plutarque, *Quest. rom.*, 51. Macrobe, *Sat.*, III, 4.  
2. Ἄγνοις ἐστίας βάρβοις, Euripide, *Hercul. fur.*, 705.  
3. Hérodote, I, 35. Virgile, *En.*, II, 719. Plutarque, *Thésée*, 12.

d'avoir « un foyer privé d'épouse <sup>1</sup> ». Chez les Romains, la présence de la femme est si nécessaire dans le sacrifice, que le prêtre perd son sacerdoce en devenant veuf<sup>2</sup>.

On peut croire que c'est à ce partage du sacerdoce domestique que la mère de famille a dû la vénération dont on n'a jamais cessé de l'entourer dans la société grecque et romaine. De là vient que la femme porte dans la famille le même titre que son mari : les Latins disent *paterfamilias* et *materfamilias*, les Grecs οἰκοδεσπότης et οἰκοδεσποίνα, les Hindous *grihapati*, *grihatni*. De là vient aussi cette formule que la femme prononçait dans le mariage romain : *Ubi tu Caius, ego Caia*, formule qui nous dit que, si dans la maison il n'y a pas égale autorité, il y a au moins dignité égale<sup>3</sup>.

Quant au fils, nous l'avons vu soumis à l'autorité d'un père qui peut le vendre et le condamner à mort. Mais ce fils a son rôle aussi dans le culte; il remplit une fonction dans les cérémonies religieuses; sa présence, à certains jours, est tellement nécessaire que le Romain qui n'a pas de fils est forcé d'en adopter un fictivement pour ces jours-là, afin que les rites soient accomplis<sup>4</sup>. Et voyez quel lien puissant la religion établit entre le père et le fils! On croit à une seconde vie dans le tombeau, vie heureuse et calme, si les repas funèbres sont régulièrement offerts. Ainsi le père est convaincu que sa destinée après cette vie dépendra du soin que son fils aura de son tombeau, et le fils, de son côté, est convaincu que son père mort deviendra un dieu et qu'il aura à l'invoquer.

On peut deviner tout ce que ces croyances mettaient de

1. Xénophon, *Gouv. de Lacéd.*, IX, 5 : Ὁυαυαῖδς κενὴν ἑστίαν.

2. Plutarque, *Quest. rom.*, 50. Cf. Denys d'Halicarnasse, II, 22.

3. Aussi se trompe-t-on beaucoup quand on parle du triste assujettissement de la femme romaine *in manu mariti*. Le mot *manus* implique l'idée, non de force brutale, mais d'autorité, et il s'applique aussi bien à celle du père sur la fille ou du frère sur la sœur qu'à celle du mari sur la femme. Tite-Live, XXXIV, 2 : *Feminas in manu esse parentum, fratrum, virorum*. La femme mariée suivant les rites était une maîtresse de maison. *Nupta in domo viri DOMINIUM adipsicitur* (Macrobe, I, 15, *in fine*); Denys d'Halicarnasse, II, 25, exprime nettement la situation de la femme : « En obéissant en tout à son mari, elle était la maîtresse de la maison comme lui-même ».

4. Denys d'Halicarnasse, II, 20, 22.

respect et d'affection réciproque dans la famille. Les anciens donnaient aux vertus domestiques le nom de piété : l'obéissance du fils envers le père, l'amour qu'il portait à sa mère, c'était de la piété, *pietas erga parentes*; l'attachement du père pour son enfant, la tendresse de la mère, c'était encore de la piété, *pietas erga liberos*. Tout était divin dans la famille. Sentiment du devoir, affection naturelle, idée religieuse, tout cela se confondait, ne faisait qu'un, et s'exprimait par un même mot.

Il paraîtra peut-être bien étrange de compter l'amour de la maison parmi les vertus; c'en était une chez les anciens. Ce sentiment était profond et puissant dans leurs âmes. Voyez Anchise qui, à la vue de Troie en flammes, ne veut pourtant pas quitter sa vieille demeure. Voyez Ulysse à qui l'on offre tous les trésors et l'immortalité même, et qui ne veut que revoir la flamme de son foyer. Avançons jusqu'à Cicéron; ce n'est plus un poète, c'est un homme d'État qui parle : « Ici est ma religion, ici est ma race, ici les traces de mes pères; je ne sais quel charme se trouve ici qui pénètre mon cœur et mes sens<sup>1</sup>. » Il faut nous placer par la pensée au milieu des plus antiques générations, pour comprendre combien ces sentiments, affaiblis déjà au temps de Cicéron, avaient été vifs et puissants. Pour nous la maison est seulement un domicile, un abri; nous la quittons et l'oublions sans trop de peine, ou, si nous nous y attachons, ce n'est que par la force des habitudes et des souvenirs. Car pour nous la religion n'est pas là; notre dieu est le Dieu de l'univers et nous le trouvons partout. Il en était autrement chez les anciens; c'était dans l'intérieur de leur maison qu'ils trouvaient leur principale divinité, leur providence, celle qui les protégeait individuellement, qui écoutait leurs prières et exauçait leurs vœux. Hors de sa demeure, l'homme ne se sentait plus de dieu; le dieu du voisin était un dieu hostile. L'homme aimait alors sa maison comme il aime aujourd'hui son église<sup>2</sup>.

1. Cicéron, *De legib.*, II, 1. *Pro domo*, 41.

2. De là la sainteté du domicile, que les anciens réputèrent toujours inviolable; Démosthène. *In Androt.*, 52; *In Evergum*, 60. *Digeste, De in jus voc.*, II, 4.

Les dieux de la *gens*, *Dii gentiles*, ne protégeaient qu'elle et ne voulaient être invoqués que par elle. Aucun étranger ne pouvait être admis aux cérémonies religieuses. On croyait que, si un étranger avait une part de la victime ou même s'il assistait seulement au sacrifice, les dieux de la *gens* en étaient offensés et tous les membres étaient sous le coup d'une impiété grave.

De même que chaque *gens* avait son culte et ses fêtes religieuses, elle avait aussi son tombeau commun. On lit dans un plaidoyer de Démosthène : « Cet homme, ayant perdu ses enfants, les ensevelit dans le tombeau de ses pères, dans ce tombeau qui est commun à tous ceux de sa *gens*. » La suite du plaidoyer montre qu'aucun étranger ne pouvait être enseveli dans ce tombeau. Dans un autre discours, le même orateur parle du tombeau où la *gens* des Busérides ensevelit ses membres et où elle accomplit chaque année un sacrifice funèbre ; « ce lieu de sépulture est un champ assez vaste qui est entouré d'une enceinte, suivant la coutume ancienne<sup>1</sup>. »

Il en était de même chez les Romains. Velléius parle du tombeau de la *gens* Quintilia, et Suétone nous apprend que la *gens* Claudia avait le sien sur la pente du mont Capitolin<sup>2</sup>.

L'ancien droit de Rome considère les membres d'une *gens* comme aptes à hériter les uns des autres. Les Douze Tables prononcent que, à défaut de fils et d'agnats, le *gentilis* est héritier naturel. Dans cette législation, le *gentilis* est donc plus proche que le cognat, c'est-à-dire plus proche que le parent par les femmes<sup>3</sup>.

Rien n'est plus étroitement lié que les membres d'une *gens*. Rien dans la célébration des mêmes cérémonies sacrées, ils s'aident mutuellement dans tous les besoins de la vie. La *gens* entière répond de la dette d'un de ses membres ; elle rachète le prisonnier ; elle paye l'amende du condamné. Si l'un des siens devient magistrat, elle se cotise pour payer les dépenses qu'entraîne toute magistrature<sup>4</sup>.

L'accusé se fait accompagner au tribunal par tous les membres de sa *gens* : cela marque la solidarité que la loi établit entre l'homme et le corps dont il fait partie. C'est un acte contraire à la religion que de plaider contre un homme de sa *gens* ou même de porter témoignage contre lui. Un Claudius, personnage considérable, était l'ennemi personnel d'Appius Claudius le décemvir ; quand celui-ci fut cité en justice et menacé de mort, Claudius se présenta pour le défendre et implora le peuple en sa faveur, non toutefois sans avertir que, s'il faisait cette démarche, « ce n'était pas par affection, mais par devoir<sup>5</sup>. »

Si un membre de la *gens* n'avait pas le droit d'en appeler un autre devant la justice de la cité, c'est qu'il y avait une justice dans la *gens* elle-même. Chacune avait, en effet, son chef, qui était à la fois son juge, son prêtre et son commandant militaire<sup>6</sup>. On sait que, lorsque la famille sabine des Claudius vint s'établir à Rome, les trois mille personnes qui la composaient obéissaient à un chef unique. Plus tard, quand les Fabius se chargent seuls de la guerre contre les Véiens, nous voyons que cette *gens* a un chef qui parle en son nom devant le Sénat et qui la conduit à l'ennemi<sup>7</sup>.

En Grèce aussi, chaque *gens* avait son chef ; les inscriptions en font foi, et elles nous montrent que ce chef portait assez généralement le titre d'archonte<sup>8</sup>. Enfin, à Rome, comme en Grèce, la *gens* avait ses assemblées ; elle portait des décrets, auxquels ses membres devaient obéir, et que la cité elle-même respectait<sup>9</sup>.

Tel est l'ensemble d'usages et de lois que nous trouvons encore en vigueur aux époques où la *gens* était déjà affaiblie et presque dénaturée. Ce sont là les restes de cette antique institution<sup>10</sup>.

1. Tite-Live, III, 59. Denys, XI, 14.

2. Denys d'Halicarnasse, II, 7.

3. Idem, IX, 5.

4. Boeckh, Corp. inser., nos 397, 399. Rom., *Dei Attici*, 24.

5. Tite-Live, VI, 20. Suétone, Tibère, 1. Rom., *Dei Attici*, 24.

6. Cicéron essaye une définition de la *gens* : *Gentiles sunt qui inter se eodem*

1. Démosthène, *In Macart.*, 79 ; *In Eubul.*, 29.

2. Suétone, *Tiberius*, I. Velléius, II, 119.

3. Gaius, III, 17. *Digeste*, III, 3, 1.

4. Tite-Live, V, 32. Denys d'Halic., *Fragm.*, XIII, 5. Appien, *Anniq.*, 28.

aux esprits, ou elle devait être écartée comme une pensée coupable.

Dans les problèmes difficiles que l'histoire offre souvent, il est bon de demander aux termes de la langue tous les enseignements qu'ils peuvent donner. Une institution est quelquefois expliquée par le mot qui la désigne. Or, le mot *gens* est exactement le même que le mot *genus*, au point qu'on pouvait les prendre l'un pour l'autre et dire indifféremment *gens Fabia* et *genus Fabium*<sup>1</sup>; tous les deux correspondent au verbe *gignere* et au substantif *genitor*, absolument comme γένος correspond à γεννᾶν et à γενεός. Tous ces mots portent en eux l'idée de filiation. Les Grecs désignaient aussi les membres d'un γένος par le mot ὁμογάλακτες, qui signifie *nourris du même lait*<sup>2</sup>. Que l'on compare à tous ces mots ceux que nous avons l'habitude de traduire par famille, le latin *familia*, le grec οἶκος. Ni l'un ni l'autre ne contient en lui le sens de génération ou de parenté. La signification vraie de *familia* est propriété; il désigne le champ, la maison, l'argent, les esclaves, et c'est pour cela que les Douze Tables disent, en parlant de l'héritier, *familiam nancitor*, qu'il prenne la succession. Quant à οἶκος, il est clair qu'il ne présente à l'esprit aucune autre idée que celle de propriété ou de domicile. Voilà cependant les mots que nous traduisons habituellement par famille. Or, est-il admissible que des termes dont le sens intrinsèque est celui de domicile ou de propriété aient pu être employés souvent pour désigner une famille, et que d'autres mots dont le sens interne est filiation, naissance, paternité, n'aient jamais désigné qu'une association artificielle? Assurément cela ne serait pas conforme à la netteté et à la précision des langues anciennes. Il est indubitable que les Grecs et les Romains attachaient aux mots *gens* et γένος l'idée d'une origine commune. Cette idée a pu s'effacer quand

1. Tito-Live, II, 46 : *Genus Fabium*.

2. Philochore, dans les *Fragm. hist. grec.*, t. I, p. 399 : Γενήται, οἱ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τῶν τράκοντα γένων, οὓς καὶ πρότερον ὄψει Φιλόχορος ὁμογάλακτας καλεῖσθαι. — Pollux, VIII, 11 : Οἱ μετέγοντες τοῦ γένους γενήται καὶ ὁμογάλακτες.

la *gens* s'est altérée, mais le mot est resté pour en porter témoignage.

Le système qui présente la *gens* comme une association factice a donc contre lui : 1° la vieille législation qui donne aux *gentiles* un droit d'hérédité; 2° les croyances religieuses qui ne veulent de communauté de culte que là où il y a communauté de naissance; 3° les termes de la langue qui attestent dans la *gens* une origine commune. Un autre défaut de ce système est qu'il suppose que les sociétés humaines ont pu commencer par une convention et par un artifice, ce que la science historique ne peut pas admettre comme vrai.

3° La *gens* est la famille ayant encore son organisation primitive et son unité.

Tout nous présente la *gens* comme unie par un lien de naissance. Consultons encore le langage : les noms des *gentes*, en Grèce aussi bien qu'à Rome, ont tous la forme qui était usitée dans les deux langues pour les noms patronymiques. Claudius signifie fils de Clausus, et Butades fils de Butès.

Ceux qui croient voir dans la *gens* une association artificielle partent d'une donnée qui est fautive. Ils supposent qu'une *gens* comptait toujours plusieurs familles ayant des noms divers, et ils citent volontiers l'exemple de la *gens Cornelia*, qui renfermait en effet des Scipions, des Lentulus, des Cossus, des Sylla. Mais il s'en faut bien qu'il en fût toujours ainsi. La *gens Marcia* paraît n'avoir jamais eu qu'une seule lignée; on n'en voit qu'une aussi dans la *gens Lueretia*, et dans la *gens Quintilia* pendant longtemps. Il serait assurément fort difficile de dire quelles sont les familles qui ont formé la *gens Fabia*, car tous les Fabius connus dans l'histoire appartiennent manifestement à la même souche; tous portent d'abord le même surnom de Vibulanus; ils le changent tous ensuite pour celui d'Ambustus, qu'ils remplacent plus tard par celui de Maximus ou de Dorso.

On sait qu'il était d'usage à Rome que tout patricien por-

Cette vérité admise, tout ce que les écrivains anciens nous disent de la *gens* devient clair. L'étroite solidarité que nous remarquions tout à l'heure entre ses membres n'a plus rien de surprenant : ils sont parents par la naissance. Le culte qu'ils pratiquent en commun n'est pas une fiction : il leur vient de leurs ancêtres. Comme ils sont une même famille, ils ont une sépulture commune. Pour la même raison, la loi des Douze Tables les déclare aptes à hériter les uns des autres. Comme ils avaient tous, à l'origine, un même patrimoine indivis, ce fut un usage et même une nécessité que la *gens* entière répondît de la dette d'un de ses membres, et qu'elle payât la rançon du prisonnier ou l'amende du condamné. Toutes ces règles s'étaient établies d'elles-mêmes lorsque la *gens* avait encore son unité ; quand elle se démembra, elles ne purent pas disparaître complètement. De l'unité antique et sainte de cette famille il resta des marques persistantes dans le sacrifice annuel qui en rassemblait les membres épars, dans la législation qui leur reconnaissait des droits d'hérédité, dans les mœurs qui leur enjoignaient de s'entraider.

Il était naturel que les membres d'une même *gens* portassent un même nom, et c'est aussi ce qui arriva. L'usage des noms patronymiques date de cette haute antiquité et se rattache visiblement à cette vieille religion. L'unité de naissance et de culte se marqua par l'unité de nom. Chaque *gens* se transmit de génération en génération le nom de l'ancêtre et le perpétua avec le même soin qu'elle perpétuait son culte. Ce que les Romains appelaient proprement *nomen* était ce nom de l'ancêtre que tous les descendants et tous les membres de la *gens* devaient porter. Un jour vint où chaque branche, en se rendant indépendante à certains égards, marqua son individua-

lité, on était à plus forte raison son *gentilis* ; mais on pouvait être *gentilis* sans être *agnat*. La loi des Douze Tables donnait l'héritage, à défaut d'agnats, à ceux qui n'étaient que *gentilis* à l'égard du défunt, c'est-à-dire qui étaient de sa *gens* sans être de sa branche ou de sa *familia*. — Nous verrons plus loin qu'il est entré dans la *gens* un élément d'ordre inférieur, la clientèle : de là s'est formé un lien de droit entre la *gens* et le client ; or, ce lien de droit s'est appelé aussi *gentilitas*. Par exemple, dans Cicéron, *De oratore*, I, 20, l'expression *ius gentilitatis* désigne le rapport entre la *gens* et les clients. C'est ainsi que le même mot a désigné deux choses que nous ne devons pas confondre.

lité en adoptant un surnom (*cognomen*). Comme d'ailleurs chaque personne dut être distinguée par une dénomination particulière, chacun eut son *agnomen*, comme Caius ou Quintus. Mais le vrai nom était celui de la *gens* ; c'était celui-là que l'on portait officiellement ; c'était celui-là qui était sacré ; c'était celui-là qui, remontant au premier ancêtre connu, devait durer aussi longtemps que la famille et que ses dieux. — Il en était de même en Grèce ; Romains et Hellènes se ressemblent encore en ce point. Chaque Grec, du moins s'il appartenait à une famille ancienne et régulièrement constituée, avait trois noms comme le patricien de Rome. L'un de ces noms lui était particulier ; un autre était celui de son père, et comme ces deux noms alternaient ordinairement entre eux, l'ensemble des deux équivalait au *cognomen* héréditaire qui désignait à Rome une branche de la *gens* ; enfin le troisième nom était celui de la *gens* tout entière. Ainsi l'on disait : Miltiade, fils de Cimon, Lakiade, et à la génération suivante, Cimon, fils de Miltiade, Lakiade, Κίμων Μιλτιάδου Λακιάδης. Les Lakiades formaient un γένος comme les Cornélii une *gens*. Il en était ainsi des Butades, des Phyalides, des Brytides, des Amyandrides, etc. On peut remarquer que Pindare ne fait jamais l'éloge de ses héros sans rappeler le nom de leur γένος. Ce nom, chez les Grecs, était ordinairement terminé en *ιδης* ou *αδης* et avait ainsi une forme d'adjectif, de même que le nom de la *gens*, chez les Romains, était invariablement terminé en *ius*. Ce n'en était pas moins le vrai nom ; dans le langage journalier on pouvait désigner l'homme par son surnom individuel, mais dans le langage officiel de la politique ou de la religion, il fallait donner à l'homme sa dénomination complète et surtout ne pas oublier le nom du γένος<sup>1</sup>. — Il est digne de remarque que l'histoire des noms a suivi une tout autre marche chez les anciens que dans les sociétés chrétiennes. Au moyen âge, jusqu'au douzième siècle, le vrai nom était le nom de baptême ou nom individuel, et les noms patronymiques ne sont

1. Il est vrai que plus tard la démocratie substitua le nom du dème à celui du γένος, ce qui était une manière d'imiter et de s'approprier la règle antique.

venus qu'assez tard comme noms de terre ou comme surnoms. Ce fut exactement le contraire chez les anciens. Or cette différence se rattache, si l'on y prend garde, à la différence des deux religions. Pour la vieille religion domestique, la famille était le vrai corps, le véritable être vivant, dont l'individu n'était qu'un membre inséparable : aussi le nom patronymique fut-il le premier en date et le premier en importance. La nouvelle religion, au contraire, reconnaissait à l'individu une vie propre, une liberté complète, une indépendance toute personnelle, et ne répugnait nullement à l'isoler de la famille : aussi le nom de baptême fut-il le premier et longtemps le seul nom.

#### 4° Extension de la famille; l'esclavage et la clientèle.

Ce que nous avons vu de la famille, sa religion domestique les dieux qu'elle s'était faits, les lois qu'elle s'était données, le droit d'aïnesse sur lequel elle s'était fondée, son unité, son développement d'âge en âge jusqu'à former la *gens*, sa justice, son sacerdoce, son gouvernement intérieur, tout cela porte forcément notre pensée vers une époque primitive où la famille était indépendante de tout pouvoir supérieur, et où la cité n'existait pas encore.

Que l'on regarde cette religion domestique, ces dieux qui n'appartenaient qu'à une famille et n'exerçaient leur providence que dans l'enceinte d'une maison, ce culte qui était secret, cette religion qui ne voulait pas être propagée, cette antique morale qui prescrivait l'isolement des familles : il est manifeste que des croyances de cette nature n'ont pu prendre naissance dans les esprits des hommes qu'à une époque où les grandes sociétés n'étaient pas encore formées. Si le sentiment religieux s'est contenté d'une conception si étroite du divin, c'est que l'association humaine était alors étroite en proportion. Le temps où l'homme ne croyait qu'aux dieux domestiques est aussi le temps où il n'existait que des familles. Il est bien vrai que ces croyances ont pu subsister ensuite, et même fort

longtemps, lorsque les cités et les nations étaient formées. L'homme ne s'affranchit pas aisément des opinions qui ont une fois pris l'empire sur lui. Ces croyances ont donc pu durer, quoiqu'elles fussent alors en contradiction avec l'état social. Qu'y a-t-il, en effet, de plus contradictoire que de vivre en société civile et d'avoir dans chaque famille des dieux particuliers? Mais il est clair que cette contradiction n'avait pas existé toujours, et qu'à l'époque où ces croyances s'étaient établies dans les esprits et étaient devenues assez puissantes pour former une religion elles répondaient exactement à l'état social des hommes. Or, le seul état social qui puisse être d'accord avec elles est celui où la famille vit indépendante et isolée.

C'est dans cet état que toute la race aryenne paraît avoir vécu longtemps. Les hymnes des Védas en font foi pour la branche qui a donné naissance aux Hindous; les vieilles croyances et le vieux droit privé l'attestent pour ceux qui sont devenus les Grecs et les Romains.

Si l'on compare les institutions politiques des Aryas de l'Orient avec celles des Aryas de l'Occident, on ne trouve presque aucune analogie. Si l'on compare, au contraire, les institutions domestiques de ces divers peuples, on aperçoit que la famille était constituée d'après les mêmes principes dans la Grèce et dans l'Inde; ces principes étaient d'ailleurs, comme nous l'avons constaté plus haut, d'une nature si singulière qu'il n'est pas à supposer que cette ressemblance fût l'effet du hasard; enfin, non-seulement ces institutions offrent une évidente analogie, mais encore les mots qui les désignent sont souvent les mêmes dans les différentes langues que cette race a parlées depuis le Gange jusqu'au Tibre. On peut tirer de là une double conclusion : l'une est que la naissance des institutions domestiques dans cette race est antérieure à l'époque où ses différentes branches se sont séparées; l'autre est qu'au contraire la naissance des institutions politiques est postérieure à cette séparation. Les premières ont été fixées dès le temps où la race vivait encore dans son antique berceau de l'Asie centrale; les secondes se sont formées peu à peu

dans les diverses contrées où ses migrations l'ont conduite.

On peut donc entrevoir une longue période pendant laquelle les hommes n'ont connu aucune autre forme de société que la famille. C'est alors que s'est produite la religion domestique, qui n'aurait pas pu naître dans une société autrement constituée et qui a dû même être longtemps un obstacle au développement social. Alors aussi s'est établi l'ancien droit privé, qui plus tard s'est trouvé en désaccord avec les intérêts d'une société un peu étendue, mais qui était en parfaite harmonie avec l'état de société dans lequel il est né.

Plaçons-nous donc par la pensée au milieu de ces antiques générations dont le souvenir n'a pas pu périr tout à fait et qui ont légué leurs croyances et leurs lois aux générations suivantes. Chaque famille a sa religion, ses dieux, son sacerdoce. L'isolement religieux est sa loi; son culte est secret. Dans la mort même ou dans l'existence qui la suit, les familles ne se mêlent pas : chacune continue à vivre à part dans son tombeau, d'où l'étranger est exclu. Chaque famille a aussi sa propriété, c'est-à-dire sa part de terre qui lui est attachée inséparablement par sa religion : ses dieux Termes en gardent l'enceinte, et ses mânes veillent sur elle. L'isolement de la propriété est tellement obligatoire que deux domaines ne peuvent pas confiner l'un à l'autre et doivent laisser entre eux une bande de terre qui soit neutre et qui reste inviolable. Enfin chaque famille a son chef, comme une nation aurait son roi. Elle a ses lois, qui sans doute ne sont pas écrites, mais que la croyance religieuse grave dans le cœur de chaque homme. Elle a sa justice intérieure au-dessus de laquelle il n'en est aucune autre à laquelle on puisse appeler. Tout ce dont l'homme a rigoureusement besoin pour sa vie matérielle ou pour sa vie morale, la famille le possède en soi. Il ne lui faut rien du dehors; elle est un État organisé, une société qui se suffit.

Mais cette famille des anciens âges n'est pas réduite aux proportions de la famille moderne. Dans les grandes sociétés la famille se démembré et s'amoindrit, mais en l'absence de toute autre société elle s'étend, elle se développe, elle se

ramifie sans se diviser. Plusieurs branches cadettes restent groupées autour d'une branche aînée, près du foyer unique et du tombeau commun.

Un autre élément encore entra dans la composition de cette famille antique. Le besoin réciproque que le pauvre a du riche et que le riche a du pauvre fit des serviteurs. Mais dans cette sorte de régime patriarcal, serviteurs ou esclaves, c'est tout un. On conçoit, en effet, que le principe d'un service libre, volontaire, pouvant cesser au gré du serviteur, ne peut guère s'accorder avec un état social où la famille vit isolée. D'ailleurs la religion domestique ne permet pas d'admettre dans la famille un étranger. Il faut donc que par quelque moyen le serviteur devienne un membre et une partie intégrante de cette famille. C'est à quoi l'on arrive par une sorte d'initiation du nouveau venu au culte domestique.

Un curieux usage, qui subsista longtemps dans les maisons athéniennes, nous montre comment l'esclave entrait dans la famille. On le faisait approcher du foyer; on le mettait en présence de la divinité domestique; on lui versait sur la tête de l'eau lustrale, et il partageait avec la famille quelques gâteaux et quelques fruits<sup>1</sup>. Cette cérémonie avait de l'analogie avec celle du mariage et celle de l'adoption. Elle signifiait sans doute que le nouvel arrivant, étranger la veille, serait désormais un membre de la famille et en aurait la religion. Aussi l'esclave assistait-il aux prières et partageait-il les fêtes<sup>2</sup>. Le foyer le protégeait; la religion des dieux Lares lui appartenait aussi bien qu'à son maître<sup>3</sup>. C'est pour cela que

1. Démosthène, *In Stephanum*, I, 74. Aristophane, *Plutus*, 768. Ces deux écrivains indiquent clairement une cérémonie, mais ne la décrivent pas. Le scholiaste d'Aristophane ajoute quelques détails. Voyez, dans Eschyle, comment Clytemestre reçoit une nouvelle esclave : « Entre dans cette maison, puisque Jupiter veut que tu partages les ablutions d'eau lustrale, avec mes autres esclaves, auprès de mon foyer domestique » (Eschyle, *Agamemnon*, 1035-1038).

2. Aristote, *Economiques*, I, 5 : « C'est pour les esclaves encore plus que pour les personnes libres qu'il faut accomplir les sacrifices et les fêtes. » Cicéron, *De legibus*, II, 8 : *Farias in familiis habentis*. Aux jours de fêtes, il était interdit de faire travailler l'esclave (Cic., *De legibus*, II, 12).

3. Cicéron, *De legibus*, II, 11 : *Neque ea, quæ a majoribus prodita est cum dominis tum familiis religio Larum, repudianda est*. L'esclave pouvait même accomplir l'acte religieux au nom de son maître; Caton, *De re rustica*, 83.

l'esclave devait être enseveli dans le lieu de sépulture de la famille.

Mais, par cela même que le serviteur acquérait le culte et le droit de prier, il perdait sa liberté. La religion était une chaîne qui le retenait. Il était attaché à la famille pour toute sa vie et même pour le temps qui suivait la mort.

Son maître pouvait le faire sortir de la basse servitude et le traiter en homme libre. Mais le serviteur ne quittait pas pour cela la famille. Comme il y était lié par le culte, il ne pouvait pas sans impiété se séparer d'elle. Sous le nom d'*affranchi* ou sous celui de *client*, il continuait à reconnaître l'autorité du chef ou patron et ne cessait pas d'avoir des obligations envers lui. Il ne se mariait qu'avec l'autorisation du maître, et les enfants qui naissaient de lui continuaient à obéir<sup>1</sup>.

Il se formait ainsi, dans le sein de la grande famille, un certain nombre de petites familles clientes et subordonnées. Les Romains attribuaient l'établissement de la clientèle à Romulus, comme si une institution de cette nature pouvait être l'œuvre d'un homme. La clientèle est plus vieille que Romulus. Elle a d'ailleurs existé partout, en Grèce aussi bien que dans toute l'Italie<sup>2</sup>. Ce ne sont pas les cités qui l'ont établie et réglée; elles l'ont, au contraire, comme nous le verrons plus loin, peu à peu amoindrie et détruite. La clientèle est une institution du droit domestique, et elle a existé dans les familles avant qu'il y eût des cités.

Il ne faut pas juger de la clientèle des temps antiques d'après les clients que nous voyons au temps d'Horace. Il est clair que le client fut longtemps un serviteur attaché au patron. Mais

il y avait alors quelque chose qui faisait sa dignité : c'est qu'il avait part au culte et qu'il était associé à la religion de la famille. Il avait le même foyer, les mêmes fêtes, les mêmes *sacra* que son patron. A Rome, en signe de cette communauté religieuse, il prenait le nom de la famille. Il en était considéré comme un membre par l'adoption. De là un lien étroit et une réciprocité de devoirs entre le patron et le client. Écoutez la vieille loi romaine : « Si le patron a fait tort à son client, qu'il soit maudit, *sacer esto*, qu'il meure<sup>3</sup>. » Le patron doit protéger le client par tous les moyens et toutes les forces dont il dispose, par sa prière comme prêtre, par sa lance comme guerrier, par sa loi comme juge. Plus tard, quand la justice de la cité appellera le client, le patron devra le défendre; il devra même lui révéler les formules mystérieuses de la loi qui lui feront gagner sa cause<sup>4</sup>. On pourra témoigner en justice contre un cognat, on ne le pourra pas contre un client<sup>5</sup>; et l'on continuera à considérer les devoirs envers les clients comme fort au-dessus des devoirs envers les cognats<sup>6</sup>. Pourquoi? C'est qu'un cognat, lié seulement par les femmes, n'est pas un parent et n'a pas part à la religion de la famille. Le client, au contraire, a la communauté du culte; il a, tout inférieur qu'il est, la véritable parenté, qui consiste, suivant l'expression de Platon, à adorer les mêmes dieux domestiques.

La clientèle est un lien sacré que la religion a formé et que rien ne peut rompre. Une fois client d'une famille, on ne peut plus se détacher d'elle. La clientèle de ces temps primitifs n'est pas un rapport volontaire et passager entre deux hommes; elle est héréditaire, on est client par devoir, de père en fils<sup>5</sup>.

1. Sur les obligations des affranchis en Droit romain, voyez *Digeste*, XXXVII, 14, *De jure patronatus*; XII, 15, *De obsequiis parentibus et patronis prestandis*; XIII, 1, *De operis libertorum*. — Le droit grec, en ce qui concerne l'affranchissement et la clientèle, s'est transformé beaucoup plus tôt que le droit romain. Aussi nous est-il resté fort peu de renseignements sur l'ancienne condition de ces classes d'hommes; voir pourtant Lysias, dans Harpocrate, au mot Ἀποστασίον, Chrysippe dans Athénée, VI, 93, et un passage curieux de Platon, *Lois*, XI, p. 915. Il en résulte que l'affranchi avait toujours des devoirs envers son ancien maître.

2. Clientèle chez les Sabins (Tite-Live, II, 16; Denys, V, 40); chez les Etrusques (Denys, IX, 5); chez les Grecs, ἔθος ἐλληνικόν καὶ ἀρχαίον (Denys, II, 9),

1. Loi des XII Tables, citée par Servius, *ad Æn.*, VI, 609. Cf. Virgile : *Aul fraus innexa clienti*. — Sur les devoirs des patrons, voy. Denys, II, 10.

2. *Clienti promere jura*. Horace, *Épît.* II, 1, 104. Cicéron, *De orat.*, III, 33.

3. Caton, dans Aulu-Gelle, V, 3; XXI, 1 : *Adversus cognatos pro cliente testatur; testimonium adversus clientem nemo dicit*.

4. Aulu-Gelle, XX, 1 : *clientem tuendum esse contra cognatos*.

5. Cette vérité, à notre avis, ressort pleinement de deux traits qui nous sont rapportés, l'un par Plutarque, l'autre par Cicéron. C. Hérénnius, appelé en témoignage contre Marius, allégué qu'il était contraire aux règles antiques qu'un patron témoignât contre son client; et, comme on s'étonnait apparemment que Marius, qui avait été déjà tribun, fût qualifié de client, il ajouta qu'en effet

## LA FAMILLE

On voit par tout cela que la famille des temps les plus anciens, avec sa branche aînée et ses branches cadettes, ses serviteurs et ses clients, pouvait former un groupe d'hommes fort nombreux. Une famille, grâce à sa religion qui en maintenait l'unité, grâce à son droit privé qui la rendait indivisible, grâce aux lois de la clientèle qui retenaient ses serviteurs, arrivait à former à la longue une société fort étendue qui avait son chef héréditaire. C'est d'un nombre indéfini de sociétés de cette nature que la race aryenne paraît avoir été composée pendant une longue suite de siècles. Ces milliers de petits groupes vivaient isolés, ayant peu de rapports entre eux, n'ayant nul besoin les uns des autres, n'étant unis par aucun lien ni religieux ni politique, ayant chacun son domaine, chacun son gouvernement intérieur, chacun ses dieux.

« Marius et sa famille étaient de toute ancienneté clients de la famille des Hérennius. » Les juges admirent l'excuse, mais Marius, qui ne se souciait pas d'être réduit à cette situation, répliqua que, le jour où il avait été élu à une magistrature, il avait été affranchi de la clientèle; « ce qui n'était pas tout à fait vrai, ajoute l'historien, car toute magistrature n'affranchit pas de la condition de client; il n'y a que les magistratures curules qui aient ce privilège » (Plut., *Vie de Marius*, 5). La clientèle était donc, sauf cette unique exception, obligatoire et héréditaire; Marius l'avait oublié, les Hérennius s'en souvenaient. — Cicéron mentionne un procès qui fut débattu de son temps entre les Claudius et les Marcellus; les premiers, à titre de chef de la *gens* Claudia, prétendaient, en vertu du droit ancien, que les Marcellus étaient leurs clients; en vain ceux-ci étaient-ils depuis deux siècles au premier rang dans l'État : les Claudius persistaient à soutenir que le lien de clientèle n'avait pas pu être brisé. — Ces deux faits échappés à l'oubli nous permettent de juger ce qu'était la clientèle primitive.

## LIVRE III

### LA CITÉ

#### CHAPITRE PREMIER

#### LA PHRATRIE ET LA CURIE. LA TRIBU

Nous n'avons présenté jusqu'ici et nous ne pouvons présenter encore aucune date. Dans l'histoire de ces sociétés antiques, les époques sont plus facilement marquées par la succession des idées et des institutions que par celle des années.

L'étude des anciennes règles du droit privé nous a fait entrevoir, par delà les temps qu'on appelle historiques, une période de siècles pendant lesquels la famille fut la seule forme de société. Cette famille pouvait alors contenir dans son large cadre plusieurs milliers d'êtres humains. Mais dans ces limites l'association humaine était encore trop étroite : trop étroite pour les besoins matériels, car il était difficile que cette famille se suffît en présence de toutes les chances de la vie; trop étroite aussi pour les besoins moraux de notre nature, car nous avons vu combien dans ce petit monde l'intelligence du divin était insuffisante et la morale incomplète.

La petitesse de cette société primitive répondait bien à la petitesse de l'idée qu'on s'était faite de la divinité. Chaque famille avait ses dieux, et l'homme ne concevait et n'adorait que des divinités domestiques. Mais il ne devait pas se contenter longtemps de ces dieux si fort au-dessous de ce que son intelligence peut atteindre. S'il lui fallait encore beaucoup de

siècles pour arriver à se représenter Dieu comme un être unique, incomparable, infini, du moins il devait se rapprocher insensiblement de cet idéal en agrandissant d'âge en âge sa conception et en reculant peu à peu l'horizon dont la ligne sépare pour lui l'Être divin des choses de la terre.

L'idée religieuse et la société humaine allaient donc grandir en même temps.

La religion domestique défendait à deux familles de se mêler et de se fondre ensemble. Mais il était possible que plusieurs familles, sans rien sacrifier de leur religion particulière, s'unissent du moins pour la célébration d'un autre culte qui leur fût commun. C'est ce qui arriva. Un certain nombre de familles formèrent un groupe, que la langue grecque appelait une phratric, la langue latine une curie<sup>1</sup>. Existait-il entre les familles d'un même groupe un lien de naissance? Il est impossible de l'affirmer. Ce qui est sûr, c'est que cette association nouvelle ne se fit pas sans un certain élargissement de l'idée religieuse. Au moment même où elles s'unissaient, ces familles conçurent une divinité supérieure à leurs divinités domestiques qui leur était commune à toutes, et qui veillait sur le groupe entier. Elles lui élevèrent un autel, allumèrent un feu sacré et instituèrent un culte<sup>2</sup>.

1. Ce mode de génération de la phratric est nettement indiqué dans un curieux fragment de Dicaarque (*Fragm. hist. gr.*, éd. Didot, t. II, p. 238); après avoir parlé du culte de famille, qui ne se communiquait pas même par le mariage, il ajoute: 'Ετέρα τις ἐπέθ' ἱερῶν κοινωνική σύνοδος ἦν φρατρῖαν ὀνόμαζον. Les phratrics sont signalées dans Homère comme une institution commune à la Grèce; Ilade, II, 362: Κρίν' ἄνδρας κατὰ φύλα, κατὰ φρήτρας, Ἄγέμενον, ὡς φρήτρα φρήτραριν ἀρήγη, φύλα δὲ φύλοισι. — Pollux, III, 52: Φρατρῖαι ἦσαν δυοκαίδεκα, καὶ ἐν ἑκάστη γένη τριάκοντα. Démosthène, *In Macartatum*, 14; Isée, *De Philoct. hered.*, 10. — Il y avait des phratrics à Thèbes (scholiaste de Pindare, *Isthm.*, VI, 18), à Corinthe (ibid., *Olymp.*, XIII, 127); en Thessalie (ibid., *Isthm.*, X, 85); à Néapolis (Strabon, V, p. 246); en Crète (Bœckh, *Corp. inscr.*, n° 2555). Quelques historiens pensent que les ὄβαι de Sparte correspondent aux phratrics d'Athènes. — Les mots phratric et curie étaient regardés comme synonymes; Denys d'Halicarnasse (II, 85) et Dion Cassius (*fragm.* 14) les traduisent l'un par l'autre.

2. Démosthène, *In Macart.*, 14, et Isée, *De Apollod. hered.*, mentionnent l'autel de la phratric et le sacrifice qui s'y faisait. Cratinus (dans Athénée, XI, 3, p. 460) parle du dieu qui préside à la phratric, Ζεὺς φράτριος. Pollux, III, 52. Θεοὶ φράτριοι. Τὸ ἱερὸν ἐν ᾧ συνίασαν φράτρες, φράτριον ἑκαλεῖτο, φράτριος αἵ, ἡ θυομένη τοῖς φράτορασι.

Il n'y avait pas de curie, de phratric, qui n'eût son autel et son dieu protecteur. L'acte religieux y était de même nature que dans la famille. Il consistait essentiellement en un repas fait en commun; la nourriture avait été préparée sur l'autel lui-même et était par conséquent sacrée, on la mangeait en récitant quelques prières; la divinité était présente et recevait sa part d'aliments et de breuvage<sup>1</sup>.

Ces repas religieux de la curie subsistèrent longtemps à Rome; Cicéron les mentionne, Ovide les décrit<sup>2</sup>. Au temps d'Auguste ils avaient encore conservé toutes leurs formes antiques. « J'ai vu dans ces demeures sacrées, dit un historien de cette époque, le repas dressé devant le dieu; les tables étaient de bois, suivant l'usage des ancêtres, et la vaisselle était de terre. Les aliments étaient des pains, des gâteaux de fleur de farine, et quelques fruits. J'ai vu faire les libations; elles ne tombaient pas de coupes d'or ou d'argent, mais de vases d'argile; et j'ai admiré les hommes de nos jours qui restent si fidèles aux rites et aux coutumes de leurs pères<sup>3</sup>. » A Athènes, aux jours de fêtes tels que les Apaturies et les Thargélies, chaque phratric se réunissait autour de son autel; une victime était immolée; les chairs, cuites sur le feu sacré, étaient partagées entre tous les membres de la phratric, et l'on avait grande attention à ce qu'aucun étranger n'en eût une part<sup>4</sup>.

Il y a des usages qui ont duré jusqu'aux derniers temps de l'histoire grecque et qui jettent quelque lumière sur la nature de la phratric antique. Ainsi nous voyons qu'au temps de

1. Φρατριακά δεῖπνα (Athénée, V, 2); *Curiales mensæ* (Festus, p. 64).

2. Cicéron, *De orat.*, I, 7: *Dies curias, convivium*. Ovide, *Fast.*, VI, 305. Denys, II, 65.

3. Denys, II, 23. Quoi qu'il en dise, quelques changements s'étaient introduits. Les repas de la curie n'étaient plus qu'une vaine formalité, bonne pour les prêtres. Les membres de la curie s'en dispensaient volontiers, et l'usage s'était introduit de remplacer le repas commun par une distribution de vivres et d'argent; Plaute, *Aululaire*, V, 69 et 137.

4. Isée, *De Apollod. hered.*, 15-17, décrit un de ces repas; ailleurs (*De Astyph. hered.*, 33) il parle d'un homme qui, étant sorti de sa phratric par suite d'une adoption, y était considéré comme étranger; en vain se présentait-il à chaque repas sacré, on ne lui donnait aucune part des chairs de la victime. Cf. *Lysias, Fragm.*, 10 (éd. Didot, t. II, p. 255): « Si un homme né de parents étrangers se joint à une phratric, tout Athénien pourra le poursuivre en justice. »

Démosthène, pour faire partie d'une phratrie, il fallait être né d'un mariage légitime dans une des familles qui la composaient. Car la religion de la phratrie, comme celle de la famille, ne se transmettait que par le sang. Le jeune Athénien était présenté à la phratrie par son père, qui jurait qu'il était son fils. L'admission avait lieu sous une forme religieuse. La phratrie immolait une victime et en faisait cuire la chair sur l'autel; tous les membres étaient présents. Refusaient-ils d'admettre le nouvel arrivant, comme ils en avaient le droit, s'ils doutaient de la légitimité de sa naissance, ils devaient enlever la chair de dessus l'autel. S'ils ne le faisaient pas, si après la cuisson ils partageaient avec le nouveau venu les chairs de la victime, le jeune homme était admis et devenait irrévocablement membre de l'association<sup>1</sup>. Ce qui explique ces pratiques, c'est que les anciens croyaient que toute nourriture préparée sur un autel et partagée entre plusieurs personnes établissait entre elles un lien indissoluble et une union sainte qui ne cessait qu'avec la vie<sup>2</sup>.

Chaque phratrie ou curie avait un chef, cufion ou phratriarque, dont la principale fonction était de présider aux sacrifices. Peut-être ses attributions avaient-elles été, à l'origine, plus étendues. La phratrie avait ses assemblées, ses délibérations, et pouvait porter des décrets<sup>3</sup>. En elle, aussi bien

1. Démosthène, *In Macartatum*, 13-15. Isée, *De Philoct. hered.*, 21-22; *De Cironis hered.*, 18. — Rappelons qu'une adoption régulière produisait toujours les mêmes effets que la filiation légitime et qu'elle en tenait lieu.

2. Cette même opinion est le principe de l'hospitalité antique. Il n'est pas de notre sujet de décrire cette curieuse institution. Disons seulement que la religion y eut une grande part. L'homme qui avait réussi à atteindre le foyer ne pouvait plus être regardé comme un étranger, il était devenu ἐπίσπιτος (Sophocle, *Trachin.*, 262; Euripide, *Ion*, 654; Eschyle, *Euménides*, 577; Thucydide, I, 137). Celui qui avait partagé le repas sacré était pour toujours en communauté religieuse avec son hôte; c'est pour cela qu'Évandre dit aux Troyens: *Communem vocato Deum* (Virgile, *Énéide*, VIII, 275). — Ici se voit un exemple de ce qu'il y a toujours de sagement illogique dans l'âme humaine: la religion domestique n'est pas faite pour l'étranger; par essence, elle le repousse, mais par cela même l'étranger qui y est une fois admis est d'autant plus sacré. Dès qu'il a touché le foyer, il faut de toute nécessité qu'il cesse d'être un étranger. Le même principe qui l'écartait hier exige qu'il soit aujourd'hui et pour toujours un membre de la famille.

3. Sur le curio ou magister curiæ, voy. Denys, II, 64; Varron. *De ling. lat.*, V,

que dans la famille, il y avait un dieu, un culte, un sacerdoce, une justice, un gouvernement. C'était une petite société qui était modelée exactement sur la famille.

L'association continua naturellement à grandir, et d'après le même mode. Plusieurs curies ou phratries se groupèrent et formèrent une tribu.

Ce nouveau cercle eut encore sa religion; dans chaque tribu il y eut un autel et une divinité protectrice<sup>1</sup>.

Le dieu de la tribu était ordinairement de même nature que celui de la phratrie ou celui de la famille. C'était un homme divinisé, un héros. De lui la tribu tirait son nom: aussi les Grecs l'appelaient-ils le héros éponyme. Il avait son jour de fête annuelle. La partie principale de la cérémonie religieuse était un repas auquel la tribu entière prenait part<sup>2</sup>.

La tribu, comme la phratrie, avait des assemblées et portait des décrets, auxquels tous ses membres devaient se soumettre. Elle avait un tribunal et un droit de justice sur ses membres. Elle avait un chef, *tribunus*, φυλοθασιλύς<sup>3</sup>. Dans ce qui nous reste des institutions de la tribu, on voit qu'elle avait été constituée, à l'origine, pour être une société indépendante, et comme s'il n'y eût eu aucun pouvoir social au-dessus d'elle<sup>4</sup>.

63; Festus, p. 126. Le phratriarque est mentionné dans Démosthène, *In Eubul.*, 23. La délibération et le vote sont décrits dans Démo., *In Macart.*, 82. Plusieurs inscriptions contiennent des décrets rendus par des phratries; voy. *Corpus inscr. attic.*, t. II, éd. Kohler, n<sup>o</sup> 598, 599, 600.

1. Φυλίων θεῶν ἱερά (Pollux, VIII, 110).

2. Φυλοθασίαι (Athénée, V, 2); Pollux, III, 67; Démosthène, *In Boeal.*, de nom., 7. Sur les quatre anciennes tribus d'Athènes et sur leurs rapports avec les phratries et les γένη, voy. Pollux, VIII, 109-111, et Harpocraton, v<sup>o</sup> Τριτταί, d'après Aristote. L'existence d'anciennes tribus, au nombre de trois ou quatre, est un fait commun à toutes les cités grecques, dorienne ou ionienne; *Iliade*, II, 362 et 663; *Odyssée*, XIX, 177; Hérodote, IV, 161; V, 68 et 69; voy. Off. Müller, *Davies*, t. II, p. 75. Il y a une distinction à faire entre les tribus religieuses des premiers temps et les tribus simplement locales des temps postérieurs; nous y reviendrons plus loin. Les premières seules sont en rapport avec les phratries et les γένη.

3. Pollux, VIII, 111: Οἱ φυλοθασιλύται, ἐκ Εὐπατριδῶν ὄντες, μέγιστα τῶν ἱερῶν ἐπιμελοῦντο. Cf. Aristote, fragment cité par Photius, v<sup>o</sup> Ναυκραρία.

4. L'organisation politique et religieuse des trois tribus primitives de Rome a laissé peu de traces dans les documents. Tout ce qu'on sait, c'est qu'elles étaient composées de curies et de gentes et que chacune d'elles avait son *tribunus*. Leurs noms de Ramnes, Titias, Luceres, se sont conservés, ainsi que quelques cérémonies de leur culte. Ces tribus étaient d'ailleurs des corps trop considérables

## NOUVELLES CROYANCES RELIGIEUSES

1<sup>o</sup> *Les dieux de la nature physique.*

**A**VANT de passer de la formation des tribus à la naissance des cités, il faut mentionner un élément important de la vie intellectuelle de ces antiques populations.

Quand nous avons recherché les plus anciennes croyances de ces peuples, nous avons trouvé une religion qui avait pour objet les ancêtres et pour principal symbole le foyer; c'est elle qui a constitué la famille et établi les premières lois. Mais cette race a eu aussi, dans toutes ses branches, une autre religion, celle dont les principales figures ont été Zeus, Héra, Athéné, Junon, celle de l'Olympe hellénique et du Capitole romain.

De ces deux religions, la première prenait ses dieux dans l'âme humaine; la seconde prit les siens dans la nature physique. Si le sentiment de la force vive et de la conscience qu'il porte en lui avait inspiré à l'homme la première idée du divin, la vue de cette immensité qui l'entoure et qui l'écrase traça à son sentiment religieux un autre cours.

L'homme des premiers temps était sans cesse en présence de la nature; les habitudes de la vie civilisée ne mettaient pas encore un voile entre elle et lui. Son regard était charmé par ces beautés ou ébloui par ces grandeurs. Il jouissait de la lumière, il s'effrayait de la nuit, et quand il voyait revenir « la sainte clarté des cieux<sup>1</sup> », il éprouvait de la reconnaissance. Sa vie était dans les mains de la nature; il attendait le nuage bienfaisant d'où dépendait sa récolte; il redoutait l'orage qui pouvait détruire le travail et l'espoir de toute une année. Il sentait à tout moment sa faiblesse et l'incomparable force de

pour que la cité ne fût pas en sorte de les affaiblir et de leur ôter l'indépendance. Les plébiens aussi ont travaillé à les faire disparaître.

1. Sophocle, *Antigone*, v. 879. Les Védas expriment souvent la même idée.

ce qui l'entourait. Il éprouvait perpétuellement un mélange de vénération, d'amour et de terreur, pour cette puissante nature.

Ce sentiment ne le conduisit pas tout de suite à la conception d'un Dieu unique régissant l'univers. Car il n'avait pas encore l'idée de l'univers. Il ne savait pas que la terre, le soleil, les astres, sont des parties d'un même corps; la pensée ne lui venait pas qu'ils pussent être gouvernés par un même Être. Aux premiers regards qu'il jeta sur le monde extérieur, l'homme se le figura comme une sorte de république confuse où des forces rivales se faisaient la guerre. Comme il jugeait les choses extérieures d'après lui-même et qu'il sentait en lui une personne libre, il vit aussi dans chaque partie de la création, dans le sol, dans l'arbre, dans le nuage, dans l'eau du fleuve, dans le soleil, autant de personnes semblables à la sienne; il leur attribua la pensée, la volonté, le choix des actes; comme il les sentait puissants et qu'il subissait leur empire, il avoua sa dépendance; il les pria et les adora; il en fit des dieux.

Ainsi, dans cette race, l'idée religieuse se présenta sous deux formes très-différentes. D'une part, l'homme attacha l'attribut divin au principe invisible, à l'intelligence, à ce qu'il entrevoyait de l'âme, à ce qu'il sentait de sacré en lui. D'autre part, il appliqua son idée du divin aux objets extérieurs qu'il contemplait, qu'il aimait ou redoutait, aux agents physiques qui étaient les maîtres de son bonheur et de sa vie.

Ces deux ordres de croyances donnèrent lieu à deux religions que l'on voit durer aussi longtemps que les sociétés grecque et romaine. Elles ne se firent pas la guerre; elles vécurent même en assez bonne intelligence et se partagèrent l'empire sur l'homme; mais elles ne se confondirent jamais. Elles eurent toujours des dogmes tout à fait distincts, souvent contradictoires, des cérémonies et des pratiques absolument différentes. Le culte des dieux de l'Olympe et celui des héros et des mânes n'eurent jamais entre eux rien de commun. De ces deux religions, laquelle fut la première en date, on ne saurait le dire; on ne saurait même affirmer que l'une ait été antérieure à l'autre; ce qui est certain, c'est que l'une, celle des

morts, ayant été fixée à une époque très-lointaine, resta toujours immuable dans ses pratiques, pendant que ses dogmes s'effaçaient peu à peu; l'autre, celle de la nature physique, fut plus progressive et se développa librement à travers les âges, modifiant peu à peu ses légendes et ses doctrines, et augmentant sans cesse son autorité sur l'homme.

2° Rapport de cette religion avec le développement de la société humaine.

On peut croire que les premiers rudiments de cette religion de la nature sont fort antiques; ils le sont peut-être autant que le culte des ancêtres; mais, comme elle répondait à des conceptions plus générales et plus hautes, il lui fallut beaucoup plus de temps pour se fixer en une doctrine précise<sup>1</sup>. Il est bien avéré qu'elle ne se produisit pas dans le monde en un jour et qu'elle ne sortit pas toute faite du cerveau d'un homme. On ne voit à l'origine de cette religion ni un prophète ni un corps de prêtres. Elle naquit dans les différentes intelligences par un effet de leur force naturelle. Chacune se la fit à sa façon. Entre tous ces dieux, issus d'esprits divers, il y eut des ressemblances, parce que les idées se formaient en l'homme suivant un mode à peu près uniforme; mais il y eut aussi une très-grande variété, parce que chaque esprit était l'auteur de ses dieux. Il résulta de là que cette religion fut longtemps confuse et que ses dieux furent innombrables.

Pourtant les éléments que l'on pouvait diviniser n'étaient pas très-nombreux. Le soleil qui féconde, la terre qui nourrit, le nuage tour à tour bienfaisant ou funeste, telles étaient les principales puissances dont on pût faire des dieux. Mais de

1. Est-il nécessaire de rappeler toutes les traditions grecques et italiennes qui faisaient de la religion de Jupiter une religion jeune et relativement récente? La Grèce et l'Italie avaient conservé le souvenir d'un temps où les sociétés humaines existaient déjà et où cette religion n'était pas encore formée. Ovide, *Fast.*, II, 289; Virgile, *Géorg.*, I, 126; Eschyle, *Euménides*; Pausanias, VIII, 8. Il y a apparence que chez les Hindous les *Pitris* ont été antérieurs aux *Dévas*.

chacun de ces éléments des milliers de dieux naquirent. C'est que le même agent physique, aperçu sous des aspects divers, reçut des hommes différents noms. Le soleil, par exemple, fut appelé ici Héraclès (le glorieux), là Phœbos (l'éclatant), ailleurs Apollon (celui qui chasse la nuit ou le mal); l'un le nomma l'Être élevé (Hypérion), l'autre le secourable (Alexicacos), et, à la longue, les groupes d'hommes qui avaient donné ces noms divers à l'astre brillant ne reconnurent pas qu'ils avaient le même dieu.

En fait, chaque homme n'adorait qu'un nombre très-restreint de divinités; mais les dieux de l'un ne semblaient pas être ceux de l'autre. Les noms pouvaient, à la vérité, se ressembler; beaucoup d'hommes avaient pu donner séparément à leur dieu le nom d'Apollon ou celui d'Hercule, car ces mots appartenaient à la langue usuelle et n'étaient que des adjectifs qui désignaient l'Être divin par l'un ou l'autre de ses attributs les plus saillants. Mais sous ce même nom les différents groupes d'hommes ne pouvaient pas croire qu'il n'y eût qu'un dieu. On comptait des milliers de Jupiters différents; il y avait une multitude de Minerves, de Dianes, de Junons, qui se ressemblaient fort peu. Chacune de ces conceptions s'étant formée par le travail libre de chaque esprit et étant en quelque sorte sa propriété, il arriva que ces dieux furent longtemps indépendants les uns des autres, et que chacun d'eux eut sa légende particulière et son culte<sup>1</sup>.

Comme la première apparition de ces croyances est d'une époque où les hommes vivaient encore dans l'état de famille, ces dieux nouveaux eurent d'abord, comme les démons, les héros et les laras, le caractère de divinités domestiques. Chaque famille s'était fait ses dieux, et chacune les gardait pour soi, comme des protecteurs dont elle ne voulait pas partager les bonnes grâces avec des étrangers. C'est là une pensée qui

1. S'il arrivait souvent que plusieurs noms représentassent une même divinité ou une même conception de l'esprit, il arrivait aussi qu'un même nom cachât souvent des divinités fort différentes: Poséidon Hippios, Poséidon Phyalnios, Poséidon Erechthée, Poséidon Egéen, Poséidon Héliconien, étaient des dieux divers qui n'avaient ni les mêmes attributs ni les mêmes adorateurs.

apparaît fréquemment dans les hymnes des Védas; et il n'y a pas de doute qu'elle n'ait été aussi dans l'esprit des Aryas de l'Occident, car elle a laissé des traces visibles dans leur religion. A mesure qu'une famille avait, en personnifiant un agent physique, créé un dieu, elle l'associait à son foyer, le comptait parmi ses pénates et ajoutait quelques mots pour lui à sa formule de prière. C'est pour cela que l'on rencontre souvent chez les anciens des expressions comme celles-ci : les dieux qui siègent près de mon foyer, le Jupiter de mon foyer, l'Apollon de mes pères<sup>1</sup>. « Je te conjure, dit Tecmesse à Ajax, au nom du Jupiter qui siège près de ton foyer. » Médée la magicienne dit dans Euripide : « Je jure par Hécate, ma déesse maîtresse, que je vénère et qui habite le sanctuaire de mon foyer. » Lorsque Virgile décrit ce qu'il y a de plus vieux dans la religion de Rome, il montre Hercule associé au foyer d'Évandre et adoré par lui comme divinité domestique.

De là sont venus ces milliers de cultes locaux entre lesquels l'unité ne put jamais s'établir. De là ces luttes de dieux dont le polythéisme est plein et qui représentent des luttes de familles, de cantons ou de villes. De là enfin cette foule innombrable de dieux et de déesses, dont nous ne connaissons assurément que la moindre partie : car beaucoup ont péri, sans laisser même le souvenir de leur nom, parce que les familles qui les adoraient se sont éteintes ou que les villes qui leur avaient voué un culte ont été détruites.

Il fallut beaucoup de temps avant que ces dieux sortissent du sein des familles qui les avaient conçus et qui les regardaient comme leur patrimoine. On sait même que beaucoup d'entre eux ne se dégagèrent jamais de cette sorte de lien domestique. La Déméter d'Éleusis resta la divinité particulière de la famille des Eumolpides; l'Athéné de l'acropole d'Athènes appartenait à la famille des Butades. Les Potitii de Rome avaient un Hercule et les Nautii une Minerve<sup>2</sup>. Il y a une grande

1. Ἑστιαῖοι, ἐπίστατοι, πατρῶοι. Ὁ ἀπὸς Ζεὺς, Euripide, *Hécate*, 345; Médée, 395. Sophocle, *Ajax*, 492. Virgile, VIII, 543. Hérodote, I, 44.

2. Tite-Live, IX, 29 : Potitii, gens cujus familiaris fuerat sacerdotium Herculis. Denys, II, 69. De même la famille des Aurelii avait le culte domestique du Soleil (Festus, v° *Aureliam...*, éd. Müller, p. 23).

apparence que le culte de Vénus fut longtemps renfermé dans la famille des Jules et que cette déesse n'eut pas de culte public dans Rome.

Il arriva à la longue que, la divinité d'une famille ayant acquis un grand prestige sur l'imagination des hommes et paraissant puissante en proportion de la prospérité de cette famille, toute une cité voulut l'adopter et lui rendre un culte public pour obtenir ses faveurs. C'est ce qui eut lieu pour la Déméter des Eumolpides, l'Athéné des Butades, l'Hercule des Potitii. Mais, quand une famille consentit à partager ainsi son dieu, elle se réserva du moins le sacerdoce. On peut remarquer que la dignité du prêtre, pour chaque dieu, fut longtemps héréditaire et ne put pas sortir d'une certaine famille<sup>3</sup>. C'est le vestige d'un temps où le dieu lui-même était la propriété de cette famille, ne protégeait qu'elle et ne voulait être servi que par elle.

Il est donc vrai de dire que cette seconde religion fut d'abord à l'unisson de l'état social des hommes. Elle eut pour berceau chaque famille et resta longtemps enfermée dans cet étroit horizon. Mais elle se prêtait mieux que le culte de morts aux progrès futurs de l'association humaine. En effet les ancêtres, les héros, les mânes, étaient des dieux qui, par leur essence même, ne pouvaient être adorés que par un très-petit nombre d'hommes et qui établissaient à perpétuité d'infranchissables lignes de démarcation entre les familles. La religion des dieux de la nature était un cadre plus large. Aucune loi rigoureuse ne s'opposait à ce que chacun de ces cultes se propageât; il n'était pas dans la nature intime de ces dieux de n'être adorés que par une famille et de repousser l'étranger. Enfin les hommes devaient arriver insensiblement à s'apercevoir que le Jupiter d'une famille était, au fond, le même être ou la même conception que le Jupiter d'une autre; ce

1. Hérodote, V, 64, 65; VII, 159; IX, 27. Pindare, *Isthm.*, VII, 78. Xénophon, *Hellén.*, VI, 8. Platon, *Lois*, VI, p. 759. *Banquet*, p. 40. Plutarque, *Thésée*, 23; *Vie des dix orateurs*, *Lycurgue*, c. 11. Philochore, *fragm.* 158, p. 411. Diodore, V, 58. Pausanias, I, 37; IV, 15; VI, 17; X, 1. Apollodore, III, 13. Justin, XVIII, 5. Harpocrate, v° Ἑρσοβουτάδαι, Εὐνείδαι. — Cicéron, *De divinatione*, I, 41. Strabon, IX, p. 421; XIV, p. 634. Tacite, *Annales*, II, 54.

qu'ils ne pouvaient jamais croire de deux Lares, de deux ancêtres ou de deux foyers.

Ajoutons que cette religion nouvelle avait aussi une autre morale. Elle ne se bornait pas à enseigner à l'homme les devoirs de famille. Jupiter était le dieu de l'hospitalité; c'est de sa part que venaient les étrangers, les suppliants, « les vénérables indigents », ceux qu'il fallait traiter « comme des frères ». Tous ces dieux prenaient souvent la forme humaine et se montraient aux mortels. C'était bien quelquefois pour assister à leurs luttes et prendre part à leurs combats; souvent aussi c'était pour leur prescrire la concorde et leur apprendre à s'aider les uns les autres.

A mesure que cette seconde religion alla se développant, la société dut grandir. Or il est assez manifeste que cette religion, faible d'abord, prit ensuite une extension très-grande. A l'origine, elle s'était comme abritée dans les familles, sous la protection du foyer domestique. Là le dieu nouveau avait obtenu une petite place, une étroite *cella*, en regard et à côté de l'autel vénéré, afin qu'un peu du respect que les hommes avaient pour le foyer se portât vers le dieu. Peu à peu le dieu, prenant plus d'autorité sur l'âme, renonça à cette sorte de tutelle; il quitta le foyer domestique; il eut une demeure à lui et des sacrifices qui lui furent propres. Cette demeure (*naos*, de *nois*, habiter) fut d'ailleurs bâtie à l'image de l'ancien sanctuaire; ce fut, comme auparavant, une *cella vis-à-vis* d'un foyer; mais la *cella* s'élargit, s'embellit, devint un temple. Le foyer resta à l'entrée de la maison du dieu, mais il parut bien petit à côté d'elle. Lui qui avait été d'abord le principal, il ne fut plus que l'accessoire. Il cessa d'être le dieu et descendit au rang d'autel du dieu, d'instrument pour le sacrifice. Il fut chargé de brûler la chair de la victime et de porter l'offrande avec la prière de l'homme à la divinité majestueuse dont la statue résidait dans le temple.

Lorsqu'on voit ces temples s'élever et ouvrir leurs portes devant la foule des adorateurs, on peut être assuré que depuis longtemps l'intelligence humaine et la société ont grandi.

LA tribu, comme la famille et la phratricie, était constituée pour être un corps indépendant, puisqu'elle avait un culte spécial dont l'étranger était exclu. Une fois formée, aucune famille nouvelle ne pouvait plus y être admise. Deux tribus ne pouvaient pas davantage se fondre en une seule; leur religion s'y opposait. Mais, de même que plusieurs phratricies s'étaient unies en une tribu, plusieurs tribus purent s'associer entre elles, à la condition que le culte de chacune d'elles fût respecté. Le jour où cette alliance se fit, la cité exista.

Il importe peu de chercher la cause qui détermina plusieurs tribus voisines à s'unir. Tantôt l'union fut volontaire, tantôt elle fut imposée par la force supérieure d'une tribu ou par la volonté puissante d'un homme. Ce qui est certain, c'est que le lien de la nouvelle association fut encore un culte. Les tribus qui se groupèrent pour former une cité ne manquèrent jamais d'allumer un feu sacré et de se donner une religion commune.

Ainsi la société humaine, dans cette race, n'a pas grandi à la façon d'un cercle qui s'élargirait peu à peu, gagnant de proche en proche. Ce sont, au contraire, de petits groupes qui, constitués longtemps à l'avance, se sont agrégés les uns aux autres. Plusieurs familles ont formé la phratricie, plusieurs phratricies la tribu, plusieurs tribus la cité. Famille, phratricie, tribu, cité, sont d'ailleurs des sociétés exactement semblables entre elles et qui sont nées l'une de l'autre par une série de fédérations.

Il faut même remarquer qu'à mesure que ces différents groupes s'associaient ainsi entre eux, aucun d'eux ne perdait pourtant ni son individualité, ni son indépendance. Bien que plusieurs familles se fussent unies en une phratricie, chacune d'elles restait constituée comme à l'époque de son isolement;

rien n'était changé en elle, ni son culte, ni son sacerdoce, ni son droit de propriété, ni sa justice intérieure. Des curies s'associaient ensuite, mais chacune gardait son culte, ses réunions, ses fêtes, son chef. De la tribu on passa à la cité, mais les tribus ne furent pas pour cela dissoutes, et chacune d'elles continua à former un corps, à peu près comme si la cité n'existait pas. En religion il subsista une multitude de petits cultes au-dessus desquels s'établit un culte commun; en politique, une foule de petits gouvernements continuèrent à fonctionner, et au-dessus d'eux un gouvernement commun s'éleva.

La cité était une confédération. C'est pour cela qu'elle fut obligée, au moins pendant plusieurs siècles, de respecter l'indépendance religieuse et civile des tribus, des curies et des familles, et qu'elle n'eut pas d'abord le droit d'intervenir dans les affaires particulières de chacun de ces petits corps. Elle n'avait rien à voir dans l'intérieur d'une famille; elle n'était pas juge de ce qui s'y passait; elle laissait au père le droit et le devoir de juger sa femme, son fils, son client. C'est pour cette raison que le droit privé, qui avait été fixé à l'époque de l'isolement des familles, a pu subsister dans les cités et n'a été modifié que fort tard.

Ce mode d'enfantement des cités anciennes est attesté par des usages qui ont duré fort longtemps. Si nous regardons l'armée de la cité, dans les premiers temps, nous la trouvons distribuée en tribus, en curies, en familles<sup>1</sup>, « de telle sorte, dit un ancien, que le guerrier ait pour voisin dans le combat celui avec qui, en temps de paix, il fait la libation et le sacrifice au même autel<sup>2</sup> ». Si nous regardons le peuple assemblé, dans les premiers siècles de Rome, il vote par curies et par gentes<sup>3</sup>. Si nous regardons le culte, nous voyons à Rome six Vestales, deux pour chaque tribu; à Athènes, l'archonte fait la plupart des sacrifices au nom de la cité entière, mais il reste

1. Homère, *Iliade*, II, 362. Varron, *De ling. lat.*, V, 89. L'usage subsista à Athènes de ranger les soldats par tribus et par demeures : Hérodote, VI, 111; Isée, *De Manecis hered.*, 42; Lysias, *Pro Mantitheo*, 15.

2. Denys d'Halicarnasse, II, 23.

3. Aulu-Gelle, XV, 27.

encore quelques cérémonies religieuses qui doivent être accomplies en commun par les chefs des tribus<sup>1</sup>.

Ainsi la cité n'est pas un assemblage d'individus : c'est une confédération de plusieurs groupes qui étaient constitués avant elle et qu'elle laisse subsister. On voit dans les orateurs attiques que chaque Athénien fait partie à la fois de quatre sociétés distinctes; il est membre d'une famille, d'une phratric, d'une tribu et d'une cité. Il n'entre pas en même temps et le même jour dans toutes les quatre, comme le Français qui, du moment de sa naissance, appartient à la fois à une famille, à une commune, à un département et à une patrie. La phratric et la tribu ne sont pas des divisions administratives. L'homme entre à des époques diverses dans ces quatre sociétés, et il monte, en quelque sorte, de l'une à l'autre. L'enfant est d'abord admis dans la famille par la cérémonie religieuse qui a lieu dix jours après sa naissance. Quelques années après, il entre dans la phratric par une nouvelle cérémonie que nous avons décrite plus haut. Enfin, à l'âge de seize ou de dix-huit ans, il se présente pour être admis dans la cité. Ce jour-là, en présence d'un autel et devant les chairs fumantes d'une victime, il prononce un serment par lequel il s'engage, entre autres choses, à respecter toujours la religion de la cité<sup>2</sup>. A partir de ce jour-là, il est initié au culte public et devient citoyen<sup>3</sup>. Que l'on observe ce jeune Athénien s'élevant d'échelon en échelon, de culte en culte, et l'on aura l'image des degrés par lesquels l'association humaine avait jadis passé. La marche que ce jeune homme est astreint à suivre est celle que la société a d'abord suivie.

Un exemple rendra cette vérité plus claire. Il nous est resté sur les antiquités d'Athènes assez de traditions et de souvenirs pour que nous puissions voir avec quelque netteté comment

1. Pollux, VIII, 111.

2. Ἀμυνῶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ δόσιων .... καὶ ἱερὰ τὰ πατρία τιμῶσω.  
(Pollux, VIII, 105-106).

3. Isée, *De Cironis hered.*, 10; *Pro Euphiletō*, 3. Démosthène, *In Eubulidēm*, 46. La nécessité d'être inscrit dans une phratric, au moins dans les temps antiques, avant de faire partie de la cité, ressort d'une loi citée par Dinarque (*Oratores attici*, coll. Didot, t. II p. 462, fr. 82).

s'est formée la cité athénienne. A l'origine, dit Plutarque, l'Attique était divisée par familles<sup>1</sup>. Quelques-unes de ces familles de l'époque primitive, comme les Eumolpides, les Cécropides, les Géphyréens, les Phyalides, les Lakiades, se sont perpétuées jusque dans les âges suivants. Alors la cité athénienne n'existait pas; mais chaque famille, entourée de ses branches cadettes et de ses clients, occupait un canton et y vivait dans une indépendance absolue. Chacune avait sa religion propre : les Eumolpides, fixés à Éleusis, adoraient Déméter; les Cécropides, qui habitaient le rocher où fut plus tard Athènes, avaient pour divinités protectrices Poséidon et Athéné. Tout à côté, sur la petite colline de l'Aréopage, le dieu protecteur était Arès; à Marathon, c'était un Hercule, à Prasies un Apollon, un autre Apollon à Phyles, les Dioscures à Céphale, et ainsi de tous les autres cantons<sup>2</sup>.

Chaque famille, comme elle avait son dieu et son autel, avait aussi son chef. Quand Pausanias visita l'Attique, il trouva dans les petits bourgs d'antiques traditions qui s'étaient perpétuées avec le culte; or ces traditions lui apprirent que chaque bourg avait eu son roi avant le temps où Cécrops régnait à Athènes<sup>3</sup>. N'était-ce pas le souvenir d'une époque lointaine où ces grandes familles patriarcales, semblables aux clans celtiques, avaient chacune son chef héréditaire, qui était à la fois prêtre et juge? Une centaine de petites sociétés vivaient donc isolées dans le pays, ne connaissant entre elles ni lien religieux ni lien politique, ayant chacune son territoire, se faisant souvent la guerre, étant enfin à tel point séparées les unes des autres que le mariage entre elles n'était pas toujours permis<sup>4</sup>.

Mais les besoins ou les sentiments les rapprochèrent. Insensiblement elles s'unirent en petits groupes, par quatre, par six. Ainsi nous trouvons dans les traditions que les quatre bourgs de la plaine de Marathon s'associèrent pour adorer

ensemble Apollon Delphinien; les hommes du Pirée, de Phalère, et de deux cantons voisins, s'unirent de leur côté et bâtirent en commun un temple à Hercule<sup>1</sup>. A la longue, cette centaine de petits États se réduisit à douze confédérations. Ce changement, par lequel la population de l'Attique passa de l'état de famille patriarcale à une société un peu plus étendue, était attribué par la légende aux efforts de Cécrops; il faut seulement entendre par là qu'il ne fut achevé qu'à l'époque où l'on plaçait le règne de ce personnage, c'est-à-dire vers le seizième siècle avant notre ère. On voit d'ailleurs que ce Cécrops ne régnait que sur l'une des douze associations, celle qui fut plus tard Athènes; les onze autres étaient pleinement indépendantes; chacune avait son dieu protecteur, son autel, son feu sacré, son chef<sup>2</sup>.

Plusieurs générations se passèrent pendant lesquelles le groupe des Cécropides acquit insensiblement plus d'importance. De cette période il est resté le souvenir d'une lutte sanglante qu'ils soutinrent contre les Eumolpides d'Éleusis, et dont le résultat fut que ceux-ci se soumirent, avec la seule réserve de conserver le sacerdoce héréditaire de leur divinité<sup>3</sup>. On peut croire qu'il y a eu d'autres luttes et d'autres conquêtes dont le souvenir ne s'est pas conservé. Le rocher des Cécropides, où s'était peu à peu développé le culte d'Athéné, et qui avait fini par adopter le nom de sa divinité principale, acquit la suprématie sur les onze autres États. Alors parut Thésée, héritier des Cécropides. Toutes les traditions s'accordent à dire qu'il réunit les douze groupes en une cité. Il réussit, en effet, à faire adopter dans toute l'Attique le culte d'Athéné Polias, en sorte que tout le pays célébra dès lors en commun le sacrifice des Panathénées. Avant lui, chaque bourgade avait son feu sacré et son prytanée : il voulut que le pry-

1. Κατὰ γένη, Plutarque, *Thésée*, 24; *ibid.*, 13.

2. Pausanias, I, 15; I, 31; I, 37; II, 18.

3. Pausanias, I, 31: Τῶν ἐν ταῖς δῆμοις φάσμα πολλοῖς ὡς καὶ πρὸ τῆς ἀρχῆς τῆς Κέκροπος ἰδρασιεύοντο.

4. Plutarque, *Thésée*, 13.

1. Plutarque, *Thésée*, 14. Pollux, VI, 105. Étienne de Byzance, v° Ἐγεῖλαι.

2. Philochore, cité par Strabon, IX, p. 689: Κέκροπα πρῶτον ἐς δωδεκά πόλεις ἀνωκίσειαι τὸ πλῆθος. Thucydide, II, 15: Ἐπὶ Κέκροπος ἐς Θηαία ἀίη ἡ Ἀττικὴ κατὰ πόλεις ἄριστο πρυτανεία τε ἔχουσα καὶ ἀργωντας... αὐταὶ ἕκασται ἐπολιτεύοντο καὶ ἰδρασιεύοντο, καὶ τινες καὶ ἐπολιτεύσασιν ποτε αὐτῶν. — Cf. Pollux, VIII, 111.

3. Pausanias, I, 33.

tanée d'Athènes fût le centre religieux de toute l'Attique<sup>1</sup>. Dès lors l'unité athénienne fut fondée; religieusement, chaque canton conserva son ancien culte, mais tous adoptèrent un culte commun; politiquement, chacun conserva ses chefs, ses juges, son droit de s'assembler, mais au-dessus de ces gouvernements locaux il y eut le gouvernement central de la cité<sup>2</sup>.

De ces souvenirs et de ces traditions si précises qu'Athènes conservait religieusement, il nous semble qu'il ressort deux vérités également manifestes : l'une est que la cité a été une confédération de groupes constitués avant elle; l'autre est que la société ne s'est développée qu'autant que la religion s'élargissait. On ne saurait dire si c'est le progrès religieux qui a amené le progrès social; ce qui est certain, c'est qu'ils se sont produits tous les deux en même temps et avec un remarquable accord.

Il faut bien penser à l'excessive difficulté qu'il y avait pour les populations primitives à fonder des sociétés régulières. Le

1. Thucydide, II, 15 : 'Ο Θεοῦς καταλύσας τῶν ἄλλων πόλεων τὰ βουλευτήρια καὶ τὰς ἀρχάς.... ἐν βουλευτήριον ἀποδείξας καὶ πρυτανεῖον.... Plutarque, *Thésée*, 24 : 'Ἐν ποιήσας ἅπασιν κοινὸν πρυτανεῖον.... καὶ Παναθηναία θυσίαν ἐποιήσας κοινήν· θύσας δὲ καὶ Μετοίχια, ἣν ἔτι καὶ νῦν θύουσι. Cf. Pausanias, VIII, 2, 1.

2. Plutarque et Thucydide disent que Thésée détruisit les prytanées locales et abolit les magistratures des bourgades. Toutefois, s'il essaya de le faire, il est certain qu'il n'y réussit pas, car longtemps après lui nous trouvons encore les cultes locaux, les assemblées, les *rois de tribus*. Bœckh, *Corp. inscr.*, 82, 85. Démosthène, *In Theocrinum*. Pollux, VIII, 111. — Nous laissons de côté la légende d'ion, à laquelle plusieurs historiens modernes nous semblent avoir donné trop d'importance en la présentant comme le symptôme d'une invasion étrangère dans l'Attique. Cette invasion n'est indiquée par aucun document. Si l'Attique eût été conquise par ces Ioniens du Péloponèse, il n'est pas probable que les Athéniens eussent conservé si religieusement leurs noms de Cécropides, d'Érechthéides, et qu'ils eussent, au contraire, considéré comme une injure le nom d'Ioniens (Hérodote, I, 143). A ceux qui croient à cette invasion des Ioniens et qui ajoutent que la noblesse des Eupatrides vient de là, on peut encore répondre que la plupart des grandes familles d'Athènes remontent à une époque bien antérieure à celle où l'on place l'arrivée d'ion dans l'Attique. Est-ce à dire que les Athéniens ne soient pas des Ioniens, pour la plupart? Ils appartiennent assurément à cette branche de la race hellénique, Strabon nous dit que dans les temps les plus reculés l'Attique s'appelait *Ionia* et *Ias*. Mais on a tort de faire du fils de Xuthos, du héros légendaire d'Euripide, la tige de ces Ioniens; ils sont infiniment antérieurs à ion, et leur nom est peut-être beaucoup plus ancien que celui d'Hellènes. On a tort de faire descendre de cet ion tous les Eupatrides et de présenter cette classe d'hommes comme une population conquérante qui eût opprimé par la force une population vaincue. Cette opinion ne s'appuie sur aucun témoignage ancien.

lien social n'est pas facile à établir entre ces êtres humains qui sont si divers, si libres, si inconstants. Pour leur donner des règles communes, pour instituer le commandement et faire accepter l'obéissance, pour faire céder la passion à la raison et la raison individuelle à la raison publique, il faut assurément quelque chose de plus fort que la force matérielle, de plus respectable que l'intérêt, de plus sûr qu'une théorie philosophique, de plus immuable qu'une convention, quelque chose qui soit également au fond de tous les cœurs et qui y siège avec empire.

Cette chose-là, c'est une croyance. Il n'est rien de plus puissant sur l'âme. Une croyance est l'œuvre de notre esprit, mais nous ne sommes pas libres de la modifier à notre gré. Elle est notre création, mais nous ne le savons pas. Elle est humaine, et nous la croyons dieu. Elle est l'effet de notre puissance et elle est plus forte que nous. Elle est en nous; elle ne nous quitte pas; elle nous parle à tout moment. Si elle nous dit d'obéir, nous obéissons; si elle nous trace des devoirs, nous nous soumettons. L'homme peut bien dompter la nature, mais il est assujéti à sa pensée.

Or, une antique croyance commandait à l'homme d'honorer l'ancêtre; le culte de l'ancêtre a groupé la famille autour d'un autel. De là la première religion, les premières prières, la première idée du devoir et la première morale; de là aussi la propriété établie, l'ordre de la succession fixé; de là enfin tout le droit privé et toutes les règles de l'organisation domestique. Puis la croyance grandit, et l'association en même temps. A mesure que les hommes sentent qu'il y a pour eux des divinités communes, ils s'unissent en groupes plus étendus. Les mêmes règles, trouvées et établies dans la famille, s'appliquent successivement à la phratrie, à la tribu, à la cité.

Embrassons du regard le chemin que les hommes ont parcouru. A l'origine, la famille vit isolée et l'homme ne connaît que des dieux domestiques, θεοὶ πατρώοι, *dii gentiles*. Au-dessus de la famille se forme la phratrie avec son dieu, θεὸς φράτριος, *Juno curialis*. Vient ensuite la tribu, et le dieu de la tribu, θεὸς οὔλιος. On arrive enfin à la cité, et l'on conçoit un dieu

dont la providence embrasse cette cité entière, θεὸς πανταγίας, *penates publici*. Hiérarchie de croyances, hiérarchie d'associations. L'idée religieuse a été, chez les anciens, le souffle inspirateur et organisateur de la société.

Les traditions des Hindous, des Grecs, des Étrusques, racontaient que les dieux avaient révélé aux hommes les lois sociales. Sous cette forme légendaire il y a une vérité. Les lois sociales ont été l'œuvre des dieux; mais ces dieux si puissants et si bienfaisants n'étaient pas autre chose que les croyances des hommes.

Tel a été le mode d'enfantement de l'État chez les anciens; cette étude était nécessaire pour nous rendre compte tout à l'heure de la nature et des institutions de la cité. Mais il faut faire ici une réserve. Si les premières cités se sont formées par la confédération de petites sociétés constituées antérieurement, ce n'est pas à dire que toutes les cités à nous connues aient été formées de la même manière. L'organisation municipale une fois trouvée, il n'était pas nécessaire que pour chaque ville nouvelle on recommençât la même route longue et difficile. Il put même arriver assez souvent que l'on suivît l'ordre inverse. Lorsqu'un chef, sortant d'une ville déjà constituée, en alla fonder une autre, il n'emmena d'ordinaire avec lui qu'un petit nombre de ses concitoyens, et il s'adjoignit beaucoup d'autres hommes qui venaient de divers lieux et pouvaient même appartenir à des races diverses. Mais ce chef ne manqua jamais de constituer le nouvel État à l'image de celui qu'il venait de quitter. En conséquence, il partagea son peuple en tribus et en phratries. Chacune de ces petites associations eut un autel, des sacrifices, des fêtes; chacune imagina même un ancien héros qu'elle honora d'un culte, et duquel elle vint à la longue à se croire issue.

Souvent encore il arriva que les hommes d'un certain pays vivaient sans lois et sans ordres, soit que l'organisation sociale n'eût pas réussi à s'établir, comme en Arcadie, soit qu'elle eût été corrompue et dissoute par des révolutions trop brusques, comme à Cyrène et à Thurii. Si un législateur entreprenait de mettre la règle parmi ces hommes, il ne manquait jamais

de commencer par les répartir en tribus et en phratries, comme s'il n'y avait pas d'autre type de société que celui-là. Dans chacun de ces cadres le instituait un héros éponyme, il établissait des sacrifices, il inaugurait des traditions. C'était toujours par là que l'on commençait si l'on voulait fonder une société régulière<sup>1</sup>. Ainsi fait Platon lui-même lorsqu'il imagine une cité modèle.

## CHAPITRE IV

## LA VILLE

Cité et ville n'étaient pas des mots synonymes chez les anciens. La cité était l'association religieuse et politique des familles et des tribus; la ville était le lieu de réunion, le domicile et surtout le sanctuaire de cette association.

Il ne faudrait pas nous faire des villes anciennes l'idée que nous donnent celles que nous voyons s'élever de nos jours. On bâtit quelques maisons, c'est un village; insensiblement le nombre des maisons s'accroît, c'est une ville; et nous finissons, s'il y a lieu, par l'entourer d'un fossé et d'une muraille. Une ville, chez les anciens, ne se formait pas à la longue, par le lent accroissement du nombre des hommes et des constructions. On fondait une ville d'un seul coup, tout entière en un jour.

Mais il fallait que la cité fût constituée d'abord, et c'était l'œuvre la plus difficile et ordinairement la plus longue. Une fois que les familles, les phratries et les tribus, étaient convenues de s'unir et d'avoir un même culte, aussitôt on fondait la ville pour être le sanctuaire de ce culte commun. Aussi la fondation d'une ville était-elle toujours un acte religieux.

Nous allons prendre pour premier exemple Rome elle-même,

1. Hérodote, IV, 161. Cf. Platon, *Lois*, V, 738; VI, 771. Ainsi, lorsque Lycurgue réforme et renouvelle la cité de Sparte, la première chose qu'il fait est de bâtir un temple, la seconde de partager les citoyens en φύλαι; et en νόμοι; ses lois politiques ne viennent qu'après (Plutarque, *Lycurgue*, 6).

il faut que le peuple soit pur : or les anciens croyaient se purifier de toute tache physique ou morale en sautant à travers la flamme sacrée.

Quand cette cérémonie préliminaire a préparé le peuple au grand acte de la fondation, Romulus creuse une petite fosse de forme circulaire. Il y jette une motte de terre qu'il a apportée de la ville d'Albe<sup>1</sup>. Puis chacun de ses compagnons, s'approchant à son tour, jette comme lui un peu de terre qu'il a apportée du pays d'où il vient. Ce rite est remarquable, et il nous révèle chez ces hommes une pensée qu'il importe de signaler. Avant de venir sur le Palatin, ils habitaient Albe ou quelque autre des villes voisines. Là était leur foyer : c'est là que leurs pères avaient vécu et étaient ensevelis. Or la religion défendait de quitter la terre où le foyer avait été fixé et où les ancêtres divins reposaient. Il avait donc fallu, pour se dégager de toute impiété, que chacun de ces hommes usât d'une fiction, et qu'il emportât avec lui, sous le symbole d'une motte de terre, le sol sacré où ses ancêtres étaient ensevelis et auquel leurs mânes étaient attachés. L'homme ne pouvait se déplacer qu'en emmenant avec lui son sol et ses aïeux. Il fallait que ce rite fût accompli pour qu'il pût dire en montrant la place nouvelle qu'il avait adoptée : Ceci est encore la terre de mes pères, *terra patrum, patria*; ici est ma patrie, car ici sont les mânes de ma famille.

La fosse où chacun avait ainsi jeté un peu de terre s'appelait *mundus*; or ce mot désignait spécialement dans l'ancienne langue religieuse la région des mânes<sup>2</sup>. De cette même place, suivant la tradition, les âmes des morts s'échappaient trois fois par an, désireuses de revoir un moment la lumière<sup>3</sup>.

1. Plutarque, *Romulus*, 11. Dion Cassius, *Fragm.*, 12. Ovide, *Fast.*, IV, 821. Festus, v° *Quadrata*.

2. Plutarque, *Romulus*, 11 : Καλοῦσι δὲ τὸν βόθρον κοῖτον μουνδίων. Festus, éd. Müller, p. 158 : *Mundum... inferiores ejus partem consecratam diis manibus*. Servius, ad *Æn.*, III, 134 : *Ara Inferorum (vocant) mundos*.

3. L'expression *mundus patet* désignait ces trois jours où les mânes sortaient de leurs demeures. Varron, dans Macrobe, *Saturn.*, I, 16 : *Mundus cum patet, Dnorum tristim atque inferam quasi janua patet*. Festus, éd. Müller, p. 156 : *Mundum ter in anno patere putabant... clausum omni tempore preter hoc*

Ne voyons-nous pas encore dans cette tradition la véritable pensée de ces anciens hommes? En déposant dans la fosse une motte de terre de leur ancienne patrie, ils avaient cru y enfermer aussi les âmes de leurs ancêtres. Ces âmes, réunies là, devaient recevoir un culte perpétuel et veiller sur leurs descendants. Romulus à cette même place posa un autel et y alluma du feu. Ce fut le foyer de la cité<sup>1</sup>.

Autour de ce foyer doit s'élever la ville, comme la maison s'élève autour du foyer domestique. Romulus trace un sillon qui marque l'enceinte. Ici encore les moindres détails sont fixés par un rituel. Le fondateur doit se servir d'un soc de cuivre; sa charrue est traînée par un taureau blanc et une vache blanche. Romulus, la tête voilée et sous le costume sacerdotal, tient lui-même le manche de la charrue, et la dirige en chantant des prières. Ses compagnons marchent derrière lui en observant un silence religieux. A mesure que le soc soulève des mottes de terre, on les rejette soigneusement à l'intérieur de l'enceinte, pour qu'aucune parcelle de cette terre sacrée ne soit du côté de l'étranger<sup>2</sup>.

Cette enceinte tracée par la religion est inviolable. Ni étranger ni citoyen n'a le droit de la franchir. Sauter par-dessus ce petit sillon est un acte d'impiété; la tradition romaine disait que le frère du fondateur avait commis ce sacrilège et l'avait payé de sa vie<sup>3</sup>.

*tres dies quo religiosos judicaverunt quod his diebus ea que occulta religionis deorum manium essent, in lucem adducerentur.*

1. Ovide, *Fastes*, IV, 822. *Fossa repletur humo plenaeque imponitur ara, Et novus accenso fungitur igne focus*. Le foyer fut déplacé plus tard. Lorsque les trois villes du Palatin, du Capitolin et du Quirinal, s'unirent en une seule, le foyer commun ou temple de Vesta fut placé sur un terrain neutre entre les trois collines.

2. Plutarque, *Romulus*, 11. Denys d'Halic., I, 88. Ovide, *Fastes*, IV, 825 et suiv. — Varron, *De ling. lat.*, V, 143 : *Oppida condabant in Latio, Etrusco ritu; junctis bobus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant sulcum; hoc faciebant religionis causa, die auspicio. Terram unde exculperant fossam vocabant et introrsum jactam murum*. Festus, éd. Müller, p. 375 : *Urvel... ab eo sulco qui fit in urbe condenda sulco aratri*. Ces règles étaient tellement connues et usitées que Virgile, décrivant la fondation d'une ville, commence par décrire cette pratique : *Interea Aeneas urbem designat aratro* (V, 755).

3. Plutarque, *Quest. rom.*, 27 : *Τὸ ταίχος ἱερὸν οὕτω γὰρ δοκεῖ Ρωμύλος ἀποκτείναι τὸν ἀδελφὸν ὡς ἄβαστον καὶ ἱερὸν τόπον ἐπιχειροῦντα διατηρᾶν καὶ κοῖτον βέβηλον*.

Mais, pour que l'on puisse entrer dans la ville et en sortir, le sillon est interrompu en quelques endroits; pour cela Romulus a soulevé et porté le soc; ces intervalles s'appellent *portæ*; ce sont les portes de la ville<sup>1</sup>.

Sur le sillon sacré ou un peu en arrière, s'élèvent ensuite les murailles; elles sont sacrées aussi<sup>2</sup>. Nul ne pourra y toucher, même pour les réparer, sans la permission des pontifes. Des deux côtés de cette muraille, un espace de quelques pas est donné à la religion; on l'appelle *pomerium*; il n'est permis ni d'y faire passer la charrue ni d'y élever aucune construction<sup>3</sup>.

Telle a été, suivant une foule de témoignages anciens, la cérémonie de la fondation de Rome. Que si l'on demande comment le souvenir a pu s'en conserver jusqu'aux écrivains qui nous l'ont transmis, c'est que cette cérémonie était rappelée chaque année à la mémoire du peuple par une fête annuelle qu'on appelait le jour natal de Rome<sup>4</sup>. Cette fête a été célébrée dans toute l'antiquité, d'année en année, et le peuple

1. Caton, cité par Servius : *Urbem designat trairo; quem Cato in Originibus dicit morem fuisse; conditores enim civitatis lectum in dextera, vacuam intrinsecus jungebant; et distincti ritu Sabino, id est, iuga parte caput velati, parte succincti, tenebant stivam incurvam ut globos omnes intrinsecus caderent; et ita sulco ducto loca murorum designabant, utraque suspendentes circa loca portarum* (Servius, ad *En.*, V, 755).

2. Cicéron, *De nat. deorum*, III, 40 : *muri urbis quos vos, pontifices, sanctos esse dicitis, diligentiusque urbem religionem quam manibus cingitis.* — Galus, II, 8 : *Sanctis quodvis res, velut muri et portæ, quodammodo divini juris sunt.* — Digeste, I, 8, 8 : *muros esse sanctos; ibid., 11 : Si quis violaverit muros, capite puniatur.*

3. Varron, V, 143 : *Postea qui fœbat ordis, urbis præscriptum : ... pomerium dictum, quo urbana auspicia finiuntur. Cippi pomerii stant circum Romam.* Tit-Livé, I, 44 : *pomerium... locus quem in videlicet urbis bus quondam Etrusci certis terminis litæuguralo consueverant, et neque in teriore parte ædificia manibus contingerentur ac extrinsecus parti aliquid ab humano cultu pateret soli... Neque habitari neque urari fas est.* — Aulu-Gelle, XIII, 14, donne la définition qu'il a trouvée dans les livres des augures : *Pomerium est locus inter agrum effatum per totius urbis circumviam pene muros, regionibus (religionibus) certis determinatus, qui facti finem urbani auspicii.*

4. Plutarque, *Romulus*, 12 : *Καὶ τὴν ἡμέραν ταύτην ἑορτάζουσι Ῥωμαῖοι γενέθλιον τῆς πατρίδος ὀνομάζοντες.* Plin., *Hist. nat.*, XVIII, 66, 247 : *XI Kalendas maias urbis Romæ natalis.* Cf. *Corpus inscript.*, t. 1, p. 340-341 : *Natalis dies urbis Romæ.*

romain la célèbre encore aujourd'hui à la même date qu'autrefois, le 21 avril : tant les hommes, à travers leurs incessantes transformations, restent fidèles aux vieux usages!

On ne peut pas raisonnablement supposer que de tels rites aient été imaginés pour la première fois par Romulus. Il est certain, au contraire, que beaucoup de villes avant Rome avaient été fondées de la même manière. Varron dit que ces rites étaient communs au Latium et à l'Étrurie. Caton l'Ancien qui, pour écrire son livre des *Origines*, avait consulté les annales de tous les peuples italiens, nous apprend que des rites analogues étaient pratiqués par tous les fondateurs de villes. Les Étrusques possédaient des livres liturgiques où était consigné le rituel complet de ces cérémonies<sup>1</sup>.

Les Grecs croyaient, comme les Italiens, que l'emplacement d'une ville devait être choisi et révélé par la divinité. Aussi, quand ils voulaient en fonder une, consultaient-ils l'oracle de Delphes<sup>2</sup>. Hérodote signale comme un acte d'impiété ou de folie que le Spartiate Dorée ait osé bâtir une ville « sans consulter l'oracle et sans pratiquer aucune des cérémonies prescrites, » et le pieux historien n'est pas surpris qu'une ville ainsi construite en dépit des règles n'ait duré que trois ans<sup>3</sup>. Thucydide, rappelant le jour où Sparte fut fondée, mentionne les chants pieux et les sacrifices de ce jour-là<sup>4</sup>. Le même historien nous dit que les Athéniens avaient un rituel particulier, et qu'ils ne fondaient jamais une colonie sans s'y conformer<sup>5</sup>. On peut voir dans une comédie d'Aristophane un tableau assez exact de la cérémonie qui était usitée en pareil cas. Lorsque le poète représentait la plaisante fondation de la ville des Oiseaux, il songeait certainement aux coutumes qui étaient observées dans la fondation des villes des hommes : aussi mettait-il sur la scène un prêtre qui allumait un foyer

1. Caton, dans Servius, V, 755. Varron, *L. L.*, V, 143. Festus, *v° Rituales*, p. 285 : *Rituales nominantur Etruscorum libri in quibus præscriptum est quo ritu condantur urbes, ara, vides sacrentur, qua sanctitate muri.*

2. Hérodote, IV, 156; Diodore, XII, 12; Pausanias, VII, 2; Athénée, VIII, 62.

3. *Idem*, V, 42.

4. Thucydide, V, 16.

5. *Idem*, III, 24.

sacrifice. Athènes, aussi bien que Rome, fêtait son jour natal<sup>1</sup>.

Il arrivait souvent que des colons ou des conquérants s'établissaient dans une ville déjà bâtie. Ils n'avaient pas de maisons à construire, car rien ne s'opposait à ce qu'ils occupassent celles des vaincus. Mais ils avaient à accomplir la cérémonie de la fondation, c'est-à-dire à poser leur propre foyer et à fixer dans leur nouvelle demeure leurs dieux nationaux. C'est pour cela qu'on lit dans Thucydide et dans Hérodote que les Doriens fondèrent Sparte, et les Ioniens Milet, quoique les deux peuples eussent trouvé ces villes toutes bâties et déjà fort anciennes.

Ces usages nous disent clairement ce que c'était qu'une ville dans la pensée des anciens. Entourée d'une enceinte sacrée, et s'étendant autour d'un autel, elle était le domicile religieux qui recevait les dieux et les hommes de la cité. Tite-Live disait de Rome : « Il n'y a pas une place dans cette ville qui ne soit imprégnée de religion et qui ne soit occupée par quelque divinité... Les dieux l'habitent. » Ce que Tite-Live disait de Rome, tout homme pouvait le dire de sa propre ville; car, si elle avait été fondée suivant les rites, elle avait reçu dans son enceinte des dieux protecteurs qui s'étaient comme implantés dans son sol et ne devaient plus le quitter. Toute ville était un sanctuaire; toute ville pouvait être appelée sainte<sup>2</sup>.

Comme les dieux étaient pour toujours attachés à la ville, le peuple ne devait pas non plus quitter l'endroit où ses dieux étaient fixés. Il y avait à cet égard un engagement réciproque, une sorte de contrat entre les dieux et les hommes. Les tribuns de la plèbe disaient un jour que Rome, dévastée par les Gaulois, n'était plus qu'un monceau de ruines, qu'à cinq lieues de là il existait une ville toute bâtie, grande et belle, bien située et vide d'habitants depuis que les Romains en avaient fait la

1. Plutarque, *Thésée*, 24 : Ἐθύσε τὰ Μετοίχια, ἦν ἔτι καὶ νῦν θύουσι. — Cléon, *Pro Sextio*, 63, fait remarquer qu'il débarqua à Brindes le jour où la ville fêtait son jour natal : *Idem dies natalis coloniarum Brundisinarum.*

2. Ἴλιος Ἴρη (*Iliade*), ἱερὰ Ἄθηναι (Aristophane, *Chou.*, 1319), Λαλαδαίμονι δῖη (Théognis, v. 837); ἱερὰν πόλιν, dit Théognis en parlant de Mégare. Pausanias, I, 26 : Ἱερὰ τῆς Ἀθηνᾶς ἐστὶν ἡ πόλις.

conquête; qu'il fallait donc laisser la Rome détruite et se transporter à Veii. Mais le pieux Camille leur répondit :

Notre ville a été fondée religieusement; les dieux mêmes en ont marqué la place et s'y sont établis avec nos pères. Toute ruinée qu'elle est, elle est encore la demeure de nos dieux nationaux. Les Romains restèrent à Rome.

Quelque chose de sacré et de divin s'attachait naturellement à ces villes que les dieux avaient élevées<sup>1</sup> et qu'ils continuaient à remplir de leur présence. On sait que les traditions romaines promettaient à Rome l'éternité. Chaque cité avait des traditions semblables. On bâtissait toutes les villes pour être éternelles.

## CHAPITRE V

## LE CULTE DU FONDATEUR : LA LÉGENDE D'ÉNÉE

Le fondateur était l'homme qui accomplissait l'acte religieux sans lequel une ville ne pouvait pas être, c'était lui qui posait le foyer où devait brûler éternellement le feu sacré; c'était lui qui, par ses prières et ses rites, appelait les dieux et les fixait pour toujours dans la ville nouvelle.

On conçoit le respect qui devait s'attacher à cet homme sacré. De son vivant, les hommes voyaient en lui l'auteur du culte et le père de la cité; mort, il devenait un ancêtre commun pour toutes les générations qui se succédaient; il était pour la cité ce que le premier ancêtre était pour la famille, un Lare familial. Son souvenir se perpétuait comme le feu du foyer qu'il avait allumé. On lui vouait un culte, on le croyait dieu et la ville l'adorait comme sa Providence. Des sacrifices et des fêtes étaient renouvelés chaque année sur son tombeau<sup>2</sup>.

1. *Nephtalia Troja*, θεόμηχοι Ἀθῆναι. Voy. Théognis, v. 755 (Welcher).

2. Pindare, *Pyth.*, V, 117-122; *Olymp.*, VII, 143-148. Pindare appelle le fondateur « père des cérémonies sacrées » (*Hyporchemes*, fr. 1). L'usage d'instituer un culte pour le fondateur est attesté par Hérodote, VI, 28 : Μιλήτιοι τελευτήσαντι Χερσονησίται θύουσι, ὡς νόμος οἰκιστῆ. Diodore de Sicile, XI, 78 : Ἱερὸν ἐτελεύτησε καὶ τιμῶν ἡρωικῶν ἔτυχεν, ὡς ἂν κτίστης γεγονός

Tout le monde sait que Romulus était adoré, qu'il avait un temple et des prêtres. Les sénateurs purent bien l'égorger, mais non pas le priver du culte auquel il avait droit comme fondateur<sup>1</sup>. Chaque ville adorait de même celui qui l'avait fondée; Cécrops et Thésée, que l'on regardait comme ayant été successivement fondateurs d'Athènes, y avaient des temples. Abdère faisait des sacrifices à son fondateur Timésios, Théra à Théras, Ténédos à Ténès, Déios à Anios, Cyrène à Battos, Milet à Nélée, Amphipolis à Hagnon<sup>2</sup>. Au temps de Pisistrate, un Miltiade alla fonder une colonie dans la Chersonèse de Thrace; cette colonie lui institua un culte après sa mort, « suivant l'usage ordinaire. » Hiéron de Syracuse, ayant fondé la ville d'Ætna, y jouit dans la suite « du culte des fondateurs<sup>3</sup>. »

Il n'y avait rien qui fût plus à cœur à une ville que le souvenir de sa fondation. Quand Pausanias visita la Grèce, au second siècle de notre ère, chaque ville put lui dire le nom de son fondateur avec sa généalogie et les principaux faits de son existence. Ce nom et ces faits ne pouvaient pas sortir de la mémoire, car ils faisaient partie de la religion, et ils étaient rappelés chaque année dans les cérémonies sacrées.

On a conservé le souvenir d'un grand nombre de poèmes

της πόλεως. Plutarque, *Aratus*, 53, décrit les honneurs religieux et les sacrifices qu'on institua pour Aratus après sa mort, et il ajoute ὡςπερ οἰκιστὴν ἐπέθεσαν.

1. Plutarque, *Romulus*, 29. Denys, II, 63 : Τὸν Ῥωμύλον ἱεροῦ κατασκευῆ καὶ θυσιάαις διητησίοις ἐταξε γαραιρεσθαι. Ovide, *Fastes*, II, 475-510. Cicéron, *De rep.*, II, 10; I, 41. Il n'est guère douteux que des hymnes n'aient été composés dès ce moment en l'honneur du fondateur; nous serions tenté de voir un écho de ces vieux chants dans quelques vers d'Ennius que cite Cicéron :

Simul inter

Sese sic memorant : O Romule, Romule die,  
Qualem te patriæ custodem Dî genuerunt!  
O pater, o genitor, o sanguen Dis oriundum,  
Tu produxisti nos intra luminis oras.

2. Hérodote, I, 168. Pindare, *Pythiques*, IV. Thucydide, V, 11. Strabon, XIV, 1. Cicéron, *De nat. Deorum*, III, 19. Plutarque, *Quest. grecques*, 28. Pausanias, I, 34; III, 1.

3. Hérodote, VI, 38. Diodore, XI, 78. Le culte du fondateur paraît avoir existé aussi chez les Sabins : *Sabini etiam regem suum primum Sanguem retulerunt in Deos* (saint Augustin, *Cité de Dieu*, XVIII, 19).

grecs qui avaient pour sujet la fondation d'une ville. Philochore avait chanté celle de Salamine, Ion celle de Chios, Criton celle de Syracuse, Zopyre celle de Milet; Apollonius, Hermogène, Hellanicus, Dioclès, avaient composé sur le même sujet des poèmes ou des histoires. Peut-être n'y avait-il pas une seule ville qui ne possédât son poème ou au moins son hymne sur l'acte sacré qui lui avait donné naissance.

Parmi tous ces anciens poèmes, qui avaient pour objet la fondation sainte d'une ville, il en est un qui n'a pas péri, parce que, si son sujet le rendait cher à une cité, ses beautés l'ont rendu précieux pour tous les peuples et tous les siècles. On sait qu'Énée avait fondé Lavinium, d'où étaient issus les Albains et les Romains, et qu'il était par conséquent regardé comme le premier fondateur de Rome. Il s'était établi sur lui un ensemble de traditions et de souvenirs que l'on trouve déjà consignés dans les vers du vieux Nævius et dans les histoires de Caton l'Ancien. Virgile s'empara de ce sujet et écrivit le poème national de la cité romaine.

C'est l'arrivée d'Énée, ou plutôt c'est le transport des dieux de Troie en Italie qui est le sujet de l'*Énéide*. Le poète chante cet homme qui traversa les mers pour aller fonder une ville et porter ses dieux dans le Latium,

dum conderet urbem

Inferretque Deos Latio.

Il ne faut pas juger l'*Énéide* avec nos idées modernes. On se plaint quelquefois de ne pas trouver dans Énée l'audace, l'élan, la passion. On se fatigue de cette épithète de pieux qui revient sans cesse. On s'étonne de voir ce guerrier consulter ses Pénates avec un soin si scrupuleux, invoquer à tout propos quelque divinité, lever les bras au ciel quand il s'agit de combattre, se laisser ballotter par les oracles à travers toutes les mers, et verser des larmes à la vue d'un danger. On ne manque guère non plus de lui reprocher sa froideur pour Didon et l'on est tenté d'accuser ce cœur que rien ne touche.

Nullis ille movetur

Fletibus, aut voces ullas tractabilis audit.

C'est qu'il ne s'agit pas ici d'un guerrier ou d'un héros de roman. Le poète veut nous montrer un prêtre. Énée est le chef du culte, l'homme sacré, le divin fondateur, dont la mission est de sauver les Pénates de la cité :

Sum pius Æneas raptos qui ex hoste Penates  
Classe veho mecum.

Sa qualité dominante doit être la piété, et l'épithète que le poète lui applique le plus souvent est aussi celle qui lui convient le mieux. Sa vertu doit être une froide et haute impersonnalité, qui fasse de lui, non un homme, mais un instrument des Dieux. Pourquoi chercher en lui des passions? il n'a pas le droit d'en avoir, ou il doit les refouler au fond de son cœur :

Multa gemens multoque animum labefactus amore,  
Jussa tamen Divum insequitur.

Déjà dans Homère Énée était un personnage sacré, un grand prêtre, que le peuple « vénérât à l'égal d'un dieu », et que Jupiter préférât à Hector. Dans Virgile il est le gardien et le sauveur des dieux troyens. Pendant la nuit qui a consommé la ruine de la ville, Hector lui est apparu en songe. « Troie, lui a-t-il dit, te confie ses dieux; cherche une nouvelle ville. » Et en même temps il lui a remis les choses saintes, les statuette protectrices et le feu du foyer qui ne doit pas s'éteindre. Ce songe n'est pas un ornement placé là par la fantaisie du poète. Il est, au contraire, le fondement sur lequel repose le poème tout entier; car c'est par lui qu'Énée est devenu le dépositaire des dieux de la cité et que sa mission sainte lui a été révélée.

La ville de Troie a péri, mais non pas la cité troyenne; grâce à Énée, le foyer n'est pas éteint, et les dieux ont encore un culte. La cité et les dieux furent avec Énée; ils parcourent les mers et cherchent une contrée où il leur soit donné de s'arrêter :

Considero Teucros  
Errantesque Deos agitataque numina Trojae...

Énée cherche une demeure fixe, si petite qu'elle soit, pour ses dieux paternels :

Dis sedem exiguum patriis.

Mais le choix de cette demeure, à laquelle la destinée de la cité sera liée pour toujours, ne dépend pas des hommes : il appartient aux dieux. Énée consulte les devins et interroge les oracles. Il ne marque pas lui-même sa route et son but; il se laisse diriger par la divinité :

Italiam non sponte sequor.

Il voudrait s'arrêter en Thrace, en Crète, en Sicile, à Carthage avec Didon : *fata obstant*. Entre lui et son désir du repos, entre lui et son amour, vient toujours se placer l'arrêt des dieux, la parole révélée, *fata*.

Il ne faut pas s'y tromper : le vrai héros du poème n'est pas Énée : ce sont les dieux de Troie, ces mêmes dieux qui doivent être un jour ceux de Rome. Le sujet de l'*Énéide*, c'est la lutte des dieux romains contre une divinité hostile. Des obstacles de toute nature pensent les arrêter :

Tantæ molis erat romanam condere gentem!

Peu s'en faut que la tempête ne les engloutisse ou que l'amour d'une femme ne les enchaîne. Mais ils triomphent de tout et arrivent au but marqué :

Fata viam inveniunt.

Voilà ce qui devait singulièrement éveiller l'intérêt des Romains. Dans ce poème ils se voyaient, eux, leur fondateur, leur ville, leurs institutions, leurs croyances, leur empire : car sans ces dieux la cité romaine n'existerait pas<sup>1</sup>.

1. Nous n'avons pas à examiner ici si la légende d'Énée répond à un fait réel; il nous suffit d'y voir une croyance. Elle nous montre ce que les anciens se figuraient par un fondateur de ville, quelle idée ils se faisaient du *penatiger*, et pour nous c'est là l'important. Ajoutons que plusieurs villes, en Thrace, en Crète, en Épire, à Cythère, à Zacynthe, en Sicile, en Italie, croyaient avoir été fondées par Énée et lui rendaient un culte.

## LES DIEUX DE LA CITÉ

IL ne faut pas perdre de vue que, dans les anciens âges, ce qui faisait le lien de toute société, c'était un culte. De même qu'un autel domestique tenait groupés autour de lui les membres d'une famille, de même la cité était la réunion de ceux qui avaient les mêmes dieux protecteurs et qui accomplissaient l'acte religieux au même autel.

Cet autel de la cité était renfermé dans l'enceinte d'un bâtiment que les Grecs appelaient prytanée<sup>1</sup> et que les Romains appelaient temple de Vesta<sup>2</sup>.

Il n'y avait rien de plus sacré dans une ville que cet autel, sur lequel le feu sacré était toujours entretenu. Il est vrai que cette grande vénération s'affaiblit de bonne heure en Grèce, parce que l'imagination grecque se laissa entraîner du côté des plus beaux temples, des plus riches légendes et des plus belles statues. Mais elle ne s'affaiblit jamais à Rome. Les Romains ne cessèrent pas d'être convaincus que le destin

1. Le prytanée était, avant tout, le bâtiment qui contenait le foyer. Pollux, I, 7 : Ἑστία.... οὗτω δ' ἐν κυριώτατα καλοῖσιν τὴν ἐν πρυτανείῳ, ἐφ' ἧς τὸ πῦρ τὸ ἁσβεστον ἀνάπτεται. Pausanias, V, 15, 5 : ἐν αὐτῷ τῷ πρυτανείῳ, οἷκλημα ἔνθα ἡ Ἑστία. Denys d'Halicarnasse, II, 23, dit que dans les Prytanées des Grecs se trouvait le foyer commun des phratries, ὡσπερ ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς πρυτανείοις ἑστία κοινή τῶν φρατριῶν. Cf. Scholiaste de Pindare, *Néméennes*, XI; Scholiaste de Thucydide, II, 15. — Il y avait un prytanée dans toute ville grecque; à Athènes (Thucyd., II, 15; Pausanias, I, 18); à Sicyone (Hérod., V, 67); à Mégare (Pausan., I, 43); à Hermione (Pausan., II, 35); à Élis (Pausan., V, 15); à Siphnos (Hérod., III, 57); chez les Achéens Phthiotes (Hérod., VII, 197); à Rhodes (Polybe, XXIX, 5); à Mantinée (Pausan., VIII, 9); à Thasos (Athénée, I, 58); à Mitylène (Athénée, X, 24); à Cyzique (Tite-Live, XLI, 20); à Naucratis (Athénée, IV, 32), à Syracuse (Cicéron, *In Verrem*, *De signis*, 53), et jusque dans les îles de Lépári qu'habitait la race grecque (Diodore, XX, 101). — Denys d'Halicarnasse dit qu'on ne regardait pas comme possible de fonder une ville sans établir d'abord le foyer commun (II, 65). Il y avait à Sparte une prêtresse qui portait le titre de ἑστία πόλει; (Bœckh, *Corp. inscr. gr.*, t. I, p. 610).

2. A Rome, le temple de Vesta n'était pas autre chose que le foyer sacré de la ville. Clééron, *De legibus*, II, 8 : *Virgines Vestales custodiunt ignem foci publici sempiternum*. *Ibid.*, II, 12 : *Vesta quasi focus urbis*. Ovide, *Fastes*, VI, 291 : *Nec tui aliud Vestam quam vivam intelligi flammam*.

de la cité était attaché à ce foyer qui représentait leurs dieux<sup>1</sup>. Le respect qu'on portait aux Vestales prouve l'importance de leur sacerdoce<sup>2</sup>. Si un consul en rencontrait une sur son passage, il faisait abaisser ses faisceaux devant elle. En revanche, si l'une d'elles laissait le feu s'éteindre ou souillait le culte en manquant à son devoir de chasteté, la ville, qui se croyait alors menacée de perdre ses dieux, se vengeait sur la Vestale en l'enterrant toute vive<sup>3</sup>.

Un jour, le temple de Vesta faillit être brûlé dans un incendie des maisons environnantes, Rome fut en alarmes, car elle sentit tout son avenir en péril. Le danger passé, le Sénat prescrivit au consul de rechercher les auteurs de l'incendie, et le consul porta aussitôt ses accusations contre quelques habitants de Capoue qui se trouvaient alors à Rome. Ce n'était pas qu'il eût aucune preuve contre eux, mais il faisait ce raisonnement : « Un incendie a menacé notre foyer; cet incendie qui devait briser notre grandeur et arrêter nos destinées n'a pu être allumé que par la main de nos plus cruels ennemis. Or nous n'en avons pas de plus acharnés que les habitants de Capoue, cette ville qui est présentement l'alliée d'Annibal et qui aspire à être à notre place la capitale de l'Italie. Ce sont donc ces hommes-là qui ont voulu détruire notre temple de Vesta, notre foyer éternel, ce gage et ce garant de notre grandeur future<sup>4</sup>. » Ainsi un consul, sous l'empire de ses idées religieuses, croyait que les ennemis de Rome n'avaient pas pu trouver de moyen plus sûr de la vaincre que de détruire son foyer. Nous voyons là les croyances des anciens; le foyer public était le sanctuaire de la cité; c'était ce qui l'avait fait naître et ce qui la conservait.

1. Tite-Live, XXVI, 27 : *Conditum in penetrali fatale pignus romani imperii*. Cicéron, *Philippiques*, XI, 10. *Quo salvo salvi sumus futuri*.

2. *Virgines sanctas* (Horace, *Odes*, I, 2, 27), *sanctissimum sacerdotium* (Clééron, *Pro domo*, 53). Cf. Cic., *Pro Fontio*, 20.

3. Tite-Live, XXVIII, 11. Festus, p. 106. *Ignis Vestas si quando interstinctus esset, virgines verberibus affliciebantur a pontifice*. Le feu ne pouvait être rallumé que par un procédé antique et religieux. *Mos erat tabulam fellicis materis tandem terere quousque ignem cribro seno virgo in adem ferret* (Festus, *ibidem*).

4. Tite-Live, XXVI, 27.

De même que le culte du foyer domestique était secret et que la famille seule avait droit d'y prendre part, de même le culte du foyer public était caché aux étrangers. Nul, s'il n'était citoyen, ne pouvait assister aux sacrifices. Le seul regard de l'étranger souillait l'acte religieux<sup>1</sup>.

Chaque cité avait des dieux qui n'appartenaient qu'à elle. Ces dieux étaient ordinairement de même nature que ceux de la religion primitive des familles. Comme eux, on les appelait Lares, Pénates, Génies, Démons, Héros<sup>2</sup>; sous tous ces noms, c'étaient des âmes humaines divinisées par la mort. Car nous avons vu que, dans la race indo-européenne, l'homme avait eu d'abord le culte de la force invisible et immortelle qu'il sentait en lui. Ces Génies ou ces Héros étaient la plupart du temps les ancêtres du peuple<sup>3</sup>. Les corps étaient enterrés soit dans la ville même, soit sur son territoire, et comme, d'après les croyances que nous avons montrées plus haut, l'âme ne quittait pas le corps, il en résultait que ces morts divins étaient attachés au sol où leurs ossements étaient enterrés. Du fond de leurs tombeaux ils veillaient sur la cité; ils protégeaient le pays, et ils en étaient en quelque sorte les chefs et les maîtres. Cette expression de chefs du pays, appliquée aux morts, se trouve dans un oracle adressé par la Pythie à Solon : « Honore d'un culte les chefs du pays, les morts qui habitent sous terre<sup>4</sup> ». Ces opinions venaient de la très-grande puis-

1. Ἐπὶ ἀπαργαίᾳ, ἀθέσπῳ, ἕθελᾳ, Plutarque, *Numa*, 2; *Camille*, 20; *Dionys d'Halic.*, II, 66. Virgile, *Énéide*, III, 408. Pausanias, V, 15. Appien, *G. civ.*, I, 54.

2. *Penates publici* (Tite-Live, III, 17); *Lares publici* (Plin., *H. N.*, XXI, 8, 9). *Et vigilant nostra semper in urbe Lares* (Ovide, *Fastes*, II, 616). Cicéron, *Pro Seztio*, 20 : *Te, patria, testor, et vos, Penates patrius* etc. Macrobie, *Saturn.*, III, 4 : *De diis Romanorum propriis, id est, Penatibus*. Servius, *ad Æn.*, II, 351 : *Genio turba Roma*.

3. Plutarque, *Aristide*, 11 : *Οἱ μὲν γὰρ ἦσαν, οἷς ἐκάλουν θεοῖν, ἀρχαγέται; Πρωτωνίων ἦσαν.* — Sophocle, *Antigone*, 199 : *Ἰὼν πατριῶν καὶ θεῶν τοῖς ἐγγενεῖς*. Ces dieux sont souvent appelés *δαίμονες ἐγχώριοι*. Comparer, chez les Latins, les *dii indigetes* (Servius, *ad Æn.*, XII, 294; Aulu-Gelle, II, 16).

4. Plutarque, *Solon*, 9 : *Ἀρχηγούς χῶρας θυσίας ἤσαν ἀνοίκτους Ἰλαας, εἰ ψόβουσι δέρονται ἐκ τῆλων εὐνοῦντι.* Ces derniers mots sont allusion à l'usage qu'avaient les Athéniens d'enterrer les morts en les tournant vers le soleil couchant (Plutarque, *Solon*, 10).

sance que les antiques générations avaient attribuée à l'âme humaine après la mort. Tout homme qui avait rendu un grand service à la cité, depuis celui qui l'avait fondée jusqu'à celui qui lui avait donné une victoire ou avait amélioré ses lois, devenait un dieu pour cette cité<sup>5</sup>. Il n'était même pas nécessaire d'avoir été un grand homme ou un bienfaiteur; il suffisait d'avoir frappé vivement l'imagination de ses contemporains et de s'être rendu l'objet d'une tradition populaire, pour devenir un héros, c'est-à-dire, un mort puissant dont la protection fut à désirer et la colère à craindre. Les Thébains continuèrent pendant dix siècles à offrir des sacrifices à Éteocle et à Polynice<sup>6</sup>. Les habitants d'Acante rendaient un culte à un Persé qui était mort chez eux pendant l'expédition de Xerxès<sup>7</sup>. Hippolyte était vénéré comme dieu à Trézène<sup>8</sup>. Pyrrhus, fils d'Achille, était un dieu à Delphes, uniquement parce qu'il y était mort et y était enterré<sup>9</sup>. Croton rendait un culte à un héros par le seul motif qu'il avait été de son vivant le plus bel homme de la ville<sup>10</sup>. Athènes adorait comme un de ses protecteurs Eurysthée, qui était pourtant un Argien; Euripide nous explique la naissance de ce culte, quand il fait paraître sur la scène Eurysthée prêt de mourir et lui fait dire aux Athéniens : « Ensevelissez-moi dans l'Attique; je vous serai propice, et dans le sein de la terre je serai pour votre pays un hôte protecteur<sup>11</sup> ». Toute la tragédie d'Œdipe à Colone repose sur ces croyances : Créon et Thésée, c'est-à-dire Thèbes et Athènes, se disputent le corps d'un homme qui va mourir et devenir un dieu; Œdipe, d'après la légende, se prononce pour Athènes,

1. Lycurgue avait à Sparte un temple, des prêtres, des fêtes sacrées et des hymnes (Hérodote, I, 65; Plutarque, *Lycurgue*, 31; Ephore, dans Strabon, VIII, 5, 5). Thésée était un dieu à Athènes, qui eut un temple à ses ossements; Aristomène était honoré d'un culte chez les Messéniens (Pausanias, IV, 32); les Éacides à Égine (Hérodote, V, 80). On peut voir dans Pausanias le nombre des héros locaux que chaque cité vénérait.

2. Pausanias, IX, 18.

3. Hérodote, VII, 117.

4. Diodore, IV, 62.

5. Pausanias, X, 23; Pindare, *Néméennes*, VII, 65 et suiv.

6. Hérodote, V, 47.

7. Euripide, *Héraclides*, 10, 32.

il marque lui-même la place où il veut être enterré : « Mort, je ne serai pas, dit-il, un habitant inutile de cette contrée<sup>1</sup>; je vous défendrai contre vos ennemis; je vous serai un rempart plus fort que des millions de combattants<sup>2</sup>; mon corps, endormi sous la terre, s'abreuvera du sang des guerriers thébains<sup>3</sup>. »

Les morts, quels qu'ils fussent, étaient les gardiens du pays, à la condition qu'on leur offrit un culte. « Les Mégariens demandaient un jour à l'oracle de Delphes comment leur ville serait heureuse; le dieu répondit qu'elle le serait, s'ils avaient soin de délibérer toujours avec le plus grand nombre; ils comprirent que par ces mots le dieu désignait les morts, qui sont en effet plus nombreux que les vivants : en conséquence ils construisirent leur salle de conseil à l'endroit même où était la sépulture de leurs héros<sup>4</sup>. » C'était un grand bonheur pour une cité de posséder des morts quelque peu marquants. Mantinée parlait avec orgueil des ossements d'Arcas, Thèbes de ceux de Géryon, Messène de ceux d'Aristomène<sup>5</sup>. Pour se procurer ces reliques précieuses on usait quelquefois de ruse. Hérodote raconte par quelle supercherie les Spartiates débrièrent les ossements d'Oreste<sup>6</sup>. Il est vrai que ces ossements, auxquels était attachée l'âme du héros, donnèrent immédiatement une victoire aux Spartiates. Dès qu'Athènes eut acquis de la puissance, le premier usage qu'elle en fit fut de s'emparer des ossements de Thésée, qui avait été enterré dans l'île de Scyros, et de leur élever un temple dans la ville, pour augmenter le nombre de ses dieux protecteurs.

Outre ces héros et ces génies, les hommes avaient des dieux d'une autre espèce, comme Jupiter, Junon, Minerve, vers lesquels le spectacle de la nature avait porté leur pensée. Mais

1. Sophocle, *Œdipe à Colone*, 627.

2. Idem, *ibidem*, 1524, 1525.

3. Idem, *ibidem*, 621-622. On montrait à Athènes le tombeau où reposaient les ossements d'Œdipe et l'ἄρβον où il recevait les honneurs funèbres (Pausanias, I, 26; I, 30). Il va sans dire que les Thébains avaient sur Œdipe une autre légende.

4. Pausanias, I, 43. Une légende semblable et la même pratique se retrouvent dans la ville grecque de Tarente (Polybe, VIII, 30).

5. Pausanias, IV, 32, VIII, 9; VIII, 36.

6. Hérodote, I, 67-68. Pausanias, III, 3.

nous avons vu que ces créations de l'intelligence humaine avaient eu longtemps le caractère de divinités domestiques ou locales. On ne conçut pas d'abord ces dieux comme veillant sur le genre humain tout entier; on crut que chacun d'eux appartenait en propre à une famille ou à une cité.

Ainsi il était d'usage que chaque cité, sans compter ses héros, eût encore un Jupiter, une Minerve ou quelque autre divinité qu'elle avait associée à ses premiers pénates et à son foyer. Il y avait en Grèce et en Italie une foule de divinités *poliades*. Chaque ville avait ses dieux qui l'habitaient<sup>1</sup>.

Les noms de beaucoup de ces divinités sont oubliés; c'est par hasard qu'on a conservé le souvenir du dieu Satrapès, qui appartenait à la ville d'Élis, de la déesse Dindymène à Thèbes, de Soteria à Ægium, de Britomartis en Crète, de Hyblæa à Hybla. Les noms de Zeus, Athéné, Héra, Jupiter, Minerve, Neptune, nous sont plus connus, et nous savons qu'ils étaient souvent appliqués à ces divinités poliades. Mais de ce que deux villes donnaient à leur dieu le même nom, gardons-nous de conclure qu'elles adoraient le même dieu; il y avait une Athéné à Athènes et il y en avait une à Sparte; c'étaient deux déesses<sup>2</sup>. Un grand nombre de cités avaient un Jupiter pour divinité poliade; c'étaient autant de Jupiters qu'il y avait de villes. Dans la légende de la guerre de Troie on voit une Pallas qui combat pour les Grecs, et il y a chez les Troyens une autre Pallas qui reçoit un culte et qui protège ses adorateurs<sup>3</sup>. Dira-t-on que c'était la même divinité qui

1. On appelait ces dieux θεοὶ πολιῆς (Pollux, IX, 40), πολιούχοι (Eschyle, *Sept.*, 109), πόλιται (*ibid.*, 253), ἀστυνομοί (Eschyle, *Agam.*, 88). — Ils exerçaient une protection spéciale sur la ville; Vitruve, I, 7 : *Quorum deorum in tutela civitas videtur esse*. Macrobe, III, 9 : *Constat omnes urbes in alicujus dei esse tutela*. Hétychius : Πολιούχοι, οἱ τὴν πόλιν σώζοντας καὶ οἱ ἀρχοντες αὐτῆς. Virgile exprime cette même idée : *Di patrii, quorum semper sub numine Troja est* (IX, 246). La nécessité pour toute ville nouvelle de se donner d'abord une divinité poliade est marquée dans Aristophane, *Ois.*, v. 826 : Τίς δαί θεός πολιούχος ἔσται; — Ces divinités habitaient la contrée, la possédaient; Démosthène, *Pro corona*, 141 : Θεοὶ ἔσται τὴν χώραν ἔχουσι τὴν Ἀττικὴν. Plutarque, *Aristide*, 18 : Θεοὶ οἱ τὴν Πλαταιίδα ἔχουσι. Lycourgue, *In Leocratem*, 26 : Ἀθηνῶν τὴν χώραν εὐλαχίαιν.

2. Thucyd., I, 134; Pausanias, III, 17.

3. *Iliade*, VI, 88.

figurait dans les deux armées? Non certes; car les anciens n'attribuaient pas à leurs dieux le don d'ubiquité<sup>1</sup>. Les villes d'Argos et de Samos avaient chacune une Héra poliade; ce n'était pas la même déesse, car elle était représentée dans les deux villes avec des attributs bien différents. Il y avait à Rome une Junon; à cinq lieues de là, la ville de Veii en avait une autre; c'était si peu la même divinité, que nous voyons le dictateur Camille, assiégeant Vei, s'adresser à la Junon de l'ennemi pour la conjurer d'abandonner la ville étrusque et de passer dans son camp. Maître de la ville, il prend la statue, bien persuadé qu'il prend en même temps une déesse, et il la transporte dévotement à Rome. Rome eut dès lors deux Junons protectrices. Même histoire, quelques années après, pour un Jupiter qu'un autre dictateur apporta de Préneste, alors que Rome en avait déjà trois ou quatre chez elle<sup>2</sup>.

La ville qui possédait en propre une divinité ne voulait pas qu'elle protégât les étrangers, et ne permettait pas qu'elle fût adorée par eux. La plupart du temps un temple n'était accessible qu'aux citoyens. Les Argiens seuls avaient le droit d'entrer dans le temple de la Héra d'Argos. Pour pénétrer dans celui de l'Athéné d'Athènes, il fallait être Athénien<sup>3</sup>. Les Romains, qui adoraient chez eux deux Junons, ne pouvaient pas entrer dans le temple d'une troisième Junon qu'il y avait dans la petite ville de Lanuvium<sup>4</sup>.

Il faut bien reconnaître que les anciens, si nous exceptons quelques rares intelligences d'élite, ne se sont jamais représenté Dieu comme un être unique qui exerce son action sur l'univers. Chacun de leurs innombrables dieux avait son

1. Il y avait une Ἀθηνῆ πολίτις à Athènes, et il y avait aussi une Ἀθηνῆ πολίτις à Tégée : celle-ci avait promis aux Tégéates que leur ville ne serait jamais prise (Pausanias, VIII, 47).

2. Tite-Live, V, 21, 22; VI, 29. — Voy. dans Dion Cassius, LIV, 4, une histoire qui montre Jupiter Capitolin et Jupiter Tonnant comme deux dieux différents.

3. Hérodote, V, 72; VI, 31. Sparte avait une Athéné et une Héra (Plutarque, *Lycurgue*, 6; Pausanias, III); mais un Spartiate n'avait pas le droit de pénétrer dans le temple de l'Athéné poliade d'Athènes ou de la Héra poliade d'Argos.

4. Ils n'acquirent ce droit qu'après la conquête de la ville, Tite-Live, VIII, 14.

petit domaine : à l'un une famille, à l'autre une tribu, à celui-ci une cité : c'était là le monde qui suffisait à la providence de chacun d'eux. Quant au Dieu du genre humain, quelques philosophes ont pu le deviner, les mystères d'Éleusis ont pu le faire entrevoir, aux plus intelligents de leurs initiés, mais le vulgaire n'y a jamais cru. Pendant longtemps l'homme n'a compris l'être divin que comme une force qui le protégeait personnellement, et chaque homme ou chaque groupe d'hommes a voulu avoir ses dieux. Aujourd'hui encore, chez les descendants de ces Grecs, on voit des paysans grossiers prier les saints avec ferveur, mais on doute s'ils ont l'idée de Dieu; chacun d'eux veut avoir parmi ces saints un protecteur particulier, une providence spéciale. A Naples, chaque quartier a sa madone; le lazzarone s'agenouille devant celle de sa rue, et il insulte celle de la rue d'à côté; il n'est pas rare de voir deux facchini se quereller et se battre à coups de couteau pour les mérites de leurs deux madones. Ce sont là des exceptions aujourd'hui, et on ne les rencontre que chez de certains peuples et dans de certaines classes. C'était la règle chez les anciens.

Chaque cité avait son corps de prêtres qui ne dépendait d'aucune autorité étrangère. Entre les prêtres de deux cités il n'y avait nul lien, nulle communication, nul échange d'enseignement ni de rites. Si l'on passait d'une ville à une autre, on trouvait d'autres dieux, d'autres dogmes, d'autres cérémonies. Les anciens avaient des livres liturgiques, mais ceux d'une ville ne ressemblaient pas à ceux d'une autre. Chaque cité avait son recueil de prières et de pratiques, qu'elle tenait fort secret; elle eût cru compromettre sa religion et sa destinée, si elle l'eût laissé voir aux étrangers. Ainsi, la religion était toute locale, toute civile, à prendre ce mot dans le sens ancien, c'est-à-dire spéciale à chaque cité<sup>1</sup>.

En général l'homme ne connaissait que les dieux de sa ville, n'honorait et ne respectait qu'eux. Chacun pouvait dire ce que, dans une tragédie d'Eschyle, un étranger dit aux

1. Il n'existait de cultes communs à plusieurs cités que dans le cas de confédérations; nous en parlerons ailleurs.

Argiennes : « Je ne crains pas les dieux de votre pays, et je ne leur dois rien<sup>1</sup>. »

Chaque ville attendait son salut de ses dieux. On les invoquait dans le danger, on leur disait : « Dieux de cette ville, ne faites pas qu'elle soit détruite avec nos maisons et nos foyers.... O toi qui habites depuis si longtemps notre terre, la trahiras-tu? O vous tous, gardiens de nos tours, ne les livrez pas à l'ennemi<sup>2</sup>. » Aussi était-ce pour s'assurer leur protection que les hommes leur vouaient un culte. Ces dieux étaient avides d'offrandes : on les leur prodiguait, mais à condition qu'ils veilleraient au salut de la ville. N'oublions pas que l'idée d'un culte purement moral, d'une adoration d'esprit, n'est pas très-vieille dans l'humanité. Aux âges anciens, le culte consistait à nourrir le dieu, à lui donner tout ce qui flattait ses sens, viandes, gâteaux, vins, parfums, vêtements et bijoux, danses et musique. En retour, on exigeait de lui des bienfaits et des services. Ainsi, dans l'*Iliade*, Chrysis dit à son dieu : « Depuis longtemps, j'ai brûlé pour toi des taureaux gras; aujourd'hui, exauce mes vœux et lance tes flèches contre mes ennemis. » Ailleurs, les Troyennes invoquent leur déesse, lui offrent un beau vêtement et lui promettent douze génisses, « si elle sauve Iliion<sup>3</sup>. » Il y a toujours un contrat entre ces dieux et ces hommes; la piété de ceux-ci n'est pas gratuite, et ceux-là ne donnent rien pour rien. Dans Eschyle, les Thébains s'adressent à leurs divinités poliades, et leur disent : « Soyez notre défense; nos intérêts sont communs; si la ville prospère, elle honore ses dieux. Montrez que vous aimez notre ville; pensez au culte que ce peuple vous rend et souvenez-vous des pompeux sacrifices qui vous sont offerts<sup>4</sup>. » Cette pensée est exprimée cent fois par les anciens; Théognis dit qu'Apollon a sauvé Mégare de l'atteinte des Perses, « afin que sa ville lui offre chaque année de brillantes hécatombes<sup>5</sup>. »

1. Eschyle, *Suppl.*, 858.

2. Eschyle, *Sept chefs*, v. 69-73, 105, 109, 139, 168-170.

3. *Iliade*, I, 37 et suiv.; VI, 93-96.

4. Eschyle, *Sept chefs*, 76-77, 176-181.

5. Théognis, éd. Welcker, v. 759; éd. Boissonade, v. 777.

De là vient qu'une ville ne permettait pas aux étrangers de présenter des offrandes à ses divinités poliades ni même d'entrer dans leur temple<sup>1</sup>. Pour que ses dieux ne veillassent que sur elle, il était nécessaire qu'ils ne reçussent un culte que d'elle. N'étant honorés que là, s'ils voulaient la continuation des sacrifices et des hécatombes qui leur étaient chères, ils étaient obligés de défendre cette ville, de la faire durer à jamais, de la rendre riche et puissante.

Ordinairement, en effet, ces dieux se donnaient beaucoup de peine pour leur ville; voyez dans Virgile comme Junon « fait effort et travaille » pour que sa Carthage obtienne un jour l'empire du monde. Chacun de ces dieux, comme la Junon de Virgile, avait à cœur la grandeur de sa cité. Ces dieux avaient mêmes intérêts que les hommes leurs concitoyens. En temps de guerre ils marchaient au combat au milieu d'eux. On voit dans Euripide un personnage qui dit, à l'approche d'une bataille : « Les dieux qui combattent avec nous ne sont pas moins forts que ceux qui sont du côté de nos ennemis<sup>2</sup>. » Jamais les Éginètes n'entraient en campagne sans emporter avec eux les statues de leurs héros nationaux, les Éacides. Les Spartiates emmenaient dans toutes leurs expéditions les Tyn darides<sup>3</sup>. Dans la mêlée, les dieux et les citoyens se soutenaient réciproquement, et quand on était vainqueur, c'est que tous avaient fait leur devoir. Si au contraire on était vaincu, on s'en prenait aux dieux de la défaite; on leur reprochait d'avoir mal rempli leur devoir de défenseurs de la ville; on allait quelquefois jusqu'à renverser leurs autels et jeter des pierres contre leurs temples<sup>4</sup>.

Si une ville était vaincue, on croyait que ses dieux étaient vaincus avec elle<sup>5</sup>. Si une ville était prise, ses dieux eux-mêmes étaient captifs.

1. Il n'est sans doute pas nécessaire d'avertir que ces règles antiques se sont fort adoucies avec le temps; on a des inscriptions qui montrent des étrangers adressant des offrandes aux divinités athéniennes; mais ces inscriptions sont d'une date relativement récente.

2. Euripide, *Héraclides*, 347.

3. Hérodote, V, 65; V, 80.

4. Suétone, *Caligula*, 5; Sénèque, *De vita beata*, 36.

5. Virgile, *Enéide*, I, 68 : *Victosque Penates*.

Il est vrai que sur ce dernier point les opinions étaient incertaines et variaient. Beaucoup étaient persuadés qu'une ville ne pouvait jamais être prise tant que ses dieux y résidaient; si elle succombait, c'est qu'ils l'avaient d'abord abandonnée. Lorsque Énée voit les Grecs maîtres de Troie, il s'écrie que les dieux de la ville sont partis, désertant leurs temples et leurs autels<sup>1</sup>. Dans Eschyle, le chœur des Thébaines exprime la même croyance lorsque, à l'approche de l'ennemi, il conjure les dieux de ne pas quitter la ville<sup>2</sup>.

En vertu de cette opinion il fallait, pour prendre une ville, en faire sortir les dieux. Les Romains employaient pour cela une certaine formule qu'ils avaient dans leurs rituels, et que Macrobe nous a conservée : « Toi, ô très-grand, qui as sous ta protection cette cité, je te prie, je t'adore, je te demande en grâce d'abandonner cette ville et ce peuple, de quitter ces temples, ces lieux sacrés, et, t'étant éloigné d'eux, de venir à Rome chez moi et les miens. Que notre ville, nos temples, nos lieux sacrés, te soient plus agréables et plus chers; prends-nous sous ta garde. Si tu fais ainsi, je fonderai un temple en ton honneur<sup>3</sup>. » Or les anciens étaient convaincus qu'il y avait des formules tellement efficaces et puissantes que, si on les prononçait exactement et sans y changer un seul mot, le dieu ne pouvait pas résister à la demande des hommes. Le dieu, ainsi appelé, passait donc à l'ennemi, et la ville était prise<sup>4</sup>.

On trouve en Grèce les mêmes opinions et des usages analogues. Encore au temps de Thucydide, lorsqu'on assiégeait

1. Virgile, *Énéide*, II, 251 :

Excussere omnes, adytis arisque relictis,  
Di, quibus imperium hoc steterat.

2. Eschyle, *Sept chefs*, 217-220. « Étéocle : On le dit, quand une ville est prise, les dieux l'abandonnent. Le chœur : Veillent les dieux qui sont ici ne jamais nous quitter, et que je ne voie pas Thèbes prise d'assaut et livrée aux flammes! »

3. Macrobe, *Saturnales*, III, 9. Plin. *Hist. nat.*, XXVIII, 4, 18 : « In oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum in cuius tutela id oppidum esset promittique illi eundem aut ampliore apud Romanos cultum. »

4. Sur la puissance des formules, ἐπιγοῶναι ou κεράδουσι voy. Platon, *Lois*, XI, p. 933; Euripide, *Suppliantes*, 39. Ces formules étaient tellement antiques, que beaucoup de mots n'étaient plus compris et n'appartenaient même plus à la langue grecque; voyez Hésychius, au mot Ἐπερία. Les anciens

une ville, on ne manquait pas d'adresser une invocation à ses dieux pour qu'ils permissent qu'elle fût prise<sup>1</sup>. Souvent, au lieu d'employer une formule pour attirer le dieu, les Grecs préféraient enlever adroitement sa statue. Tout le monde connaît la légende d'Ulysse dérochant la Pallas des Troyens. A une autre époque, les Éginètes, voulant faire la guerre à Épidaure, commencèrent par enlever deux statues protectrices de cette ville, et les transportèrent chez eux<sup>2</sup>.

Hérodote raconte que les Athéniens voulaient faire la guerre aux Éginètes; mais l'entreprise était hasardeuse, car Égine avait un héros protecteur d'une grande puissance et d'une singulière fidélité : c'était Éacus. Les Athéniens, après avoir mûrement réfléchi, remirent à trente années l'exécution de leur dessein; en même temps ils élevèrent dans leur pays une chapelle à ce même Éacus, et lui vouèrent un culte. Ils étaient persuadés que, si ce culte était continué sans interruption durant trente ans, le dieu n'appartiendrait plus aux Éginètes, mais aux Athéniens. Il leur semblait, en effet, qu'un dieu ne pouvait pas accepter pendant si longtemps de grasses victimes, sans devenir l'obligé de ceux qui les lui offraient. Éacus serait donc à la fin forcé d'abandonner les intérêts des Éginètes, et de donner la victoire aux Athéniens<sup>3</sup>.

Il y a dans Plutarque cette autre histoire. Solon voulait qu'Athènes fût maîtresse de la petite île de Salamine, qui appartenait alors aux Mégariens. Il consulta l'oracle. L'oracle lui répondit : « Si tu veux conquérir l'île, il faut d'abord que tu gagnes la faveur des héros qui la protègent et qui l'habitent. » Solon obéit; au nom d'Athènes il offrit des sacrifices aux

croyaient qu'ils pouvaient obliger les dieux et les contraindre; c'est la pensée que Virgile exprime dans ces vers :

Junonis magna primum prece nomen adora;  
Junoni cane vota libens, dominamque potentem  
Supplicibus supera donis (*Én.*, III, 427-440).

L'énoncé de la prière, *preces*, les promesses, *vota*, les offrandes, *donis*, voilà les trois armes par lesquelles on peut vaincre, *superare*, la malveillance d'une déesse.

1. Thucydide, II, 74.
2. Hérodote, V, 83.
3. Idem, V, 99.

deux principaux héros salamiens. Ces héros ne résistèrent pas aux dons qu'on leur faisait : ils passèrent du côté d'Athènes, et l'île, privée de protecteurs, fut conquise<sup>1</sup>.

En temps de guerre, si les assiégeants cherchaient à s'emparer des divinités de la ville, les assiégés, de leur côté, les retenaient de leur mieux. Quelquefois on attachait le dieu avec des chaînes pour l'empêcher de désertir. D'autre fois on le cachait à tous les regards pour que l'ennemi ne pût pas le trouver. On bien encore, on opposait à la formule par laquelle l'ennemi essayait de débaucher le dieu une autre formule qui avait la vertu de le retenir. Les Romains avaient imaginé un moyen qui leur semblait plus sûr : ils tenaient secret le nom du principal et du plus puissant de leurs dieux protecteurs; ils pensaient que, les ennemis ne pouvant jamais appeler ce dieu par son nom, il ne passerait jamais de leur côté et que leur ville ne serait jamais prise<sup>2</sup>.

On voit par là quelle singulière idée les anciens se faisaient des dieux. Ils furent très-longtemps sans concevoir la Divinité comme une puissance suprême. Chaque famille eut sa religion domestique, chaque cité sa religion nationale. Une ville était comme une petite Église complète, qui avait ses dieux, ses dogmes et son culte. Ces croyances nous semblent bien grossières, mais elles ont été celles du peuple le plus spirituel de ces temps-là, et elles ont exercé sur ce peuple et sur le peuple romain une si forte action que la plus grande partie de leurs lois, de leurs institutions et de leur histoire, est venue de là.

1. Plutarque, Solon, 9.

2. Pline, *Hist. nat.*, XXVIII, 4, 18 : *Constat ideo occultatum in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium evocarent.* — Macrobe, *Sat.*, III, 9 : *Ipsius urbis nomen etiam doctissimis ignotum est, caventibus Romanis ne, quod sæpe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi hostili evocatione paterentur, si tutelæ suæ nomen divulgaretur.* — Servius, ad *Æn.*, II, 351 : *Romani celatum esse voluerunt in cuius dei tutela Roma sit, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint.*

## CHAPITRE VII

## LA RELIGION DE LA CITÉ

## 1° Les repas publics.

On a vu plus haut que la principale cérémonie du culte domestique était un repas qu'on appelait sacrifice.

Manger une nourriture préparée sur un autel, telle fut, suivant toute apparence, la première forme que l'homme ait donnée à l'acte religieux. Le besoin de se mettre en communion avec la Divinité fut satisfait par ce repas auquel on la conviait, et dont on lui donnait sa part.

La principale cérémonie du culte de la cité était aussi un repas de cette nature; il devait être accompli en commun, par tous les citoyens, en l'honneur des divinités protectrices. L'usage de ces repas publics était universel en Grèce; on croyait que le salut de la cité dépendait de leur accomplissement<sup>1</sup>.

L'*Odyssee* nous donne la description d'un de ces repas sacrés : neuf longues tables sont dressées pour le peuple de Pylos; à chacune d'elles cinq cents citoyens sont assis, et chaque groupe a immolé neuf taureaux en l'honneur des dieux. Ce repas, que l'on appelle le repas des dieux, commence et finit par des libations et des prières<sup>2</sup>. L'antique usage des repas en commun est signalé aussi par les plus vieilles traditions athéniennes; on racontait qu'Oreste, meurtrier de sa mère, était arrivé à Athènes au moment même où la cité, réunie autour de son roi, allait accomplir l'acte sacré<sup>3</sup>. On retrouve encore ces repas publics au temps de Xénophon; à certains jours de l'année, la ville immole de nombreuses victimes et le peuple s'en

1. Συστήρια τῶν πόλεων σύνθεσις. Athènes, V, 2. Pollux, I, 34, mentionne les δημοθούρια; ou πανθούρια au nombre des fêtes religieuses.

2. *Odyssee*, III, 5-9; 43-50; 339-341.

3. Athènes, X, 49, d'après Phanodème.

partage les chairs<sup>1</sup>. Les mêmes pratiques existaient partout<sup>2</sup>.

Outre ces immenses banquets, où tous les citoyens étaient réunis et qui ne pouvaient guère avoir lieu qu'aux fêtes solennelles, la religion prescrivait qu'il y eût chaque jour un repas sacré. A cet effet, quelques hommes choisis par la cité devaient manger ensemble, en son nom, dans l'enceinte du prytanée, en présence du foyer et des dieux protecteurs. Les Grecs étaient convaincus que, si ce repas venait à être omis un seul jour, l'État était menacé de perdre la faveur de ses dieux<sup>3</sup>.

A Athènes, le sort désignait les hommes qui devaient prendre part au repas commun, et la loi punissait sévèrement ceux qui refusaient de s'acquiescer de ce devoir<sup>4</sup>. Les citoyens qui s'asseyaient à la table sacrée étaient revêtus momentanément d'un caractère sacerdotal; on les appelait *parasites*; ce mot, qui devint plus tard un terme de mépris, commença par être un titre sacré<sup>5</sup>. Au temps de Démosthène, les parasites avaient disparu, mais les prytanes étaient encore astreints à manger ensemble au Prytanée. Dans toutes les villes il y avait des salles affectées aux repas communs<sup>6</sup>.

1. Xénophon, *Resp. Athen.*, 3; Θύουσι δημοσία ἢ πόλις ἱερεῖα πολλά, ἔστι δὲ ὁ δῆμος εὐχοῦμενος καὶ διαλαγγάνων τὰ ἱερεῖα. Cf. Scholiaste d'Aristophane, *Nuées*, 386. Pline, *Périels*, 11, et Isocrate, *Aréopagitique*, 29, mentionnent l'usage des ἐστίασις à Athènes.

2. Athènes, V, 2 : Οἱ νομοῦνται τὰ τε φυλετικὰ δεῖπνα καὶ τὰ δημοτικὰ προσίταζαν καὶ τὰ φρατριακά. Le même écrivain mentionne à Argos les δημοσίαι θοῖναι, et, à Sparte, des repas κατὰ τὰς ἑαυτῶν πόλεις distincts des φαίδιλια quotidiens (Athènes, XI, 66). Il donne une longue description des repas sacrés des villes de Phigalie et de Naucratis; il mentionne les rites qu'on y suivait, les libations, les hymnes (IV, 33). Il parle de ceux de Tarente: Ἡ πόλις καθ' ἑκάστον μῆνα βουβυτεῖ καὶ δημοσίᾳ ἐστίασις ποιεῖται (IV, 61). Il fait encore allusion à cet usage, X, 25. Pindare, dans la XI<sup>e</sup> Néméenne, décrit les repas sacrés de Ténédes. Cf. Diodore, XI, 72.

3. Athènes, V, 2 : Συνεβρίπουν ὁσημέραι οἱ περὶ πρύτανιν σώφρονα καὶ σωτήρια τῶν πόλεων σύνδειπνα.

4. Voyez un décret cité par Athènes, VI, 26 : Ὅς ἂν μὴ θέλῃ παρασιτεῖν, εἰσαγέτω εἰς τὸ δικαστήριον.

5. Pline, *Solon*, 24 : Ἴδιον δὲ τοῦ Σολῶνος καὶ τὸ περὶ τῆς ἐν δημοσίᾳ ἐστίασεως, ἕπερ αὐτὸς παρασιτεῖν κέκλυκε. — Athènes, VI, 26 : Τὸ τοῦ παρασίτου ὄνομα πάλαι ἦν σεμνὸν καὶ ἱερὸν... Ἐν τοῖς παλαιαῖς νόμοις αἱ πλείστα τῶν πόλεων ἔτι καὶ τήμερον ταῖς ἐπισημοτάταις ἀρχαῖς συνακαλόγουσι παρασίτους. — Philochore, *frag.* 156; Clitodème, *fr.* 11. Pollux, VI, 35.

6. Démosthène, *Pro corona*, 53. Aristote, *Politique*, VII, 1, 19. Pollux, VIII, 155. Pausanias, V, 15.

A voir comment les choses se passaient dans ces repas, on reconnaît bien une cérémonie religieuse. Chaque convive avait une couronne sur la tête; c'était en effet un antique usage de se couronner de feuilles ou de fleurs chaque fois qu'on accomplissait un acte solennel de la religion. « Plus on est paré de fleurs, disait-on, et plus on est sûr de plaire aux dieux; mais, si tu sacrifies sans avoir une couronne, ils se détournent de toi<sup>1</sup>. » — « Une couronne, disait-on encore, est la messagère d'heureux augure que la prière envoie devant elle vers les dieux<sup>2</sup>. » Les convives, pour la même raison, étaient vêtus de robes blanches : le blanc était la couleur sacrée chez les anciens, celle qui plaisait aux dieux<sup>3</sup>.

Le repas commençait invariablement par une prière et des libations; on chantait des hymnes<sup>4</sup>. La nature des mets et l'espèce de vin qu'on devait servir étaient réglées par le rituel de chaque cité. S'écarter en quoi que ce fût de l'usage suivi par les ancêtres, présenter un plat nouveau ou altérer le rythme des hymnes sacrés, était une impiété grave dont la cité entière eût été responsable envers ses dieux. La religion allait jusqu'à fixer la nature des vases qui devaient être employés, soit pour la cuisson des aliments, soit pour le service de la table. Dans telle ville, il fallait que le pain fût placé dans des corbeilles de cuivre; dans telle autre, on ne devait employer que des vases de terre. La forme même des pains était immuablement fixée<sup>5</sup>. Ces règles de la vieille religion ne cessèrent jamais d'être observées, et les repas sacrés gardèrent toujours leur simplicité primitive. Croyances, mœurs, état social, tout changea; ces repas demeurèrent invariables. Car les Grecs furent toujours très-scrupuleux observateurs de leur religion nationale.

1. Fragment de Sappho, dans Athènes, XV, 16.

2. Fragment de Chérémon, dans Athènes, XV, 19.

3. Platon, *Lois*, XII, 956. Cicéron, *De legib.*, II, 18. Virgile, V, 70, 774; VII, 125; VIII, 274. De même chez les Hindous, dans les notes religieuses, il fallait porter une couronne et être vêtu de blanc. *Lois de Manou*, IV, 68, 72.

4. Hermias, dans Athènes, IV, 32 : Τοῦ ἱερῆφρονος τὰς κατὰ τὴν εὐχὴν καταλόγουτος, συνεβρίπουντες.

5. Voyez les auteurs cités par Athènes, I, 58; IV, 31 et 32; XI, 66.

## LA RELIGION DE LA CITÉ

Il faut se figurer une de ces petites sociétés primitives rassemblée tout entière, du moins les chefs de famille, à une même table, chacun vêtu de blanc et portant sur la tête une couronne; tous font ensemble la libation, récitent une même prière, chantent les mêmes hymnes, mangent la même nourriture préparée sur le même autel; au milieu d'eux les aïeux sont présents, et les dieux protecteurs partagent le repas. De là vient l'intime union des membres de la cité. Survienne une guerre, les hommes se souviendront, suivant l'expression d'un ancien, « qu'il ne faut pas quitter son compagnon de rang avec qui l'on a fait les mêmes sacrifices et les mêmes libations, avec qui l'on a partagé les repas sacrés<sup>1</sup> ». Ces hommes sont liés, en effet, par quelque chose de plus fort que l'intérêt, que la convention, que l'habitude, par la communion sainte pieusement accomplie en présence des dieux de la cité.

### 2° Les fêtes et le calendrier.

De tout temps et dans toutes les sociétés, l'homme a voulu honorer ses dieux par des fêtes; il a établi qu'il y aurait des jours pendant lesquels le sentiment religieux régnerait seul dans son âme, sans être distrait par les pensées et les labeurs terrestres. Dans le nombre de journées qu'il a à vivre, il a fait la part des dieux.

Chaque ville avait été fondée avec des rites qui, dans la pensée des anciens, avaient eu pour effet de fixer dans son enceinte les dieux nationaux. Il fallait que la vertu de ces rites fût rajeunie chaque année par une nouvelle cérémonie religieuse; on appelait cette fête le jour natal; tous les citoyens devaient la célébrer.

Tout ce qui était sacré donnait lieu à une fête. Il y avait la fête de l'enceinte de la ville, *amburbalia*, celle des limites du territoire, *ambarvalia*. Ces jours-là, les citoyens formaient

1. Denys, II, 23 : Μὴ καταλιπεῖν τὸν παραστάτην, ᾧ συνέσπεισε καὶ συνέθυσσε καὶ κοινῶν ἰσθῶν μετέσχε. L'historien applique cela aux repas communs des Spartiates qu'il compare d'ailleurs aux repas communs des Romains.

une grande procession, vêtus de robes blanches et couronnés de feuillage; ils faisaient le tour de la ville ou du territoire en chantant des prières; en tête marchaient les prêtres, conduisant des victimes, qu'on immolait à la fin de la cérémonie<sup>1</sup>.

Venait ensuite la fête du fondateur. Puis chacun des héros de la cité, chacune de ces âmes que les hommes invoquaient comme protectrices, réclamait un culte; Romulus avait le sien, et Servius Tullius, et bien d'autres, jusqu'à la nourrice de Romulus et à la mère d'Évandré. Athènes avait, de même, la fête de Cécrops, celle d'Érechthée, celle de Thésée; et elle célébrait chacun des héros du pays, le tuteur de Thésée, et Eurysthée, et Androgée, et une foule d'autres.

Il y avait encore les fêtes des champs, celle du labour, celle des semailles, celle de la floraison, celle des vendanges. En Grèce comme en Italie, chaque acte de la vie de l'agriculteur était accompagné de sacrifices, et on exécutait les travaux en récitant des hymnes sacrés. A Rome, les prêtres fixaient, chaque année, le jour où devaient commencer les vendanges, et le jour où l'on pouvait boire du vin nouveau. Tout était réglé par la religion. C'était la religion qui ordonnait de tailler la vigne; car elle disait aux hommes : Il y aura impiété à offrir aux dieux une libation avec le vin d'une vigne non taillée<sup>2</sup>.

Toute cité avait une fête pour chacune des divinités qu'elle avait adoptées comme protectrices, et elle en comptait souvent beaucoup. A mesure que le culte d'une divinité nouvelle s'introduisait dans la cité, il fallait trouver dans l'année un jour à lui consacrer. Ce qui caractérisait ces fêtes religieuses, c'était l'interdiction du travail<sup>3</sup>, l'obligation d'être joyeux, le

1. Festus, v° *Amburbiales*, éd. Müller, p. 5. Macrobe, *Sat.*, III, 5. La description de la fête est dans Tibulle, liv. II, élégie 1.

2. Plutarque, *Numo*, 14 : Μη σπένδουσιν θεοῖς ἢ ἐμπόλων ἀτμήτων. Varron, *L. L.* VI, 16 : Aliquot locis vindemise primum ad sacerdotibus publice fiebant, ut Romae etiam nunc; nam flamen dialis auspicatur vindemiam et, ut jussit vinum legere, agna Jovi facit. — Plin., XVIII, 2 : Nec degustabant nove vina ante quam sacerdotes primitias libassent. — Pour les fêtes qui devaient précéder la moisson, voy. Virgile, *Géorgiques*, I, 340-350.

3. Platon, *Lois*, II, p. 384. Démosthène, *In Midiam*, 10. Démosth., *In Timocratea*, 29 : Μη χρηματίζειν ὅτι ἂν μη περί της εορτής ἦ. — Cicéron, *De*

chant et les jeux en public. La religion ajoutait : Gardez-vous dans ces jours-là de vous faire tort les uns aux autres<sup>1</sup>.

Le calendrier n'était pas autre chose que la succession des fêtes religieuses. Aussi était-il établi par les prêtres. A Rome on fut longtemps sans le mettre en écrit : le premier jour du mois, le pontife, après avoir offert un sacrifice, convoquait le peuple, et disait quelles fêtes il y aurait dans le courant du mois. Cette convocation s'appelait *calatio*, d'où vient le nom de calendes qu'on donnait à ce jour-là<sup>2</sup>.

Le calendrier n'était réglé ni sur le cours de la lune, ni sur le cours apparent du soleil; il n'était réglé que par les lois de la religion, lois mystérieuses que les prêtres connaissaient seuls. Quelquefois la religion prescrivait de raccourcir l'année, et quelquefois de l'allonger. On peut se faire une idée des calendriers primitifs, si l'on songe que chez les Albains le mois de mai avait vingt-deux jours, et que mars en avait trente-six<sup>3</sup>.

On conçoit que le calendrier d'une ville ne devait ressembler en rien à celui d'une autre, puisque la religion n'était pas la même entre elles, et que les fêtes, comme les dieux, différaient. L'année n'avait pas la même durée d'une ville à l'autre. Les mois ne portaient pas le même nom; Athènes les nommait tout autrement que Thèbes, et Rome tout autrement que Lavinium. Cela vient de ce que le nom de chaque mois était tiré ordinairement de la principale fête qu'il contenait; or, les fêtes n'étaient pas les mêmes. Les cités ne s'accordaient pas pour faire commencer l'année à la même époque, ni pour compter la série de leurs années à partir d'une même date. En Grèce, la fête d'Olympie devint à la longue une date commune, mais qui n'empêcha pas chaque cité d'avoir son année

legibus, II, 12 : *Feriarum ratio in liberis requietem habet litium et iugurum, in servis operum et laborum.* Macrobe, I, 19 : *Affirmabant sacerdotes pollui ferias, si opus aliquod fieret.*

1. Démosthène, *In Timocratea*, 29. Même prescription à Rome; Macrobe, *Sat.*, I, 15 : *In feriis vim cuiquam inferre piaculare est.* Cf. Cic., *De leg.*, II, 12 : *requietem iurgiorum.*

2. Varron, *De ling. lat.*, VI, 27. Servius, ad *Æn.*, VIII, 654. Macrob. *Satur.*, I, 14; I, 15.

3. Censorinus, *De die natali*, 22.

particulière. En Italie, chaque ville comptait les années à partir du jour de sa fondation.

### 3<sup>o</sup> *Le cens et la lustration.*

Parmi les cérémonies les plus importantes de la religion de la cité, il y en avait une qu'on appelait la purification<sup>1</sup>. Elle avait lieu tous les ans à Athènes<sup>2</sup>; on ne l'accomplissait à Rome que tous les quatre ans. Les rites qui y étaient observés et le nom même qu'elle portait indiquent que cette cérémonie devait avoir pour vertu d'effacer les fautes commises par les citoyens contre le culte. En effet, cette religion si compliquée était une source de terreurs pour les anciens; comme la foi et la pureté des intentions étaient peu de chose, et que toute la religion consistait dans la pratique minutieuse d'innombrables prescriptions, on devait toujours craindre d'avoir commis quelque négligence, quelque omission ou quelque erreur, et l'on n'était jamais sûr de n'être pas sous le coup de la colère ou de la rancune de quelque dieu. Il fallait donc, pour rassurer le cœur de l'homme, un sacrifice expiatoire. Le magistrat qui était chargé de l'accomplir (c'était à Rome le censeur; avant le censeur c'était le consul; avant le consul, le roi) commençait par s'assurer, à l'aide des auspices, que les dieux agréeraient la cérémonie. Puis il convoquait le peuple par l'intermédiaire d'un héraut, qui se servait à cet effet d'une formule sacramentelle<sup>3</sup>. Tous les citoyens au jour dit se réunissaient hors des murs; là, tous étant en silence, le magistrat faisait trois fois le tour de l'assemblée, poussant devant lui trois victimes, un mouton, un porc, un taureau (*suovetaurile*); la

1. On appelait cette opération καθαίρειν ou ἀγνεύειν πόλιν. Hippocrax, édit. Bergk, fragment 60. — On disait en latin *lustrare*. Cicéron, *De divin.*, I, 45 : *Cum censor populum lustraret.* — Servius, *ad Æn.*, I, 283 : *Post quinquennium unaquaque civitas lustrabitur.*

2. Diogène Laërce, *Socrate*, c. 23. — Ἐκτὼ Θαργηλιῶνος, ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι. Harpocration, v<sup>o</sup> Φάρμακος : Δύο ἄνδρας Ἀθήνησιν ἐξῆγγον καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς Θαργηλίσις, ἓνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἓνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν. De même, on purifiait chaque année le foyer domestique : Eschyle, *Choéphores*, 966.

3. Varron, *De ling. lat.*, VI, 86, 87.

## LA CITÉ

des dieux, qui avaient été présents à la cérémonie, il n'était plus citoyen<sup>1</sup>.

On peut juger de l'importance de cette cérémonie par le pouvoir exorbitant du magistrat qui y présidait. Le censeur, avant de commencer le sacrifice, rangeait le peuple suivant un certain ordre, ici les sénateurs, là les chevaliers, ailleurs les tribus. Maître absolu ce jour-là, il fixait la place de chaque homme dans les différentes catégories. Puis, tout le monde étant rangé suivant ses prescriptions, il accomplissait l'acte sacré. Or, il résultait de là qu'à partir de ce jour jusqu'à la lustration suivante chaque homme conservait dans la cité le rang que le censeur lui avait assigné dans la cérémonie. Il était sénateur, s'il avait compté ce jour-là parmi les sénateurs; chevalier, s'il avait figuré parmi les chevaliers. Simple citoyen, il faisait partie de la tribu dans les rangs de laquelle il avait été placé ce jour-là; et même, si le magistrat avait refusé de l'admettre dans la cérémonie, il n'était plus citoyen. Ainsi, la place que chacun avait occupée dans l'acte religieux et où les dieux l'avaient vu était celle qu'il gardait dans la cité pendant quatre ans. L'immense pouvoir des censeurs est venu de là.

A cette cérémonie les citoyens seuls assistaient; mais leurs femmes, leurs enfants, leurs esclaves, leurs biens, meubles et immeubles, étaient, en quelque façon, purifiés en la personne du chef de famille. C'est pour cela qu'avant le sacrifice chacun devait donner au censeur l'énumération des personnes et des choses qui dépendaient de lui<sup>2</sup>.

La lustration était accomplie au temps d'Auguste avec la même exactitude et les mêmes rites que dans les temps les plus anciens. Les pontifes la regardaient encore comme un acte religieux; les hommes d'État y voyaient au moins une excellente mesure d'administration.

1. Il pouvait être frappé de verges et vendu comme esclave; Denys, IV, 15; V, 13; Cicéron, *Pro Cœcina*, 34. Les citoyens absents de Rome devaient y revenir pour le jour de la lustration; aucun motif ne pouvait les dispenser de ce devoir. Telle était la règle à l'origine; elle ne fut adoucie que dans les deux derniers siècles de la république; Velléius, II, 7, 7; Tite-Live, XXIX, 37; Aulu-Gelle, V, 19.

2. Cicéron, *De legibus*, III, 3; *Pro Flacco*, 32. Tite-Live, I, 43. Denys, IV, 15 V, 75. Varron, *De ling. lat.*, VI, 93. Plutarque, *Cato major*, 16.

parole, une prière était prononcée devant le peuple silencieux<sup>1</sup>. On consultait aussi les auspices, et, s'il se manifestait dans le ciel quelque signe d'un caractère funeste, l'assemblée se séparait aussitôt<sup>2</sup>.

La tribune était un lieu sacré; l'orateur n'y montait qu'avec une couronne sur la tête<sup>3</sup>, et pendant longtemps l'usage voulut qu'il commençât son discours par invoquer les dieux.

Le lieu de réunion du sénat de Rome était toujours un temple. Si une séance avait été tenue ailleurs que dans un lieu sacré, les décisions prises eussent été entachées de nullité; car les dieux n'y eussent pas été présents<sup>4</sup>. Avant toute délibération, le président offrait un sacrifice et prononçait une prière. Il y avait dans la salle un autel où chaque sénateur, en entrant, répandait une libation en invoquant les dieux<sup>5</sup>.

Le sénat d'Athènes ressemblait sur ce point à celui de Rome. La salle renfermait aussi un autel, un foyer. On accomplissait un acte religieux au début de chaque séance. Tout sénateur en entrant s'approchait de l'autel et prononçait une prière<sup>6</sup>.

On ne rendait la justice dans la cité, à Rome comme à Athènes, qu'aux jours que la religion indiquait comme favorables. A Athènes, la séance du tribunal avait lieu près d'un

1. Démosthène rappelle cette prière, sans en citer la formule, *De falso legal.*, 70. On s'en fera une idée d'après la parodie qu'en donne Aristophane dans les *Thesmophoriazousæ*, v. 296-350.

2. Aristophane, *Achamians*, 171 : *Αισχυρία ἀέει.*

3. Idem, *Thesmoth.*, 381, et Scholiaste : *Στέφανον ἔθεος ἦν τοῖς λέγουσι στυγανούσθα: κριόντων.* C'était l'usage ancien. — Cicéron, *In Vatinius*, 10 : *In Rostris, in illo augurato templo.* — Servius, *ad Æn.*, XI, 394, dit que chez les anciens tout discours commençait par une prière, et il cite comme preuve les discours qu'il possédait de Caton et des Gracques.

4. Varron, dans Aulu-Gelle, XIV, 7 : *Nisi in loco per augures constituto, quod templum appellaretur, senatusconsultum factum fuisset, justum id non esset.* Cf. Servius, *ad Æn.*, I, 446; VII, 153 : *Nisi in augurato loco consultum senatus habere non poterat.* Cf. Cicéron, *Ad divos*, X, 12.

5. Varron, dans Aulu-Gelle, *ibid.* : *Immolare hostiam prius auspiciarius sebere qui senatum habiturus esset.* — Suétone, *Augustus*, 35. Dion Cassius, *lrv*, 30.

6. *Androide*, *De suo reditu*, 15; *De mysteriis*, 44; Antiphon, *Super chorostu*, 45; Lycurgus, *In Leocratem*, 122. Démosthène, *In Midiam*, 114. Diodore, *XIV*, 4. Xénophon, *Hellén.*, II, 3, 52.

autel et commençait par un sacrifice<sup>1</sup>. Au temps d'Homère, les juges s'assemblaient « dans un cercle sacré ».

Festus dit que dans les rituels des Étrusques se trouvait l'indication de la manière dont on devait fonder une ville, consacrer un temple, distribuer les curies et les tribus en assemblée, ranger une armée en bataille. Toutes ces choses étaient marquées dans les rituels parce que toutes ces choses touchaient à la religion.

Dans la guerre la religion était pour le moins aussi puissante que dans la paix. Il y avait dans les villes italiennes des colleges de prêtres appelés féciaux qui présidaient, comme les hérauts chez les Grecs, à toutes les cérémonies sacrées auxquelles donnaient lieu les relations internationales. Un fécial, la tête couverte d'un voile de laine suivant les rites, les dieux étant pris à témoin, déclarait la guerre en prononçant une formule sacramentelle<sup>2</sup>. En même temps, le consul en costume sacerdotal faisait un sacrifice et ouvrait solennellement le temple de la divinité la plus ancienne et la plus vénérée de l'Italie, le temple de Janus<sup>3</sup>. Avant de partir pour une expédition, l'armée étant rassemblée, le général prononçait des prières et offrait un sacrifice. Il en était exactement de même à Athènes et à Sparte<sup>4</sup>.

L'armée en campagne présentait l'image de la cité; sa religion la suivait. Les Grecs emportaient avec eux les statues de leurs divinités. Toute armée grecque ou romaine portait avec

1. Aristophane, *Vespe*, 860-865. Cf. *Iliade*, XVIII, 504.

2. On peut voir dans Tite-Live, I, 32, les « rites » de la déclaration de guerre. Comparer Denys, II, 72; Plin., *XXII*, 2, 5; Servius, *ad Æn.*, IX, 52; X, 14. — Denys, I, 21, et Tite-Live, I, 32, assurent que cette institution était commune à beaucoup de villes italiennes. — En Grèce aussi, la guerre était déclarée par un *κέρυξ*, Thucydide, I, 29; Pausanias, IV, 5, 8. Pollux, IV, 91.

3. Tite-Live, I, 19; la description exacte et minutieuse de la cérémonie est dans Virgile, VII, 601-617.

4. Denys, IX, 57 : *Οἱ ἑταροὶ ἀρχαὶ παλαιάμνηοι τοῖς θεοῖς καὶ καθήκοντες τὸν στρατὸν ἐξήσαν ἐπὶ τοῖς πελοπονείοις.* Xénophon, *Hellén.*, III, 4, 3; IV, 7, 2; V, 6, 5. Voy., dans Xénophon, *Resp. Laced.*, 13 (14), la série de sacrifices que le chef d'une armée spartiate faisait avant de sortir de la ville, avant de franchir la frontière, et qu'il renouvelait ensuite chaque matin avant de donner aucun ordre de marche. — Au départ d'une flotte, les Athéniens, comme les Romains, offrent un sacrifice; comparer Thucydide, VI, 32, et Tite-Live, *XXIX*, 27.

elle un foyer sur lequel on entretenait nuit et jour le feu sacré<sup>1</sup>. Une armée romaine était accompagnée d'augures et de pullaires; toute armée grecque avait un devin.

Regardons une armée romaine au moment où elle se dispose au combat. Le consul fait amener une victime et la frappe de la hache; elle tombe : ses entrailles doivent indiquer la volonté des dieux. Un aruspice les examine, et, si les signes sont favorables, le consul donne le signal de la bataille. Les dispositions les plus habiles, les circonstances les plus heureuses ne servent de rien, si les dieux ne permettent pas le combat. Le fond de l'art militaire chez les Romains était de n'être jamais obligé de combattre malgré soi, quand les dieux étaient contraires. C'est pour cela qu'ils faisaient de leur camp, chaque jour, une sorte de citadelle.

Regardons maintenant une armée grecque, et prenons pour exemple la bataille de Platées. Les Spartiates sont rangés en ligne, chacun à son poste de combat; ils ont tous une couronne sur la tête, et les joueurs de flûte font entendre les hymnes religieux. Le roi, un peu en arrière des rangs, égorge les victimes. Mais les entrailles ne donnent pas les signes favorables, et il faut recommencer le sacrifice. Deux, trois, quatre victimes sont successivement immolées. Pendant ce temps, la cavalerie perse approche, lance ses flèches, tue un assez grand nombre de Spartiates. Les Spartiates restent immobiles, le bouclier posé à leurs pieds, sans même se mettre en défense contre les coups de l'ennemi. Ils attendent le signal des dieux. Enfin les victimes présentent les signes favorables : alors les Spartiates relèvent leurs boucliers, mettent l'épée à la main, combattent et sont vainqueurs<sup>2</sup>.

Après chaque victoire on offrait un sacrifice; c'est là l'origine

1. Hérodote, IX, 19. Xénophon, *Resp. Lac.*, 13. Plutarque, *Lycurgus*, 22. A la tête de toute armée grecque marchait un πύρροπος portant le feu sacré (Xénoph., *Resp. Lac.*, 13; Hérod., VIII, 6; Pollux, I, 35; Hésychius, v° Πύρροπος). De même dans un camp romain il y avait toujours un foyer allumé (Denys, IX, 6). Les Étrusques aussi portaient un foyer dans leurs armées (Plutarque, *Publicola*, 17); Tite-Live, II, 12, montre aussi un *accensus ad sacrificium focus*. Sylla lui-même avait un foyer devant sa tente (Julius Obsequens, 116).

2. Hérodote, IX, 61-62.

instants de sa vie, fixait toutes ses habitudes. Elle gouvernait l'être humain avec une autorité si absolue qu'il ne restait rien qui fût en dehors d'elle.

Ce serait avoir une idée bien fautive de la nature humaine que de croire que cette religion des anciens était une imposture et pour ainsi dire une comédie. Montesquieu prétend que les Romains ne se sont donné un culte que pour brider le peuple. Jamais religion n'a eu telle origine, et toute religion qui en est venue à ne se soutenir que par cette raison d'utilité publique, ne s'est pas soutenue longtemps. Montesquieu dit encore que les Romains assujettissaient la religion à l'État; le contraire est plus vrai; il est impossible de lire quelques pages de Tite-Live sans être frappé de l'absolue dépendance où les hommes étaient à l'égard de leurs dieux. Ni les Romains ni les Grecs n'ont connu ces tristes conflits qui ont été si communs dans d'autres sociétés entre l'Église et l'État. Mais cela tient uniquement à ce qu'à Rome, comme à Sparte et à Athènes, l'État était asservi à la religion. Ce n'est pas qu'il y ait jamais eu un corps de prêtres qui ait imposé sa domination. L'État ancien n'obéissait pas à un sacerdoce, c'était à sa religion même qu'il était soumis. Cet État et cette religion étaient si complètement confondus ensemble qu'il était impossible, non seulement d'avoir l'idée d'un conflit entre eux, mais même de les distinguer l'un de l'autre.

## CHAPITRE VIII

## LES RITUELS ET LES ANNALES

Le caractère et la vertu de la religion des anciens n'était pas d'élever l'intelligence humaine à la conception de l'absolu, d'ouvrir à l'aveugle esprit une route éclatante au bout de laquelle il crût entrevoir Dieu. Cette religion était un ensemble mal lié de petites croyances, de petites pratiques, de rites minutieux. Il n'en fallait pas chercher le sens; il n'y avait pas à réfléchir, à se rendre compte. Le mot religion ne signi-

fiait pas ce qu'il signifie pour nous; sous ce mot, nous entendons un corps de dogmes, une doctrine sur Dieu, un symbole de foi sur les mystères qui sont en nous et autour de nous; ce même mot, chez les anciens, signifiait rites, cérémonies, actes de culte extérieur. La doctrine était peu de chose; c'étaient les pratiques qui étaient l'important; c'étaient elles qui étaient obligatoires et impérieuses. La religion était un lien matériel, une chaîne qui tenait l'homme esclave. L'homme se l'était faite, et il était gouverné par elle. Il en avait peur et n'osait ni raisonner, ni discuter, ni regarder en face. Des dieux, des héros, des morts réclamaient de lui un culte matériel, et il leur payait sa dette, pour se faire d'eux des amis, et plus encore pour ne pas s'en faire des ennemis.

Leur amitié, l'homme y comptait peu. C'étaient des dieux envieux, irritables, sans attachement ni bienveillance, volontiers en guerre avec l'homme<sup>1</sup>. Ni les dieux n'aimaient l'homme, ni l'homme n'aimait ses dieux. Il croyait à leur existence, mais il aurait parfois voulu qu'ils n'existassent pas. Même ses dieux domestiques ou nationaux, il les redoutait, il craignait d'être trahi par eux. Encourir la haine de ces êtres invisibles était sa grande inquiétude. Il était occupé toute sa vie à les apaiser, *paxem deorum querere*, dit le poète. Mais le moyen de les contenter? Le moyen surtout d'être sûr qu'on les contentait et qu'on les avait pour soi? On crut le trouver dans l'emploi de certaines formules. Telle prière, composée de tels mots, avait été suivie du succès qu'on avait demandé; c'était sans doute qu'elle avait été entendue du dieu, qu'elle avait eu de l'action sur lui, qu'elle avait été puissante, plus puissante que lui, puisqu'il n'avait pas pu lui résister. On conserva donc les termes mystérieux et sacrés de cette prière. Après le père, le fils les répéta. Dès qu'on sut écrire, on les mit en écrit. Chaque famille, du moins chaque famille religieuse, eut un livre où étaient contenues les formules dont les ancêtres s'étaient servis et auxquelles les dieux avaient cédé. C'était une arme que l'homme

1. Plutarque, *De defectis oraculor.*, 16 : "Α δρώσιν ἄνθρωποι μνήματα δαιμόνων, ἀρροστούμενοι καὶ πραίνοντες οὐς ἀλάστορας καὶ παλαμνίους ἰνομάζουσι.

employait contre l'inconstance de ses dieux. Mais il n'y fallait changer ni un mot ni une syllabe, ni surtout le rythme suivant lequel elle devait être chantée. Car alors la prière eût perdu sa force, et les dieux fussent restés libres<sup>1</sup>.

Mais la formule n'était pas assez : il y avait encore des actes extérieurs dont le détail était minutieux et immuable. Les moindres gestes du sacrificateur et les moindres parties de son costume étaient réglés. En s'adressant à un dieu, il fallait avoir la tête voilée ; à un autre, la tête découverte ; pour un troisième, le pan de la toge devait être relevé sur l'épaule. Dans certains actes, il fallait avoir les pieds nus. Il y avait des prières qui n'avaient d'efficacité que si l'homme, après les avoir prononcées, pirouettait sur lui-même de gauche à droite. La nature de la victime, la couleur de son poil, la manière de l'égorger, la forme du couteau, l'espèce de bois qu'on devait employer pour faire rôtir les chairs, tout cela était réglé pour chaque dieu par la religion de chaque famille ou de chaque cité. En vain le cœur le plus fervent offrait-il aux dieux les plus grasses victimes ; si l'un des innombrables rites du sacrifice était négligé, le sacrifice était nul. Le moindre manquement faisait d'un acte sacré un acte impie. L'altération la plus légère troublait et bouleversait la religion de la patrie, et transformait les dieux protecteurs en autant d'ennemis cruels. C'est pour cela qu'Athènes était sévère pour le prêtre qui changeait quelque chose aux anciens rites<sup>2</sup> ; c'est pour cela que le

1. Sur les vieux hymnes que les Grecs continuaient à chanter dans les cérémonies, voy. Pausanias, I, 18 ; VII, 15, *in fine* ; VII, 21 ; IX, 27, 29, 30. Cicéron, *De legibus*, II, 15, fait remarquer que les villes grecques étaient attentives à conserver les rythmes anciens, *antiquum vocum servare modum*. Platon, *Lois*, VII, p. 799-800, se conforme aux anciennes règles, quand il prescrit que les chants et les rythmes restent immuables. — Chez les Romains, les formules de prières étaient fixées par un rituel ; voyez Varron, *De ling. lat.*, et Caton, *passim*. Quintilien, I, 11 : *Saliorum carmina, viz sacerdotibus suis intellecta, mutari vetat religio et consecratis utendum est*.

2. Démosthène, *In Neeram*, 116, 117. Varron cite quelques mots des livres sacrés qui se conservaient à Athènes, et dont la langue était archaïque (*De ling. lat.*, V, 97). — Sur le respect des Grecs pour les vieux rites, voyez quelques exemples curieux dans Plutarque, *Quest. grecq.*, 26, 31, 35, 36, 58. La pensée ancienne est bien exprimée par Isocrate, *Aréopagitique*, 29-30, et dans tout le plaidoyer contre Néère.

sénat de Rome dégradait ses consuls et ses dictateurs qui avaient commis quelque erreur dans un sacrifice.

Toutes ces formules et ces pratiques avaient été léguées par les ancêtres qui en avaient éprouvé l'efficacité. Il n'y avait pas à innover. On devait se reposer sur ce que ces ancêtres avaient fait, et la suprême piété consistait à faire comme eux. Il importait assez peu que la croyance changeât : elle pouvait se modifier librement à travers les âges et prendre mille formes diverses, au gré de la réflexion des sages ou de l'imagination populaire. Mais il était de la plus grande importance que les formules ne tombassent pas en oubli et que les rites ne fussent pas modifiés. Aussi chaque cité avait-elle un livre où tout cela était conservé.

L'usage des livres sacrés était universel chez les Grecs, chez les Romains, chez les Étrusques<sup>1</sup>. Quelquefois le rituel était écrit sur des tablettes de bois ; quelquefois sur la toile ; Athènes gravait ses rites sur des tables de cuivre ou sur des stèles de pierre, afin qu'ils fussent impérissables<sup>2</sup>. Rome avait ses livres des pontifes, ses livres des augures, son livre des cérémonies, et son recueil des *Indigitamenta*. Il n'y avait pas de ville qui n'eût aussi une collection de vieux hymnes en l'honneur de ses dieux<sup>3</sup> ; en vain la langue changeait avec les mœurs et les croyances ; les paroles et le rythme restaient immuables et dans les fêtes on continuait à chanter ces hymnes sans les comprendre.

Ces livres et ces chants, écrits par les prêtres, étaient gardés par eux avec un très-grand soin. On ne les montrait jamais aux étrangers. Révéler un rite ou une formule, c'eût été trahir

1. Pausanias, IV, 27. Plutarque, *Contre Colotes*, 17. Pline, *H. N.*, XIII, 21. Valère-Maxime, I, 1, 3. Varron, *L. L.*, VI, 16. Censorinus, 17. Festus, v° *Rituales*.

2. Pollux, VIII, 128 : Διότοι χαλκαί, αἷς ἦσαν πάλα: ἐντέτυπωμένοι οἱ νόμοι οἱ περὶ τῶν ἱερῶν καὶ τῶν πατρίων. On sait que l'une des significations les plus anciennes du mot νόμος est celle de rite ou règle religieuse. — Lysias, *In Nicomachium*, 17 : Χρὴ θύειν τὰς θυσίας τὰς ἐκ τῶν κυρθέων καὶ τῶν στηλῶν κατὰ τὰς ἀναγραφάς.

3. Athénée, XIV, 68, cite les hymnes antiques d'Athènes ; Élien, II, 39, ceux des Crétois ; Pindare, *Pythiq.*, V, 134, ceux de Cyrène ; Plutarque, *Thésée*, 16, ceux des Bottiéens ; Tacite, *Ann.*, IV, 43, les *vatum carmina* que conservaient les Spartiates et les Messéniens.

la religion de la cité et livrer ses dieux à l'ennemi. Pour plus de précaution, on les cachait même aux citoyens, et les prêtres seuls pouvaient en prendre connaissance.

Dans la pensée de ces peuples, tout ce qui était ancien était respectable et sacré. Quand un Romain voulait dire qu'une chose lui était chère, il disait : Cela est antique pour moi. Les Grecs avaient une expression semblable<sup>1</sup>. Les villes tenaient fort à leur passé, parce que c'était dans le passé qu'elles trouvaient tous les motifs comme toutes les règles de leur religion. Elles avaient besoin de se souvenir, car c'était sur des souvenirs et des traditions que tout leur culte reposait. Aussi l'histoire avait-elle pour les anciens beaucoup plus d'importance qu'elle n'en a pour nous. Elle a existé longtemps avant les Hérodote et les Thucydide; écrite ou non écrite, simple tradition ou livre, elle a été contemporaine de la naissance des cités. Il n'y avait pas de ville, si petite et si obscure qu'elle fût, qui ne mit la plus grande attention à conserver le souvenir de ce qui s'était passé en elle. Ce n'était pas de la vanité, c'était de la religion. Une ville ne croyait pas avoir le droit de rien oublier; car tout dans son histoire se liait à son culte.

L'histoire commençait, en effet, par l'acte de la fondation, et disait le nom sacré du fondateur. Elle se continuait par la légende des dieux de la cité, des héros protecteurs. Elle enseignait la date, l'origine, la raison de chaque culte et en expliquait les rites obscurs. On y consignait les prodiges que les dieux du pays avaient opérés et par lesquels ils avaient manifesté leur puissance, leur bonté, ou leur colère. On y décrivait les cérémonies par lesquelles les prêtres avaient habilement détourné un mauvais présage ou apaisé les rancunes des dieux. On y mettait quelles épidémies avaient frappé la cité et par quelles formules saintes on les avait guéries, quel jour un temple avait été consacré et pour quel motif un sacrifice ou une fête avait été établie. On y inscrivait tous les événements qui pouvaient se rapporter à la religion, les victoires qui prouvaient l'assistance des dieux et dans lesquelles on avait souvent

1. Πάτριόν ἐστιν ἡμεῖς. Ces mots reviennent fréquemment chez Thucydide et chez les orateurs attiques.

vu ces dieux combattre, les défaites qui indiquaient leur colère et pour lesquelles il avait fallu instituer un sacrifice expiatoire. Tout cela était écrit pour l'enseignement et la piété des descendants. Toute cette histoire était la preuve matérielle de l'existence des dieux nationaux; car les événements qu'elle contenait étaient la forme visible sous laquelle ces dieux s'étaient révélés d'âge en âge. Même parmi ces faits il y en avait beaucoup qui donnaient lieu à des anniversaires, c'est-à-dire à des sacrifices, à des fêtes, à des jeux sacrés. L'histoire de la cité disait au citoyen tout ce qu'il devait croire et tout ce qu'il devait adorer.

Aussi cette histoire était-elle écrite par des prêtres. Rome avait ses annales des pontifes; les prêtres sabins, les prêtres samnites, les prêtres étrusques en avaient de semblables<sup>1</sup>. Chez les Grecs il nous est resté le souvenir des livres ou annales sacrées d'Athènes, de Sparte, de Delphes, de Naxos, de Tarente<sup>2</sup>. Lorsque Pausanias parcourut la Grèce, au temps d'Adrian, les prêtres de chaque ville lui racontèrent les vieilles histoires locales; ils ne les inventaient pas; ils les avaient apprises dans leurs annales.

Cette sorte d'histoire était toute locale. Elle commençait à la fondation, parce que ce qui était antérieur à cette date n'intéressait en rien la cité; et c'est pourquoi les anciens ont si complètement ignoré les origines de leur race. Elle ne rapportait aussi que les événements dans lesquels la cité s'était trouvée engagée, et elle ne s'occupait pas du reste de la terre. Chaque cité avait son histoire spéciale, comme elle avait sa religion et son calendrier.

1. Denys, II, 49. Tite-Live, X, 33. Cicéron, *De divin.*, II, 41; I, 33; II, 23. Censorinus, 12, 17. Suétone, *Claude*, 42. Macrobes, I, 12; V, 19. Solin, II, 9. Servius, VII, 678; VIII, 398. Lettres de Marc-Aurèle, IV, 4.

2. Les vieilles annales de Sparte, ὄροι, παλαιότατοι ἀναγραφαί, sont mentionnées par Plutarque, *Adv. Colotem*, 17; par Athénée, XI, 49; par Tacite, *Ann.* IV, 43. Plutarque, *Solon*, 11, parle de celles de Delphes. Les Messéniens eux-mêmes avaient des *Annales* et des *monumenta sculpta ere prisca*, qui remontaient, disaient-ils, à l'invasion dorienne (Tacite, *ibidem*). Denys d'Halic., *De Thucyd. hist.*, éd. Reiske, t. VI, p. 818 : "Ὅσα δεινάζοντο παρά τοῖς ἐπιχωρίοις μῦθαι κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ πόλεις εἴ' ἐν ἱεροῖς εἴ' ἐν βεβήλοις ἀποκειμένοι γραφαί. — Polybe signale aussi les δημοσίαι τῶν πόλεων ἀναγραφαί (XII, 10).

On peut croire que ces annales des villes étaient fort sèches, fort bizarres pour le fond et pour la forme. Elles n'étaient pas une œuvre d'art, mais une œuvre de religion. Plus tard sont venus les écrivains, les conteurs comme Hérodote, les penseurs comme Thucydide. L'histoire est sortie alors des mains des prêtres et s'est transformée. Malheureusement, ces beaux et brillants écrits nous laissent encore regretter les vieilles archives des villes et tout ce qu'elles nous apprendraient sur les croyances et la vie intime des anciens. Ces inappréciables documents, qui paraissent avoir été tenus secrets, qui ne sortaient pas des sanctuaires, dont on ne faisait pas de copies et que les prêtres seuls lisaient, ont tous péri, et il ne nous en est resté qu'un faible souvenir.

Il est vrai que ce souvenir a une grande valeur pour nous. Sans lui on serait peut-être en droit de rejeter tout ce que la Grèce et Rome nous racontent de leurs antiquités; tous ces récits, qui nous paraissent si peu vraisemblables, parce qu'ils s'écartent de nos habitudes et de notre manière de penser et d'agir, pourraient passer pour le produit de l'imagination des hommes. Mais ce souvenir qui nous est resté des vieilles annales, nous montre au moins le respect pieux que les anciens avaient pour leur histoire. Nous savons que dans ces archives les faits étaient religieusement déposés à mesure qu'ils se produisaient. Dans ces livres sacrés chaque page était contemporaine de l'événement qu'elle racontait. Il était matériellement impossible d'altérer ces documents; car les prêtres en avaient la garde, et la religion était grandement intéressée à ce qu'ils restassent inaltérables. Il n'était même pas facile au pontife, à mesure qu'il en écrivait les lignes, d'y insérer sciemment des faits contraires à la vérité. Car on croyait que tout événement venait des dieux, qu'il révélait leur volonté, qu'il donnait lieu pour les générations suivantes à des souvenirs pieux et même à des actes sacrés; tout événement qui se produisait dans la cité faisait aussitôt partie de la religion de l'avenir. Avec de telles croyances, on comprend bien qu'il y ait eu beaucoup d'erreurs involontaires, résultat de la crédulité, de la prédilection pour le merveilleux de la foi dans les dieux nationaux;

mais le mensonge volontaire ne se conçoit pas; car il eût été impie; il eût violé la sainteté des annales et altéré la religion. Nous pouvons donc croire que dans ces vieux livres, si tout n'était pas vrai, du moins il n'y avait rien que le prêtre ne crût vrai. Or c'est, pour l'historien qui cherche à percer l'obscurité de ces vieux temps, un puissant motif de confiance, que de savoir que, s'il a affaire à des erreurs, il n'a pas affaire à l'imposture. Ces erreurs mêmes, ayant encore l'avantage d'être contemporaines des vieux âges qu'il étudie, peuvent lui révéler, sinon le détail des événements, du moins les croyances sincères des hommes.

Il y avait aussi, à côté des annales, documents écrits et authentiques, une tradition orale qui se perpétuait parmi le peuple d'une cité: non pas tradition vague et indifférente comme le sont les nôtres, mais tradition chère aux villes, qui ne variait pas au gré de l'imagination, et qu'on n'était pas libre de modifier; car elle faisait partie du culte, et elle se composait de récits et de chants qui se répétaient d'année en année dans les fêtes de la religion. Ces hymnes sacrés et immuables fixaient les souvenirs et ravivaient perpétuellement la tradition.

Sans doute, on ne peut pas croire que cette tradition eût l'exactitude des annales. Le désir de louer les dieux pouvait être plus fort que l'amour de la vérité. Pourtant elle devait être au moins le reflet des annales, et se trouver ordinairement d'accord avec elles. Car les prêtres qui rédigeaient et qui lisaient celles-ci étaient les mêmes qui présidaient aux fêtes où les vieux récits étaient chantés.

Il vint d'ailleurs un temps où ces annales furent divulguées; Rome finit par publier les siennes; celles des autres villes italiennes furent connues; les prêtres des villes grecques ne se firent plus scrupule de raconter ce que les leurs contenaient<sup>1</sup>.

1. Cicéron, *De oratore*, II, 12: *Res omnes singulorum annorum mandabat litteris pontifex et proponebat domi ut potestas esset populo cognoscendi*. Cf. Servius, *ad Æn.*, I, 373. Denys déclare qu'il connaît les livres sacrés et les annales secrètes de Rome (XI, 62). — En Grèce, dès une époque assez ancienne, il y eut des *logographes* qui consultèrent et copièrent les annales sacrées des villes; voy. Denys, *De Thucyd. histor.*, c. 5, éd. Reiske, p. 819.

## GOUVERNEMENT DE LA CITÉ

prêtre du prytanée, les Grecs l'appelaient volontiers prytane; quelquefois encore ils l'appelaient archonte. Sous ces noms divers, roi, prytane, archonte, nous devons voir un personnage qui est surtout le chef du culte; il entretient le foyer, il fait le sacrifice et prononce la prière, il préside aux repas religieux.

Il est visible que les anciens rois de l'Italie et de la Grèce étaient prêtres autant que rois. On lit dans *Aristote* : « Le soin des sacrifices publics de la cité appartient, suivant la coutume religieuse, non à des prêtres spéciaux, mais à ces hommes qui tiennent leur dignité du foyer, et que l'on appelle, ici rois là prytanes, ailleurs archontes<sup>1</sup>. » Ainsi parle *Aristote*, l'homme qui a le mieux connu les constitutions des cités grecques. Ce passage si précis prouve d'abord que les trois mots roi, prytane, archonte, ont été longtemps synonymes; cela est si vrai qu'un historien, *Charon de Lampsaque*, écrivant un livre sur les rois de *Lacédémone*, l'intitula : *Archontes et prytanes des Lacédémoniens*<sup>2</sup>. Il trouve encore que le personnage que l'on appelait indifféremment de l'un de ces trois noms, peut-être de tous les trois à la fois, était le prêtre de la cité, et que le culte du foyer public était la source de sa dignité et de sa puissance.

Ce caractère sacerdotal de la royauté primitive est clairement indiqué par les écrivains anciens. Dans *Eschyle*, les filles de *Danaüs* s'adressent au roi d'Argos en ces termes : « Tu es le prytane suprême, et c'est toi qui veilles sur le foyer de ce pays<sup>3</sup>. » Dans *Euripide*, *Oreste*, meurtrier de sa mère, dit à *Ménélas* : « Il est juste que, fils d'*Agamemnon*, je règne dans Argos; » et *Ménélas* lui répond : « Es-tu donc en mesure, toi meurtrier, de toucher les vases d'eau lustrale pour les sacri-

1. *Aristote*, *Politique*, VI, 5, 11 (Didot, p. 600). — *Denys d'Halic.*, II, 65 : Τὰ καλούμενα πρυτανεία ἐστὶν ἱερὰ καὶ θεραπεύεται πρὸς τῶν ἔχόντων τὸ μέγιστον ἐν ταῖς πόλεσι κράτος.

2. *Suidas*, v° *Χάρων*.

3. *Eschyle*, *Suppliantes*, 369 (357). On sait quel rapport étroit il y avait chez les anciens entre le théâtre et la religion. Une représentation théâtrale était une cérémonie du culte, et le poète tragique devait célébrer, en général, une des légendes sacrées de la cité. De là vient que nous trouvons dans les tragiques tant de vieilles traditions et même de vieilles formes de langage.

fices? Es-tu en mesure d'égorger les victimes? » La principale fonction d'un roi était donc d'accomplir les cérémonies religieuses. Un ancien roi de Sicyone fut déposé, parce que, sa main ayant été souillée par un meurtre, il n'était plus en état d'offrir les sacrifices<sup>1</sup>. Ne pouvant plus être prêtre, il ne pouvait plus être roi.

Homère et Virgile nous montrent les rois occupés sans cesse de cérémonies sacrées. Nous savons par Démosthène que les anciens rois de l'Attique faisaient eux-mêmes tous les sacrifices qui étaient prescrits par la religion de la cité, et par Xénophon que les rois de Sparte étaient les chefs de la religion lacédémonienne<sup>2</sup>. Les lucumons étrusques étaient à la fois des magistrats, des chefs militaires et des pontifes<sup>3</sup>.

Il n'en fut pas autrement des rois de Rome. La tradition les représente toujours comme des prêtres. Le premier fut Romulus, qui était « instruit dans la science augurale<sup>4</sup> », et qui fonda la ville suivant des rites religieux. Le second fut Numa; « il remplissait, dit Tite-Live, la plupart des fonctions sacerdotales; mais il prévint que ses successeurs, ayant souvent des guerres à soutenir, ne pourraient pas toujours vaquer au soin des sacrifices, et il institua les flamines pour remplacer les rois, quand ceux-ci seraient absents de Rome ». Ainsi, le sacerdoce romain n'était qu'une sorte d'émanation de la royauté primitive<sup>5</sup>.

Ces rois-prêtres étaient intronisés avec un cérémonial religieux. Le nouveau roi, conduit sur la cime du mont Capitolin, s'asseyait sur un siège de pierre, le visage tourné vers le midi

1. Euripide, *Oreste*, 1594-1597.

2. Nicolas de Damas, dans les *Fragm. hist. grec.*, t. III, p. 394.

3. Démosthène, *In Neeram*, 74-81. Xénophon, *Resp. Lac.*, 13-14. Hérodote, VI, 57. Aristote, *Pol.*, III, 9, 2 : Τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδέδοτα βασιλεύσι.

4. Virgile, X, 175. Tite-Live, V, 1. Censorinus, 4.

5. Cicéron, *De nat. Deor.*, III, 2; *De rep.*, II, 10; *De divinat.*, I, 17; II, 38. Voyez les vers d'Ennius, dans Cic., *De div.*, I, 48. — Les anciens ne représentaient pas Romulus en vêtement de guerrier, mais en costume de prêtre, avec le bâton augural et la trabée, *lituo pulcher trabeaque Quirinus* (Ovide, *Fastes*, VI, 375; cf. Pline, *Hist. nat.*, IX, 39, 136).

6. Tite-Live, I, 20. Servius, *ad Æn.*, III, 268 : *Majorum haec erat consuetudo ut rex esset etiam sacerdos et pontifex.*

A sa gauche était assis un augure, la tête couverte des banderoles sacrées, et tenant à la main le bâton augural. Il figurait dans le ciel certaines lignes, prononçait une prière, et posant la main sur la tête du roi, il suppliait les dieux de marquer par un signe visible que ce chef leur était agréable. Puis, dès qu'un éclair ou le vol des oiseaux avait manifesté l'assentiment des dieux, le nouveau roi prenait possession de sa charge. Tite-Live décrit cette cérémonie pour l'installation de Numa; Denys assure qu'elle eut lieu pour tous les rois, et après les rois, pour les consuls; il ajoute qu'elle était pratiquée encore de son temps<sup>1</sup>. Un tel usage avait sa raison d'être : comme le roi allait être le chef suprême de la religion et que de ses prières et de ses sacrifices le salut de la cité allait dépendre, on avait bien le droit de s'assurer d'abord que ce roi était accepté par les dieux.

Les anciens ne nous renseignent pas sur la manière dont les rois de Sparte étaient établis en fonctions; ils nous disent du moins qu'une cérémonie religieuse était alors accomplie<sup>2</sup>. On reconnaît même à de vieux usages qui ont duré jusqu'à la fin de l'histoire de Sparte, que la cité voulait être bien sûre que ses rois étaient agréés des dieux. A cet effet, elle interrogeait les dieux eux-mêmes, en leur demandant « un signe, σημεῖον. » Voici quel était ce signe, au rapport de Plutarque : « Tous les neuf ans, les éphores choisissent une nuit très-claire, mais sans lune, et ils s'asseyent en silence, les yeux fixés vers le ciel. Voient-ils une étoile traverser d'un côté du ciel à l'autre, cela leur indique que leurs rois sont coupables de quelque faute envers les dieux. Ils les suspendent alors de la royauté jusqu'à ce qu'un oracle venu de Delphes les relève de leur déchéance<sup>3</sup>. »

1. Tite-Live, I, 18. Denys, II, 6; IV, 80. — De là vient que Plutarque, résumant un discours de Tibérius Gracchus, lui fait dire : Ἡ γὰρ βασιλεία ταῖς μεγίσταις ἱερουργίαις καθίσταται πρὸς τὸ θεῖον (Plut., *Tiberius*, 15).

2. Thucydide, V, 18, *in fine*.

3. Plutarque, *Agis*, 11.

2<sup>o</sup> Autorité politique du roi.

De même que dans la famille l'autorité était inhérente au sacerdoce, et que le père, à titre de chef du culte domestique, était en même temps juge et maître, de même, le grand-prêtre de la cité en fut aussi le chef politique. L'autel, suivant l'expression d'Aristote<sup>1</sup>, lui conféra la dignité. Cette confusion du sacerdoce et du pouvoir n'a rien qui doive surprendre. On la trouve à l'origine de presque toutes les sociétés, soit que, dans l'enfance des peuples, il n'y ait que la religion qui puisse obtenir d'eux l'obéissance, soit que notre nature éprouve le besoin de ne se soumettre jamais à d'autre empire qu'à celui d'une idée morale.

Nous avons dit combien la religion de la cité se mêlait à toutes choses. L'homme se sentait à tout moment dépendre de ses dieux, et par conséquent de ce prêtre qui était placé entre eux et lui. C'était ce prêtre qui veillait sur le feu sacré; c'était, comme dit Pindare, son culte de chaque jour qui sauvait chaque jour la cité<sup>2</sup>. C'était lui qui connaissait les formules de prière auxquelles les dieux ne résistaient pas; au moment du combat, c'était lui qui égorgeait la victime et qui attirait sur l'armée la protection des dieux. Il était bien naturel qu'un homme armé d'une telle puissance fût accepté et reconnu comme chef. De ce que la religion se mêlait au gouvernement, à la justice, à la guerre, il résulta nécessairement que le prêtre fut en même temps magistrat, juge et chef militaire. « Les rois de Sparte, dit Aristote<sup>3</sup>, ont trois attributions : ils font les sacrifices, ils commandent à la guerre, et ils rendent la justice. » Denys d'Halicarnasse s'exprime dans les mêmes termes au sujet des rois de Rome.

Les règles constitutives de cette monarchie furent très-simples, et il ne fut pas nécessaire de les chercher longtemps;

1. Aristote, *Pol.*, VI, 5, 11 : 'Από τῆς κοινῆς ἐστίας ἔχουσι τὴν τιμὴν.

2. Pindare, *Néméennes*, XI, 1-5.

3. Aristote, *Politique*, III, 9.

elles découlèrent des règles mêmes du culte. Le fondateur qui avait posé le foyer sacré en fut naturellement le premier prêtre. L'hérédité était la règle constante, à l'origine, pour la transmission de ce culte; que le foyer fût celui d'une famille ou qu'il fût celui d'une cité, la religion prescrivait que le soin de l'entretenir passât toujours du père au fils. Le sacerdoce fut donc héréditaire, et le pouvoir avec lui<sup>1</sup>.

Un trait bien connu de l'ancienne histoire de la Grèce prouve d'une manière frappante que la royauté appartient, à l'origine, à l'homme qui avait posé le foyer de la cité. On sait que la population des colonies ioniennes ne se composait pas d'Athéniens, mais qu'elle était un mélange de Pélasges, d'Éoliens, d'Abantes, de Cadméens. Pourtant les foyers des cités nouvelles furent tous posés par des membres de la famille religieuse de Codrus. Il en résulta que ces colons, au lieu d'avoir pour chefs des hommes de leur race, les Pélasges un Pélasge, les Abantes un Abante, les Éoliens un Éolien, donnèrent tous la royauté, dans leurs douze villes, aux Codrides<sup>2</sup>. Assurément ces personnages n'avaient pas acquis leur autorité par la force, car ils étaient presque les seuls Athéniens qu'il y eût dans cette nombreuse agglomération. Mais comme ils avaient posé les foyers, c'était à eux qu'il appartenait de les entretenir. La royauté leur fut donc déferée sans conteste et resta héréditaire dans leur famille. Battos avait fondé Cyrène en Afrique : les Battiades y furent longtemps en possession de la dignité royale. Protis avait fondé Marseille : les Protiades, de père en fils, y exercèrent le sacerdoce et y jouirent de grands privilèges.

Ce ne fut donc pas la force qui fit les chefs et les rois dans ces anciennes cités. Il ne serait pas vrai de dire que le premier qui y fut roi fut un soldat heureux. L'autorité découla, ainsi que le dit formellement Aristote, du culte du foyer. La religion fit le roi dans la cité comme elle avait fait le chef de famille

1. Nous ne parlons ici que du premier âge des cités. On verra plus loin qu'il vint un temps où l'hérédité cessa d'être la règle : à Rome, la royauté ne fut jamais héréditaire; cela tient à ce que Rome est de fondation relativement récente et date d'une époque où la royauté était attaquée et amoindrie partout.

2. Hérodote, I, 142-148. Pausanias, VII, 1-5.

dans la maison. La croyance, l'indiscutable et impérieuse croyance, disait que le prêtre héréditaire du foyer était le dépositaire des choses saintes et le gardien des dieux. Comment hésiter à obéir à un tel homme? Un roi était un être sacré; βασιλεὺς ἱεροί, dit Pindare. On voyait en lui, non pas tout à fait un dieu, mais du moins « l'homme le plus puissant pour conjurer la colère des dieux<sup>1</sup> », l'homme sans le secours duquel nulle prière n'était efficace, nul sacrifice n'était accepté.

Cette royauté demi-religieuse et demi-politique s'établit dans toutes les villes, dès leur naissance, sans efforts de la part des rois, sans résistance de la part des sujets. Nous ne voyons pas à l'origine des peuples anciens les fluctuations et les luttes qui marquent le pénible enfantement des sociétés modernes. On sait combien de temps il a fallu, après la chute de l'empire romain, pour retrouver les règles d'une société régulière. L'Europe a vu durant des siècles plusieurs principes opposés se disputer le gouvernement des peuples, et les peuples se refuser quelquefois à toute organisation sociale. Un tel spectacle ne se voit ni dans l'ancienne Grèce ni dans l'ancienne Italie; leur histoire ne commence pas par des conflits; les révolutions n'ont paru qu'à la fin. Chez ces populations, la société s'est formée lentement, longuement, par degrés, en passant de la famille à la tribu et de la tribu à la cité, mais sans secousses et sans luttes. La royauté s'est établie tout naturellement, dans la famille d'abord, dans la cité plus tard. Elle ne fut pas imaginée par l'ambition de quelques-uns; elle naquit d'une nécessité qui était manifeste aux yeux de tous. Pendant de longs siècles, elle fut paisible, honorée, obéie. Les rois n'avaient pas besoin de la force matérielle; ils n'avaient ni armée ni finances; mais, soutenue par des croyances qui étaient puissantes sur l'âme, leur autorité était sainte et inviolable.

Plus tard, une révolution, dont nous parlerons ailleurs, renversa la royauté dans toutes les villes. Mais en tombant elle ne

1. Sophocle, *Œdipe roi*, 34.

laissa aucune haine dans le cœur des hommes. Ce mépris mêlé de rancune, qui s'attache d'ordinaire aux grandeurs abattues, ne la frappa jamais. Toute déchue qu'elle était, le respect et l'affection des hommes restèrent attachés à sa mémoire. On vit même en Grèce une chose qui n'est pas très-commune dans l'histoire, c'est que dans les villes où la famille royale ne s'éteignit pas, non seulement elle ne fut pas expulsée, mais les mêmes hommes qui l'avaient dépouillée du pouvoir continuèrent à l'honorer. A Éphèse, à Marseille, à Cyrène, la famille royale, privée de sa puissance, resta entourée du respect des peuples et garda même le titre et les insignes de la royauté<sup>1</sup>.

Les peuples établirent le régime républicain; mais le nom de roi, loin de devenir une injure, resta un titre vénéré. On a l'habitude de dire que ce mot était odieux et méprisé: singulière erreur! les Romains l'appliquaient aux dieux dans leurs prières. Si les usurpateurs n'osèrent jamais prendre ce titre, ce n'était pas qu'il fût odieux, c'était plutôt qu'il était sacré<sup>2</sup>. En Grèce, la monarchie fut maintes fois rétablie dans les villes; mais les nouveaux monarques ne se crurent jamais le droit de se faire appeler rois et se contentèrent d'être appelés tyrans<sup>3</sup>. Ce qui faisait la différence de ces deux noms, ce n'était pas le plus ou le moins de qualités morales qui se trouvaient dans le souverain; on n'appelait pas roi un bon prince et tyran un mauvais; c'était principalement la religion qui les distinguait l'un de l'autre. Les rois primitifs avaient rempli les fonctions de prêtres et avaient tenu leur autorité du foyer; les tyrans de l'époque postérieure n'étaient que des chefs politiques et ne devaient leur pouvoir qu'à la force ou à l'élection.

1. Strabon, XIV, 1, 3: Καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους Ἀνδρόκλου ὀνομάζονται βασιλεῖς ἔχοντές τινες τιμὰς, προεδρίαν ἐν ἄγασι καὶ πορφύραν ἐπίσημον τοῦ βασιλικοῦ γένους, στίκινα ἀντὶ σκήπτρου, καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Δήμητρος. — Athénée, XIII, 36, p. 578.

2. Tite-Live, III, 39: *Nec nominis (regii) homines tum pertusum esse, quippe quo Jovem appellari fas sit, quod sacris etiam ut solempne retentum sit.* — *Sanctitas regum* (Suétone, *Julius*, 6).

3. Cicéron, *De rep.*, I, 33: *Cur enim regem appellem, Jovis Optimi nomine, hominem dominandi cupidum aut populo oppresso dominantem, non tyrannum potius?*

la protection des dieux. Un consul est quelque chose de plus qu'un homme; il est l'intermédiaire entre l'homme et la divinité. A sa fortune est attachée la fortune publique; il est comme le génie tutélaire de la cité. La mort d'un consul *funeste* la république<sup>1</sup>. Quand le consul Claudius Néron quitte son armée pour voler au secours de son collègue, Tite-Live nous montre combien Rome est en alarmes sur le sort de cette armée; c'est que, privée de son chef, l'armée est en même temps privée de la protection céleste; avec le consul sont partis les auspices, c'est-à-dire la religion et les dieux<sup>2</sup>.

Les autres magistratures romaines qui furent, en quelque sorte, des membres successivement détachés du consulat, réunirent comme lui des attributions sacerdotales et des attributions politiques. On voyait, à certains jours, le censeur, une couronne sur la tête, offrir un sacrifice au nom de la cité et frapper de sa main la victime. Les préteurs, les édiles curules présidaient à des fêtes religieuses<sup>3</sup>. Il n'y avait pas de magistrat qui n'eût à accomplir quelque acte sacré; car dans la pensée des anciens toute autorité devait être religieuse par quelque côté. Les tribuns de la plèbe étaient les seuls qui n'eussent à accomplir aucun sacrifice; aussi ne les comptait-on pas parmi les vrais magistrats. Nous verrons plus loin que leur autorité était d'une nature tout à fait exceptionnelle.

Le caractère sacerdotal qui s'attachait au magistrat se montre surtout dans la manière dont il était élu. Aux yeux des anciens, il ne semblait pas que les suffrages des hommes fussent suffisants pour établir le chef de la cité. Tant que dura la royauté primitive, il parut naturel que ce chef fût désigné par la naissance en vertu de la loi religieuse qui prescrivait que le fils succédât au père dans tout sacerdoce; la naissance semblait révéler assez la volonté des dieux. Lorsque les révolutions eurent supprimé partout cette royauté, les hommes paraissent avoir cherché, pour suppléer à la naissance, un mode d'élection que les dieux n'eussent pas à désavouer. Les

Athéniens, comme beaucoup de peuples grecs, n'en virent pas de meilleur que le tirage au sort. Mais il importe de ne pas se faire une idée fautive de ce procédé, dont on a fait un sujet d'accusation contre la démocratie athénienne; et pour cela il est nécessaire de pénétrer dans la pensée des anciens. Pour eux le sort n'était pas le hasard; le sort était la révélation de la volonté divine. De même qu'on y avait recours dans les temples pour surprendre les secrets d'en haut, de même la cité y recourait pour le choix de son magistrat. On était persuadé que les dieux désignaient le plus digne en faisant sortir son nom de l'urne. Platon exprimait la pensée des anciens quand il disait : « L'homme que le sort a désigné, nous disons qu'il est cher à la divinité et nous trouvons juste qu'il commande. Pour toutes les magistratures qui touchent aux choses sacrées, laissant à la divinité le choix de ceux qui lui sont agréables, nous nous en remettons au sort. » La cité croyait ainsi recevoir ses magistrats des dieux<sup>1</sup>.

1. Platon, *Lois*, III, p. 690; VI, p. 759. Les historiens modernes ont conjecturé que le tirage au sort était une invention de la démocratie athénienne, et qu'il a dû y avoir un temps où les archontes étaient élus par la *χριστονομία*. C'est une pure hypothèse qu'aucun texte n'appuie. Les textes, au contraire, représentent le tirage au sort, *κλήρος*, τῷ κυμαῖ ἁγίῳ, comme très-ancien. Plutarque, qui écrivait la *vie* de Périclès d'après des historiens contemporains comme Stésimbrote, dit que Périclès ne fut jamais archonte, parce que cette dignité était donnée au sort de toute antiquité, ἐκ παλαιού (Plut., *Périclès*, 9). Démétrius de Phalère, qui avait écrit des ouvrages sur la législation d'Athènes et en particulier sur l'archontat, disait formellement qu'Aristide avait été archonte par la voie du sort (Démétrius, cité par Plutarque, *Aristide*, 1). Il est vrai qu'Idoménée de Lampsaque, écrivain postérieur, disait qu'Aristide avait été porté à cette charge par le choix de ses concitoyens; mais Plutarque, qui rapporte cette assertion (*ibidem*), ajoute que, si elle est exacte, il faut entendre que les Athéniens firent une exception en faveur du mérite éminent d'Aristide. Hérodote, VI, 109, montre bien qu'au temps de la bataille de Marathon, les neuf archontes et parmi eux le Polémarque étaient nommés par la voie du sort. Démosthène, *In Leptinam*, 90, cite une loi d'où il résulte que qu'au temps de Solon le sort désignait déjà les archontes. Enfin Pausanias, IV, 5, fait entendre que l'archontat annuel avec tirage au sort succéda immédiatement à l'archontat décennal, c'est-à-dire en 683. Solon, il est vrai, fut choisi pour être archonte, ἡρῆθη ἄρχων; Aristide peut-être le fut aussi; mais aucun texte n'implique que la règle d'élection ait jamais existé. Le tirage au sort paraît être aussi ancien que l'archontat lui-même; ou moins devons-nous le penser en l'absence de textes contraires. Il n'était pas d'ailleurs un procédé démocratique. Démétrius de Phalère dit qu'au temps d'Aristide on ne tirait au sort que parmi les familles les plus riches, ἐκ τῶν γένων τῶν τὰ μέγιστα τμήματα ἔχόντων. Avant Solon, on ne

1. Tite-Live, XXVII, 40.

2. Tite-Live, XXVII, 44 : *Castra relicta sine imperio, sine auspicio*.

3. Varron, *L. L.*, VI, 54. Athénée, XIV, 79.

## LA CITÉ

Au fond et sous des dehors différents, les choses se passaient de même à Rome. La désignation du consul ne devait pas appartenir aux hommes. La volonté ou le caprice du peuple n'était pas ce qui pouvait créer légitimement un magistrat. Voici donc comment le consul était ohoisi. Un magistrat en charge, c'est-à-dire un homme déjà en possession du caractère sacré et des auspices, indiquait parmi les jours fastes celui où le consul devait être nommé. Pendant la nuit qui précédait ce jour, il veillait, en plein air, les yeux fixés au ciel, observant les signes que les dieux envoyaient, en même temps qu'il prononçait mentalement le nom de quelques candidats à la magistrature. Si les présages étaient favorables, c'est que les dieux agréaient ces candidats. Le lendemain, le peuple se réunissait au champ de Mars; le même personnage qui avait consulté les dieux présidait l'assemblée. Il disait à haute voix les noms des candidats sur lesquels il avait pris les auspices; si parmi ceux qui demandaient le consulat, il s'en trouvait un pour lequel les auspices n'eussent pas été favorables, il omettait son nom. Le peuple ne votait que sur les noms qui étaient prononcés par ce président<sup>1</sup>. Si le président ne nommait que deux candidats, le peuple votait pour eux nécessairement; s'il en nommait trois, le peuple choisissait entre eux. Jamais l'assemblée n'avait le droit de porter ses suffrages sur d'autres hommes que ceux que le président avait désignés; car pour ceux-là seulement les auspices avaient été favorables et l'assentiment des dieux était assuré<sup>2</sup>.

tirait au sort que parmi les Eupatrides. Même au temps de Lysias et de Démosthène, les noms de tous les citoyens n'étaient pas mis dans l'urne (Lysias, *De invalido*, 13; *In Andocidam*, 6; Isocrate, II. ἀντιδόσεως, 150). On ne sait pas bien les règles de ce tirage au sort, qui d'ailleurs était confié aux thesmothètes en exercice; tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'à aucune époque les textes ne signalent la pratique de la *χασπερία* pour les neuf archontes. — Il est digne de remarque que, lorsque la démocratie prit le dessus, elle créa les stratèges et leur donna toute l'autorité; pour ces chefs, elle ne songea pas à pratiquer le tirage au sort et préféra les élire par ses suffrages. De sorte qu'il y avait tirage au sort pour les magistratures qui dataient de l'âge aristocratique, et élection pour celles qui dataient de l'âge démocratique.

1. Valère-Maxime, I, 1, 3. Plutarque, *Marcellus*, 5. Tite-Live, IV, 7.

2. Ces règles de l'ancien droit public de Rome, qui tombèrent en désuétude

comices, et l'on ne s'étonne plus de l'expression consacrée, *creat consules*, qui s'appliquait, non au peuple, mais au président des comices. C'était de lui, en effet, plutôt que du peuple, qu'on pouvait dire : Il crée les consuls; car c'était lui qui découvrait la volonté des dieux. S'il ne faisait pas les consuls, c'était au moins par lui que les dieux les faisaient. La puissance du peuple n'allait que jusqu'à ratifier l'élection, tout au plus jusqu'à choisir entre trois ou quatre noms, si les auspices s'étaient montrés également favorables à trois ou quatre candidats.

Il est hors de toute que cette manière de procéder fut fort avantageuse à l'aristocratie romaine; mais on se tromperait si l'on ne voyait en tout cela qu'une ruse imaginée par elle. Une telle ruse ne se conçoit pas dans les siècles où l'on croyait à cette religion. Politiquement, elle était inutile dans les premiers temps, puisque les patriciens avaient alors la majorité dans les suffrages. Elle aurait même pu tourner contre eux en investissant un seul homme d'un pouvoir exorbitant. La seule explication qu'on puisse donner de ces usages, ou plutôt de ces rites de l'élection, c'est que tout le monde croyait très-sincèrement que le choix du magistrat n'appartenait pas au peuple, mais aux dieux. L'homme qui allait disposer de la religion et de la fortune de la cité devait être révélé par la voix divine.

La règle première pour l'élection d'un magistrat était celle que donne Cicéron : « Qu'il soit nommé suivant les rites<sup>1</sup>. » Si, plusieurs mois après, on venait dire au Sénat que quelque rite avait été négligé ou mal accompli, le Sénat ordonnait aux consuls d'abdiquer, et ils obéissaient. Les exemples sont fort nombreux; et si, pour deux ou trois d'entre eux, il est permis de croire que le Sénat fut bien aise de se débarrasser d'un consul ou inhabile ou mal pensant, la plupart du temps, au contraire, on ne peut pas lui supposer d'autre motif qu'un scrupule religieux.

1. Cicéron, *De legibus*, III, 3 : *Auspicia patrum sunt, oblique ex se produunt qui comitiatu creare consules rite possint*. On sait que dans le *De legibus*, Cicéron ne fait guère que reproduire et expliquer les lois de Rome.

A Athènes, le premier archonte et le Roi avaient à peu près les mêmes attributions judiciaires que le pontife romain. C'est que l'archonte avait la mission de veiller à la perpétuité des cultes domestiques<sup>1</sup>, et que le Roi, assez semblable au pontife de Rome, avait la direction suprême de la religion de la cité. Aussi le premier jugeait-il tous les débats qui touchaient au droit de famille, et le second, tous les délits qui atteignaient la religion<sup>2</sup>.

Le mode de génération des lois anciennes apparaît clairement. Ce n'est pas un homme qui les a inventées. Solon, Lycurgue, Minos, Numa ont pu mettre en écrit les lois de leurs cités; ils ne les ont pas faites. Si nous entendons par législateur un homme qui crée un code par la puissance de son génie et qui l'impose aux autres hommes, ce législateur n'exista jamais chez les anciens. La loi antique ne sortit pas non plus des votes du peuple. La pensée que le nombre des suffrages pouvait faire une loi n'apparut que fort tard dans les cités, et seulement après que deux révolutions les avaient transformées. Jusque-là les lois se présentent comme quelque chose d'antique, d'immuable, de vénérable. Aussi vieilles que la cité, c'est le fondateur qui les a posées, en même temps qu'il posait le foyer, *moreque viris et moenia posuit*. Il les a instituées en même temps qu'il instituait la religion. Mais encore ne peut-on pas dire qu'il les ait imaginées lui-même. Quel en est donc le véritable auteur? Quand nous avons parlé plus haut de l'organisation de la famille et des lois grecques ou romaines qui réglaient la propriété, la succession, le testament, l'adoption, nous avons observé combien ces lois correspondaient exactement aux croyances des anciennes générations. Si l'on met ces lois en présence de l'équité naturelle, on les trouve souvent en contradiction avec elle, et il paraît assez évident que ce n'est pas dans la notion du droit absolu et dans le sentiment du juste qu'on est allé les chercher. Mais que l'on mette ces

jusqu'à Justinien : *Jurisprudentia est rerum divinarum atque humanarum notitia.*

1. Isée, *De Apollod. hered.*, 30.

2. Pollux, VIII, 90. Andocide, *De mysteriis*, 111.

mêmes lois en regard du culte des morts et du foyer, qu'on les compare aux diverses prescriptions de cette religion primitive, et l'on reconnaîtra qu'elles sont avec tout cela dans un accord parfait.

L'homme n'a pas eu à étudier sa conscience et à dire : Ceci est juste; ceci ne l'est pas. Ce n'est pas ainsi qu'est né le droit antique. Mais l'homme croyait que le foyer sacré, en vertu de la loi religieuse, passait du père au fils; il en est résulté que la maison a été un bien héréditaire. L'homme qui avait enseveli son père dans son champ croyait que l'esprit du mort prenait à jamais possession de ce champ et réclamait de sa postérité un culte perpétuel; il en est résulté que le champ, domaine du mort et lieu des sacrifices, est devenu la propriété inaliénable d'une famille. La religion disait : Le fils continue le culte, non la fille; et la loi a dit avec la religion : Le fils hérite, la fille n'hérite pas; le neveu par les mâles hérite, non pas le neveu par les femmes. Voilà comment la loi s'est faite; elle s'est présentée d'elle-même et sans qu'on eût à la chercher. Elle était la conséquence directe et nécessaire de la croyance; elle était la religion même s'appliquant aux relations des hommes entre eux.

Les anciens disaient que leurs lois leur étaient venues des dieux. Les Crétois attribuaient les leurs, non à Minos, mais à Jupiter; les Lacédémoniens croyaient que leur législateur n'était pas Lycurgue, mais Apollon. Les Romains disaient que Numa avait écrit sous la dictée d'une des divinités les plus puissantes de l'Italie ancienne, la déesse Egérie. Les Étrusques avaient reçu leurs lois du dieu Tagès. Il y a du vrai dans toutes ces traditions. Le véritable législateur chez les anciens, ce ne fut pas l'homme, ce fut la croyance religieuse que l'homme avait en soi.

Les lois restèrent longtemps une chose sacrée. Même à l'époque où l'on admit que la volonté d'un homme ou les suffrages d'un peuple pouvaient faire une loi, encore fallait-il que la religion fût consultée et qu'elle fût au moins consentante. A Rome, on ne croyait pas que l'unanimité des suffrages fût suffisante pour qu'il y eût une loi : il fallait encore que

très-brefs, que l'on peut comparer, pour la forme, aux versets du livre de Moïse ou aux *çlocas* du livre de Manou. Il y a même grande apparence que les paroles de la loi étaient rythmées<sup>1</sup>. Aristote dit qu'avant le temps où les lois furent écrites, on les chantait<sup>2</sup>. Il en est resté des souvenirs dans la langue; les Romains appelaient les lois *carmina*<sup>3</sup>, des vers, les Grecs disaient νόμοι, des chants<sup>4</sup>.

Ces vieux vers étaient des textes invariables. Y changer une lettre, y déplacer un mot, en altérer le rythme, c'eût été détruire la loi elle-même, en détruisant la forme sacrée sous laquelle elle s'était révélée aux hommes. La loi était comme la prière, qui n'était agréable à la divinité qu'à la condition d'être récitée exactement, et qui devenait impie si un seul mot y était changé. Dans le droit primitif, l'extérieur, la lettre est tout; il n'y a pas à chercher le sens ou l'esprit de la loi. La loi ne vaut pas par le principe moral qui est en elle, mais par les mots que sa formule renferme. Sa force est dans les paroles sacrées qui la composent.

Chez les anciens et surtout à Rome, l'idée du droit était inséparable de l'emploi de certains mots sacramentels. S'agissait-il, par exemple, d'une obligation à contracter, l'un devait dire : *Dari spondes?* et l'autre devait répondre : *Spondeo*. Si ces mots-là n'étaient pas prononcés, il n'y avait pas de contrat. En vain le créancier venait-il réclamer le paiement de la dette, le débiteur ne devait rien. Car ce qui obligeait l'homme dans ce droit antique, ce n'était pas la conscience ni le sentiment du juste, c'était la formule sacrée. Cette formule prononcée entre deux hommes établissait entre eux un lien de droit. Où la formule n'était pas, le droit n'était pas.

Les formes bizarres de l'ancienne procédure romaine ne nous surprendront pas, si nous songeons que le droit antique était une religion, la loi un texte sacré, la justice un ensemble

1. Élien, *H. V.*, II, 39.

2. Aristote, *Probl.*, XIX, 28.

3. Tite-Live, I, 26 : *Lex horrendi carminis erat*.

4. Νέμος, partager; νόμος, division, mesure, rythme, chant; voy. Plutarque, *De musica*, p. 1139; Pindare, *Pyth.*, XII, 41; *Fragm.*, 190 (édit. Heyne). Scholiaste d'Aristophane, *Chev.*, 9 : Νόμοι καλούνται εἰ εἰς θεοῦς ὕμνοι.

## LE CITOYEN ET L'ÉTRANGER

d'hériter d'un citoyen, et même à un citoyen d'hériter de lui<sup>1</sup>. On poussait si loin la rigueur de ce principe que, si un étranger obtenait le droit de cité romaine sans que son fils, né avant cette époque, eût la même faveur, le fils devenait à l'égard du père un étranger et ne pouvait pas hériter de lui<sup>2</sup>. La distinction entre citoyen et étranger était plus forte que le lien de nature entre père et fils.

Il semblerait à première vue qu'on eût pris à tâche d'établir un système de vexation contre l'étranger. Il n'en était rien. Athènes et Rome lui faisaient, au contraire, bon accueil, et le protégeaient, par des raisons de commerce ou de politique. Mais leur bienveillance et leur intérêt même ne pouvaient pas abolir les anciennes lois que la religion avait établies. Cette religion ne permettait pas que l'étranger devint propriétaire, parce qu'il ne pouvait pas avoir de part dans le sol religieux de la cité. Elle ne permettait ni à l'étranger d'hériter du citoyen ni au citoyen d'hériter de l'étranger, parce que toute transmission de biens entraînait la transmission d'un culte, et qu'il était aussi impossible au citoyen de remplir le culte de l'étranger qu'à l'étranger celui du citoyen.

On pouvait accueillir l'étranger, veiller sur lui, l'estimer même, s'il était riche ou honorable; on ne pouvait pas lui donner part à la religion et au droit. L'esclave, à certains égards, était mieux traité que lui; car l'esclave, membre d'une famille dont il partageait le culte, était rattaché à la cité par l'intermédiaire de son maître; les dieux le protégeaient. Aussi la religion romaine disait-elle que le tombeau de l'esclave était sacré, mais que celui de l'étranger ne l'était pas<sup>3</sup>.

Pour que l'étranger fût compté pour quelque chose aux yeux de la loi, pour qu'il pût faire le commerce, contracter, jouir en sûreté de son bien, pour que la justice de la cité pût le défendre efficacement, il fallait qu'il se fît le client d'un citoyen. Rome et Athènes voulaient que tout étranger adoptât

1. Cicéron, *Pro Archia*, 5. Galus, II, 110.

2. Pausanias, VIII, 49.

3. *Digeste*, liv. XI, tit. 7, 2; liv. XLVII, tit. 12, 4.

partout ailleurs il est sans dieu et en dehors de la vie morale. Là seulement il a sa dignité d'homme et ses devoirs. Il ne peut être homme que là.

La patrie tient l'homme attaché par un lien sacré. Il faut l'aimer comme on aime une religion, lui obéir comme on obéit à Dieu. « Il faut se donner à elle tout entier, mettre tout en elle, lui vouer tout. » Il faut l'aimer glorieuse ou obscure, prospère ou malheureuse. Il faut l'aimer dans ses bienfaits et l'aimer encore dans ses rigueurs. Socrate condamné par elle sans raison ne doit pas moins l'aimer. Il faut l'aimer, comme Abraham aimait son Dieu, jusqu'à lui sacrifier son fils. Il faut surtout savoir mourir pour elle. Le Grec ou le Romain ne meurt guère par dévouement à un homme ou par point d'honneur, mais à la patrie il doit sa vie. Car, si la patrie est attaquée, c'est sa religion qu'on attaque. Il combat véritablement pour ses autels, pour ses foyers, *pro aris et focis*<sup>1</sup>; car, si l'ennemi s'empare de sa ville, ses autels seront renversés, ses foyers éteints, ses tombeaux profanés, ses dieux détruits, son culte effacé. L'amour de la patrie, c'est la piété des anciens.

Il fallait que la possession de la patrie fût bien précieuse; car les anciens n'imaginaient guère de châtement plus cruel que d'en priver l'homme. La punition ordinaire des grands crimes était l'exil.

L'exil n'était pas seulement l'interdiction du séjour de la ville et l'éloignement du sol de la patrie : il était en même temps l'interdiction du culte; il contenait ce que les modernes ont appelé l'excommunication. Exiler un homme, c'était, suivant la formule usitée chez les Romains, lui interdire le feu et l'eau<sup>2</sup>. Par ce feu, il faut entendre le feu des sacrifices; par cette eau, l'eau lustrale<sup>3</sup>. L'exil mettait donc un homme hors de la religion. A Sparte aussi, quand un homme était privé du droit de cité, le feu lui était interdit<sup>4</sup>. Un poète athénien

1. De là la formule du serment que prononçait le jeune Athénien : Ἀμυνῶ ἑκέρ τῶν ἱερῶν. Pollux, VIII, 105. Lycurgus, *In Laocratem*, 78.

2. Cicéron, *Pro domo*, 18. Tite-Live, XXV, 4. Ulpien, X, 3.

3. Festus, éd. Müller, p. 2.

4. Hérodote, VII, 231.

différente. Chacune avait sa monnaie particulière, qui, à l'origine, était ordinairement marquée de son emblème religieux. Chacune avait ses poids et ses mesures. On n'admettait pas qu'il dût y avoir rien de commun entre deux cités. La ligne de démarcation était si profonde qu'on imaginait à peine que le mariage fût permis entre habitants de deux villes différentes. Une telle union parut toujours étrange et fut longtemps réputée illégitime. La législation de Rome et celle d'Athènes répugnent visiblement à l'admettre. Presque partout les enfants qui naissaient d'un tel mariage étaient confondus parmi les bâtards et privés des droits de citoyen<sup>1</sup>. Pour que le mariage fût légitime entre habitants de deux villes, il fallait qu'il y eût entre elles une convention particulière (*jus connubii*, ἐπιγαμία)<sup>2</sup>.

Chaque cité avait autour de son territoire une ligne de bornes sacrées. C'était l'horizon de sa religion nationale et de ses dieux. Au delà de ces bornes d'autres dieux régnaient et l'on pratiquait un autre culte<sup>3</sup>.

Le caractère le plus saillant de l'histoire de la Grèce et de celle de l'Italie, avant la conquête romaine, c'est le morcellement poussé à l'excès et l'esprit d'isolement de chaque cité. La Grèce n'a jamais réussi à former un seul État; ni les villes latines, ni les villes étrusques, ni les tribus samnites, n'ont jamais pu former un corps compact. On a attribué l'incurable division des Grecs à la nature de leur pays, et l'on a dit que les montagnes qui s'y croisent établissaient entre les hommes des lignes de démarcation naturelles. Mais il n'y avait pas de montagnes entre Thèbes et Platées, entre Argos et Sparte, entre Sybaris et Crotoné. Il n'y en avait pas entre les villes du Latium ni entre les douze cités de l'Étrurie. La nature physique a sans nul doute quelque action sur l'histoire des

1. Pollux, III, 21 : Νόθος ὁ ἐκ ξένης ἢ παλλάκιδος — ὅς ἂν μὴ εἴ ἀστῆκ γίνηται νόθον εἶναι (loi citée par Athénée, XIII, 38). Démosthène, *In Neeram*, 16. Plutarque, *Périclès*, 37.

2. Lysias, *De antiqua reip. forma*, 3. Démosthène, *Pro corona*, 91. Isocrate, *Plataic.*, 51. — Gaïus, I, 67. Ulpien, V, 4. Tite-Live, XLIII, 3; XXXVIII, 36.

3. Plutarque, *Thésée*, 25. Platon, *Lois*, VIII, p. 842. Pausanias, *passim*. Pollux, I, 10. Bœckh, *Corp. inscript.*, t. II, p. 571 et 837. — La ligne des bornes sacrées de l'*ager romanus* existait encore au temps de Strabon, et sur chacune de ces pierres les prêtres faisaient chaque année un sacrifice (Strabon, V, 3, 2).

ces vieux âges se faisaient la guerre, comment ils concluaient la paix, comment ils formaient des alliances.

Deux cités étaient deux associations religieuses qui n'avaient pas les mêmes dieux. Quand elles étaient en guerre, ce n'étaient pas seulement les hommes qui combattaient, les dieux aussi prenaient part à la lutte. Qu'on ne croie pas que ce soit là une simple fiction poétique. Il y a eu chez les anciens une croyance très-arrêtée et très-vivace en vertu de laquelle chaque armée emmenait avec elle ses dieux. On était convaincu qu'ils combattaient dans la mêlée; les soldats les défendaient, et ils défendaient les soldats. En combattant contre l'ennemi, chacun croyait combattre aussi contre les dieux de l'autre cité; ces dieux étrangers, il était permis de les détester, de les injurier, de les frapper; on pouvait les faire prisonniers.

La guerre avait ainsi un aspect étrange. Il faut se représenter deux petites armées en présence; chacune a au milieu d'elle ses statues, son autel, ses enseignes qui sont des emblèmes sacrés<sup>1</sup>; chacune a ses oracles qui lui ont promis le succès, ses augures et ses devins qui lui assurent la victoire. Avant la bataille, chaque soldat dans les deux armées pense et dit comme ce Grec dans Euripide : « Les dieux qui combattent avec nous sont plus forts que ceux qui sont avec nos ennemis. » Chaque armée prononce contre l'armée ennemie une imprécation dans le genre de celle dont Macrobe nous a conservé la formule : « O dieux! répandez l'effroi, la terreur, le mal parmi nos ennemis. Que ces hommes et quiconque habite leurs champs et leur ville soient par vous privés de la lumière du soleil. Que cette ville et leurs champs, et leurs têtes et leurs personnes, vous soient dévoués<sup>2</sup>. » Cela dit, on se bat des deux côtés avec cet acharnement sauvage que donne la pensée qu'on a des dieux pour soi et qu'on combat contre des dieux étrangers. Pas de merci pour l'ennemi; la guerre est implacable; la religion préside à la lutte et excite les combattants. Il ne peut y avoir aucune règle supérieure qui tem-

père le désir de tuer; il est permis d'égorger les prisonniers, d'achever les blessés.

Même en dehors du champ de bataille, on n'a pas l'idée d'un devoir, quel qu'il soit, vis-à-vis de l'ennemi. Il n'y a jamais de droit pour l'étranger; à plus forte raison n'y en a-t-il pas quand on lui fait la guerre. On n'a pas à distinguer à son égard le juste et l'injuste. Mucius Scaevola et tous les Romains ont cru qu'il était beau d'assassiner un ennemi. Le consul Marcius se vantait publiquement d'avoir trompé le roi de Macédoine. Paul-Émile vendit comme esclaves cent mille Épirotes qui s'étaient remis volontairement dans ses mains<sup>3</sup>.

Le Lacédémonien Phébidas, en pleine paix, s'était emparé de la citadelle des Thébains. On interrogeait Agésilas sur la justice de cette action : « Examinez seulement si elle est utile, dit le roi; car dès qu'une action est utile à la patrie, il est beau de la faire. » Voilà le droit des gens des cités anciennes. Un autre roi de Sparte, Cléomène, disait que tout le mal qu'on pouvait faire aux ennemis était toujours juste aux yeux des dieux et des hommes<sup>4</sup>.

Le vainqueur pouvait user de sa victoire comme il lui plaisait. Aucune loi divine ni humaine n'arrêtait sa vengeance ou sa cupidité. Le jour où Athènes décréta que tous les Mityléniens, sans distinction de sexe ni d'âge, seraient exterminés, elle ne croyait pas dépasser son droit; quand, le lendemain, elle revint sur son décret et se contenta de mettre à mort mille citoyens et de confisquer toutes les terres, elle se crut humaine et indulgente. Après la prise de Platées, les hommes furent égorgés, les femmes vendues, et personne n'accusa les vainqueurs d'avoir violé le droit<sup>5</sup>.

On ne faisait pas seulement la guerre aux soldats : on la faisait à la population tout entière, hommes, femmes, enfants, esclaves. On ne la faisait pas seulement aux êtres humains;

1. Tite-Live, XLII, 57; XLV, 34.

2. Plutarque, Agésilas, 23; Apophthegmes des Lacédémoniens. Aristide lui-même ne fait pas exception; il paraît avoir professé que la justice n'est pas obligatoire d'une cité à l'autre : voyez ce que dit Plutarque, Vie d'Aristide, c. 25

3. Thucydide, III, 50; III, 68.

1. Ἐπὶ τὰς ἱερὰς ἱερῶντο σημεῖα, Denys, X, 16.

2. Macrobe, Saturnales, III, 9.

## LES CONFÉDÉRATIONS

place. De même que la cité avait son foyer du prytanée, les cités associées ont eu leur foyer commun<sup>1</sup>. La cité avait ses héros, ses divinités poliades, ses fêtes; la confédération a eu aussi son temple, son dieu, ses cérémonies, ses anniversaires marqués par des repas pieux et par des jeux sacrés.

Le groupe des douze colonies ioniennes en Asie Mineure avait son temple commun qu'on appelait Panionium<sup>2</sup>; il était consacré à Poseidôn Héliconien que ces mêmes hommes avaient honoré dans le Péloponèse avant leur migration<sup>3</sup>. Chaque année, ils se réunissaient dans ce lieu sacré pour célébrer la fête appelée *Panionia*; ils offraient ensemble un sacrifice et se partageaient les mets sacrés<sup>4</sup>. Les villes doriennes d'Asie avaient leur temple commun au promontoire Triopium; ce temple était dédié à Apollon et à Poseidôn, et l'on y célébrait aux jours anniversaires les jeux triopiques<sup>5</sup>.

Sur le continent grec, le groupe des cités béotiennes avait son temple d'Athènè Itonia<sup>6</sup> et ses fêtes annuelles, *Pambœotia*. Les cités achéennes avaient leurs sacrifices communs à Ægium et offraient un culte à Dèmèter Panachœa<sup>7</sup>.

Le mot *amphictyonie* paraît avoir été le terme antique qui désignait l'association de plusieurs cités. Il y eut, dès les premiers âges de la Grèce, un assez grand nombre d'amphictyonies. On connaît celle de Calaurie, celle de Délos, celle des Thermopyles et de Delphes. L'île de Calaurie était le centre où s'unissaient les villes de Hermione, Epidaure, Prasies, Nauplie, Egine, Athènes, Orchomène; ces villes y accomplissaient un sacrifice, auquel nulle autre ne prenait part<sup>8</sup>. Il en

1. Ἑστία κοινή τῶν Ἀρχάδων. Pausanias, VIII, 53.

2. Hérodote, I, 143.

3. Strabon, VIII, 7, 2.

4. Hérodote, I, 148 : Συλλεγόμενοι Ἴωνες ἄγεσκον ὀρθήν, τῇ ἔθεντο οὐνομα Πανιώνια. Strabon, XIV, I, 20 : Πανιώνια, κοινή πανηγύρις τῶν Ἴόνων συντελεῖται τῷ Προσιδῶνι καὶ θυσία. — Diodore, XV, 49.

5. Hérodote, I, 144. Aristide de Milet, dans les *Fragmenta hist. grec.*, éd. Didot, t. IV, p. 324.

6. Pausanias, IX, 34.

7. Idem, VII, 24.

8. Strabon, VIII, 6, 14. Avec le temps, des changements se produisirent; les Argiens prirent la place de Nauplie dans la cérémonie sacrée, et les Lacédémoniens celle de Prasies.

## LES CONFÉDÉRATIONS

A l'image des divinités poliades, ils eurent un Zeus Panhellénien. Les jeux olympiques, isthmiques, néméens, pythiques, étaient de grandes solennités religieuses auxquelles tous les Grecs furent peu à peu admis. Chaque ville y envoyait sa théorie pour prendre part au sacrifice<sup>1</sup>. Le patriotisme grec ne connut longtemps que cette forme religieuse. Thucydide rappelle plusieurs fois les dieux qui sont communs aux Hellènes<sup>2</sup>, et lorsque Aristophane adjure ses compatriotes de renoncer à leurs luttes intestines, il leur dit : « Vous qui à Olympie, aux Thermopyles et à Delphes, arrosez les autels de la même eau lustrale, ne déchirez plus la Grèce par vos querelles, mais unissez-vous contre les barbares<sup>3</sup>. »

Ces amphictyonies et ces confédérations avaient peu d'action politique. Se représenter les théories des Thermopyles, du Panionium ou d'Olympie, comme un congrès ou un sénat fédéral, serait une grande erreur. Si ces hommes ont été amenés quelquefois à s'occuper des intérêts matériels et politiques des associations, ce n'était que par exception et sous l'empire de circonstances particulières. Ces amphictyonies n'empêchaient même pas leurs membres de se faire la guerre entre eux. Leurs attributions régulières consistaient, non à délibérer sur des intérêts, mais à honorer les dieux, à accomplir les cérémonies, à maintenir la trêve sacrée pendant les fêtes, et si les théories s'élevaient en tribunal et infligeaient une peine à l'une des villes de l'association, ce n'était que parce que cette ville avait manqué à quelque devoir religieux ou parce qu'elle avait usurpé quelque terre consacrée à la divinité<sup>4</sup>.

Des institutions analogues régnèrent dans l'ancienne Italie. Les villes du Latium avaient les fêtes latines : leurs représen-

1. Platon, *Lois*, XII, p. 950 : Θεωροῦς... Πυθιάδε τῶν Ἀπόλλωνι καὶ εἰς Ὀλυμπίαν Δίε καὶ εἰς Νεμέαν καὶ εἰς Ἴσθμὸν χρῆ πέμπειν, κοινω-νοῦντας θυσιῶν καὶ ἀγώνων τούτοις τοῖς θεοῖς.

2. Τὰ ἰσθρὰ τὰ κοινὰ τῆς Ἑλλάδος (Thucyd., III, 58). Θεοὶ ὁμοδόξοι καὶ κοινοὶ τῶν Ἑλλήνων (Id., III, 59; V, 18).

3. Aristophane, *Lysistrata*, v. 1130 et suiv.

4. Ce n'est que tard, et au temps de Philippe de Macédoine, que les Amphictyons se sont occupés d'intérêts politiques.

tants se réunissaient chaque année dans le sanctuaire de Jupiter Latiaris, sur le mont Albain. On immolait un taureau blanc dont la chair était divisée en autant de parts qu'il y avait de cités confédérées<sup>1</sup>. Les douze villes de l'Etrurie avaient de même leur temple commun, leur fête annuelle, leurs jeux présidés par un grand prêtre<sup>2</sup>.

On sait que ni les Grecs, ni même les Romains, n'ont pratiqué la colonisation de la même façon que les modernes. Une colonie n'était pas une dépendance ou une annexe de l'État colonisateur; elle était elle-même un État complet et indépendant. Toutefois, un lien d'une nature particulière existait entre la colonie et la métropole, et cela tenait à la manière dont toute colonie avait été fondée.

Nous ne devons pas croire, en effet, qu'une colonie se formât au hasard et suivant le caprice d'un certain nombre d'émigrants. Une troupe d'aventuriers ne pouvait jamais fonder une ville et n'avait pas le droit, suivant les idées des anciens, de s'organiser en cité. Il y avait des règles auxquelles il fallait se conformer. La première condition était de posséder avant tout un feu sacré; la seconde était d'emmener avec soi un personnage qui fût capable de pratiquer les rites de la fondation. Les émigrants demandaient tout cela à la métropole. Ils emportaient du feu allumé à son foyer<sup>3</sup>; ils emmenaient en même temps un fondateur qui devait appartenir à l'une des familles saintes de la cité<sup>4</sup>. Celui-ci pratiquait la fondation de la ville nouvelle suivant les mêmes rites qui avaient été accomplis autrefois pour la ville dont il sortait<sup>5</sup>. Le feu du foyer établissait à tout jamais un lien de religion et

1. Denys, IV, 49 : "ἵνα συναρχόμενοι πανηγυρίζωσι καὶ ἐστιῶνται καὶ κοινῶν ἱερῶν μεταλαμβάνωσι. Varron, VI, 25 : *Latine feris, a Latinae populus quibus ex sacris carnem petere jus fuit cum Romanis*. Plin., H. n., III, 9, 69 : *Cum his carnem in monte Albano soliti accipere populi*. Cf. Tite-Live, XLI, 16. Denys, IV, 49 : 'Ἐνὸς ταύρου κοινῶς ὑπὸ πασῶν θυομένου, μέρος ἐκαστῇ τὸ τεταγμένον λαμβάνει.

2. Tite-Live, V, 1.

3. *Etymologicum magnum*, v° Πρυτανεία; Hérodote, I, 136.

4. Hérodote, I, 146; Thucydide, I, 24; VI, 3-5; Diodore, V, 53, 59, 81, 83, 84; Plutarque, *Timoléon*.

5. Thucydide, III, 34; VI, 4. Varron, *De lingua lat.*, V, 143 : *Colonis nostrae item conditae ut Roma*.

de parenté entre les deux villes. Celle qui l'avait fourni était appelée cité-mère<sup>1</sup>. Celle qui l'avait reçu était vis-à-vis d'elle dans la situation d'une fille<sup>2</sup>. Deux colonies de la même ville étaient appelées entre elles cités-sœurs<sup>3</sup>.

La colonie avait le même culte que la métropole<sup>4</sup>; elle pouvait avoir quelques dieux particuliers, mais elle devait conserver et honorer les divinités poliades de la ville dont elle était issue. Les douze cités ioniennes d'Asie Mineure, qui étaient réputées colonies d'Athènes, non pas pour avoir été composées d'Athéniens, mais parce qu'elles avaient emporté du feu du prytanée d'Athènes et emmené des fondateurs athéniens, rendaient un culte aux divinités d'Athènes, en célébraient les fêtes<sup>5</sup>, et leur envoyaient chaque année des sacrifices et des *thories*<sup>6</sup>. Ainsi faisaient les colonies de Corinthe, celles de Naxos<sup>7</sup>. De même Rome, colonie d'Albe et, par celle-ci, de Lavinium, faisait chaque année un sacrifice sur le mont Albain et envoyait des victimes à Lavinium « où étaient ses pénates<sup>8</sup> ». L'ancien usage des Grecs était même que la colonie reçût de la métropole les pontifes qui présidaient à son culte et qui veillaient au maintien des rites<sup>9</sup>.

Ces liens religieux entre colonies et métropoles restèrent très-puissants jusqu'au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Quant à un lien politique, les anciens furent bien longtemps sans penser à en établir<sup>10</sup>.

1. Les Athéniens sont appelés *pères* des Ioniens par Hérodote, VII, 51; VIII, 22.

2. Cette pensée est maintes fois exprimée par les anciens. Polybe, XII, 10; Denys, III, 7; Tite-Live, XXVII, 9; Platon, *Lois*, VI; Thucydide, I, 38.

3. Polybe, XXII, 7, 11; Plutarque, *Timoléon*, 15.

4. Thucydide, VI, 4; Polybe, IX, 7; Strabon, IV, 1, 4.

5. Hérodote, I, 147; VII, 95.

6. Thucydide, I, 25; Scholiaste d'Aristophane, *Nuées*, 385; Isocrate, *Panegyrique*, 7, 31.

7. Diodore, XII, 30; Thucydide, VI, 3.

8. Varron, *De lingua lat.*, V, 144; Denys, II, 52; Plutarque, *Coriolan*, 28.

9. "Ἔθος ἦν ἀρχιτέρας ἐκ μητροπόλεως λαμβάνειν, Scholiaste de Thucydide, I, 25.

10. Ce lien politique, à peine essayé par Corinthe (Thucydide, I, 56), ne fut vraiment constitué que dans les *clérouchies* d'Athènes et les colonies de Rome; les unes et les autres sont d'une date relativement récente, et nous n'avons pas à en parler ici.

## LA CITÉ

qu'une cérémonie expiatoire l'aura mis en paix avec les dieux<sup>1</sup>.

Il ne sort de sa maison que du pied droit. Il ne se fait couper les cheveux que pendant la pleine lune. Il porte sur lui des amulettes. Contre l'incendie, il couvre les murs de sa maison d'inscriptions magiques. Il sait des formules pour éviter la maladie, et d'autres pour la guérir; mais il faut les répéter vingt-sept fois et cracher à chaque fois d'une certaine façon<sup>2</sup>.

Il ne délibère pas au Sénat, si les victimes n'ont pas donné les signes favorables. Il quitte l'assemblée du peuple, s'il a entendu le cri d'une souris. Il renonce aux desseins les mieux arrêtés, s'il a aperçu un mauvais présage ou si une parole funeste a frappé son oreille. Il est brave au combat, mais à condition que les auspices lui assurent la victoire.

Ce Romain que nous présentons ici n'est pas l'homme du peuple, l'homme à l'esprit faible que la misère et l'ignorance retiennent dans la superstition. Nous parlons du patricien, de l'homme noble, puissant et riche. Ce patricien est tour à tour guerrier, magistrat, consul, agriculteur, commerçant; mais partout et toujours il est prêtre et sa pensée est fixée sur les dieux. Patriotisme, amour de la gloire, amour de l'or, si puissants que soient ces sentiments sur son âme, la crainte des dieux domine tout. Horace a dit le mot le plus vrai sur le Romain : c'est en redoutant les dieux qu'il est devenu le maître de la terre,

Dis te minorem quod geris, imperas.

On a dit que c'était une religion de politique. Mais pouvons-nous supposer qu'un sénat de trois cents membres, un corps de trois mille patriciens se soit entendu avec une telle unanimité pour tromper le peuple ignorant? et cela pendant des siècles, sans que, parmi tant de rivalités, de luttes, de haines

1. Tite-Live, XXIV, 10; XXVII, 4; XXVIII, 11, et *alias, passim*.

2. Voyez, entre autres, les formules que donnent Caton, *De re rust.*, 160, et Varron, *De re rust.*, II, 1; I, 37. Cf. Pline, *H. n.*, XXVIII, 2-5 (4-23). — La loi des Douze Tables punit l'homme qui fruges excantassit (Pline, XXVIII, 2, 17; Servius, *ad Eclogas*, VIII, 99. cf. Cicéron, *De rep.*, IV, 10).

# OMNIPOTENCE DE L'ÉTAT

## CHAPITRE XVIII

### DE L'OMNIPOTENCE DE L'ÉTAT; LES ANCIENS N'ONT PAS CONNU LA LIBERTÉ INDIVIDUELLE

**L**A cité avait été fondée sur une religion et constituée comme une Eglise. De là sa force; de là aussi son omnipotence et l'empire absolu qu'elle exerçait sur ses membres. Dans une société établie sur de tels principes, la liberté individuelle ne pouvait pas exister. Le citoyen était soumis en toutes choses et sans nulle réserve à la cité; il lui appartenait tout entier. La religion qui avait enfanté l'État, et l'État qui entretenait la religion, se soutenaient l'un l'autre et ne faisaient qu'un; ces deux puissances associées et confondues formaient une puissance presque surhumaine à laquelle l'âme et le corps étaient également asservis.

Il n'y avait rien dans l'homme qui fût indépendant. Son corps appartenait à l'État et était voué à sa défense; à Rome le service militaire était dû jusqu'à quarante-six ans, à Athènes et à Sparte toute la vie<sup>1</sup>. Sa fortune était toujours à la disposition de l'État; si la cité avait besoin d'argent, elle pouvait ordonner aux femmes de lui livrer leurs bijoux, aux créanciers de lui abandonner leurs créances, aux possesseurs d'oliviers de lui céder gratuitement l'huile qu'ils avaient fabriquée<sup>2</sup>.

La vie privée n'échappait pas à cette omnipotence de l'État. Beaucoup de cités grecques défendaient à l'homme de rester célibataire<sup>3</sup>. Sparte punissait non-seulement celui qui ne se

1. Thucydide, I, 105; Plutarque, *Phocion*, 24; Pausanias, I, 26. — Xénophon, *Helléniques*, VI, 4, 17.

2. Aristote, *Économ.*, II. L'auteur cite des exemples de Byzance, d'Athènes, de Lampsaque, d'Héraclée Pontique, de Chios, de Clazomène, d'Ephèse.

3. Pollux, III, 48 : Ἦσαν καὶ ἀγαμίου δίκαι πολλοῦ, καὶ ὀψιγαμίου καὶ κακογαμίου ἐν Λακεδαιμοσιν. Cf. VIII, 40 : Γραφή ἀγαμίου. Plutarque, *Lysandre*, 30. — A Rome, un arrêt des censeurs frappa les célibataires d'une amende. Valère-Maxime, II, 9; Aulu-Gelle, I, 6; II, 15. Cicéron dit encore : *Censores.... cœlibes esse prohibent* (*De legib.*, III, 8).



enseignement libre à côté du sien. Athènes fit un jour une loi qui défendait d'instruire les jeunes gens sans une autorisation des magistrats, et une autre qui interdisait spécialement d'enseigner la philosophie<sup>1</sup>.

L'homme n'avait pas le choix de ses croyances. Il devait croire et se soumettre à la religion de la cité. On pouvait haïr ou mépriser les dieux de la cité voisine; quant aux divinités d'un caractère général et universel, comme Jupiter Céleste ou Cybèle ou Junon, on était libre d'y croire ou de n'y pas croire. Mais il ne fallait pas qu'on s'avisât de douter d'Athéné Poliade ou d'Érechthée ou de Cécrops. Il y aurait eu là une grande impiété qui eût porté atteinte à la religion et à l'État en même temps, et que l'État eût sévèrement punie. Socrate fut mis à mort pour ce crime<sup>2</sup>. La liberté de penser à l'égard de la religion de la cité était absolument inconnue chez les anciens. Il fallait se conformer à toutes les règles du culte, figurer dans toutes les processions, prendre part au repas sacré. La législation athénienne prononçait une peine contre ceux qui s'abstenaient de célébrer religieusement une fête nationale<sup>3</sup>.

Les anciens ne connaissaient donc ni la liberté de la vie privée, ni la liberté de l'éducation, ni la liberté religieuse. La personne humaine comptait pour bien peu de chose vis-à-vis de cette autorité sainte et presque divine qu'on appelait la patrie ou l'État. L'État n'avait pas seulement, comme dans nos sociétés modernes, un droit de justice à l'égard des citoyens. Il pouvait frapper sans qu'on fût coupable et par cela seul que son intérêt était en jeu. Aristide assurément n'avait commis aucun crime et n'en était même pas soupçonné; mais la cité avait le droit de le chasser de son territoire par ce seul motif qu'Aristide avait acquis par ses vertus trop d'influence et qu'il pouvait devenir dangereux, s'il le voulait. On appelait cela

1. Xénophon, *Mémor.*, I, 2, 31. Diogène Laërce, *Théophr.*, c. 5. Ces deux lois ne durèrent pas longtemps : elles n'en prouvent pas moins quelle omnipotence on reconnaissait à l'État en matière d'instruction.

2. L'acte d'accusation portait : Ἀδικεῖ Σωκράτης οὗς ἡ πόλις νομιζει θεοὺς οὐ νομιζέων. (Xénophon, *Mémorables*, I, 1.) Sur la γραφή ἀσεβείας, voyez Plutarque, *Périclès*, 32; le plaidoyer de Lysias contre Andocide; Pollux, VIII, 90.

3. Pollux, VIII, 46. Ulpian, *Schol. in Demosth.*, in *Midiam*.

l'ostracisme; cette institution n'était pas particulière à Athènes; on la trouve à Argos, à Mégare, à Syracuse, et Aristote fait entendre qu'elle existait dans toutes les cités grecques qui avaient un gouvernement démocratique<sup>1</sup>. Or l'ostracisme n'était pas un châtement; c'était une précaution que la cité prenait contre un citoyen qu'elle soupçonnait de pouvoir la gêner un jour. A Athènes on pouvait mettre un homme en accusation et le condamner pour incivisme, c'est-à-dire pour défaut d'affection envers l'État. La vie de l'homme n'était garantie par rien dès qu'il s'agissait de l'intérêt de la cité. Rome fit une loi par laquelle il était permis de tuer tout homme qui aurait l'intention de devenir roi<sup>2</sup>. La funeste maxime que le salut de l'État est la loi suprême, a été formulée par l'antiquité<sup>3</sup>. On pensait que le droit, la justice, la morale, tout devait céder devant l'intérêt de la patrie.

C'est donc une erreur singulière entre toutes les erreurs humaines que d'avoir cru que dans les cités anciennes l'homme jouissait de la liberté. Il n'en avait pas même l'idée. Il ne croyait pas qu'il pût exister de droit vis-à-vis de la cité et de ses dieux. Nous verrons bientôt que le gouvernement a plusieurs fois changé de forme; mais la nature de l'État est restée à peu près la même, et son omnipotence n'a guère été diminuée. Le gouvernement s'appela tour à tour monarchie, aristocratie, démocratie; mais aucune de ces révolutions ne donna aux hommes la vraie liberté, la liberté individuelle. Avoir des droits politiques, voter, nommer des magistrats, pouvoir être archonte, voilà ce qu'on appelait la liberté; mais l'homme n'en était pas moins asservi à l'État. Les anciens, et surtout les Grecs, s'exagérèrent toujours l'importance et les droits de la société; cela tient sans doute au caractère sacré et religieux que la société avait revêtu à l'origine.

1. Aristote, *Politique*, III, 8, 2; V, 2, 5. Diodore, XI, 87. Plutarque, *Aristide*, 1; *Thémistocle*, 22. Philochore, éd. Didot, p. 396. Schol. d'Aristophane, *Chevaliers*, 855.

2. Plutarque, *Publicola*, 12.

3. Cicéron, *De legib.*, III, 3.

et qui, en effaçant les antiques croyances, a fait crouler en même temps l'édifice social que ces croyances avaient élevé et pouvaient seules soutenir. L'autre est l'existence d'une classe d'hommes qui se trouvait placée en dehors de cette organisation de la cité, qui en souffrait, qui avait intérêt à la détruire et qui lui fit la guerre sans relâche.

Lors donc que les croyances sur lesquelles ce régime social était fondé se sont affaiblies, et que les intérêts de la majorité des hommes ont été en désaccord avec ce régime, il a dû tomber. Aucune cité n'a échappé à cette loi de transformation, pas plus Sparte qu'Athènes, pas plus Rome que la Grèce. De même que nous avons vu que les hommes de la Grèce et ceux de l'Italie avaient eu à l'origine les mêmes croyances, et que la même série d'institutions s'était déployée chez eux, nous allons voir maintenant que toutes ces cités ont passé par les mêmes révolutions.

Il faut étudier pourquoi et comment les hommes se sont éloignés par degrés de cette antique organisation, non pas pour déchoir, mais pour s'avancer, au contraire, vers une forme sociale plus large et meilleure. Car sous une apparence de désordre et quelquefois de décadence, chacun de leurs changements les approchait d'un but qu'ils ne connaissaient pas.

## CHAPITRE PREMIER

## PATRICIENS ET CLIENTS

Jusqu'ici nous n'avons pas parlé des classes inférieures et nous n'avons pas à en parler. Car il s'agissait de décrire l'organisme primitif de la cité, et les classes inférieures ne comptaient absolument pour rien dans cet organisme. La cité s'était constituée comme si ces classes n'eussent pas existé. Nous pouvions donc attendre pour les étudier que nous fussions arrivés à l'époque des révolutions.

La cité antique, comme toute société humaine, présentait des rangs, des distinctions, des inégalités. On connaît, à

LIVRE IV  
LES RÉVOLUTIONS

On ne pouvait rien imaginer de plus solidement constitué que cette famille des anciens âges qui contenait en elle ses dieux, son culte, son prêtre, son magistrat. Rien de plus fort que cette cité qui avait aussi en elle-même sa religion, ses dieux protecteurs, son sacerdoce indépendant, qui commandait à l'âme autant qu'au corps de l'homme, et qui, infiniment plus puissante que l'État d'aujourd'hui, réunissait en elle la double autorité que nous voyons partagée de nos jours entre l'État et l'Église. Si une société a été constituée pour durer, c'était bien celle-là. Elle a eu pourtant, comme tout ce qui est humain, sa série de révolutions.

Nous ne pouvons pas dire d'une manière générale à quelle époque ces révolutions ont commencé. On conçoit, en effet, que cette époque n'ait pas été la même pour les différentes cités de la Grèce et de l'Italie. Ce qui est certain, c'est que, dès le septième siècle avant notre ère, cette organisation sociale était discutée et attaquée presque partout. A partir de ce temps-là, elle ne se soutint plus qu'avec peine et par un mélange plus ou moins habile de résistance et de concessions. Elle se débattit ainsi plusieurs siècles, au milieu de luttes perpétuelles, et enfin elle disparut.

Les causes qui l'ont fait périr peuvent se réduire à deux. L'une est le changement qui s'est opéré à la longue dans les idées par suite du développement naturel de l'esprit humain,

Athènes, la distinction originaire entre les Eupatrides et les Thètes; à Sparte, on trouve la classe des Égaulx et celle des Inférieurs : en Eubée, celle des chevaliers et celle du peuple. L'histoire de Rome est pleine de la lutte entre les patriciens et les plébéiens, lutte que l'on retrouve dans toutes les cités sabines, latines et étrusques. On peut même remarquer que plus haut on remonte dans l'histoire de la Grèce et de l'Italie, plus la distinction apparaît profonde et les rangs fortement marqués : preuve certaine que l'inégalité ne s'est pas formée à la longue, mais qu'elle a existé dès l'origine et qu'elle est contemporaine de la naissance des cités.

Il importe de rechercher sur quels principes reposait cette division des classes. On pourra voir ainsi plus facilement en vertu de quelles idées ou de quels besoins les luttes vont s'engager, ce que les classes inférieures vont réclamer, et au nom de quels principes les classes supérieures défendront leur empire.

On a vu plus haut que la cité était née de la confédération des familles et des tribus. Or, avant le jour où la cité se forma, la famille contenait déjà en elle-même cette distinction de classes. En effet la famille ne se démembrait pas; elle était indivisible comme la religion primitive du foyer. Le fils aîné, succédant seul au père, prenait en main le sacerdoce, la propriété, l'autorité, et ses frères étaient à son égard ce qu'ils avaient été à l'égard du père. De génération en génération, d'aîné en aîné, il n'y avait toujours qu'un chef de famille; il présidait au sacrifice, disait la prière, jugeait, gouvernait. A lui seul, à l'origine, appartenait le titre de *pater*; car ce mot qui désignait la puissance et non pas la paternité, n'a pu s'appliquer alors qu'au chef de la famille. Ses fils, ses frères, ses serviteurs, tous l'appelaient ainsi.

Voilà donc dans la constitution intime de la famille un premier principe d'inégalité. L'aîné est privilégié pour le culte, pour la succession, pour le commandement. Après plusieurs générations il se forme naturellement, dans chacune de ces grandes familles, des branches cadettes qui sont, par la religion et par la coutume, dans un état d'infériorité vis-à-vis de

La distinction est plus manifeste encore dans la religion. Le descendant d'un *pater* peut seul accomplir les cérémonies du culte de la famille. Le client y assiste; on fait pour lui le sacrifice, mais il ne le fait pas lui-même. Entre lui et la divinité domestique il y a toujours un intermédiaire. Il ne peut pas même remplacer la famille absente. Que cette famille vienne à s'éteindre, les clients ne continuent pas le culte; ils se dispersent. Car la religion n'est pas leur patrimoine; elle n'est pas de leur sang, elle ne leur vient pas de leurs propres ancêtres. C'est une religion d'emprunt; ils en ont la jouissance, non la propriété.

Rappelons-nous que, d'après les idées des anciennes générations, le droit d'avoir un dieu et de prier était héréditaire. La tradition sainte, les rites, les paroles sacramentelles, les formules puissantes qui déterminaient les dieux à agir, tout cela ne se transmettait qu'avec le sang. Il était donc bien naturel que, dans chacune de ces antiques familles, la partie libre et ingénue qui descendait réellement de l'ancêtre premier, fût seule en possession du caractère sacerdotal. Les patriciens ou eupatrides avaient le privilège d'être prêtres et d'avoir une religion qui leur appartenait en propre<sup>1</sup>.

Ainsi, avant même qu'on fût sorti de l'état de famille, il existait déjà une distinction de classes; la vieille religion domestique avait établi des rangs. Lorsque ensuite la cité se forma, rien ne fut changé à la constitution intérieure de la famille. Nous avons même montré que la cité, à l'origine, ne fut pas une association d'individus, mais une confédération de tribus, de curies et de familles, et que, dans cette sorte d'alliance, chacun de ces corps resta ce qu'il était auparavant. Les chefs de ces petits groupes s'unissaient entre eux, mais chacun d'eux restait maître absolu dans la petite société dont il était déjà le chef. C'est pour cela que le droit romain laissa si longtemps au *pater* l'autorité absolue sur les siens, la toute-puissance et le droit de justice à l'égard des clients. La dis-

1. Diodore, I, 28; Pollux, VIII, 3; *Etymologicum magnum*, p. 395. — Denys d'Halicarnasse, II, 9; Tite-Live, X, 6-8; IV, 2; VI, 41.

inction des classes, née dans la famille, se continua donc dans la cité.

La cité, dans son premier âge, ne fut que la réunion des chefs de famille. On a des témoignages d'un temps où il n'y avait qu'eux qui pussent être citoyens. On peut voir encore un vestige de cette règle dans une ancienne loi d'Athènes qui disait que pour être citoyen il fallait posséder un dieu domestique<sup>1</sup>. Aristote remarque « qu'anciennement, dans quelques villes, il était de règle que le fils aîné seul jouit des droits politiques<sup>2</sup> ». La loi ne comptait donc dans la cité ni les branches cadettes ni, à plus forte raison, les clients. Aussi Aristote ajoute-t-il que les vrais citoyens étaient alors en fort petit nombre.

L'assemblée qui délibérait sur les intérêts généraux de la cité, n'était aussi composée, dans ces temps anciens, que des chefs de famille, des *patres*. Il est permis de ne pas croire Cicéron quand il dit que Romulus appela *pères* les sénateurs pour marquer l'affection paternelle qu'ils avaient pour le peuple. Les membres de cet ancien Sénat portaient naturellement ce titre parce qu'ils étaient les chefs des *gentes*. En même temps que ces hommes réunis représentaient la cité, chacun d'eux restait maître absolu dans sa *gens*, qui était comme son petit royaume. On voit aussi dès les commencements de Rome une autre assemblée plus nombreuse, celle des curies; mais elle diffère assez peu de celle des *patres*. Ce sont encore eux qui forment l'élément principal de cette assemblée; seulement, chaque *pater* s'y montre entouré de sa famille; ses parents, ses clients même lui font cortège et marquent sa puissance. Chaque famille n'a d'ailleurs dans ces comices qu'un seul suffrage<sup>3</sup>. On peut bien admettre que le chef prend l'avis de ses parents et même de ses clients, mais il est clair que c'est lui qui vote. La loi défend d'ailleurs au client d'être d'un

1. Harpocraton, v° Ζεὺς ἰσχυρὸς, d'après Hypéride et Démétrius de Phalère.

2. Aristote, *Politique*, V, 5, 3.

3. Aulu-Gelle, XV, 27. Nous verrons que la clientèle s'est transformée plus tard; nous ne parlons ici que de celle des premiers siècles de Rome.

autre avis que son patron<sup>1</sup>. Si les clients sont rattachés à la cité, ce n'est que par l'intermédiaire de leurs chefs patriciens. Ils participent au culte public, ils paraissent devant le tribunal, ils entrent dans l'assemblée, mais c'est à la suite de leurs patrons.

Il ne faut pas se représenter la cité de ces anciens âges comme une agglomération d'hommes vivant pêle-mêle dans l'enceinte des mêmes murailles. La ville n'est guère, dans les premiers temps, un lieu d'habitation; elle est le sanctuaire où siègent les dieux de la communauté; elle est la forteresse qui les défend et que leur présence sanctifie; elle est le centre de l'association, la résidence du roi et des prêtres, le lieu où se rend la justice; mais les hommes n'y vivent pas. Pendant plusieurs générations encore, les hommes continuent à vivre hors de la ville, en familles isolées qui se partagent la campagne. Chacune de ces familles occupe son canton, où elle a son sanctuaire domestique et où elle forme, sous l'autorité de son *pater*, un groupe indivisible<sup>2</sup>. Puis, à certains jours, s'il s'agit des intérêts de la cité ou des obligations du culte commun, les chefs de ces familles se rendent à la ville et s'assemblent autour du roi, soit pour délibérer, soit pour assister au sacrifice. S'agit-il d'une guerre, chacun de ces chefs arrive, suivi de sa famille et de ses serviteurs (*sua manus*); ils se groupent par phratries ou par curies et ils forment l'armée de la cité sous les ordres du roi.

1. Denys, II, 10 : Οὗτε δσιον οὔτε θέμις ψῆφον ἐναντίαν φέρειν.

2. Thucydide, II, 15-16, décrit ces anciennes mœurs qui avaient subsisté en Attique jusqu'à son temps : Τῆ κατὰ γῶραν αὐτονομία οἰκῆσαι μεταίχων οἱ Ἀθηναῖοι, ἐν τοῖς ἀγροῖς πανοικησία οἰκῆσαντες. C'est seulement au début de la guerre du Péloponèse qu'ils quittèrent οἰκίαν καὶ ἰσθὰ ἃ διὰ παντός ἦν αὐτοῖς ἐκ τῆς κατὰ τὸ ἀρχαῖον πολιτείας πάτρια.

## CHAPITRE II

## LES PLÉBÉIENS

Il faut maintenant signaler un autre élément de population qui était au-dessous des clients eux-mêmes, et qui, infirme à l'origine, acquit insensiblement assez de force pour briser l'ancienne organisation sociale. Cette classe, qui devint plus nombreuse à Rome que dans aucune autre cité, y était appelée la plèbe. Il faut voir l'origine et le caractère de cette classe pour comprendre le rôle qu'elle a joué dans l'histoire de la cité et de la famille chez les anciens.

Les plébéiens n'étaient pas les clients; les historiens de l'antiquité ne confondent pas ces deux classes entre elles. Tite-Live dit quelque part : « La plèbe ne voulut pas prendre part à l'élection des consuls; les consuls furent donc élus par les patriciens et leurs clients<sup>1</sup>. » Et ailleurs : « La plèbe se plaignit que les patriciens eussent trop d'influence dans les comices grâce aux suffrages de leurs clients<sup>2</sup>. » On lit dans Denys d'Halicarnasse : « La plèbe sortit de Rome et se retira sur le mont Sacré; les patriciens restèrent seuls dans la ville avec leurs clients. » Et plus loin : « La plèbe mécontente refusa de s'enrôler, les patriciens prirent les armes avec leurs clients et firent la guerre<sup>3</sup>. » Cette plèbe, bien séparée des clients, ne faisait pas partie, du moins dans les premiers siècles, de ce qu'on appelait le peuple romain. Dans une vieille formule de prière, qui se répétait encore au temps des guerres puniques, on demandait aux dieux d'être propices « au peuple et à la plèbe<sup>4</sup> ». La plèbe n'était donc pas com-

1. Tite-Live, II, 64.

2. Tite-Live, II, 56.

3. Denys, VI, 46; VII, 19; X, 27.

4. Tite-Live, XXIX, 27 : *Ut ea mihi populo plebique romanis bene verrunt.* — Cicéron, *Pro Murena*, I : *Ut ea res mihi magistratuique meo, populo plebique romanis bene atque feliciter eveniat.* — Macrobe (*Saturn.*, I, 17) cite un vieil oracle du devin Marcius qui portait : *Prætor qui jus populo plebique dabit.* Que les écrivains anciens n'aient pas toujours tenu compte de cette dis-

prise dans le peuple, à l'origine. Le peuple comprenait les patriciens et leurs clients; la plèbe était en dehors.

Sur la formation première de cette plèbe, les anciens nous donnent peu de lumières. Nous avons bien le droit de supposer qu'elle se composa, en grande partie, d'anciennes populations conquises et assujetties. Nous sommes pourtant frappé de voir dans Tite-Live, qui connaissait les vieilles traditions, que les patriciens reprochaient aux plébéiens, non pas d'être issus de populations vaincues, mais de manquer de religion et même de famille. Or, ce reproche, qui était déjà immérité au temps de Licinius Stolon, et que les contemporains de Tite-Live comprenaient à peine, devait remonter à une époque très-ancienne et nous reporte aux premiers temps de la cité.

On aperçoit, en effet, dans la nature même des vieilles idées religieuses, plusieurs causes qui entraînaient la formation d'une classe inférieure. La religion domestique ne se propageait pas; née dans une famille, elle y restait enfermée; il fallait que chaque famille se fit sa croyance, ses dieux, son culte. Or il a pu arriver que des familles n'aient pas eu dans l'esprit la puissance de se créer une divinité, d'instituer un culte, d'inventer l'hymne et le rythme de la prière. Ces familles furent par cela seul dans un état d'infériorité vis-à-vis de celles qui avaient une religion et ne purent entrer en société avec elles. Il arriva certainement aussi que des familles qui avaient eu un culte domestique, le perdirent, soit par négligence et oubli des rites, soit après un de ces crimes ou une de ces souillures qui interdisaient à l'homme d'approcher de son foyer, de continuer son culte. Il est arrivé enfin que des clients, qui avaient eu toujours le culte du maître et n'en connaissaient point d'autre, aient été chassés de la famille ou l'aient quittée volontairement. C'était renoncer à une religion. Ajoutons encore que le fils né d'un mariage sans rites, était

distinction essentielle entre le *populus* et la *plebs*, c'est ce dont on ne sera pas surpris, si l'on songe que cette distinction n'existait plus quand ils écrivaient. Au temps de Cicéron, il y avait longtemps que la *plebs* faisait partie du *populus*. Mais les vieilles formules restaient comme des vestiges du temps où les deux populations ne se confondaient pas.

réputé bâtard, comme celui qui était né de l'adultère, et la religion domestique n'existait pas pour eux. Tous ces hommes exclus des familles et mis en dehors du culte, tombaient dans la classe des hommes sans foyer. L'existence d'une plèbe était la conséquence nécessaire de la nature exclusive de l'organisme antique.

On trouve cette classe à côté de presque toutes les cités anciennes, mais séparée par une ligne de démarcation. Une ville grecque est double; il y a la ville proprement dite, *polis*, qui s'élève ordinairement sur le sommet d'une colline; elle a été fondée avec des rites religieux et elle renferme le sanctuaire des divinités poliades. Au pied de la colline, est une agglomération de maisons, qui ont été bâties sans cérémonies religieuses, sans enceinte sacrée; c'est le domicile de la plèbe, qui ne peut pas habiter dans la ville sainte.

A Rome, la différence originelle entre les deux populations est frappante. La ville des patriciens et de leurs clients est celle que Romulus a fondée suivant les rites sur le plateau du Palatin. Le domicile de la plèbe est l'Asyle, espèce d'enclos qui est situé sur la pente du mont Capitolin et où le premier roi a admis les gens sans feu ni lieu qu'il ne pouvait pas faire entrer dans sa ville. Plus tard, quand de nouveaux plébéiens vinrent à Rome, comme ils étaient étrangers à la religion de la cité, on les établit sur l'Aventin, c'est-à-dire en dehors du pomerium et de la ville religieuse<sup>1</sup>.

Un mot caractérise ces plébéiens : ils sont sans culte; du moins, les patriciens leur reprochent de n'en pas avoir. « Ils n'ont pas d'ancêtres », ce qui veut dire dans la pensée de leurs adversaires qu'ils n'ont pas d'ancêtres reconnus et légalement admis. « Ils n'ont pas de pères », c'est-à-dire qu'ils remonteraient en vain la série de leurs ascendants, ils n'y rencontreraient jamais un chef de famille religieuse, un *pater*. « Ils n'ont pas de famille, *gentem non habent* », c'est-à-dire qu'ils n'ont que la famille naturelle; quant à celle que forme et constitue la religion, la vraie *gens*, ils ne l'ont pas<sup>2</sup>.

1. Aulo-Gelle, XIII, 14; Tite-Live, I, 83.

2. On ne constate l'existence de *gentes* plébéiennes que dans les trois derniers

parer cette existence qu'à celle de la bête, *mère ferarum*. Le contact du plébéien est impar. Les décemvirs, dans leurs dix premières tables, avaient oublié d'interdire le mariage entre les deux ordres; c'est que ces premiers décemvirs étaient tous patriciens et qu'il n'était venu à l'esprit d'aucun d'eux qu'un tel mariage fût possible.

On voit combien de classes, dans l'âge primitif des cités, étaient superposées l'une à l'autre. En tête était l'aristocratie des chefs de famille, ceux que la langue officielle de Rome appelait *patres*, que les clients appelaient *reges*, que l'Odyssée nomme βασιλεῖς ou δυνάστες. Au-dessous étaient les branches cadettes des familles; au-dessous encore, les clients; puis plus bas, bien plus bas, et tout en dehors, la plèbe.

C'est de la religion que cette distinction des classes était venue. Car au temps où les ancêtres des Grecs, des Italiens et des Hindous vivaient encore ensemble dans l'Asie centrale, la religion avait dit : « L'aîné fera la prière. » De là était venue la prééminence de l'aîné en toutes choses; la branche aînée dans chaque famille avait été la branche sacerdotale et maîtresse. La religion comptait néanmoins pour beaucoup les branches cadettes, qui étaient comme une réserve pour remplacer un jour la branche aînée éteinte et sauver le culte. Elle comptait encore pour quelque chose le client, même l'esclave, parce qu'ils assistaient aux actes religieux. Mais le plébéien, qui n'avait aucune part au culte, elle ne le comptait absolument pour rien. Les rangs avaient été ainsi fixés.

Mais aucune des formes sociales que l'homme imagine et établit, n'est immuable. Celle-ci portait en elle un germe de maladie et de mort; c'était cette inégalité trop grande. Beaucoup d'hommes avaient intérêt à détruire une organisation sociale qui n'avait pour eux aucun bienfait.

## PREMIÈRE RÉVOLUTION

## 1° L'autorité politique est enlevée aux rois.

Nous avons dit qu'à l'origine le roi avait été le chef religieux de la cité, le grand prêtre du foyer public, et qu'à cette autorité sacerdotale il avait joint l'autorité politique, parce qu'il avait paru naturel que l'homme qui représentait la religion de la cité fût en même temps le président de l'assemblée, le juge, le chef de l'armée. En vertu de ce principe, il était arrivé que tout ce qu'il y avait de puissance dans l'État avait été réuni dans les mains du roi.

Mais les chefs des familles, les *patres*, et au-dessus d'eux les chefs des phratries et des tribus formaient à côté de ce roi une aristocratie très-forte. Le roi n'était pas seul roi; chaque *pater* l'était comme lui dans sa *gens*; c'était même à Rome un antique usage d'appeler chacun de ces puissants patrons du nom de roi; à Athènes, chaque phratrie et chaque tribu avait son chef, et à côté du roi de la cité il y avait les rois des tribus, *φυλοβασιλεῖς*. C'était une hiérarchie de chefs ayant tous, dans un domaine plus ou moins étendu, les mêmes attributions et la même inviolabilité. Le roi de la cité n'exerçait pas son pouvoir sur la population entière; l'intérieur des familles et toute la clientèle échappaient à son action. Comme le roi féodal, qui n'avait pour sujets que quelques puissants vassaux, ce roi de la cité ancienne ne commandait qu'aux chefs des tribus et des *gentes*, dont chacun individuellement pouvait être aussi puissant que lui, et qui réunis l'étaient beaucoup plus. On peut bien croire qu'il ne lui était pas facile de se faire obéir. Les hommes devaient avoir pour lui un grand respect, parce qu'il était le chef du culte et le gardien du foyer; mais ils avaient sans doute peu de soumission, parce qu'il avait peu de force. Les gouvernants et les gouvernés ne furent pas

tique, son autorité paternelle, le régime de la *gens* et enfin tout le droit privé que la religion primitive avait établi.

Ce grand et général effort de l'aristocratie répondait donc à un danger. Or il parait qu'en dépit de ses efforts et de sa victoire même, le danger subsista. Les vieilles institutions commençaient à chanceler et de graves changements allaient s'introduire dans la constitution intime des familles.

Le vieux régime de la *gens*, fondé par la religion de la famille, n'avait pas été détruit le jour où les hommes étaient passés au régime de la cité. On n'avait pas voulu ou on n'avait pas pu y renoncer immédiatement, les chefs tenant à conserver leur autorité, les inférieurs n'ayant pas tout de suite la pensée de s'affranchir. On avait donc concilié le régime de la *gens* avec celui de la cité. Mais c'étaient, au fond, deux régimes opposés que l'on ne devait pas espérer d'allier pour toujours et qui devaient un jour ou l'autre se faire la guerre. La famille, indivisible et nombreuse, était trop forte et trop indépendante pour que le pouvoir social n'éprouvât pas la tentation et même le besoin de l'affaiblir. Ou la cité ne devait pas durer, ou elle devait à la longue briser la famille.

L'ancienne *gens* avec son foyer unique, son chef souverain, son domaine indivisible, se conçoit bien tant que dure l'état d'isolement et qu'il n'existe pas d'autre société qu'elle; mais dès que les hommes sont réunis en cité, le pouvoir de l'ancien chef est forcément amoindri; car, en même temps qu'il est souverain chez lui, il est membre d'une communauté; comme tel, des intérêts généraux l'obligent à des sacrifices, et des lois générales lui commandent l'obéissance. A ses propres yeux et surtout aux yeux de ses inférieurs, sa dignité est diminuée. Puis, dans cette communauté, si aristocratiquement qu'elle soit constituée, les inférieurs comptent pourtant pour quelque chose, ne serait-ce qu'à cause de leur nombre. La famille qui comprend plusieurs branches et qui se rend aux comices entourée d'une foule de clients a naturellement plus d'autorité dans les délibérations communes que la famille peu nombreuse et qui compte peu de bras et peu de soldats. Or ces inférieurs ne tardent guère à sentir l'importance qu'ils ont et

leur force; un certain sentiment de fierté et le désir d'un sort meilleur naissent en eux. Ajoutez à cela les rivalités des chefs de famille luttant d'influence et cherchant mutuellement à s'affaiblir. Ajoutez encore qu'ils deviennent avides des magistratures de la cité, que, pour les obtenir, ils cherchent à se rendre populaires, et que pour les gérer ils négligent ou oublient leur petite souveraineté locale. Ces causes produisirent peu à peu une sorte de relâchement dans la constitution de la *gens*; ceux qui avaient intérêt à maintenir cette constitution y tenaient moins; ceux qui avaient intérêt à la modifier devenaient plus hardis et plus forts.

La règle d'indivision qui avait fait la force de la famille antique fut peu à peu abandonnée. Le droit d'aînesse, condition de son unité, disparut. On ne doit sans doute pas s'attendre à ce qu'aucun écrivain de l'antiquité nous fournisse la date exacte de ce grand changement. Il est probable qu'il n'a pas eu de date, parce qu'il ne s'est pas accompli en une année. Il s'est fait à la longue, d'abord dans une famille, puis dans une autre, et peu à peu dans toutes. Il s'est achevé sans qu'on s'en fût pour ainsi dire aperçu.

On peut bien croire aussi que les hommes ne passèrent pas d'un seul bond de l'indivisibilité du patrimoine au partage égal entre les frères. Il y eut vraisemblablement entre ces deux régimes une transition. Les choses se passèrent peut-être en Grèce et en Italie comme dans l'ancienne société hindoue, où la loi religieuse, après avoir prescrit l'indivisibilité du patrimoine, laissa le père libre d'en donner quelque portion à ses fils cadets, puis, après avoir exigé que l'aîné eût au moins une part double, permit que le partage fût fait également, et finit même par le recommander<sup>1</sup>.

Mais sur tout cela nous n'avons aucune indication précise. Un seul point est certain, c'est que le droit d'aînesse et l'indivision ont été la règle ancienne et qu'ensuite ils ont disparu.

Ce changement ne s'est pas accompli en même temps ni de la

1. Le partage du patrimoine est déjà de règle, à Rome, au milieu du <sup>v</sup> siècle; la loi des Douze Tables accorde l'*actio familiae erciscundae* (Gaius, au *Digeste*, X, 2, 1).

## LES RÉVOLUTIONS

De graves questions furent donc agitées dans l'Attique pendant une suite de quatre ou cinq générations. Il n'était guère possible que les hommes de la classe inférieure restassent dans cette position instable et irrégulière vers laquelle un progrès insensible les avait conduits; et alors de deux choses l'une, ou perdant cette position ils devaient retomber dans les liens de la dure clientèle, ou décidément affranchis par un progrès nouveau, ils devaient monter au rang de propriétaires du sol et d'hommes libres.

On peut deviner tout ce qu'il y eut d'efforts de la part du laboureur, ancien client, de résistance de la part du propriétaire, ancien patron. Ce ne fut pas une guerre civile; aussi les annales athéniennes n'ont-elles conservé le souvenir d'aucun combat. Ce fut une guerre domestique dans chaque bourgade, dans chaque maison, de père en fils.

Ces luttes paraissent avoir eu une fortune diverse suivant la nature du sol des divers cantons de l'Attique. Dans la plaine, où l'eupatride avait son principal domaine et où il était toujours présent, son autorité se maintint à peu près intacte sur le petit groupe de serviteurs qui étaient toujours sous ses yeux; aussi les *pédiens* se montrèrent-ils généralement fidèles à l'ancien régime. Mais ceux qui labouraient péniblement le flanc de la montagne, les *diacriens*, plus loin du maître, plus habitués à la vie indépendante, plus hardis et plus courageux, renfermaient au fond du cœur une violente haine pour l'eupatride et une ferme volonté de s'affranchir. C'étaient surtout ces hommes-là qui s'indignaient de voir sur leur champ « la borne sacrée » du maître, et de sentir « leur terre esclave<sup>1</sup> ». Quant aux habitants des cantons voisins de la mer, aux *paraliens*, la propriété du sol les tentait moins; ils avaient la mer devant eux, et le commerce et l'industrie. Plusieurs étaient devenus riches, et avec la richesse ils étaient à peu près libres. Ils ne partageaient donc pas les ardentés convoitises des diacriens et n'avaient pas une haine bien vigoureuse pour les eupatrides.

1. Solon, édition Bach, p. 104, 105 : Ἡ δουλεύουσα. Plutarque, Solon 15, Ἡ ὑποκισμένη.

encore de voter comme lui, mais comment vérifier son vote?

C'était beaucoup que de séparer le client du patron dans les moments les plus solennels de la vie, au moment du combat et au moment du vote. L'autorité du patron se trouva fort amoindrie et ce qu'il lui en resta fut de jour en jour plus contesté. Dès que le client eut goûté de l'indépendance, il la voulut tout entière. Il aspira à se détacher de la *gens* et à entrer dans la plèbe, où l'on était libre. Que d'occasions se présentaient! Sous les rois, il était sûr d'être aidé par eux, car ils ne demandaient pas mieux que d'affaiblir les *gentes*. Sous la république, il trouvait la protection de la plèbe elle-même et des tribuns. Beaucoup de clients s'affranchirent ainsi et la *gens* ne put pas les ressaisir. En 472 avant J.-C., le nombre des clients était encore assez considérable, puisque la plèbe se plaignait que, par leurs suffrages dans les comices centuriates, ils fissent pencher la balance du côté des patriciens<sup>1</sup>. Vers la même époque, la plèbe ayant refusé de s'enrôler, les patriciens purent former une armée avec leurs clients<sup>2</sup>. Il paraît pourtant que ces clients n'étaient plus assez nombreux pour cultiver à eux seuls les terres des patriciens, et que ceux-ci étaient obligés d'emprunter des bras à la plèbe<sup>3</sup>. Il est vraisemblable que la création du tribunal, en assurant aux clients échappés des protecteurs contre leurs anciens patrons, et en rendant la situation des plébéiens plus enviable et plus sûre, hâta ce mouvement graduel vers l'affranchissement. En 372, il n'y avait plus de clients, et un Manlius pouvait dire à la plèbe : « Autant vous avez été de clients autour de chaque patron, autant vous serez maintenant d'adversaires contre un seul ennemi<sup>4</sup>. » Dès lors nous ne voyons plus dans l'histoire de Rome ces anciens clients, ces hommes héréditairement attachés à la *gens*. La clientèle primitive fait place à une clientèle d'un genre nouveau, lien volontaire et presque fictif qui n'entraîne plus les mêmes obligations. On ne distingue plus dans Rome les trois classes

1. Tite-Live, II, 56.

2. Denys, VII, 19; X, 27.

3. *Inculti per secessionem plebis agri*, Tite-Live, II, 34.

4. Tite-Live, VI, 48.

des patriciens, des clients, des plébéiens. Il n'en reste plus que deux, et les clients se sont fondus dans la plèbe.

Les Marcellus paraissent être une branche ainsi détachée de la *gens* Claudia. Leur nom était Claudius; mais, puisqu'ils n'étaient pas patriciens, ils n'avaient dû faire partie de la *gens* qu'à titre de clients. Libres de bonne heure, enrichis par des moyens qui nous sont inconnus, ils s'élevèrent d'abord aux dignités de la plèbe, plus tard à celles de la cité. Pendant plusieurs siècles, la *gens* Claudia parut avoir oublié ses anciens droits sur eux. Un jour pourtant, au temps de Cicéron<sup>1</sup>, elle s'en souvint inopinément. Un affranchi ou client des Marcellus était mort et laissait un héritage qui, suivant la loi, devait faire retour au patron. Les Claudius patriciens prétendirent que les Marcellus, en clients qu'ils étaient, ne pouvaient pas avoir eux-mêmes de clients, et que leurs affranchis devaient tomber, eux et leur héritage, dans les mains du chef de la *gens* patricienne, seul capable d'exercer les droits de patronage. Ce procès étonna fort le public et embarrassa les jurisconsultes; Cicéron même trouva la question fort obscure. Elle ne l'aurait pas été quatre siècles plus tôt, et les Claudius auraient gagné leur cause. Mais au temps de Cicéron, le droit sur lequel ils fondaient leur réclamation était si antique qu'on l'avait oublié et que le tribunal put bien donner gain de cause aux Marcellus. L'ancienne clientèle n'existait plus.

## CHAPITRE VII

TROISIÈME RÉVOLUTION  
LA PLÈBE ENTRE DANS LA CITÉ1<sup>o</sup> Histoire générale de cette révolution.

**L**es changements qui s'étaient opérés à la longue dans la constitution de la famille en amenèrent d'autres dans la constitution de la cité. L'ancienne famille aristocratique et sacerdotale se trouvait affaiblie. Le droit d'anesse ayant

1. Cicéron, *De oratore*, I, 39.

## PROGRÈS DE LA PLÈBE

Cette classe inférieure, dans sa faiblesse, ne vit pas d'abord d'autre moyen de combattre l'aristocratie que de lui opposer la monarchie.

Dans les villes où la classe populaire était déjà formée au temps des anciens rois, elle les soutint de toute la force dont elle disposait, et les encouragea à augmenter leur pouvoir. A Rome, elle exigea le rétablissement de la royauté après Romulus; elle fit nommer Hostilius; elle fit roi Tarquin l'Ancien; elle aima Servius et elle regretta Tarquin le Superbe.

Lorsque les rois eurent été partout vaincus et que l'aristocratie devint maîtresse, le peuple ne se borna pas à regretter la monarchie; il aspira à la restaurer sous une forme nouvelle. En Grèce, pendant le vi<sup>e</sup> siècle, il réussit généralement à se donner des chefs; ne pouvant pas les appeler rois, parce que ce titre impliquait l'idée de fonctions religieuses et ne pouvait être porté que par des familles sacerdotales, il les appela tyrans<sup>1</sup>.

Quel que soit le sens originel de ce mot, il est certain qu'il n'était pas emprunté à la langue de la religion; on ne pouvait pas l'appliquer aux dieux, comme on faisait du mot roi; on ne le prononçait pas dans les prières. Il désignait, en effet, quelque chose de très-nouveau parmi les hommes, une autorité qui ne dérivait pas du culte, un pouvoir que la religion n'avait pas établi. L'apparition de ce mot dans la langue grecque marque l'apparition d'un principe que les générations précédentes n'avaient pas connu, l'obéissance de l'homme à l'homme. Jusque-là, il n'y avait eu d'autres chefs d'État que ceux qui étaient les chefs de la religion; ceux-là seuls commandaient à la cité, qui faisaient le sacrifice et invoquaient les dieux pour elle; en leur obéissant, on n'obéissait qu'à la loi religieuse et on ne faisait acte de soumission qu'à la divinité. L'obéissance à un homme, l'autorité donnée à cet homme par d'autres hommes, un pouvoir d'origine et de nature tout humaine, cela avait été inconnu aux anciens eupatrides, et cela

1. Le nom de roi fut quelquefois laissé à ces chefs populaires, lorsqu'ils descendaient de familles religieuses. Hérodote, V, 92.

## PROGRÈS DE LA PLÈBE

se donnaient le titre de chevaliers. Les *celeres* de Romulus, les chevaliers romains des premiers siècles étaient tous des patriciens. Chez les anciens la cavalerie fut toujours l'arme noble. Mais peu à peu l'infanterie prit quelque importance. Le progrès dans la fabrication des armes et la naissance de la discipline lui permirent de résister à la cavalerie. Ce point obtenu, elle prit aussitôt le premier rang dans les batailles, car elle était plus maniable et ses manœuvres plus faciles; les légionnaires, les hoplites firent dorénavant la force des armées. Or les légionnaires et les hoplites étaient des plébéiens. Ajoutez que la marine prit de l'extension, surtout en Grèce, qu'il y eut des batailles sur mer et que le destin d'une cité fut souvent entre les mains de ses rameurs, c'est-à-dire des plébéiens. Or la classe qui est assez forte pour défendre une société l'est assez pour y conquérir des droits et y exercer une légitime influence. L'état social et politique d'une nation est toujours en rapport avec la nature et la composition de ses armées.

Enfin la classe inférieure réussit à avoir, elle aussi, sa religion. Ces hommes avaient dans le cœur, on peut le supposer, ce sentiment religieux qui est inséparable de notre nature et qui nous fait un besoin de l'adoration et de la prière. Ils souffraient donc de se voir écarter de la religion par l'antique principe qui prescrivait que chaque dieu appartint à une famille et que le droit de prier ne se transmet qu'avec le sang. Ils travaillèrent à avoir aussi un culte.

Il est impossible d'entrer ici dans le détail des efforts qu'ils firent, des moyens qu'ils imaginèrent, des difficultés ou des ressources qui se présentèrent à eux. Ce travail, longtemps individuel, fut longtemps le secret de chaque intelligence; nous n'en pouvons apercevoir que les résultats. Tantôt une famille plébéienne se fit un foyer, soit qu'elle eût osé l'allumer elle-même, soit qu'elle se fût procuré ailleurs le feu sacré; alors elle eut son culte, son sanctuaire, sa divinité protectrice, son sacerdoce, à l'image de la famille patricienne. Tantôt le plébéien, sans avoir de culte domestique, eut accès aux temples de la cité; à Rome, ceux qui n'avaient pas de foyer, par

décréter l'égalité des droits. C'est ce qu'on vit à Syracuse, à Érythrées, à Milet.

Là, au contraire, le peuple a usé de moyens moins violents. Sans luttes à main armée, par la seule force morale que lui avaient donnée ses derniers progrès, il a contraint les grands à faire des concessions. On a nommé alors un législateur et la constitution a été changée. C'est ce qu'on vit à Athènes.

Ailleurs, la classe inférieure, sans secousse et sans bouleversement, arriva par degrés à son but. Ainsi à Cumès le nombre des membres de la cité, d'abord très-restreint, s'accrut une première fois par l'admission de ceux du peuple qui étaient assez riches pour nourrir un cheval. Plus tard, on éleva jusqu'à mille le nombre des citoyens, et l'on arriva enfin peu à peu à la démocratie<sup>1</sup>.

Dans quelques villes, l'admission de la plèbe parmi les citoyens fut l'œuvre des rois; il en fut ainsi à Rome. Dans d'autres, elle fut l'œuvre des tyrans populaires; c'est ce qui eut lieu à Corinthe, à Sicyone, à Argos. Quand l'aristocratie reprit le dessus, elle eut ordinairement la sagesse de laisser à la classe inférieure ce titre de citoyen que les rois ou les tyrans lui avaient donné. A Samos, l'aristocratie ne vint à bout de sa lutte contre les tyrans qu'en affranchissant les plus basses classes. Il serait trop long d'énumérer toutes les formes diverses sous lesquelles cette grande révolution s'est accomplie. Le résultat a été partout le même; la classe inférieure a pénétré dans la cité et a fait partie du corps politique.

Le poète Théognis nous donne une idée assez nette de cette révolution et de ses conséquences. Il nous dit que dans Mégare, sa patrie, il y a deux sortes d'hommes. Il appelle l'une la classe des *bons*, ἀγαθοί; c'est, en effet, le nom qu'elle se donnait dans la plupart des villes grecques. Il appelle l'autre la classe des *mauvais*, κακοί; c'est encore de ce nom qu'il était, d'usage de désigner la classe inférieure. Cette classe, le poète nous décrit sa condition ancienne : « elle ne connaissait autrefois ni les

1. Héraclide, dans les *Fragments des hist. grecs*, coll. Didot, t. II, p. 217.

pour apaiser ces deux divinités dont l'influence maligne avait troublé les esprits<sup>1</sup>. Tout cela ne servit de rien. Les sentiments de haine ne furent pas adoucis. On fit venir de Crète le pieux Épiménide, personnage mystérieux qu'on disait fils d'une déesse; on lui fit accomplir une série de cérémonies expiatoires; on espérait, en frappant ainsi l'imagination du peuple, raviver la religion et fortifier, par conséquent, l'aristocratie. Mais le peuple ne s'émut pas; la religion des eupatrides n'avait plus de prestige sur son âme; il persista à réclamer des réformes.

Pendant seize années encore, l'opposition farouche des pauvres de la montagne et l'opposition patiente des riches du rivage firent une rude guerre aux eupatrides. A la fin, tout ce qu'il y avait de sage dans les trois partis s'entendit pour confier à Solon le soin de terminer ces querelles et de prévenir des malheurs plus grands. Solon avait la rare fortune d'appartenir à la fois aux eupatrides par sa naissance et aux commerçants par les occupations de sa jeunesse. Ses poésies nous le montrent comme un homme tout à fait dégagé des préjugés de sa caste; par son esprit conciliant, par son goût pour la richesse et pour le luxe, par son amour du plaisir, il est fort éloigné des anciens eupatrides et il appartient à la nouvelle Athènes.

Nous avons dit plus haut que Solon commença par affranchir la terre de la vieille domination que la religion des familles eupatrides avait exercée sur elle. Il brisa les chaînes de la clientèle. Un tel changement dans l'état social entraînait un autre dans l'ordre politique. Il fallait que les classes inférieures eussent désormais, suivant l'expression de Solon lui-même, un bouclier pour défendre leur liberté récente. Ce bouclier, c'étaient les droits politiques.

Il s'en faut de beaucoup que la constitution de Solon nous soit clairement connue; il paraît du moins que tous les Athéniens firent désormais partie de l'Assemblée du peuple et que

le Sénat ne fut plus composé des seuls eupatrides; il paraît même que les archontes purent être nommés en dehors de l'ancienne caste sacerdotale. Ces grandes innovations renversèrent toutes les anciennes règles de la cité. Suffrages, magistratures, sacerdoces, direction de la société, il fallait que l'eupatride partageât tout cela avec l'homme de la caste inférieure. Dans la constitution nouvelle il n'était tenu aucun compte des droits de la naissance; il y avait encore des classes, mais elles n'étaient plus distinguées que par la richesse<sup>2</sup>. Dès lors la domination des eupatrides disparut. L'eupatride ne fut plus rien, à moins qu'il ne fût riche; il valut par sa richesse et non par sa naissance. Désormais le poète put dire : « Dans la pauvreté l'homme noble n'est plus rien »; et le peuple applaudit au théâtre cette boutade du comique : « De quelle naissance est cet homme? — Riche; ce sont là aujourd'hui les nobles<sup>3</sup>. »

Le régime qui s'était ainsi fondé avait deux sortes d'ennemis : les eupatrides qui regrettaient leurs privilèges perdus et les pauvres qui souffraient encore de l'inégalité.

A peine Solon avait-il achevé son œuvre, que l'agitation recommença. « Les pauvres se montrèrent, dit Plutarque, les âpres ennemis des riches. » Le gouvernement nouveau leur déplaisait peut-être autant que celui des eupatrides. D'ailleurs, en voyant que les eupatrides pouvaient encore être archontes et sénateurs, beaucoup s'imaginaient que la révolution n'avait pas été complète. Solon avait maintenu les formes républicaines; or, le peuple avait encore une haine irréfléchie contre ces formes de gouvernement sous lesquelles il n'avait vu pendant quatre siècles que le règne de l'aristocratie. Suivant l'exemple de beaucoup de cités grecques, il voulut un tyran.

Pisistrate, issu des eupatrides, mais poursuivant un but d'ambition personnelle, promit aux pauvres un partage des terres et se les attacha. Un jour il parut dans l'assemblée, et

1. Plutarque, Solon, 12. Diogène Laërtes, I, 110. Cicéron, *De leg.*, II, 11 Athénée, XIII, 76.

1. Sur les quatre classes nouvelles et sur les τιμήματα, voy. Plutarque Solon, 15; Aristote, cité par Harpocraton, v° Ἴππας; Pollux, VIII, 129.

2. Euripide, *Phéniciennes*. Alexis, dans Athénée, IV, 69.

prétendant qu'on l'avait blessé, il demanda qu'on lui donnât une garde. Les hommes des premières classes allaient lui répondre et dévoiler le mensonge, mais « la populace était prête à en venir aux mains pour soutenir Pisistrate; ce que voyant les riches s'enfuirent en désordre ». Ainsi l'un des premiers actes de l'assemblée populaire récemment instituée fut d'aider un homme à se rendre maître de la patrie<sup>1</sup>.

Il ne paraît pas d'ailleurs que le règne de Pisistrate ait apporté aucune entrave au développement des destinées d'Athènes. Il eut, au contraire, pour principal effet d'assurer et de garantir contre une réaction la grande réforme sociale et politique qui venait de s'opérer<sup>2</sup>.

Le peuple ne se montra guère désireux de reprendre sa liberté; deux fois la coalition des grands et des riches renversa Pisistrate, deux fois il reprit le pouvoir, et son fils aîné régna dans Athènes après lui. Il fallut l'intervention d'une armée spartiate dans l'Attique pour faire cesser la domination de cette famille<sup>3</sup>.

L'ancienne aristocratie eut un moment l'espoir de profiter de la chute des Pisistratides pour ressaisir ses privilèges. Non-seulement elle n'y réussit pas, mais elle reçut même le plus rude coup qui lui eût encore été porté. Clisthènes, qui était issu de cette classe, mais d'une famille que cette classe couvrait d'opprobre et semblait renier depuis trois générations, trouva le plus sûr moyen de lui ôter à jamais ce qu'il lui restait encore de force<sup>4</sup>. Solon, en changeant la constitution politique, avait laissé subsister toute la vieille organisation religieuse de la société athénienne. La population restait par-

1. Sur l'alliance de Pisistrate avec les classes inférieures, voy. Hérodote, I, 59, Plutarque, *Solon*, 29, 30; Aristote, *Politique*, V, 4, 5, éd. Didot, p. 571.

2. Hérodote, I, 59, et Thucydide, VI, 54, affirment que Pisistrate conserva la constitution et les lois établies, c'est-à-dire les lois et la constitution de Solon.

3. Hérodote, V, 63-65; VI, 123; Thucydide, I, 20; VI, 54-59. Ces deux historiens montrent très-clairement que la tyrannie fut renversée, non par Armodius et Aristogiton, mais par les Spartiates. La légende athénienne a altéré les faits.

4. Hérodote, V, 66-69, donne une idée très-nette de la lutte de Clisthènes contre Isagoras et de son alliance avec les classes inférieures; cf. Isocrate, *Περὶ ἀντιδόσεως*, c. 232.

religieuses par dix tribus nouvelles qui étaient partagées en un certain nombre de *dèmes*<sup>1</sup>.

Ces tribus et ces *dèmes* ressemblèrent en apparence aux anciennes tribus et aux *gentes*. Dans chacune de ces circonscriptions il y eut un culte, un prêtre, un juge, des réunions pour les cérémonies religieuses, des assemblées pour délibérer sur les intérêts communs<sup>2</sup>. Mais les groupes nouveaux différaient des anciens en deux points essentiels. D'abord, tous les hommes libres d'Athènes, même ceux qui n'avaient pas fait partie des anciennes tribus et des *gentes*, furent répartis dans les cadres formés par Clisthènes<sup>3</sup> : grande réforme qui donnait un culte à ceux qui en manquaient encore, et qui faisait entrer dans une association religieuse ceux qui auparavant étaient exclus de toute association. En second lieu, les hommes furent distribués dans les tribus et dans les *dèmes*, non plus d'après leur naissance, comme autrefois, mais d'après leur domicile. La naissance n'y compta pour rien ; les hommes y furent égaux et l'on n'y connut plus de privilèges. Le culte, pour la célébration duquel la nouvelle tribu ou le *dème* se réunissait, n'était plus le culte héréditaire d'une ancienne famille ; on ne s'assemblait plus autour du foyer d'un eupatride. Ce n'était plus un ancien eupatride que la tribu ou le *dème* vénérât comme ancêtre divin ; les tribus eurent de nouveaux héros éponymes choisis parmi les personnages antiques dont le peuple avait conservé bon souvenir, et quant aux *dèmes*, ils adoptèrent uniformément pour dieux protecteurs *Zeus gardien de l'enceinte* et *Apollon paternel*. Dès lors il n'y avait plus de raison pour que le sacerdoce fût héréditaire dans le *dème* comme il l'avait été dans la *gens* ; il n'y en avait non plus aucune pour que le prêtre fût toujours un eupatride. Dans les nouveaux groupes, la dignité de prêtre et de chef fut annuelle, et chaque membre put l'exercer à son tour.

Cette réforme fut ce qui acheva de renverser l'aristocratie

1. Hérodote, I, 66, 69.

2. Eschine, *In Ctesiph.*, 30. Démosthène, *In Eubul.* Pollux, VIII, 19, 95, 107.

3. Aristote, *Politique*, III, 1, 10. Scholiaste d'Eschine, édit. Didot, p. 511.

des eupatrides. A dater de ce moment, il n'y eut plus de caste religieuse ; plus de privilèges de naissance, ni en religion ni en politique. La société athénienne était entièrement transformée<sup>1</sup>.

Or la suppression des vieilles tribus, remplacées par des tribus nouvelles, où tous les hommes avaient accès et étaient égaux, n'est pas un fait particulier à l'histoire d'Athènes. Le même changement a été opéré à Cyrène, à Siccyone, à Élis, à Sparte, et probablement dans beaucoup d'autres cités grecques<sup>2</sup>. De tous les moyens propres à affaiblir l'ancienne aristocratie, Aristote n'en voyait pas de plus efficace que celui-là. « Si l'on veut fonder la démocratie, dit-il, on fera ce que fit Clisthènes chez les Athéniens : on établira de nouvelles tribus et de nouvelles phratries ; aux sacrifices héréditaires des familles on substituera des sacrifices où tous les hommes seront admis ; on confondra autant que possible les relations des hommes entre eux, en ayant soin de briser toutes les associations antérieures<sup>3</sup>. »

Lorsque cette réforme est accomplie dans toutes les cités, on peut dire que l'ancien moule de la société est brisé et qu'il se forme un nouveau corps social. Ce changement dans les cadres que l'ancienne religion héréditaire avait établis et qu'elle déclarait immuables marque la fin du régime religieux de la cité.

### 3<sup>o</sup> Histoire de cette révolution à Rome.

La plèbe eut de bonne heure à Rome une grande importance. La situation de la ville entre les Latins, les Sabins et les

1. Les phratries anciennes et les γένη ne furent pas supprimés ; ils subsistèrent, au contraire, jusqu'à la fin de l'histoire grecque ; les orateurs en parlent (Démosth., *In Macart.*, 14, 57 ; *In Neosram.*, 61 ; *In Eubulid.*, 33, 54 ; Isép., *De Cironis her.*, 19). Les inscriptions mentionnent encore leurs actes et leurs décrets (Bœckh. t. I, p. 106 ; t. II, p. 650 ; Ross, *Demi.*, p. 24 ; Kohler, n<sup>o</sup> 598, 599, 600) ; mais ces phratries et ces γένη ne furent plus que des cadres religieux sans aucune valeur dans l'ordre politique.

2. Hérodote, V, 67, 68. Aristote, *Politique*, VII, 2, 11. Pausanias, V, 9.

3. Aristote, *Politique*, VI, 2, 11, 64. Didot, p. 594, 595.

## LES RÉVOLUTIONS

qu'à lui permettre de vendre ou de mettre à mort son fils<sup>1</sup>. Solon, se conformant aux mœurs nouvelles, posa des limites à cette puissance<sup>2</sup>; on sait avec certitude qu'il défendit au père de vendre sa fille, à moins qu'elle ne fût coupable d'une faute grave; il est vraisemblable que la même défense protégeait le fils. L'autorité paternelle allait s'affaiblissant, à mesure que l'antique religion perdait son empire : ce qui avait lieu plus tôt à Athènes qu'à Rome. Aussi le droit athénien ne se contenta-t-il pas de dire comme les Douze Tables : « Après triple vente le fils sera libre. » Il permit au fils arrivé à un certain âge d'échapper au pouvoir paternel. Les mœurs, sinon les lois, en vinrent insensiblement à établir la majorité du fils, du vivant même du père. Nous connaissons une loi d'Athènes qui enjoint au fils de nourrir son père devenu vieux ou infirme; une telle loi implique nécessairement que le fils peut posséder, et par conséquent qu'il est affranchi de la puissance paternelle. Cette loi n'existait pas à Rome, parce que le fils ne possédait jamais rien et restait toujours en puissance.

Pour la femme, la loi de Solon se conformait encore au droit antique, quand elle lui défendait de faire un testament, parce que la femme n'était jamais réellement propriétaire et ne pouvait avoir qu'un usufruit. Mais elle s'écartait de ce droit antique quand elle permettait à la femme de reprendre sa dot<sup>3</sup>.

Il y avait encore d'autres nouveautés dans ce code. A l'opposé de Dracon, qui n'avait accordé le droit de poursuivre un crime en justice qu'à la famille de la victime, Solon l'accorda

1. Plutarque, *Solon* 13.

2. Plutarque, *Solon*, 23.

3. Isée, *De Pyrrhi hered.*, 8-9, 37-38. Démosthène, *In Onastorem*, 7, 8; *In Aphobum*, I, 15; *In Boetium de dote*, 6; *In Phanippum*, 27; *In Nezeram*, 51, 52. — On ne saurait affirmer que la restitution de la dot ait été établie dès le temps de Solon; elle est de règle au temps d'Isée et de Démosthène. Il y a pourtant cette remarque à faire : le vieux principe qui voulait que le mari fût propriétaire des biens apportés par la femme restait inscrit dans la loi (ex. : *Dém.*, *In Phanippum*, 27); mais le mari se constituait débiteur, vis-à-vis des *xúptoi* de la femme, d'une somme égale à la dot, et engageait ses biens en garantie; Pollux, III, 36; VIII, 142; Boeckh, *Corpus inscript. gr.*, n<sup>o</sup> 1097 et 2261.

## ÉTABLISSEMENT DE LA DÉMOCRATIE

classes. Il y eut, à la vérité, quelques villes où ces classes s'insurgèrent d'abord; mais elles ne purent fonder rien de durable; les longs désordres où tombèrent Syracuse, Milet, Samos, en sont la preuve. Le régime nouveau ne s'établit avec quelque solidité que là où il se trouva tout de suite une classe supérieure qui pût prendre en mains, pour quelque temps, le pouvoir et l'autorité morale qui échappaient aux eupatrides ou aux patriciens.

Quelle pouvait être cette aristocratie nouvelle? La religion héréditaire étant écartée, il n'y avait plus d'autre élément de distinction sociale que la richesse. On demanda donc à la richesse de fixer des rangs, les esprits n'admettant pas tout de suite que l'égalité dût être absolue.

Ainsi, Solon ne crut pouvoir faire oublier l'ancienne distinction fondée sur la religion héréditaire, qu'en établissant une division nouvelle qui fut fondée sur la richesse. Il partagea les hommes en quatre classes, et leur donna des droits inégaux; il fallut être riche pour parvenir aux hautes magistratures; il fallut être au moins d'une des deux classes moyennes pour avoir accès au Sénat et aux tribunaux<sup>1</sup>.

Il en fut de même à Rome. Nous avons déjà vu que Servius n'abaissa la puissance du patriciat qu'en fondant une aristocratie rivale. Il créa douze centuries de chevaliers choisis parmi les plus riches plébéiens; ce fut l'origine de l'ordre équestre, qui fut dorénavant l'ordre riche de Rome. Les plébéiens qui n'avaient pas le cens fixé pour être chevalier, furent répartis en cinq classes, suivant le chiffre de leur fortune. Les prolétaires furent en dehors de toute classe. Ils n'avaient pas de droits politiques; s'ils figuraient dans les comices par centuries, il est sûr du moins qu'ils n'y votaient pas<sup>2</sup>. La constitution républicaine conserva ces distinctions établies par un

1. Plutarque, *Solon*, 1 et 18; *Aristide*, 13. Aristote cité par Harpocraton, aux mots Ἴππεις, Θῆτες. Pollux, VIII, 129. Cf. Isée, *De Apollod. her.*, 39, Ὡς ἵππαδα τελῶν ἄρχειν ἡξίου τὰς ἀρχάς.

2. Tite-Live, I, 43; Denys, IV, 20. Ceux dont le cens n'atteignait pas 11 500 as (as d'une livre) ne formaient qu'une seule centurie, n'avaient par conséquent qu'un seul suffrage sur 193, et tel était d'ailleurs le mode de votation que cette centurie n'était jamais appelée à donner son suffrage.

## ÉTABLISSEMENT DE LA DÉMOCRATIE

Les pauvres furent exempts du service militaire; tout au plus les employa-t-on comme vélites et comme peltastes, ou parmi les rameurs de la flotte<sup>1</sup>. L'organisation de l'armée répondait ainsi avec une exactitude parfaite à l'organisation politique de la cité. Les dangers étaient proportionnés aux privilèges, et la force matérielle se trouvait dans les mêmes mains que la richesse<sup>2</sup>.

Il y eut ainsi dans presque toutes les cités dont l'histoire nous est connue, une période pendant laquelle la classe riche ou tout au moins la classe aisée fut en possession du gouvernement. Ce régime politique eut ses mérites, comme tout régime peut avoir les siens, quand il est conforme aux mœurs de l'époque et que les croyances ne lui sont pas contraires. La noblesse sacerdotale de l'époque précédente avait assurément rendu de grands services; car c'était elle qui, pour la première fois, avait établi des lois et fondé des gouvernements réguliers. Elle avait fait vivre avec calme et dignité, pendant plusieurs siècles, les sociétés humaines. L'aristocratie de richesse eut un autre mérite : elle imprima à la société et à l'intelligence une impulsion nouvelle. Issue du travail sous toutes ses formes, elle l'honora et le stimula. Ce nouveau régime donnait le plus de valeur politique à l'homme le plus laborieux, le plus actif ou le plus habile; il était donc favorable au développement de l'industrie et du commerce; il l'était aussi au progrès intellectuel; car l'acquisition de cette richesse, qui se gagnait ou se perdait, d'ordinaire, suivant le mérite de chacun, faisait de l'instruction le premier besoin et de l'intelli-

τὸ ἐκ καταλόγου στρατεύεσθαι. — Pour Rome, voy. Tite-Live, I, 42; Denys, IV, 17-20; VII, 59; Salluste, *Jugurtha*, 86; Aulu-Gelle, XVI, 10.

1. Θῆτες οὐκ ἐστρατεύοντο, Harpocraton, d'après Aristophane.

2. Deux passages de Thucydide montrent que, de son temps encore, les quatre classes étaient distinctes pour le service militaire. Les hommes des deux premières, pentacosiomédimnes et chevaliers, servaient dans la cavalerie; les hommes de la troisième, zeugites, étaient hoplites; aussi l'historien signale-t-il comme une exception singulière qu'ils aient été employés comme marins dans un besoin pressant (III, 16). Ailleurs, Thucydide comptant les victimes de la peste, les range en trois catégories, les cavaliers, les hoplites, et enfin ὁ ἄλλος δὲχόμενος, la vile multitude (III, 87). — Peu à peu, les thètes furent admis dans l'armée, (Thucyd., VI, 43; Antiphon, dans Harpocraton, v° Θῆτες).

## • RÈGLES DU GOUVERNEMENT DÉMOCRATIQUE

jamais de cris ni de huées. L'orateur, quoi qu'il dise, peut toujours arriver au bout de son discours.

A Sparte l'éloquence n'est guère connue. C'est que les principes du gouvernement ne sont pas les mêmes. L'aristocratie gouverne encore, et elle a des traditions fixes qui la dispensent de débattre longuement le pour et le contre de chaque sujet. A Athènes le peuple veut être instruit; il ne se décide qu'après un débat contradictoire; il n'agit qu'autant qu'il est convaincu ou qu'il croit l'être. Pour mettre en branle le suffrage universel, il faut la parole; l'éloquence est le ressort du gouvernement démocratique. Aussi les orateurs prennent-ils de bonne heure le titre de *démagogues*, c'est-à-dire de conducteurs de la cité, ce sont eux, en effet, qui la font agir et qui déterminent toutes ses résolutions.

On avait prévu le cas où un orateur ferait une proposition contraire aux lois existantes. Athènes avait des magistrats spéciaux, qu'elle appelait les gardiens des lois. Au nombre de sept, ils surveillaient l'assemblée, assis sur des sièges élevés, et semblaient représenter la loi, qui est au-dessus du peuple même. S'ils voyaient qu'une loi était attaquée, ils arrêtaient l'orateur au milieu de son discours et ordonnaient la dissolution immédiate de l'assemblée. Le peuple se séparait, sans avoir le droit d'aller aux suffrages<sup>1</sup>.

Il y avait une loi, peu applicable, à la vérité, qui punissait tout orateur convaincu d'avoir donné un mauvais conseil au peuple. Il y en avait une autre qui interdisait l'accès de la tribune à tout orateur qui avait conseillé trois fois des résolutions contraires aux lois existantes<sup>2</sup>.

Athènes savait très-bien que la démocratie ne peut se soutenir que par le respect des lois. Le soin de rechercher les changements qu'il pouvait être utile d'apporter dans la législation appartenait spécialement aux thesmothètes. Leurs propositions étaient présentées au Sénat, qui avait le droit de les rejeter, mais non pas de les convertir en lois. En cas d'approbation,

1. Pollux, VIII, 94. Philochore, *Fragm.*, coll. Didot, p. 497.

2. Athénée, X, 73. Pollux, VIII, 52. Voy. G. Perrot, *Hist. du droit public d'Athènes*, chap. 11.

## RÈGLES DU GOUVERNEMENT DÉMOCRATIQUE

On est étonné aussi de tout le travail que cette démocratie exigeait des hommes. C'était un gouvernement fort laborieux. Voyez à quoi se passe la vie d'un Athénien. Un jour il est appelé à l'assemblée de son dème et il a à délibérer sur les intérêts religieux ou financiers de cette petite association. Un autre jour, il est convoqué à l'assemblée de sa tribu; il s'agit de régler une fête religieuse, ou d'examiner des dépenses, ou de faire des décrets, ou de nommer des chefs et des juges. Trois fois par mois régulièrement il faut qu'il assiste à l'assemblée générale du peuple; il n'a pas le droit d'y manquer. Or, la séance est longue; il n'y va pas seulement pour voter : venu dès le matin, il faut qu'il reste jusqu'à une heure avancée du jour à écouter des orateurs. Il ne peut voter qu'autant qu'il a été présent dès l'ouverture de la séance et qu'il a entendu tous les discours. Ce vote est pour lui une affaire des plus sérieuses; tantôt il s'agit de nommer ses chefs politiques et militaires, c'est-à-dire ceux à qui son intérêt et sa vie vont être confiés pour un an; tantôt c'est un impôt à établir ou une loi à changer; tantôt c'est sur la guerre qu'il doit voter, sachant bien qu'il aura à donner son sang ou celui d'un fils. Les intérêts individuels sont unis inséparablement à l'intérêt de l'État. L'homme ne peut être ni indifférent ni léger. S'il se trompe, il sait qu'il en portera bientôt la peine, et que dans chaque vote il engage sa fortune et sa vie. Le jour où la malheureuse expédition de Sicile fut décidée, il n'était pas un citoyen qui ne sût qu'un des siens en ferait partie et qui ne dût appliquer toute l'attention de son esprit à mettre en balance ce qu'une telle guerre offrait d'avantages et ce qu'elle présentait de dangers. Il importait grandement de réfléchir et de s'éclairer. Car un échec de la patrie était pour chaque citoyen une diminution de sa dignité personnelle, de sa sécurité et de sa richesse.

Le devoir du citoyen ne se bornait pas à voter. Quand son tour venait, il devait être magistrat dans son dème ou dans sa tribu. Une année sur deux en moyenne<sup>1</sup>, il était héliaste,

1. On croit qu'il y avait 6 000 héliastes sur environ 18 000 citoyens; mais il faut retrancher de ce dernier chiffre tous ceux qui n'avaient pas trente ans, les

c'est-à-dire juge, et il passait toute cette année-là dans les tribunaux, occupé à écouter les plaideurs et à appliquer les lois. Il n'y avait guère de citoyen qui ne fût appelé deux fois dans sa vie à faire partie du Sénat des Cinq cents; alors, pendant une année, il siégeait chaque jour, du matin au soir, recevant les dépositions des magistrats, leur faisant rendre leurs comptes, répondant aux ambassadeurs étrangers, rédigeant les instructions des ambassadeurs athéniens, examinant toutes les affaires qui devaient être soumises au peuple et préparant tous les décrets. Enfin il pouvait être magistrat de la cité, archonte, stratège, astynome, si le sort ou le suffrage le désignait. On voit que c'était une lourde charge que d'être citoyen d'un État démocratique, qu'il y avait là de quoi occuper presque toute l'existence, et qu'il restait bien peu de temps pour les travaux personnels et la vie domestique. Aussi Aristote disait-il très-justement que l'homme qui avait besoin de travailler pour vivre ne pouvait pas être citoyen. Telles étaient les exigences de la démocratie. Le citoyen, comme le fonctionnaire public de nos jours se devait tout entier à l'État. Il lui donnait son sang dans la guerre, son temps pendant la paix. Il n'était pas libre de laisser de côté les affaires publiques pour s'occuper avec plus de soin des siennes. C'étaient plutôt les siennes qu'il devait négliger pour travailler au profit de la cité. Les hommes passaient leur vie à se gouverner. La démocratie ne pouvait durer que sous la condition du travail incessant de tous ses citoyens. Pour peu que le zèle se ralentit, elle devait périr ou se corrompre.

malades, les absents, les hommes qui faisaient campagne, ceux qui étaient frappés d'atimie, ceux enfin qui étaient manifestement incapables de juger.

## CHAPITRE XII

RICHES ET PAUVRES; LA DÉMOCRATIE PÉRIT;  
LES TYRANS POPULAIRES

Lorsque la série des révolutions eut amené l'égalité entre les hommes et qu'il n'y eut plus lieu de se combattre pour des principes et des droits, les hommes se firent la guerre pour des intérêts. Cette période nouvelle de l'histoire des cités ne commença pas pour toutes en même temps. Dans les unes elle suivit de très-près l'établissement de la démocratie; dans les autres elle ne parut qu'après plusieurs générations qui avaient su se gouverner avec calme. Mais toutes les cités, tôt ou tard, sont tombées dans ces déplorables luttes.

A mesure que l'on s'était éloigné de l'ancien régime, il s'était formé une classe pauvre. Auparavant, lorsque chaque homme faisait partie d'une *gens* et avait son maître, la misère était presque inconnue. L'homme était nourri par son chef; celui à qui il donnait son obéissance lui devait en retour de subvenir à tous ses besoins. Mais les révolutions, qui avaient dissous le *gévoc*, avaient aussi changé les conditions de la vie humaine. Le jour où l'homme s'était affranchi des liens de la clientèle, il avait vu se dresser devant lui les nécessités et les difficultés de l'existence. La vie était devenue plus indépendante, mais aussi plus laborieuse et sujette à plus d'accidents. Chacun avait eu désormais le soin de son bien-être, chacun sa jouissance et sa tâche. L'un s'était enrichi par son activité ou sa bonne fortune, l'autre était resté pauvre. L'inégalité de richesse est inévitable dans toute société qui ne veut pas rester dans l'état patriarcal ou dans l'état de tribu.

La démocratie ne supprima pas la misère; elle la rendit, au contraire, plus sensible. L'égalité des droits politiques fit ressortir encore davantage l'inégalité des conditions.

Comme il n'y avait aucune autorité qui s'élevât au-dessus des riches et des pauvres à la fois, et qui pût les contraindre à rester en paix, il eût été à souhaiter que les principes éco-

## LES RÉVOLUTIONS

nomiques et les conditions du travail fussent tels que les deux classes fussent forcées de vivre en bonne intelligence. Il eût fallu, par exemple, qu'elles eussent besoin l'une de l'autre, que le riche ne pût s'enrichir qu'en demandant au pauvre son travail, et que le pauvre trouvât les moyens de vivre en donnant son travail au riche. Alors l'inégalité des fortunes eût stimulé l'activité et l'intelligence de l'homme; elle n'eût pas enfanté la corruption et la guerre civile.

Mais beaucoup de cités manquaient absolument d'industrie et de commerce : elles n'avaient donc pas la ressource d'augmenter la somme de la richesse publique, afin d'en donner quelque part au pauvre sans dépouiller personne. Là où il y avait du commerce, presque tous les bénéfices en étaient pour les riches, par suite du prix exagéré de l'argent. S'il y avait de l'industrie, les travailleurs étaient, pour la plupart, des esclaves. On sait que le riche d'Athènes ou de Rome avait dans sa maison des ateliers de tisserands, de ciseleurs, d'armuriers, tous esclaves. Même les professions libérales étaient à peu près fermées au citoyen. Le médecin était souvent un esclave qui guérissait les malades au profit de son maître. Les commis de banque, beaucoup d'architectes, les constructeurs de navires, les bas fonctionnaires de l'État, étaient des esclaves. L'esclavage était un fléau dont la société libre souffrait elle-même. Le citoyen trouvait peu d'emplois, peu de travail. Le manque d'occupation le rendait bientôt paresseux. Comme il ne voyait travailler que les esclaves, il méprisait le travail. Ainsi les habitudes économiques, les dispositions morales, les préjugés, tout se réunissait pour empêcher le pauvre de sortir de sa misère et de vivre honnêtement. La richesse et la pauvreté n'étaient pas constituées de manière à pouvoir vivre en paix.

Le pauvre avait l'égalité des droits. Mais assurément ses souffrances journalières lui faisaient penser que l'égalité des fortunes eût été bien préférable. Or il ne fut pas longtemps sans s'apercevoir que l'égalité qu'il avait pouvait lui servir à acquérir celle qu'il n'avait pas, et que, maître des suffrages, il pouvait devenir maître de la richesse.

culte et avait été réputé inséparable des dieux domestiques d'une famille, nul n'avait pensé qu'on eût le droit de dépouiller un homme de son champ. Mais à l'époque où les révolutions nous ont conduits, ces vieilles croyances sont abandonnées et la religion de la propriété a disparu. La richesse n'est plus un terrain sacré et inviolable. Elle ne paraît plus un don des dieux, mais un don du hasard. On a le désir de s'en emparer, en dépouillant celui qui la possède; et ce désir, qui autrefois eût paru une impiété, commence à paraître légitime. On ne voit plus le principe supérieur qui consacre le droit de propriété; chacun ne sent que son propre besoin et mesure sur lui son droit.

Nous avons déjà dit que la cité, surtout chez les Grecs, avait un pouvoir sans limites, que la liberté était inconnue et que le droit individuel n'était rien vis-à-vis de la volonté de l'État. Il résultait de là que la majorité des suffrages pouvait décréter la confiscation des biens des riches, et que les Grecs ne voyaient en cela ni illégalité ni injustice. Ce que l'État avait prononcé était le droit. Cette absence de liberté individuelle a été une cause de malheurs et de désordres pour la Grèce. Rome, qui respectait un peu plus le droit de l'homme, a aussi moins souffert.

Plutarque raconte qu'à Mégare, après une insurrection, on décréta que les dettes seraient abolies, et que les créanciers, outre la perte du capital, seraient tenus de rembourser les intérêts déjà payés<sup>1</sup>.

« A Mégare, comme dans d'autres villes, dit Aristote<sup>2</sup>, le parti populaire, s'étant emparé du pouvoir, commença par prononcer la confiscation des biens contre quelques familles riches. Mais une fois dans cette voie, il ne lui fut pas possible de s'arrêter. Il fallut faire chaque jour quelque nouvelle victime et à la fin le nombre des riches qu'on dépouilla et qu'on exila devint si grand, qu'ils formèrent une armée. »

En 412, « le peuple de Samos fit périr deux cents de ses

1. Plutarque, *Quest. grecq.*, 18.  
2. Aristote, *Politique*, V, 4, 3.

adversaires, en exila quatre cents autres, et se partagea leurs terres et leurs maisons<sup>1</sup> ».

A Syracuse, le peuple fut à peine délivré du tyran Denys que dès la première assemblée il décréta le partage des terres<sup>2</sup>.

Dans cette période de l'histoire grecque, toutes les fois que nous voyons une guerre civile, les riches sont dans un parti et les pauvres dans l'autre. Les pauvres veulent s'emparer de la richesse, les riches veulent la conserver ou la reprendre. « Dans toute guerre civile, dit un historien grec, il s'agit de déplacer les fortunes<sup>3</sup>. » Tout démagogue faisait comme ce Molpagoras de Cios, qui livrait à la multitude ceux qui possédaient de l'argent, massacrait les uns, exilait les autres, et distribuait leurs biens entre les pauvres. A Messène, dès que le parti populaire prit le dessus, il exila les riches et partagea leurs terres<sup>4</sup>.

Les classes élevées n'ont jamais eu chez les anciens assez d'intelligence ni assez d'habileté pour tourner les pauvres vers le travail et les aider à sortir honorablement de la misère et de la corruption. Quelques hommes de cœur l'ont essayé; ils n'y ont pas réussi. Il résultait de là que les cités flottaient toujours entre deux révolutions, l'une qui dépouillait les riches, l'autre qui les remettait en possession de leur fortune. Cela dura depuis la guerre du Péloponèse jusqu'à la conquête de la Grèce par les Romains.

Dans chaque cité, le riche et le pauvre étaient deux ennemis qui vivaient à côté l'un de l'autre, l'un convoitant la richesse, l'autre voyant sa richesse convoitée. Entre eux nulle relation, nul service, nul travail qui les unît. Le pauvre ne pouvait acquérir la richesse qu'en dépouillant le riche. Le riche ne pouvait défendre son bien que par une extrême habileté ou par la force. Ils se regardaient d'un œil haineux. C'était dans chaque ville une double conspiration : les pauvres conspiraient

1. Thucydide, VIII, 21.  
2. Plutarque, *Dion*, 37, 48.  
3. Polybe, XV, 21, 3 : "ἵνα διαίρωνται τὰς ἀλλήλων οὐσίας."  
4. Polybe, VII, 10, 4d. Didot.

par cupidité, les riches par peur. Aristote dit que les riches prononçaient entre eux ce serment : « Je jure d'être toujours l'ennemi du peuple, et de lui faire tout le mal que je pourrai<sup>1</sup>. »

Il n'est pas possible de dire lequel des deux partis commit le plus de cruautés et de crimes. Les haines effaçaient dans le cœur tout sentiment d'humanité. « Il y eut à Milet une guerre entre les riches et les pauvres. Ceux-ci eurent d'abord le dessus et forcèrent les riches à s'enfuir de la ville. Mais ensuite, regrettant de n'avoir pu les égorger, ils prirent leurs enfants, les rassemblèrent dans des granges et les firent broyer sous les pieds des bœufs. Les riches rentrèrent ensuite dans la ville et redevinrent les maîtres. Ils prirent, à leur tour, les enfants des pauvres, les enduisirent de poix et les brûlèrent tout vifs<sup>2</sup>. »

Que devenait alors la démocratie? Elle n'était pas précisément responsable de ces excès et de ces crimes, mais elle en était atteinte la première. Il n'y avait plus de règles; or, la démocratie ne peut vivre qu'au milieu des règles les plus strictes et les mieux observées. On ne voyait plus de vrais gouvernements, mais des factions au pouvoir. Le magistrat

1. Aristote, *Politique*, V, 7, 19. Plutarque, *Lysandre*, 19.

2. Héraclide de Pont, dans Athénée, XII, 26. — Il est assez d'usage d'accuser la démocratie athénienne d'avoir donné à la Grèce l'exemple de ces excès et de ces bouleversements. Athènes est, au contraire, presque la seule cité grecque à nous connue qui n'ait pas vu dans ses murs cette guerre atroce entre les riches et les pauvres. Ce peuple intelligent et sage avait compris, dès le jour où la série des révolutions avait commencé, que l'on marchait vers un terme où il n'y aurait que le travail qui pût sauver la société. Elle l'avait donc encouragé et rendu honorable. Selon avait prescrit que tout homme qui n'aurait pas un travail fût privé des droits politiques. Périclès avait voulu qu'aucun esclave ne mît la main à la construction des grands monuments qu'il élevait, et il avait réservé tout ce travail aux hommes libres. La propriété était d'ailleurs tellement divisée qu'à la fin du cinquième siècle on comptait dans le petit territoire de l'Attique plus de dix mille citoyens qui étaient propriétaires fonciers contre cinq mille seulement qui ne l'étaient pas (Denys d'Halic., *De Lysia*, 32). Aussi Athènes, vivant sous un régime économique un peu meilleur que celui des autres cités, fut-elle moins troublée que le reste de la Grèce. La guerre des pauvres contre les riches y exista comme ailleurs, mais elle y fut moins violente et n'engendra pas d'aussi graves désordres; elle se borna à un système d'impôts et de liturgies qui ruina la classe riche, à un système judiciaire qui la fit trembler et l'écrasa, mais du moins elle n'alla jamais jusqu'à l'abolition des dettes et au partage des terres.

n'exerçait plus l'autorité au profit de la paix et de la loi, mais au profit des intérêts et des convoitises d'un parti. Le commandement n'avait plus ni titres légitimes ni caractère sacré; l'obéissance n'avait plus rien de volontaire; toujours contrainte, elle se promettait toujours une revanche. La cité n'était plus, comme dit Platon, qu'un assemblage d'hommes dont une partie était maîtresse et l'autre esclave. On disait du gouvernement qu'il était aristocratique quand les riches étaient au pouvoir, démocratique quand c'étaient les pauvres. En réalité, la vraie démocratie n'existait plus.

A partir du jour où les besoins et les intérêts matériels avaient fait irruption en elle, elle s'était altérée et corrompue. La démocratie, avec les riches au pouvoir, était devenue une oligarchie violente; la démocratie des pauvres était devenue la tyrannie. Du cinquième au deuxième siècle avant notre ère, nous voyons dans toutes les cités de la Grèce et de l'Italie, Rome encore exceptée, que les formes républicaines sont mises en péril et qu'elles sont devenues odieuses à un parti. Or, on peut distinguer clairement qui sont ceux qui veulent les détruire, et qui sont ceux qui les voudraient conserver. Les riches, plus éclairés et plus fiers, restent fidèles au régime républicain, pendant que les pauvres, pour qui les droits politiques ont moins de prix, se donnent volontiers pour chef un tyran. Quand cette classe pauvre, après plusieurs guerres civiles, reconnut que ses victoires ne servaient de rien, que le parti contraire revenait toujours au pouvoir, et qu'après de longues alternatives de confiscations et de restitutions la lutte était toujours à recommencer, elle imagina d'établir un régime monarchique qui fût conforme à ses intérêts, et qui, en comprimant à jamais le parti contraire, lui assurât pour l'avenir les bénéfices de sa victoire. C'est pour cela qu'elle créa des tyrans.

A partir de ce moment, les partis changèrent de nom; on ne fut plus aristocrate ou démocrate; on combattit pour la liberté, ou on combattit pour la tyrannie. Sous ces deux mots, c'étaient encore la richesse et la pauvreté qui se faisaient la guerre. Liberté signifiait le gouvernement où les riches avaient

## LES RÉVOLUTIONS

le dessus et défendaient leur fortune; tyrannie indiquait exactement le contraire.

C'est un fait général et presque sans exception dans l'histoire de la Grèce et de l'Italie, que les tyrans sortent du parti populaire et ont pour ennemi le parti aristocratique. « Le tyran, dit Aristote, n'a pour mission que de protéger le peuple contre les riches; il a toujours commencé par être un démagogue, et il est de l'essence de la tyrannie de combattre l'aristocratie. » — « Le moyen d'arriver à la tyrannie, dit-il encore, c'est de gagner la confiance de la foule; or, on gagne sa confiance en se déclarant l'ennemi des riches. Ainsi firent Pisistrate à Athènes, Théagène à Mégare, Denys à Syracuse<sup>1</sup>. »

Le tyran fait toujours la guerre aux riches. A Mégare, Théagène surprend dans la campagne les troupeaux des riches et les égorge. A Cumes, Aristodème abolit les dettes et enlève les terres aux riches pour les donner aux pauvres. Ainsi font Nicoclès à Sicyone, Aristomaque à Argos. Tous ces tyrans nous sont représentés par les écrivains comme très-cruels; il n'est pas probable qu'ils le fussent tous par nature; mais ils l'étaient par la nécessité pressante où ils se trouvaient de donner des terres ou de l'argent aux pauvres. Ils ne pouvaient se maintenir au pouvoir qu'autant qu'ils satisfaisaient les convoitises de la foule et qu'ils entretenaient ses passions.

Le tyran de ces cités grecques est un personnage dont rien aujourd'hui ne peut nous donner une idée. C'est un homme qui vit au milieu de ses sujets, sans intermédiaire et sans ministres, et qui les frappe directement. Il n'est pas dans cette position élevée et indépendante où est le souverain d'un grand État. Il a toutes les petites passions de l'homme privé : il n'est pas insensible aux profits d'une confiscation; il est accessible à la colère et au désir de la vengeance personnelle; il a peur; il sait qu'il a des ennemis tout près de lui et que l'opinion publique approuve l'assassinat, quand c'est un tyran qui est frappé. On devine ce que peut être le gouvernement

1. Aristote, *Politique*. V, 8, 2-3; V, 4, 5.

## RÉVOLUTIONS DE SPARTE

l'égalité. Il ne faut pas parler du partage égal des terres; si cette égalité a jamais été établie, du moins il est bien sûr qu'elle n'a pas été maintenue. Car, au temps d'Aristote, « les uns possédaient des domaines immenses, les autres n'avaient rien ou presque rien; on comptait à peine dans toute la Laconie un millier de propriétaires<sup>1</sup> ».

Laissons de côté les Hilotes et les Laconiens, et n'examinons que la société spartiate : nous y trouvons une hiérarchie de classes superposées l'une à l'autre. Ce sont d'abord les Néodamodes, qui paraissent être d'anciens esclaves affranchis<sup>2</sup>; puis les Épeunactes, qui avaient été admis à combler les vides faits par la guerre parmi les Spartiates<sup>3</sup>; à un rang un peu supérieur figuraient les Mothaces, qui, assez semblables à des clients domestiques, vivaient avec le maître, lui faisaient cortège, partageaient ses occupations, ses travaux, ses fêtes, et combattaient à côté de lui<sup>4</sup>. Venait ensuite la classe des bâtards, *υβέτοι*, qui descendaient des vrais Spartiates, mais que la religion et la loi éloignaient d'eux<sup>5</sup>; puis, encore une classe, qu'on appelait les inférieurs, *υπομείωνες*<sup>6</sup>, et qui étaient peut-être les cadets déshérités des familles. Enfin au-dessus de tout cela s'élevait la classe aristocratique, composée des hommes qu'on appelait les Égaux, *ἴσοι*. Ces hommes étaient, en effet, égaux entre eux, mais fort supérieurs à tout le reste. Le nombre des membres de cette classe ne nous est pas connu; nous savons seulement qu'il était très-restreint. Un jour, un de leurs ennemis les compta sur la place publique, et il n'en trouva qu'une soixantaine au milieu d'une foule de 4 000 individus<sup>7</sup>. Ces égaux avaient seuls part au gouvernement de la cité. « Être hors de cette classe, dit Xénophon, c'est être hors du corps politique<sup>8</sup>. » Démosthène dit que l'homme qui

1. Aristote, *Politique*, II, 6, 18 et 11, Cf. Plutarque, *Agis*, 5.

2. Myron de Priène, dans Athénée, VI.

3. Théopompe, dans Athénée, VI.

4. Athénée, VI, 102. Plutarque, *Cléomène*, 8. Élien, XII, 43.

5. Aristote, *Politique*, VIII, 6 (V, 6). Xénophon, *Helléniques*, V, 3, 9.

6. Xénophon, *Helléniques*, III, 3, 6.

7. Idem, *ibid.*, III, 3, 5.

8. Idem, *Resp. Lac.*, 10.

## LES RÉVOLUTIONS

entre dans la classe des Égaux devient par cela seul « un des maîtres du gouvernement<sup>1</sup> ». « On les appelle *Égaux*, dit-il encore, parce que l'égalité doit régner entre les membres d'une oligarchie. »

Ces *Égaux* avaient seuls les droits complets du citoyen; ils formaient seuls ce qu'on appelait à Sparte le peuple, c'est-à-dire le corps politique. De cette classe sortaient par voie d'élection les 28 sénateurs. Entrer au Sénat s'appelait dans la langue officielle de Sparte obtenir *le prix de la vertu*<sup>2</sup>. Nous ne savons pas ce qu'il fallait de mérite, de naissance, de richesse, pour composer cette *vertu*. On voit bien que la naissance ne suffisait pas, puisqu'il y avait au moins un semblant d'élection<sup>3</sup>; on peut croire que la richesse devait compter pour beaucoup, dans une ville « qui avait au plus haut degré l'amour de l'argent et où tout était permis aux riches<sup>4</sup> ».

Quoi qu'il en soit, ces sénateurs, qui étaient inamovibles, jouissaient d'une bien grande autorité, puisque Démosthène dit que le jour où un homme entre au Sénat, il devient un despote pour la foule<sup>5</sup>. Ce sénat, dont les rois étaient de simples membres, gouvernait l'État suivant le procédé habituel des corps aristocratiques; des magistrats annuels dont l'élection lui appartenait indirectement exerçaient en son nom une autorité absolue. Sparte avait ainsi un régime républicain; elle avait même tous les dehors de la démocratie, des rois-prêtres, des magistrats annuels, un sénat délibérant, une assemblée du peuple. Mais ce peuple n'était que la réunion de deux ou trois centaines d'hommes.

Tel fut depuis Lycurgue, et surtout depuis l'établissement des éphores, le gouvernement de Sparte. Une aristocratie,

1. Démosthène, *In Leptinem*, 107.

2. Ἔθλον ou Νικητήριον τῆς ἀρετῆς. Aristote, II, 6, 15; Démosthène, *In Lept.*, 107; Plutarque, *Lycurgue*, 26.

3. Aristote, *Polit.*, II, 6, 18, qualifie ce mode d'élection de puéril, παιδαριώδης; il est décrit par Plutarque, *Lycurgue*, 26.

4. Aristote, *Polit.*, II, 6, 5; V, 6, 7.

5. Démosthène, *In Leptin.*, 107. Xénophon, *Gouv. de Lacéd.*, 10.

## NOUVELLES CROYANCES

Champs Élysées sa récompense ou allant payer la peine de ses fautes; et par un notable progrès, on ne divinisait plus parmi les hommes que ceux que la reconnaissance ou la flatterie faisait mettre au-dessus de l'humanité.

L'idée de la divinité se transformait peu à peu, par l'effet naturel de la puissance plus grande de l'esprit. Cette idée que l'homme avait d'abord appliquée à la force invisible qu'il sentait en lui-même, il la transporta aux puissances incomparablement plus grandes qu'il voyait dans la nature, en attendant qu'il s'élevât jusqu'à la conception d'un être qui fût en dehors et au-dessus de la nature. Alors les dieux Lares et les Héros perdirent l'adoration de tout ce qui pensait.

Quant au foyer, qui ne paraît avoir eu de sens qu'autant qu'il se rattachait au culte des morts, il perdit aussi son prestige. On continua à aspirer dans la maison un foyer domestique, à le saluer, à l'adorer, à lui offrir la libation; mais ce n'était plus qu'un culte d'habitude, qu'aucune foi ne vivifiait plus.

Le foyer des villes ou prytanée fut entraîné insensiblement dans le discrédit où tombait le foyer domestique. On ne savait plus ce qu'il signifiait; on avait oublié que le feu toujours vivant du prytanée représentait la vie invisible des ancêtres, des fondateurs, des Héros nationaux. On continuait à entretenir ce feu, à faire les repas publics, à chanter les vieux hymnes : vaines cérémonies, dont on n'esait pas se débarrasser, mais dont nul ne comprenait plus le sens.

Même les divinités de la nature, qu'on avait associées aux foyers, changèrent de caractère. Après avoir commencé par être des divinités domestiques, après être devenues des divinités de cité, elles se transformèrent encore. Les hommes finirent par s'apercevoir que les êtres différents qu'ils appelaient du nom de Jupiter, pouvaient bien n'être qu'un seul et même être; et ainsi des autres dieux. L'esprit fut embarrassé de la multitude des divinités, et il sentit le besoin d'en réduire le nombre. On comprit que les dieux n'appartenaient plus chacun à une famille ou à une ville, mais qu'ils appartenaient tous au genre humain et veillaient sur l'univers. Les poètes allaient de ville en ville et enseignaient aux hommes, au lieu

## NOUVELLES CROYANCES

de l'autorité et de l'obéissance, des obligations et des droits, se posèrent à tous les esprits.

Sans doute la pensée ne peut pas se dégager aisément des liens que lui a faits l'habitude. Platon subit encore, en certains points, l'empire des vieilles idées. L'État qu'il imagine, c'est encore la cité antique; il est étroit; il ne doit contenir que 5 000 membres. Le gouvernement y est encore réglé par les anciens principes, la liberté y est inconnue; le but que le législateur se propose est moins le perfectionnement de l'homme que la sûreté et la grandeur de l'association. La famille même est presque étouffée, pour qu'elle ne fasse pas concurrence à la cité. L'État seul est propriétaire; seul il est libre; seul il a une volonté; seul il a une religion et des croyances, et quiconque ne pense pas comme lui doit périr. Pourtant au milieu de tout cela, les idées nouvelles se font jour. Platon proclame, comme Socrate et comme les Sophistes, que la règle de la morale et de la politique est en nous-mêmes, que la tradition n'est rien, que c'est la raison qu'il faut consulter, et que les lois ne sont justes qu'autant qu'elles sont conformes à la nature humaine.

Ces idées sont encore plus précises chez Aristote. « La loi, dit-il, c'est la raison. » Il enseigne qu'il faut chercher, non pas ce qui est conforme à la coutume des pères, mais ce qui est bon en soi. Il ajoute qu'à mesure que le temps marche, il faut modifier les institutions. Il met de côté le respect des ancêtres : « Nos premiers pères, dit-il, qu'ils soient nés du sein de la terre ou qu'ils aient survécu à quelque déluge, ressemblaient, suivant toute apparence, à ce qu'il y a aujourd'hui de plus vulgaire et de plus ignorant parmi les hommes. Il y aurait une évidente absurdité à s'en tenir à l'opinion de ces gens-là. » Aristote, comme tous les philosophes, méconnaissait absolument l'origine religieuse de la société humaine; il ne parle pas des prytanées; il ignore que ces cultes locaux aient été le fondement de l'État. « L'État, dit-il, n'est pas autre chose qu'une association d'êtres égaux recherchant en commun une existence heureuse et facile. » Ainsi la philosophie rejette les vieux principes des sociétés, et cherche un

fondement nouveau sur lequel elle puisse appuyer les lois sociales et l'idée de patrie<sup>1</sup>.

L'école cynique va plus loin. Elle nie la patrie elle-même. Diogène se vantait de n'avoir droit de cité nulle part, et Cratès disait que sa patrie à lui c'était le mépris de l'opinion des autres. Les cyniques ajoutaient cette vérité alors bien nouvelle, que l'homme est citoyen de l'univers et que la patrie n'est pas l'étroite enceinte d'une ville. Ils considéraient le patriotisme municipal comme un préjugé, et supprimaient du nombre des sentiments l'amour de la cité.

Par dégoût ou par dédain, les philosophes s'éloignaient de plus en plus des affaires publiques. Socrate avait encore rempli les devoirs du citoyen; Platon avait essayé de travailler pour l'État en le réformant. Aristote, déjà plus indifférent, se borna au rôle d'observateur et fit de l'État un objet d'études scientifiques. Les épicuriens laissèrent de côté les affaires publiques. « N'y mettez pas la main, disait Épicure, à moins que quelque puissance supérieure ne vous y contraigne. » Les cyniques ne voulaient même pas être citoyens.

Les stoïciens revinrent à la politique. Zénon, Cléanthe, Chrysippe écrivirent de nombreux traités sur le gouvernement des États. Mais leurs principes étaient fort éloignés de la vieille politique municipale. Voici en quels termes un ancien nous renseigne sur les doctrines que contenaient leurs écrits. « Zénon, dans son traité sur le gouvernement, s'est proposé de nous montrer que nous ne sommes pas les habitants de tel dème ou de telle ville, séparés les uns des autres par un droit particulier et des lois exclusives, mais que nous devons voir dans tous les hommes des concitoyens, comme si nous appartenions tous au même dème et à la même cité<sup>2</sup>. » On voit par là quel chemin les idées avaient parcouru de Socrate à Zénon. Socrate se croyait encore tenu d'adorer, autant qu'il pouvait, les dieux de l'État. Platon ne concevait pas encore d'autre gouvernement que celui d'une cité. Zénon passe par-dessus

1. Aristote, *Politique*, II, 5, 12; IV, 5; IV, 7, 2; VII, 4 (VI, 4).

2. Pseudo-Plutarque, *Fortune d'Alexandre*; 1.

ces étroites limites de l'association humaine. Il dédaigne les divisions que la religion des vieux âges a établies. Comme il conçoit le Dieu de l'univers, il a aussi l'idée d'un État où entrerait le genre humain tout entier<sup>1</sup>.

Mais voici un principe encore plus nouveau. Le stoïcisme, en élargissant l'association humaine, émancipe l'individu. Comme il repousse la religion de la cité, il repousse aussi la servitude du citoyen. Il ne veut plus que la personne humaine soit sacrifiée à l'État. Il distingue et sépare nettement ce qui doit rester libre dans l'homme, et il affranchit au moins la conscience. Il dit à l'homme qu'il doit se renfermer en lui-même, trouver en lui le devoir, la vertu, la récompense. Il ne lui défend pas de s'occuper des affaires publiques; il l'y invite même, mais en l'avertissant que son principal travail doit avoir pour objet son amélioration individuelle, et que, quel que soit le gouvernement, sa conscience doit rester indépendante. Grand principe, que la cité antique avait toujours méconnu, mais qui devait un jour devenir l'une des règles les plus saintes de la politique.

On commence alors à comprendre qu'il y a d'autres devoirs que les devoirs envers l'État, d'autres vertus que les vertus civiques. L'âme s'attache à d'autres objets qu'à la patrie. La cité ancienne avait été si puissante et si tyrannique, que l'homme en avait fait le but de tout son travail et de toutes ses vertus; elle avait été la règle du beau et du bien, et il n'y avait eu d'héroïsme que pour elle. Mais voici que Zénon enseigne à l'homme qu'il a une dignité, non de citoyen, mais d'homme; qu'outre ses devoirs envers la loi, il en a envers lui-même, et que le suprême mérite n'est pas de vivre ou de mourir pour l'État, mais d'être vertueux et de plaire à la divinité. Vertus un peu égoïstes et qui laissèrent tomber l'indépendance nationale et la liberté, mais par lesquelles l'individu grandit. Les vertus publiques allèrent dépérissant, mais les vertus personnelles se dégagèrent et apparurent dans le monde.

1. L'idée de la cité universelle est exprimée par Sénèque, *Ad Marciam*, 4; *De tranquillitate*, 14; par Plutarque, *De exilio*; par Marc-Aurèle : « Comme Antonin, j'ai Rome pour patrie; comme homme, le monde. »

Elle eurent d'abord à lutter, soit contre la corruption générale, soit contre le despotisme. Mais elles s'enracinèrent peu à peu dans l'humanité; à la longue elles devinrent une puissance avec laquelle tout gouvernement dut compter, et il fallut bien que les règles de la politique fussent modifiées pour qu'une place libre leur fût faite.

Ainsi se transformèrent peu à peu les croyances; la religion municipale, fondement de la cité, s'éteignit; le régime municipal, tel que les anciens l'avaient conçu, dut tomber avec elle. On se détachait insensiblement de ces règles rigoureuses et de ces formes étroites du gouvernement. Des idées plus hautes sollicitaient les hommes à former des sociétés plus grandes. On était entraîné vers l'unité; ce fut l'aspiration générale des deux siècles qui précédèrent l'ère chrétienne. Il est vrai que les fruits que portent ces révolutions de l'intelligence, sont très-lents à mûrir. Mais nous allons voir, en étudiant la conquête romaine, que les événements marchaient dans le même sens que les idées, qu'ils tendaient comme elles à la ruine du vieux régime municipal, et qu'ils préparaient de nouveaux modes de gouvernement.

## CHAPITRE II

## LA CONQUÊTE ROMAINE

IL paraît au premier abord bien surprenant que parmi les mille cités de la Grèce et de l'Italie il s'en soit trouvée une qui ait été capable d'assujettir toutes les autres. Ce grand événement est pourtant explicable par les causes ordinaires qui déterminent la marche des affaires humaines. La sagesse de Rome a consisté, comme toute sagesse, à profiter des circonstances favorables qu'elle rencontrait.

On peut distinguer dans l'œuvre de la conquête romaine deux périodes. L'une concorde avec le temps où le vieil esprit municipal avait encore beaucoup de force; c'est alors que Rome eut à surmonter le plus d'obstacles. La seconde appar-

tient au temps où l'esprit municipal était fort affaibli; la conquête devint alors facile et s'accomplit rapidement.

1<sup>o</sup> Quelques mots sur les origines et la population de Rome.

Les origines de Rome et la composition de son peuple sont dignes de remarque. Elles expliquent le caractère particulier de sa politique et le rôle exceptionnel qui lui fut dévolu, dès le commencement, au milieu des autres cités.

La race romaine était étrangement mêlée. Le fond principal était latin et originaire d'Albe; mais ces Albains eux-mêmes, suivant des traditions qu'aucune critique ne nous autorise à rejeter, se composaient de deux populations associées et non confondues: l'une était la race aborigène, véritables Latins; l'autre était d'origine étrangère, et on la disait venue de Troie, avec Énée, le père-fondateur; elle était peu nombreuse, suivant toute apparence, mais elle était considérable par le culte et les institutions qu'elle avait apportés avec elle<sup>1</sup>.

Ces Albains, mélange de deux races, fondèrent Rome en un endroit où s'élevait déjà une autre ville, Pallantium, fondée par des Grecs. Or, la population de Pallantium subsista dans la ville nouvelle, et les rites du culte grec s'y conservèrent<sup>2</sup>. Il y avait aussi, à l'endroit où fut plus tard le Capitole, une ville du nom de Saturnia, que l'on dissit avoir été fondée par des Grecs<sup>3</sup>.

Ainsi à Rome toutes les races s'associent et se mêlent: il y a des Latins, des Troyens, des Grecs; il y aura bientôt des Sabins et des Étrusques. Voyez les diverses collines: le Palatin est la ville latine, après avoir été la ville d'Évandre; le Capi-

1. L'origine troyenne de Rome était une opinion reçue avant même que Rome fût en rapports suivis avec l'Orient. Un vieux devin, dans une prédiction qui se rapportait à la seconde guerre punique, donna au Romain l'épithète de *trojugena*, Tite-Live, XXV, 12.

2. Tite-Live, I, 5 et 7. Virgile, VIII. Ovide, *Fast.*, I, 579. Plutarque, *Quest. rom.*, 76. Strabon, V, 3. Denys, I, 31, 79, 89.

3. Denys, I, 45; I, 85. Varron, *De lingua lat.*, V, 42. Virgile, VIII, 358. Plin. *Hist. nat.*, III, 68.

tolin, après avoir été la demeure des compagnons d'Hercule, devient la demeure des Sabins de Tatiüs. Le Quirinal reçoit son nom des Quirites sabins ou du dieu sabin Quirinus. Le Cœlius paraît avoir été habité dès l'origine par des Étrusques<sup>1</sup>. Rome ne semblait pas une seule ville; elle semblait une confédération de plusieurs villes, dont chacune se rattachait par son origine à une autre confédération. Elle était le centre où Latins, Étrusques, Sabelliens et Grecs se rencontraient.

Son premier roi fut un Latin; le second, suivant la tradition, fut un Sabin; le cinquième était, dit-on, fils d'un Grec; le sixième fut un Étrusque.

Sa langue était un composé des éléments les plus divers; le latin y dominait; mais les racines sabelliennes y étaient nombreuses, et on y trouvait plus de radicaux grecs que dans aucun autre des dialectes de l'Italie centrale. Quant à son nom même, on ne savait pas à quelle langue il appartenait. Suivant les uns, Rome était un mot troyen; suivant d'autres, un mot grec; il y a des raisons de le croire latin, mais quelques anciens le croyaient étrusque.

Les noms des familles romaines attestent aussi une grande diversité d'origine. Au temps d'Auguste, il y avait encore une cinquantaine de familles qui, en remontant la série de leurs ancêtres, arrivaient à des compagnons d'Énée<sup>2</sup>. D'autres se disaient issues des Arcadiens d'Évandre, et depuis un temps immémorial, les hommes de ces familles portaient sur leur chaussure, comme signe distinctif, un petit croissant d'argent<sup>3</sup>. Les familles Potitia et Pinaria descendaient de ceux qu'on appelait les compagnons d'Hercule, et leur descendance était prouvée par le culte héréditaire de ce dieu<sup>4</sup>. Les Tullius, les Quinctius, les Servilius étaient venus d'Albe après la conquête de cette ville. Beaucoup de familles joignaient à leur nom un

1. Des trois noms des tribus primitives, les anciens ont toujours cru que l'un était un nom latin, l'autre un nom sabin, le troisième un nom étrusque.

2. Denys, I, 85 : Ἐκ τοῦ τρωικοῦ τοῦ εὐγενέστατον νομιζόμενον, ἐξ οὗ γενεαὶ τινες ἔτι περιήσαν εἰς ἡμᾶς, πενήκοντα μάλιστα οἴκοι. — Cf. Juvénal, I, 99; Servius, ad Æn., V, 117, 123.

3. Plutarque, *Quest. rom.*, 76.

4. Tite-Live, I, 7 : IX, 29.

surnom qui rappelait leur origine étrangère; il y avait ainsi les Sulpicius Camerinus, les Cominius Auruncus, les Siciuius Sabinus, les Claudius Regillensis, les Aquillius Tuscus. La famille Nautia était troyenne; les Aurélius étaient Sabins; les Cæcilius venaient de Préneste; les Octavius étaient originaires de Vélitres.

L'effet de ce mélange des populations les plus diverses était que Rome avait des liens d'origine avec tous les peuples qu'elle connaissait. Elle pouvait se dire latine avec les Latins, sabinienne avec les Sabins, étrusque avec les Étrusques, et grecque avec les Grecs.

Son culte national était aussi un assemblage de plusieurs cultes, infiniment divers, dont chacun la rattachait à l'un de ces peuples. Elle avait les cultes grecs d'Évandre et d'Hercule; elle se vantait de posséder le palladium troyen. Ses pénates étaient dans la ville latine de Lavinium. Elle adopta dès l'origine le culte sabin du dieu Consus. Un autre dieu sabin, Quirinus, s'implanta si fortement chez elle qu'elle l'associa à Romulus, son fondateur. Elle avait aussi les dieux des Étrusques et leurs fêtes, et leur augurat, et jusqu'à leurs insignes sacerdotaux.

Dans un temps où nul n'avait le droit d'assister aux fêtes religieuses d'une nation, s'il n'appartenait à cette nation par la naissance, le Romain avait cet avantage incomparable de pouvoir prendre part aux fêtes latines, aux fêtes sabinnes, aux fêtes étrusques et aux jeux olympiques<sup>2</sup>. Or la religion était un lien puissant. Quand deux villes avaient un culte commun, elles se disaient parentes; elles devaient se regarder comme alliées, et s'entr'aider; on ne connaissait pas, dans cette antiquité, d'autre union que celle que la religion établissait. Aussi Rome conservait-elle avec grand soin tout ce qui pouvait servir de témoignage de cette précieuse parenté avec les autres

1. Les Romains affectèrent de bonne heure de rattacher leur origine à Troie; voy. Tite-Live, XXXVII, 37; XXIX, 12. De même ils témoignèrent de bonne heure de leur parenté avec la ville de Ségeste (Cicéron, *In Verrem*, IV, 33; V, 47), avec l'île de Samothrace (Servius, ad Æn., III, 12), avec les Péloponésiens (Pausanias, VIII, 43), avec les Grecs (Strabon, V, 3, 5).

nations. Aux Latins, elle présentait ses traditions sur Romulus; aux Sabins, sa légende de Tarpeia et de Tatiüs; elle alléguait aux Grecs les vieux hymnes qu'elle possédait en l'honneur de la mère d'Évandre, hymnes qu'elle ne comprenait plus, mais qu'elle persistait à chanter. Elle gardait aussi avec la plus grande attention le souvenir d'Énée; car, si par Évandre elle pouvait se dire parente des Péloponésiens, par Énée elle l'était de plus de trente villes répandues en Italie, en Sicile, en Grèce, en Thrace et en Asie Mineure, toutes ayant eu Énée pour fondateur ou étant colonies de villes fondées par lui, toutes ayant, par conséquent, un culte commun avec Rome. On peut voir dans les guerres qu'elle fit en Sicile contre Carthage, et en Grèce contre Philippe, quel parti elle tira de cette antique parenté.

La population romaine était donc un mélange de plusieurs races, son culte un assemblage de plusieurs cultes, son foyer national une association de plusieurs foyers. Elle était presque la seule cité que sa religion municipale n'isolât pas de toutes les autres. Elle touchait à toute l'Italie, à toute la Grèce. Il n'y avait presque aucun peuple qu'elle ne pût admettre à son foyer.

2<sup>o</sup> Premiers agrandissements de Rome (753-350 avant Jésus-Christ).

Pendant les siècles où la religion municipale était partout en vigueur, Rome régla sa politique sur elle.

On dit que le premier acte de la nouvelle cité fut d'enlever quelques femmes sabinnes : légende qui paraît bien invraisemblable, si l'on songe à la sainteté du mariage chez les anciens. Mais nous avons vu plus haut que la religion municipale interdisait le mariage entre personnes de cités différentes, à moins que ces deux cités n'eussent un lien d'origine ou un culte commun. Ces premiers Romains avaient le droit de mariage avec Albe, d'où ils étaient originaires, mais ils ne l'avaient pas avec leurs autres voisins, les Sabins. Ce que

Romulus voulut conquérir tout d'abord, ce n'étaient pas quelques femmes, c'était le droit de mariage, c'est-à-dire le droit de contracter des relations régulières avec la population sabinne. Pour cela, il lui fallait établir entre elle et lui un lien religieux; il adopta donc le culte du dieu sabin Consus et en célébra la fête. La tradition ajoute que pendant cette fête il enleva les femmes; s'il avait fait ainsi, les mariages n'auraient pas pu être célébrés suivant les rites, puisque le premier acte et le plus nécessaire du mariage était la *traditio in manum*, c'est-à-dire le don de la fille par le père; Romulus aurait manqué son but. Mais la présence des Sabins et de leurs familles à la cérémonie religieuse et leur participation au sacrifice établissaient entre les deux peuples un lien tel que le *connubium* ne pouvait plus être refusé. Il n'était pas besoin d'un enlèvement matériel; le chef des Romains avait su conquérir le droit de mariage. Aussi l'historien Denys, qui consultait les textes et les hymnes anciens, assure-t-il que les Sabines furent mariées suivant les rites les plus solennels, ce que confirment Plutarque et Cicéron<sup>1</sup>. Il est digne de remarque que le premier effort des Romains ait eu pour résultat de faire tomber les barrières que la religion municipale mettait entre eux et un peuple voisin. Il ne nous est pas parvenu de légende analogue relativement à l'Étrurie; mais il paraît bien certain que Rome avait avec ce pays les mêmes relations qu'avec le Latium et la Sabine. Elle avait donc l'adresse de s'unir par le culte et par le sang à tout ce qui était autour d'elle. Elle tenait à avoir le *connubium* avec toutes les cités, et ce qui prouve qu'elle connaissait bien l'importance de ce lien, c'est qu'elle ne voulait pas que les autres cités, ses sujettes, l'eussent entre elles<sup>2</sup>.

1. Denys, II, 30; Plutarque, *Romulus*, 14, 15, 19; Cicéron, *De rep.*, II, 7. Si l'on observe avec attention les récits de ces trois historiens et les expressions qu'ils emploient, on reconnaîtra tous les caractères du mariage antique; aussi sommes-nous porté à croire que cette légende des Sabines, qui est devenue avec le temps l'histoire d'un rapt, était à l'origine la légende de l'acquisition du *connubium* avec les Sabins. C'est ainsi que Cicéron semble l'avoir comprise : *Sabinorum connubia conjunxiss, De orat.*, I, 9.

2. Tite-Live, IX, 43 : XXIII, 4.

Rome entra ensuite dans la longue série de ses guerres. La première fut contre les Sabins de Tatiüs; elle se termina par une alliance religieuse et politique entre les deux petits peuples<sup>1</sup>. Elle fit ensuite la guerre à Albe; les historiens disent que Rome osa attaquer cette ville, quoiqu'elle en fût une colonie. C'est peut-être parce qu'elle en était une colonie, qu'elle jugea nécessaire à sa propre grandeur de la détruire. Toute métropole, en effet, exerçait sur ses colonies une suprématie religieuse; or, la religion avait alors un tel empire que, tant qu'Albe restait debout, Rome ne pouvait être qu'une cité dépendante, et que ses destinées étaient à jamais arrêtées.

Albe détruite, Rome ne se contenta pas de n'être plus une colonie; elle prétendit s'élever au rang de métropole, en héritant des droits et de la suprématie religieuse qu'Albe avait exercée jusque-là sur ses trente colonies du Latium. Rome soutint de longues guerres pour obtenir la présidence du sacrifice des fêtes latines. C'était le moyen d'acquérir le seul genre de supériorité et de domination que l'on conçût en ce temps-là.

Elle éleva chez elle un temple à Djana; elle obligea les Latins à venir y faire des sacrifices; elle y attira même les Sabins<sup>2</sup>. Par là elle habitua les deux peuples à partager avec elle, sous sa présidence, les fêtes, les prières, les chairs sacrées des victimes. Elle les réunit sous sa suprématie religieuse.

Rome est la seule cité qui ait su par la guerre augmenter sa population. Elle eut une politique inconnue à tout le reste du monde gréco-italien; elle s'adjoignit tout ce qu'elle vainquit. Elle amena chez elle les habitants des villes prises, et des vaincus fit peu à peu des Romains. En même temps elle envoyait des colons dans les pays conquis, et de cette manière elle semait Rome partout; car ses colons, tout en formant des cités distinctes au point de vue politique, conservaient avec la métropole la communauté religieuse : or, c'était assez pour

1. *Sacris communicatis*, Cicéron, *De rep.*, 11, 7.

2. Tite-Live, I, 45. Denys, IV, 48, 49.

qu'ils fussent contraints de subordonner leur politique à la sienne, de lui obéir, et de l'aider dans toutes ses guerres.

Un des traits remarquables de la politique de Rome, c'est qu'elle attirait à elle tous les cultes des cités voisines. Elle s'attachait autant à conquérir les dieux que les villes. Elle s'empara d'une Junon de Veii, d'un Jupiter de Préneste, d'une Minerve de Falisques, d'une Junon de Lanuvium, d'une Vénus des Samnites et de beaucoup d'autres que nous ne connaissons pas<sup>1</sup>. « Car c'était l'usage à Rome, dit un ancien<sup>2</sup>, de faire entrer chez elle les religions des villes vaincues; tantôt elle les répartissait parmi ses *gentes*, et tantôt elle leur donnait place dans sa religion nationale. »

Montesquieu loue les Romains, comme d'un raffinement d'habile politique, de n'avoir pas imposé leurs dieux aux peuples vaincus. Mais cela eût été absolument contraire à leurs idées et à celles de tous les anciens. Rome conquérait les dieux des vaincus, et ne leur donnait pas les siens. Elle gardait pour soi ses protecteurs, et travaillait même à en augmenter le nombre. Elle tenait à posséder plus de cultes et plus de dieux tutélaires qu'aucune autre cité.

Comme d'ailleurs ces cultes et ces dieux étaient, pour la plupart, pris aux vaincus, Rome était par eux en communion religieuse avec tous les peuples. Les liens d'origine, la conquête du *connubium*, celle de la présidence des fêtes latines, celle des dieux vaincus, le droit qu'elle prétendait avoir de sacrifier à Olympie et à Delphes, étaient autant de moyens par lesquels Rome préparait sa domination. Comme toutes les villes, elle avait sa religion municipale, source de son patriotisme; mais elle était la seule ville qui fit servir cette religion à son agrandissement. Tandis que, par la religion, les autres villes étaient isolées, Rome avait l'adresse ou la bonne fortune de l'employer à tout attirer à elle et à tout dominer.

1. Tite-Live, V, 21, 22; VI, 29. Ovide, *Fast.* III, 837, 843. Plutarque, *Paralèle des hist. gr. et rom.*, 75.

2. Cincius, cité par Arnobe, *Adv. gentes*, III, 38.

3<sup>o</sup> Comment Rome a acquis l'empire (350-140 avant Jésus-Christ).

Pendant que Rome s'agrandissait ainsi lentement, par les moyens que la religion et les idées d'alors mettaient à sa disposition, une série de changements sociaux et politiques se déroulait dans toutes les cités et dans Rome même, transformant à la fois le gouvernement des hommes et leur manière de penser. Nous avons retracé plus haut cette révolution; ce qu'il importe de remarquer ici, c'est qu'elle coïncide avec le grand développement de la puissance romaine. Ces deux faits qui se sont produits en même temps, n'ont pas été sans avoir quelque action l'un sur l'autre. Les conquêtes de Rome n'auraient pas été si faciles, si le vieil esprit municipal ne s'était pas alors éteint partout; et l'on peut croire aussi que le régime municipal ne serait pas tombé si tôt, si la conquête romaine ne lui avait pas porté le dernier coup.

Au milieu des changements qui s'étaient produits dans les institutions, dans les mœurs, dans les croyances, dans le droit, le patriotisme lui-même avait changé de nature, et c'est une des choses qui contribuèrent le plus aux grands progrès de Rome. Nous avons dit plus haut quel était ce sentiment dans le premier âge des cités. Il faisait partie de la religion; on aimait la patrie parce qu'on en aimait les dieux protecteurs, parce que chez elle on trouvait un prytanée, un feu divin, des fêtes, des prières, des hymnes, et parce que hors d'elle on n'avait plus de dieux ni de culte. Ce patriotisme était de la foi et de la piété. Mais quand la domination eut été retirée à la caste sacerdotale, cette sorte de patriotisme disparut avec toutes les vieilles croyances. L'amour de la cité ne périt pas encore, mais il prit une forme nouvelle.

On n'aima plus la patrie pour sa religion et ses dieux; on l'aima seulement pour ses lois, pour ses institutions, pour les droits et la sécurité qu'elle accordait à ses membres. Voyez dans l'oraison funèbre que Thucydide met dans la bouche de

Périclès, quelles sont les raisons qui font aimer Athènes : c'est que cette ville « veut que tous soient égaux devant la loi »; c'est « qu'elle donne aux hommes la liberté et ouvre à tous la voie des honneurs; c'est qu'elle maintient l'ordre public, assure aux magistrats l'autorité, protège les faibles, donne à tous des spectacles et des fêtes qui sont l'éducation de l'âme ». Et l'orateur termine en disant : « Voilà pourquoi nos guerriers sont morts héroïquement plutôt que de se laisser ravir cette patrie; voilà pourquoi ceux qui survivent sont tout prêts à souffrir et à se dévouer pour elle. » L'homme a donc encore des devoirs envers la cité; mais ces devoirs ne découlent plus du même principe qu'autrefois. Il donne encore son sang et sa vie, mais ce n'est plus pour défendre sa divinité nationale et le foyer de ses pères; c'est pour défendre les institutions dont il jouit et les avantages que la cité lui procure.

Or ce patriotisme nouveau n'eut pas exactement les mêmes effets que celui des vieux âges. Comme le cœur ne s'attachait plus au prytanée, aux dieux protecteurs, au sol sacré, mais seulement aux institutions et aux lois, et que d'ailleurs celles-ci, dans l'état d'instabilité où toutes les cités se trouvèrent alors, changeaient fréquemment, le patriotisme devint un sentiment variable et inconsistant qui dépendit des circonstances et qui fut sujet aux mêmes fluctuations que le gouvernement lui-même. On n'aima sa patrie qu'autant qu'on aimait le régime politique qui y prévalait momentanément; celui qui en trouvait les lois mauvaises n'avait plus rien qui l'attachât à elle.

Le patriotisme municipal s'affaiblit ainsi et périt dans les âmes. L'opinion de chaque homme lui fut plus sacrée que sa patrie, et le triomphe de sa faction lui devint beaucoup plus cher que la grandeur ou la gloire de sa cité. Chacun en vint à préférer à sa ville natale, s'il n'y trouvait pas les institutions qu'il aimait, telle autre ville où il voyait ces institutions en vigueur. On commença alors à émigrer plus volontiers; on redouta moins l'exil. Qu'importait-il d'être exclu du prytanée et d'être privé de l'eau lustrale? On ne pensait plus guère aux dieux protecteurs, et l'on s'accoutumait facilement à se passer de la patrie.

De là à s'armer contre elle, il n'y avait pas très-loin. On s'allia à une ville ennemie pour faire triompher son parti dans la sienne. De deux Argiens, l'un souhaitait un gouvernement aristocratique, il aimait donc mieux Sparte qu'Argos; l'autre préférait la démocratie, et il aimait Athènes. Ni l'un ni l'autre ne tenait très-fort à l'indépendance de sa cité, et ne répugnait beaucoup à se dire le sujet d'une autre ville, pourvu que cette ville soutînt sa faction dans Argos. On voit clairement dans Thucydide et dans Xénophon que c'est cette disposition des esprits qui engendra et fit durer la guerre du Péloponèse. A Platées, les riches étaient du parti de Thèbes et de Lacédémone, les démocrates étaient du parti d'Athènes. A Corcyre, la faction populaire était pour Athènes, et l'aristocratie pour Sparte<sup>1</sup>. Athènes avait des alliés dans toutes les villes du Péloponèse, et Sparte en avait dans toutes les villes ioniennes. Thucydide et Xénophon s'accordent à dire qu'il n'y avait pas une seule cité où le parti populaire ne fût favorable aux Athéniens, et l'aristocratie aux Spartiates<sup>2</sup>. Cette guerre représente un effort général que font les Grecs pour établir partout une même constitution, avec l'hégémonie d'une ville; mais les uns veulent l'aristocratie sous la protection de Sparte, les autres la démocratie avec l'appui d'Athènes. Il en fut de même au temps de Philippe : le parti aristocratique, dans toutes les villes, appela de ses vœux la domination de la Macédoine. Au temps de Philopémen, les rôles étaient intervertis, mais les sentiments restaient les mêmes : le parti populaire acceptait l'empire de la Macédoine, et tout ce qui était pour l'aristocratie s'attachait à la ligue achéenne. Ainsi les vœux et les affections des hommes n'avaient plus pour objet la cité. Il y avait peu de Grecs qui ne fussent prêts à sacrifier l'indépendance municipale, pour avoir la constitution qu'ils préféraient.

Quant aux hommes honnêtes et scrupuleux, les dissensions perpétuelles dont ils étaient témoins, leur donnaient le dégoût du régime municipal. Ils ne pouvaient pas aimer une forme

1. Thucydide, III, 69-72; IV, 46-48; III, 82.

2. Thucydide, III, 47. Xénophon, *Helléniques*, VI.

de société où il fallait combattre tous les jours, où le pauvre et le riche étaient toujours en guerre, où ils voyaient alterner sans fin les violences populaires et les vengeances aristocratiques. Ils voulaient échapper à un régime qui, après avoir produit une véritable grandeur, n'enfantait plus que des souffrances et des haines. On commençait à sentir la nécessité de sortir du système municipal et d'arriver à une autre forme de gouvernement que la cité. Beaucoup d'hommes songeaient au moins à établir au-dessus des cités une sorte de pouvoir souverain qui veillât au maintien de l'ordre et qui forçât ces petites sociétés turbulentes à vivre en paix. C'est ainsi que Phocion, un bon citoyen, conseillait à ses compatriotes d'accepter l'autorité de Philippe, et leur promettait à ce prix la concorde et la sécurité.

En Italie, les choses ne se passaient pas autrement qu'en Grèce. Les villes du Latium, de la Sabine, de l'Étrurie étaient troublées par les mêmes révolutions et les mêmes luttes, et l'amour de la cité disparaissait. Comme en Grèce, chacun s'attachait volontiers à une ville étrangère, pour faire prévaloir ses opinions ou ses intérêts dans la sienne.

Ces dispositions des esprits firent la fortune de Rome. Elle appuya partout l'aristocratie, et partout aussi l'aristocratie fut son alliée. Citons quelques exemples. La *gens Claudia* quitta la Sabine à la suite de discordes intestines, et se transporta à Rome, parce que les institutions romaines lui plaisaient mieux que celles de son pays. A la même époque, beaucoup de familles latines émigrèrent à Rome, parce qu'elles n'aimaient pas le régime démocratique du Latium et que Rome venait de rétablir le règne du patriciat<sup>1</sup>. A Ardée, l'aristocratie et la plèbe étant en lutte, la plèbe appela les Volscs à son aide, et l'aristocratie livra la ville aux Romains<sup>2</sup>. L'Étrurie était pleine de dissensions; Veii avait renversé son gouvernement aristocratique; les Romains l'attaquèrent, et les autres villes étrusques, où dominait encore l'aristocratie

1. Denys, VI, 2.

2. Tite-Live, IV, 9, 10.

## LE RÉGIME MUNICIPAL DISPARAIT

sacerdotale, refusèrent de secourir les Véiens. La légende ajoute que dans cette guerre les Romains enlevèrent un aruspice véien et se firent livrer des oracles qui leur assuraient la victoire; cette légende ne laisse-t-elle pas entrevoir que les prêtres étrusques ouvrirent la ville aux Romains?

Plus tard, lorsque Capoue se révolta contre Rome, on remarqua que les chevaliers, c'est-à-dire le corps aristocratique, ne prirent pas part à cette insurrection<sup>1</sup>. En 313, les villes d'Ausona, de Sora, de Minturne, de Vescia furent livrées aux Romains par le parti aristocratique<sup>2</sup>. Lorsqu'on vit les Étrusques se coaliser contre Rome, c'est que le gouvernement populaire s'était établi chez eux; une seule ville, celle d'Arrétium, refusa d'entrer dans cette coalition; c'est que l'aristocratie prévalait encore dans Arrétium<sup>3</sup>. Quand Annibal était en Italie, toutes les villes étaient agitées; mais il ne s'agissait pas de l'indépendance; dans chaque ville l'aristocratie était pour Rome, et la plèbe pour les Carthaginois<sup>4</sup>.

La manière dont Rome était gouvernée peut rendre compte de cette préférence constante que l'aristocratie avait pour elle. La série des révolutions s'y déroulait comme dans toutes les villes, mais plus lentement. En 509, quand les cités latines avaient déjà des tyrans, une réaction patricienne avait réussi dans Rome. La démocratie s'éleva ensuite, mais à la longue, avec beaucoup de mesure et de tempérament. Le gouvernement romain fut donc plus longtemps aristocratique qu'aucun autre, et put être longtemps l'espoir du parti aristocratique.

Il est vrai que la démocratie finit par l'emporter dans Rome; mais, alors même, les procédés et ce qu'on pourrait appeler les artifices du gouvernement restèrent aristocratiques. Dans les comices par centuries les voix étaient réparties d'après la richesse. Il n'en était pas tout à fait autrement des comices

1. Tite-Live, VIII, 11.

2. Tite-Live, IX, 24, 25.

3. Tite-Live, IX, 32; X, 3.

4. Tite-Live, XXIII, 13, 14, 39; XXIV, 2 : *Unus velut morbus invaserat omnes Italiam civitates, ut plebs ab optimatibus dissentiret, senatus Romanis faveret, plebs ad Pœnos rem traheret.*

## LA CONQUÊTE ROMAINE

dessus de lui et ne lui fit jamais une véritable opposition.

Rome était donc, au troisième et au second siècle avant notre ère, la ville la plus aristocratiquement gouvernée qu'il y eût en Italie et en Grèce. Remarquons enfin que, si dans les affaires intérieures le Sénat était obligé de ménager la foule, pour ce qui concernait la politique extérieure il était maître absolu. C'était lui qui recevait les ambassadeurs, qui concluait les alliances, qui distribuait les provinces et les légions, qui ratifiait les actes des généraux, qui déterminait les conditions faites aux vaincus; toutes choses qui, partout ailleurs, étaient dans les attributions de l'assemblée populaire. Les étrangers, dans leurs relations avec Rome, n'avaient donc jamais affaire au peuple; ils n'entendaient parler que du Sénat, et on les entretenait dans cette idée que le peuple n'avait aucun pouvoir. C'est là l'opinion qu'un Grec exprimait à Flaminius : « Dans votre pays, disait-il, la richesse gouverne, et tout le reste lui est soumis<sup>1</sup>. »

Il résulta de là que, dans toutes les cités, l'aristocratie tourna les yeux vers Rome, compta sur elle, l'adopta pour protectrice, et s'enchaîna à sa fortune. Cela semblait d'autant plus permis que Rome n'était pour personne une ville étrangère : Sabins, Latins, Étrusques voyaient en elle une ville sabine, une ville latine ou une ville étrusque, et les Grecs croyaient retrouver en elle des Grecs.

Dès que Rome se montra à la Grèce (199 avant Jésus-Christ), l'aristocratie se livra à elle. Presque personne alors ne pensait qu'il y eût à choisir entre l'indépendance et la sujétion; pour la plupart des hommes, la question n'était qu'entre l'aristocratie et le parti populaire. Dans toutes les villes, celui-ci était pour Philippe, pour Antiochus ou pour Persée, celle-là pour Rome. On peut voir dans Polybe et dans Tite-Live que si en 198, Argos ouvre ses portes aux Macédoniens, c'est que le peuple y domine; que, l'année suivante, c'est le parti des riches qui livre Opunte aux Romains; que, chez les Acarnaniens, l'aristocratie fait un traité d'alliance avec Rome, mais

1. Tite-Live, XXXIV, 31.

## LA CONQUÊTE ROMAINE

romaine eut pour premier résultat d'achever de les détruire, et d'effacer ce qui en subsistait encore. C'est ce qu'on peut voir en observant dans quelle condition les peuples tombèrent à mesure qu'ils furent soumis par Rome.

Il faut d'abord écarter de notre esprit toutes les habitudes de la politique moderne, et ne pas nous représenter les peuples entrant l'un après l'autre dans l'État romain, comme de nos jours, des provinces conquises sont annexées à un royaume qui, en accueillant ces nouveaux membres, recule ses limites. L'État romain, *civitas romana*, ne s'agrandissait pas par la conquête; il ne comprenait toujours que les familles qui figuraient dans la cérémonie religieuse du cens. Le territoire romain, *ager romanus*, ne s'étendait pas davantage; il restait enfermé dans les limites immuables que les rois lui avaient tracées et que la cérémonie des Ambarvales sanctifiait chaque année. Deux choses seulement s'agrandissaient à chaque conquête : c'était la domination de Rome, *imperium romanum*, et le territoire appartenant à l'état romain, *ager publicus*.

Tant que dura la république, il ne vint à l'esprit de personne que les Romains et les autres peuples pussent former une même nation. Rome pouvait bien accueillir chez elle individuellement quelques vaincus, leur faire habiter ses murs, et les transformer à la longue en Romains; mais elle ne pouvait pas assimiler toute une population étrangère à sa population, tout un territoire à son territoire. Cela ne tenait pas à la politique particulière de Rome, mais à un principe qui était constant dans l'antiquité, principe dont Rome se serait plus volontiers écartée qu'aucune autre ville, mais dont elle ne pouvait pas s'affranchir entièrement. Lors donc qu'un peuple était assujéti, il n'entrait pas dans l'État romain, *in civitate*, mais seulement dans la domination romaine, *in imperio*. Il ne s'unissait pas à Rome, comme aujourd'hui des provinces sont unies à une capitale; entre les peuples et elle, Rome ne connaissait que deux sortes de lien, la sujétion ou l'alliance (*deditioni, socii*).

Il semblerait d'après cela que les institutions municipales dussent subsister chez les vaincus, et que le monde dût être

un vaste ensemble de cités distinctes entre elles, et ayant à leur tête une cité maîtresse. Il n'en était rien. La conquête romaine avait pour effet d'opérer dans l'intérieur de chaque ville une véritable transformation.

D'une part étaient les sujets, *dedititii*; c'étaient ceux qui, ayant prononcé la formule de *deditio*, avaient livré au peuple romain « leurs personnes, leurs murailles, leurs terres, leurs eaux, leurs maisons, leurs temples, leurs dieux ». Ils avaient donc renoncé, non-seulement à leur gouvernement municipal, mais encore à tout ce qui y tenait chez les anciens, c'est-à-dire à leur religion et à leur droit privé. A partir de ce moment, ces hommes ne formaient plus entre eux un corps politique; ils n'avaient plus rien d'une société régulière. Leur ville pouvait rester debout, mais leur cité avait péri. S'ils continuaient à vivre ensemble, c'était sans avoir ni institutions, ni lois, ni magistrats. L'autorité arbitraire d'un *præfectus* envoyé par Rome maintenait parmi eux l'ordre matériel<sup>1</sup>.

D'autre part étaient les alliés, *fœderati* ou *socii*. Ils étaient moins mal traités. Le jour où ils étaient entrés dans la domination romaine, il avait été stipulé qu'ils conserveraient leur régime municipal et resteraient organisés en cités. Ils continuaient donc à avoir, dans chaque ville, une constitution propre, des magistratures, un sénat, un prytanée, des lois, des juges. La ville était réputée indépendante et semblait n'avoir d'autres relations avec Rome que celles d'une alliée avec son alliée. Toutefois, dans les termes du traité qui avait été rédigé au moment de la conquête, Rome avait inséré cette formule : *majestatem populi romani comiter conservato*<sup>2</sup>. Ces mots établissaient la dépendance de la cité alliée à l'égard de la cité maîtresse, et comme ils étaient très-vagues, il en résultait que la mesure de cette dépendance était toujours au gré du plus fort. Ces villes qu'on appelait libres, recevaient des ordres de Rome, obéissaient aux proconsuls, et payaient des impôts aux publicains; leurs magistrats rendaient leurs

1. Tite-Live, I, 38; VII, 31; IX, 20; XXVI, 16; XXVIII, 34. Cicéron, *De lege agr.*, I, 6; II, 32. Festus, v° *Præfecturas*.

2. Cléron, *Pro Balbo*, 16.

comptes au gouverneur de la province, qui recevait aussi les appels de leurs juges<sup>1</sup>. Or, telle était la nature du régime municipal chez les anciens qu'il lui fallait une indépendance complète ou qu'il cessait d'être. Entre le maintien des institutions de la cité et la subordination à un pouvoir étranger, il y avait une contradiction, qui n'apparaît peut-être pas clairement aux yeux des modernes, mais qui devait frapper tous les hommes de cette époque. La liberté municipale et l'empire de Rome étaient inconciliables; la première ne pouvait être qu'une apparence, qu'un mensonge, qu'un amusement bon à occuper les hommes. Chacune de ces villes envoyait, presque chaque année, une députation à Rome, et ses affaires les plus intimes et les plus minutieuses étaient réglées dans le Sénat. Elles avaient encore leurs magistrats municipaux, archontes et stratèges, librement élus par elles; mais l'archonte n'avait plus d'autre attribution que d'inscrire son nom sur les registres publics pour marquer l'année, et le stratège, autrefois chef de l'armée et de l'État, n'avait plus que le soin de la voirie et l'inspection des marchés<sup>2</sup>.

Les institutions municipales périssaient donc aussi bien chez les peuples qu'on appelait alliés que chez ceux qu'on appelait sujets; il y avait seulement cette différence que les premiers en gardaient encore les formes extérieures. A vrai dire, la cité, telle que l'antiquité l'avait conçue, ne se voyait plus nulle part, si ce n'était dans les murs de Rome<sup>3</sup>.

D'ailleurs Rome, en détruisant partout le régime de la cité, ne mettait rien à la place. Aux peuples à qui elle enlevait leurs institutions, elle ne donnait pas les siennes en échange. Elle ne songeait même pas à créer des institutions nouvelles qui fussent à leur usage. Elle ne fit jamais une constitution pour les peuples de son empire, et ne sut pas établir des règles

1. Tite-Live, XLV, 18. Cléron, *Ad Att.*, VI, 1; VI, 2. Appien, *Guerres civiles*, I, 102. Tacite, XV, 45.

2. Pline l'Ancien, *Vie des sophistes*, I, 23. Bœckh, *Corp. inscr.*, passim.

3. Plus tard, Rome a relevé partout le régime municipal; mais il faut bien entendre que ce régime municipal de l'empire ne ressemblait que par les dehors à celui des temps antérieurs; il n'en avait ni les principes ni l'esprit. La cité galloise ou grecque du siècle des Antonins est autre chose que la cité antique.

obtenu le droit de cité romaine, comme nous le verrons tout à l'heure.

Il est donc avéré que les peuples, à mesure qu'ils entraient dans l'empire de Rome, perdaient leur religion municipale, leur gouvernement, leur droit privé. On peut bien croire que Rome adoucissait dans la pratique ce que la sujétion avait de destructif. Aussi voit-on bien que, si la loi romaine ne reconnaissait pas au sujet l'autorité paternelle, encore laissait-on cette autorité subsister dans les mœurs. Si on ne permettait pas à un tel homme de se dire propriétaire du sol, encore lui en laissait-on la possession; il cultivait sa terre, la vendait, la léguait. On ne disait jamais que cette terre fût sienne, mais on disait qu'elle était comme sienne, *pro suo*. Elle n'était pas sa propriété, *dominium*, mais elle était dans ses biens, *in bonis*<sup>1</sup>. Rome imaginait ainsi au profit du sujet une foule de détours et d'artifices de langage. Assurément le génie romain, si ses traditions municipales l'empêchaient de faire des lois pour les vaincus, ne pouvait pourtant pas souffrir que la société tombât en dissolution. En principe on les mettait en dehors du droit; en fait ils vivaient comme s'ils en avaient un. Mais à cela près, et sauf la tolérance du vainqueur, on laissait toutes les institutions des vaincus s'effacer et toutes leurs lois disparaître. L'*imperium romanum* présenta, surtout sous le régime républicain et sénatorial, ce singulier spectacle : une seule cité restait debout et conservait des institutions et un droit; tout le reste, c'est-à-dire quatre-vingts millions d'âmes, ou n'avait plus aucune espèce de lois ou du moins n'en avait pas qui fussent reconnues par la cité maîtresse. Le monde alors n'était pas précisément un chaos; mais la force, l'arbitraire, la convention, à défaut de lois et de principes, soutenaient seuls la société.

Tel fut l'effet de la conquête romaine sur les peuples qui en devinrent successivement la proie. De la cité, tout tomba : la religion d'abord, puis le gouvernement, et enfin le droit privé; toutes les institutions municipales, déjà ébranlées depuis

1. Gaius, I, 54; II, 5, 6, 7.

longtemps, furent enfin déracinées et anéanties. Mais aucune société régulière, aucun système de gouvernement ne remplaça tout de suite ce qui disparaissait. Il y eut un temps d'arrêt entre le moment où les hommes virent le régime municipal se dissoudre, et celui où ils virent naître un autre mode de société. La nation ne succéda pas d'abord à la cité, car l'*imperium romanum* ne ressemblait en aucune manière à une nation. C'était une multitude confuse, où il n'y avait d'ordre vrai qu'en un point central, et où tout le reste n'avait qu'un ordre factice et transitoire, et ne l'avait même qu'au prix de l'obéissance. Les peuples soumis ne parvinrent à se constituer en un corps organisé qu'en conquérant, à leur tour, les droits et les institutions que Rome voulait garder pour elle; il leur fallut pour cela entrer dans la cité romaine, s'y faire une place, s'y presser, la transformer elle aussi, afin de faire d'eux et de Rome un même corps. Ce fut une œuvre longue et difficile.

5° Les peuples soumis entrent successivement dans la cité romaine.

On vient de voir combien la condition de sujet de Rome était déplorable, et combien le sort du citoyen devait être envié. La vanité n'avait pas seule à souffrir; il y allait des intérêts les plus réels et les plus chers. Qui n'était pas citoyen romain n'était réputé ni mari ni père; il ne pouvait être légalement ni propriétaire ni héritier. Telle était la valeur du titre de citoyen romain que sans lui on était en dehors du droit, et que par lui on entrait dans la société régulière. Il arriva donc que ce titre devint l'objet des plus vifs désirs des hommes. Le Latin, l'Italien, le Grec, plus tard l'Espagnol et le Gaulois aspirèrent à être citoyens romains, seul moyen d'avoir des droits et de compter pour quelque chose. Tous, l'un après l'autre, à peu près dans l'ordre où ils étaient entrés dans l'empire de Rome, travaillèrent à entrer dans la cité romaine, et, après de longs efforts, y réussirent.

## LA CONQUÊTE ROMAINE

temple et que les dieux romains ne pouvaient pas souffrir dans leur sanctuaire la présence d'un étranger<sup>1</sup>.

La guerre s'ensuivit; les Latins vaincus firent *déditio*, c'est-à-dire livrèrent aux Romains leurs villes, leurs cultes, leurs lois, leurs terres. Leur position était cruelle. Un consul dit dans le Sénat que, si l'on ne voulait pas que Rome fût entourée d'un vaste désert, il fallait régler le sort des Latins avec quelque clémence. Tite-Live n'explique pas clairement ce qui fut fait; s'il faut l'en croire, on donna aux Latins le droit de cité romaine, mais sans y comprendre, dans l'ordre politique le droit de suffrage, ni dans l'ordre civil le droit de mariage; on peut noter en outre que ces nouveaux citoyens n'étaient pas comptés dans le cens. On voit bien que le Sénat trompait les Latins, en leur appliquant le nom de citoyens romains; ce titre déguisait une véritable sujétion, puisque les hommes qui le portaient avaient les obligations du citoyen sans en avoir les droits. Cela est si vrai que plusieurs villes latines se révoltèrent pour qu'on leur retirât ce prétendu droit de cité.

Une centaine d'années se passent, et, sans que Tite-Live nous en avertisse, on reconnaît bien que Rome a changé de politique. La condition de Latins ayant droit de cité sans suffrage et sans *connubium*, n'existe plus. Rome leur a repris le titre de citoyen, ou plutôt elle a fait disparaître ce mensonge, et elle s'est décidée à rendre aux différentes villes leur gouvernement municipal, leurs lois, leurs magistratures.

Mais, par un trait de grande habileté, Rome ouvrait une porte qui, si étroite qu'elle fût, permettait aux sujets d'entrer dans la cité romaine. Elle accordait que tout Latin qui aurait exercé une magistrature dans sa ville natale, fût citoyen romain à l'expiration de sa charge<sup>2</sup>. Cette fois, le don du droit de cité était complet et sans réserve : suffrages, magistratures, inscription au cens, mariage, droit privé, tout s'y trouvait.

1. Tite-Live, VIII, 5; la légende ajoutait que l'auteur d'une proposition si impie, si contraire aux vieux principes des religions poliades, avait été frappé par les dieux d'une mort subite au sortir de la curie.

2. Appien, *Guerres civiles*, II, 26. Cf. Gaius, I, 95.

## LE RÉGIME MUNICIPAL DISPARAIT

A partir de ce temps-là, l'Italie entière forma un seul État. Il restait encore à faire entrer dans l'unité romaine les provinces.

Il faut faire une distinction entre les provinces d'Occident et la Grèce. A l'Occident étaient la Gaule et l'Espagne qui, avant la conquête, n'avaient pas connu le véritable régime municipal. Rome s'attacha à créer ce régime chez les peuples, soit qu'elle ne crût pas possible de les gouverner autrement, soit que, pour les assimiler peu à peu aux populations italiennes, il fallût les faire passer par la même route que ces populations avaient suivie. De là vient que les empereurs, qui supprimaient toute vie politique à Rome, entretenaient avec soin les formes de la liberté municipale dans les provinces. Il se forma ainsi des cités en Gaule; chacune d'elles eut son sénat, son corps aristocratique, ses magistratures électives; chacune eut même son culte local, son *Genius*, sa divinité poliade, à l'image de ce qu'il y avait dans l'ancienne Grèce et l'ancienne Italie. Or ce régime municipal qu'on établissait ainsi, n'empêchait pas les hommes d'arriver à la cité romaine; il les y préparait au contraire. Une hiérarchie habilement combinée entre ces villes marquait les degrés par lesquels elles devaient s'approcher insensiblement de Rome pour s'assimiler enfin à elle. On distinguait : 1<sup>o</sup> les alliés, qui avaient un gouvernement et des lois propres, et nul lien de droit avec les citoyens romains; 2<sup>o</sup> les colonies, qui jouissaient du droit civil des Romains, sans en avoir les droits politiques; 3<sup>o</sup> les villes de droit italique, c'est-à-dire celles à qui la faveur de Rome avait accordé le droit de propriété complète sur leurs terres, comme si ces terres eussent été en Italie; 4<sup>o</sup> les villes de droit latin, c'est-à-dire celles dont les habitants pouvaient, suivant l'usage autrefois établi dans le Latium, devenir citoyens romains, après avoir exercé une magistrature municipale. Ces distinctions étaient si profondes qu'entre personnes de deux catégories différentes il n'y avait ni mariage possible ni aucune relation légale. Mais les empereurs eurent soin que les villes pussent s'élever, à la longue et d'échelon en échelon, de la condition de sujet ou de celle d'allié au droit italique,

## LA CONQUÊTE ROMAINE

et du droit italique au droit latin. Quand une ville en était arrivée là, ses principales familles devenaient romaines l'une après l'autre.

La Grèce entra aussi peu à peu dans l'État romain. Chaque ville conserva d'abord les formes et les rouages du régime municipal. Au moment de la conquête, la Grèce s'était montrée désireuse de garder son autonomie; on la lui laissa, et plus longtemps peut-être qu'elle ne l'eût voulu. Au bout de peu de générations, elle aspira à se faire romaine; la vanité, l'ambition, l'intérêt y travaillèrent.

Les Grecs n'avaient pas pour Rome cette haine que l'on porte ordinairement à un maître étranger; ils l'admiraient, ils avaient pour elle de la vénération; d'eux-mêmes ils lui vouaient un culte et lui élevaient des temples comme à un dieu. Chaque ville oubliait sa divinité poliade et adorait à sa place la déesse Rome et le dieu César; les plus belles fêtes étaient pour eux, et les premiers magistrats n'avaient pas de fonction plus haute que celle de célébrer en grande pompe les jeux Augustaux<sup>1</sup>. Les hommes s'habituèrent ainsi à lever les yeux au-dessus de leurs cités; ils voyaient dans Rome la cité par excellence, la vraie patrie, le prytanée de tous les peuples. La ville où l'on était né paraissait petite, ses intérêts n'occupaient plus la pensée; les honneurs qu'elle donnait ne satisfaisaient plus l'ambition. On ne s'estimait rien, si l'on n'était pas citoyen romain. Il est vrai que, sous les empereurs, ce titre ne conférait plus de droits politiques; mais il offrait de plus solides avantages, puisque l'homme qui en était revêtu acquérait en même temps le plein droit de propriété, le droit de mariage, l'autorité paternelle et tout le droit privé de Rome. Les lois que chacun trouvait dans sa ville, étaient des lois variables et sans fondement, qui n'avaient qu'une valeur de tolérance; le Romain les méprisait et le Grec lui-même les estimait peu. Pour avoir des lois fixes, reconnues de tous et vraiment saintes, il fallait avoir les lois romaines.

1. Les Grecs avaient élevé des temples à la déesse Rome, dès l'année 195, c'est-à-dire avant d'être conquis. Tacite, *Annales*, IV, 56; Tite-Live, XLIII, 6.

## LE RÉGIME MUNICIPAL DISPARAIT

On ne voit pas que ni la Grèce entière ni même une ville grecque ait formellement demandé ce droit de cité si désiré; mais les hommes travaillèrent individuellement à l'acquérir, et Rome s'y prêta d'assez bonne grâce. Les uns l'obtinrent de la faveur de l'empereur; d'autres l'achetèrent; on l'accorda à ceux qui donnaient trois enfants à la société, ou qui servaient dans certains corps de l'armée; quelquefois il suffit pour l'obtenir d'avoir construit un navire de commerce d'un tonnage déterminé, ou d'avoir porté du blé à Rome. Un moyen facile et prompt de l'acquérir était de se vendre comme esclave à un citoyen romain; car l'affranchissement dans les formes légales conduisait au droit de cité<sup>1</sup>.

L'homme qui possédait le titre de citoyen romain ne faisait plus partie civilement ni politiquement de sa ville natale. Il pouvait continuer à l'habiter, mais il y était réputé étranger; il n'était plus soumis aux lois de la ville, n'obéissait plus à ses magistrats, n'en supportait plus les charges pécuniaires<sup>2</sup>. C'était la conséquence du vieux principe qui ne permettait pas qu'un même homme appartint à deux cités à la fois<sup>3</sup>. Il arriva naturellement qu'après quelques générations il y eut dans chaque ville grecque un assez grand nombre d'hommes, et c'étaient ordinairement les plus riches, qui ne reconnaissaient ni le gouvernement ni le droit de cette ville. Le régime municipal périt ainsi lentement et comme de mort naturelle. Il vint un jour où la cité fut un cadre qui ne renferma plus rien, où les lois locales ne s'appliquèrent presque plus à personne, où les juges municipaux n'eurent plus de justiciables.

Enfin, quand huit ou dix générations eurent soupiré après le droit de cité romaine, et que tout ce qui avait quelque valeur l'eut obtenu, alors parut un décret impérial qui l'accorda à tous les hommes libres sans distinction.

Ce qui est étrange ici, c'est qu'on ne peut dire avec certitude

1. Suétone, *Néron*, 24. Pétrope, 57. Ulpien, III. Gaius, I, 16, 17.

2. Il devenait un étranger à l'égard de sa famille même, si elle n'avait pas comme lui le droit de cité. Il n'héritait pas d'elle. Pline, *Panegyrique*, 37.

3. Cicéron, *Pro Balbo*, 28; *Pro Archia*, 5; *Pro Cæcina*, 36. Cornelius Nepos, *Atticus*, 3. La Grèce avait depuis longtemps abandonné ce principe; mais Rome s'y tenait fidèlement.

## LE RÉGIME MUNICIPAL DISPARAIT

là, tout ce qui faisait partie de l'empire romain, depuis l'Espagne jusqu'à l'Euphrate, forma véritablement un seul peuple et un seul État. La distinction des cités avait disparu; celle des nations n'apparaissait encore que faiblement. Tous les habitants de cet immense empire étaient également Romains. Le Gaulois abandonna son nom de Gaulois et prit avec empressement celui de Romain; ainsi fit l'Espagnol; ainsi fit l'habitant de la Thrace ou de la Syrie. Il n'y eut plus qu'un seul nom, qu'une seule patrie, qu'un seul gouvernement, qu'un seul droit.

On voit combien la cité romaine s'était développée d'âge en âge. A l'origine elle n'avait contenu que des patriciens et des clients; ensuite la classe plébéienne y avait pénétré, puis les Latins, puis les Italiens; enfin vinrent les provinciaux. La conquête n'avait pas suffi à opérer ce grand changement. Il avait fallu la lente transformation des idées, les concessions prudentes, mais non interrompues des empereurs, et l'empressement des intérêts individuels. Alors toutes les cités disparurent peu à peu; et la cité romaine, la dernière debout, se transforma elle-même si bien qu'elle devint la réunion d'une douzaine de grands peuples sous un maître unique. Ainsi tomba le régime municipal.

Il n'entre pas dans notre sujet de dire par quel système de gouvernement ce régime fut remplacé, ni de chercher si ce changement fut d'abord plus avantageux que funeste aux populations. Nous devons nous arrêter au moment où les vieilles formes sociales que l'antiquité avait établies furent effacées pour jamais.

### CHAPITRE III

#### LE CHRISTIANISME CHANGE LES CONDITIONS DU GOUVERNEMENT

**L**A victoire du christianisme marque la fin de la société antique. Avec la religion nouvelle s'achève cette transformation sociale que nous avons vue commencer six ou sept siècles avant elle.

versement de la caste sacerdotale, le travail des philosophes, le progrès de la pensée avaient ébranlé les vieux principes de l'association humaine. On avait fait d'incessants efforts pour s'affranchir de l'empire de cette vieille religion, à laquelle l'homme ne pouvait plus croire; le droit et la politique, comme la morale, s'étaient peu à peu dégagés de ses liens.

Seulement, cette espèce de divorce venait de l'effacement de l'ancienne religion; si le droit et la politique commençaient à être quelque peu indépendants, c'est que les hommes cessaient d'avoir des croyances; si la société n'était plus gouvernée par la religion, cela tenait surtout à ce que la religion n'avait plus de force. Or, il vint un jour où le sentiment religieux reprit vie et vigueur, et où, sous la forme chrétienne, la croyance ressaisit l'empire de l'âme. N'allait-on pas voir alors reparaitre l'antique confusion du gouvernement et du sacerdoce, de la foi et de la loi?

Avec le christianisme, non-seulement le sentiment religieux fut ravivé, il prit encore une expression plus haute et moins matérielle. Tandis qu'autrefois on s'était fait des dieux de l'âme humaine ou des grandes forces physiques, on commença à concevoir Dieu comme véritablement étranger, par son essence, à la nature humaine d'une part, au monde de l'autre. Le divin fut décidément placé en dehors de la nature visible et au-dessus d'elle. Tandis qu'autrefois chaque homme s'était fait son dieu, et qu'il y en avait en autant que de familles et de cités, Dieu apparut alors comme un être unique, immense, universel, seul animant les mondes, et seul devant remplir le besoin d'adoration qui est en l'homme. Au lieu qu'autrefois la religion, chez les peuples de la Grèce et de l'Italie, n'était guère autre chose qu'un ensemble de pratiques, une série de rites que l'on répétait sans y voir aucun sens, une suite de formules que souvent on ne comprenait plus, parce que la langue en avait vieilli, une tradition qui se transmettait d'âge en âge et ne tenait son caractère sacré que de son antiquité, au lieu de cela, la religion fut un ensemble de dogmes et un grand objet proposé à la foi. Elle ne fut plus extérieure; elle siègea surtout dans la pensée de l'homme. Elle ne fut plus

matière; elle devint esprit. Le christianisme changea la nature et la forme de l'adoration: l'homme ne donna plus à Dieu l'aliment et le breuvage; la prière ne fut plus une formule d'incantation; elle fut un acte de foi et une humble demande. L'âme fut dans une autre relation avec la divinité: la crainte des dieux fut remplacée par l'amour de Dieu.

Le christianisme apportait encore d'autres nouveautés. Il n'était la religion domestique d'aucune famille, la religion nationale d'aucune cité ni d'aucune race. Il n'appartenait ni à une caste ni à une corporation. Dès son début, il appelait à lui l'humanité entière. Jésus-Christ disait à ses disciples: « Allez et instruisez tous les peuples. »

Ce principe était si extraordinaire et si inattendu que les premiers disciples eurent un moment d'hésitation; on peut voir dans les Actes des apôtres que plusieurs se refusèrent d'abord à propager la nouvelle doctrine en dehors du peuple chez qui elle avait pris naissance. Ces disciples pensaient, comme les anciens Juifs, que le Dieu des Juifs ne voulait pas être adoré par des étrangers; comme les Romains et les Grecs des temps anciens, ils croyaient que chaque race avait son dieu, que propager le nom et le culte de ce dieu c'était se dessaisir d'un bien propre et d'un protecteur spécial, et qu'une telle propagande était à la fois contraire au devoir et à l'intérêt. Mais Pierre répliqua à ces disciples: « Dieu ne fait pas de différence entre les gentils et nous. » Saint Paul se plut à répéter ce grand principe en toute occasion et sous toute espèce de forme: « Dieu, dit-il, ouvre aux gentils les portes de la foi. Dieu n'est-il Dieu que des Juifs? non, certes, il l'est aussi des gentils.... Les gentils sont appelés au même héritage que les Juifs. »

Il y avait en tout cela quelque chose de très-nouveau. Car partout, dans le premier âge de l'humanité, on avait conçu la divinité comme s'attachant spécialement à une race. Les Juifs avaient cru au Dieu des Juifs, les Athéniens à la Pallas athénienne, les Romains au Jupiter capitolin. Le droit de pratiquer un culte avait été un privilège. L'étranger avait été repoussé des temples; le non-Juif n'avait pas pu entrer dans le

temple des Juifs; le Lacédémonien n'avait pas eu le droit d'invoquer Pallas athénienne. Il est juste de dire que, dans les cinq siècles qui précédèrent le christianisme, tout ce qui pensait s'insurgeait déjà contre ces règles étroites. La philosophie avait enseigné maintes fois, depuis Anaxagore, que le Dieu de l'univers recevait indistinctement les hommages de tous les hommes. La religion d'Éleusis avait admis des initiés de toutes les villes. Les cultes de Cybèle, de Sérapis et quelques autres avaient accepté indifféremment des adorateurs de toutes nations. Les Juifs avaient commencé à admettre l'étranger dans leur religion, les Grecs et les Romains l'avaient admis dans leurs cités. Le christianisme, venant après tous ces progrès de la pensée et des institutions, présenta à l'adoration de tous les hommes un Dieu unique, un Dieu universel, un Dieu qui était à tous, qui n'avait pas de peuple choisi, et qui ne distinguait ni les races, ni les familles, ni les États.

Pour ce Dieu il n'y avait plus d'étrangers. L'étranger ne profanait plus le temple, ne souillait plus le sacrifice par sa seule présence. Le temple fut ouvert à quiconque crut en Dieu. Le sacerdoce cessa d'être héréditaire, parce que la religion n'était plus un patrimoine. Le culte ne fut plus tenu secret; les rites, les prières, les dogmes ne furent plus cachés; au contraire, il y eut désormais un enseignement religieux, qui ne se donna pas seulement, mais qui s'offrit, qui se porta au-devant des plus éloignés, qui alla chercher les plus indifférents. L'esprit de propagande remplaça la loi d'exclusion.

Cela eut de grandes conséquences, tant pour les relations entre les peuples que pour le gouvernement des États.

Entre les peuples, la religion ne commanda plus la haine; elle ne fit plus un devoir au citoyen de détester l'étranger; il fut de son essence, au contraire, de lui enseigner qu'il avait envers l'étranger, envers l'ennemi, des devoirs de justice et même de bienveillance. Les barrières entre les peuples et les races furent ainsi abaissées; le *pomœrium* disparut; « Jésus-Christ, dit l'apôtre, a rompu la muraille de séparation et d'initié. » — « Il y a plusieurs membres, dit-il encore; mais tous ne font qu'un seul corps Il n'y a ni gentil, ni Juif; ni

circoncis, ni incirconcis; ni barbare, ni Scythe. Tout le genre humain est ordonné dans l'unité. » On enseigna même aux peuples qu'ils descendaient tous d'un même père commun. Avec l'unité de Dieu, l'unité de la race humaine apparut aux esprits; et ce fut dès lors une nécessité de la religion de défendre à l'homme de haïr les autres hommes.

Pour ce qui est du gouvernement de l'État, on peut dire que le christianisme l'a transformé dans son essence, précisément parce qu'il ne s'en est pas occupé. Dans les vieux âges, la religion et l'État ne faisaient qu'un; chaque peuple adorait son dieu, et chaque dieu gouvernait son peuple; le même code réglait les relations entre les hommes et les devoirs envers les dieux de la cité. La religion commandait alors à l'État, et lui désignait ses chefs par la voix du sort ou par celle des auspices; l'État, à son tour, intervenait dans le domaine de la conscience et punissait toute infraction aux rites et au culte de la cité. Au lieu de cela, Jésus-Christ enseigne que son empire n'est pas de ce monde. Il sépare la religion du gouvernement. La religion, n'étant plus terrestre, ne se mêle plus que le moins qu'elle peut aux choses de la terre. Jésus-Christ ajoute : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » C'est la première fois que l'on distinguait si nettement Dieu de l'État. Car César, à cette époque, était encore le grand pontife, le chef et le principal organe de la religion romaine; il était le gardien et l'interprète des croyances; il tenait dans ses mains le culte et le dogme. Sa personne même était sacrée et divine; car c'était précisément un des traits de la politique des empereurs, que, voulant reprendre les attributs de la royauté antique, ils n'avaient garde d'oublier ce caractère divin que l'antiquité avait attaché aux rois-pontifes et aux prêtres-fondateurs. Mais voici que Jésus-Christ brise cette alliance que le paganisme et l'empire voulaient renouer; il proclame que la religion n'est plus l'État, et qu'obéir à César n'est plus la même chose qu'obéir à Dieu.

Le christianisme achève de renverser les cultes locaux; il éteint les prytanées, brise définitivement les divinités poliades. Il fait plus : il ne prend pas pour lui l'empire que ces cultes

## LE CHRISTIANISME

que ce principe nouveau a été la source d'où a pu venir la liberté de l'individu. Une fois que l'âme s'est trouvée affranchie, le plus difficile était fait, et la liberté est devenue possible dans l'ordre social.

Les sentiments et les mœurs se sont alors transformés aussi bien que la politique. L'idée qu'on se faisait des devoirs du citoyen s'est affaiblie. Le devoir par excellence n'a plus consisté à donner son temps, ses forces et sa vie à l'État. La politique et la guerre n'ont plus été le tout de l'homme; toutes les vertus n'ont plus été comprises dans le patriotisme; car l'âme n'avait plus de patrie. L'homme a senti qu'il avait d'autres obligations que celles de vivre et de mourir pour la cité. Le christianisme a distingué les vertus privées des vertus publiques. En abaissant celles-ci, il a relevé celles-là; il a mis Dieu, la famille, la personne humaine au-dessus de la patrie, le prochain au-dessus du concitoyen.

Le droit a aussi changé de nature. Chez toutes les nations anciennes, le droit avait été assujéti à la religion et avait reçu d'elle toutes ses règles. Chez les Perses et les Hindous, chez les Juifs, chez les Grecs, les Italiens et les Gaulois, la loi avait été contenue dans les livres sacrés ou dans la tradition religieuse. Aussi chaque religion avait-elle fait le droit à son image. Le christianisme est la première religion qui n'ait pas prétendu que le droit dépendît d'elle. Il s'occupa des devoirs des hommes, non de leurs relations d'intérêts. On ne le vit régler ni le droit de propriété, ni l'ordre des successions, ni les obligations, ni la procédure. Il se plaça en dehors du droit, comme en dehors de toute chose purement terrestre. Le droit fut donc indépendant; il put prendre ses règles dans la nature, dans la conscience humaine, dans la puissante idée du juste qui est en nous. Il put se développer en toute liberté, se réformer et s'améliorer sans nul obstacle, suivre les progrès de la morale, se plier aux intérêts et aux besoins sociaux de chaque génération.

L'heureuse influence de l'idée nouvelle se reconnaît bien dans l'histoire du droit romain. Durant les quelques siècles qui précédèrent le triomphe du christianisme, le droit romain

## LE RÉGIME MUNICIPAL DISPARAIT

travaillait déjà à se dégager de la religion et à se rapprocher de l'équité et de la nature; mais il ne procédait que par des détours et par des subtilités, qui l'énervaient et affaiblissaient son autorité morale. L'œuvre de régénération du droit, annoncée par la philosophie stoïcienne, poursuivie par les nobles efforts des jurisconsultes romains, ébauchée par les artifices et les ruses du Préteur, ne put réussir complètement qu'à la faveur de l'indépendance que la nouvelle religion laissait au droit. On put voir, à mesure que le christianisme conquérait la société, les codes romains admettre les règles nouvelles, non plus par des subterfuges, mais ouvertement et sans hésitation. Les pénates domestiques ayant été renversés et les foyers éteints, l'antique constitution de la famille disparut pour toujours, et avec elle les règles qui en avaient découlé. Le père perdit l'autorité absolue que son sacerdoce lui avait autrefois donnée, et ne conserva que celle que la nature même lui confère pour les besoins de l'enfant. La femme, que le vieux culte plaçait dans une position inférieure au mari, devint moralement son égale. Le droit de propriété fut transformé dans son essence; les bornes sacrées des champs disparurent; la propriété ne découla plus de la religion, mais du travail; l'acquisition en fut rendue plus facile, et les formalités du vieux droit furent définitivement écartées.

Ainsi, par cela seul que la famille n'avait plus sa religion domestique, sa constitution et son droit furent transformés; de même que, par cela seul que l'État n'avait plus sa religion officielle, les règles du gouvernement des hommes furent changées pour toujours.

Notre étude doit s'arrêter à cette limite qui sépare la politique ancienne de la politique moderne. Nous avons fait l'histoire d'une croyance. Elle s'établit : la société humaine se constitue. Elle se modifie : la société traverse une série de révolutions. Elle disparaît : la société change de face. Telle a été la loi des temps antiques.

FIN

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. — De la nécessité d'étudier les plus vieilles croyances des anciens pour connaître leurs institutions. . . . .	1
--	---

### LIVRE PREMIER

#### ANTIQUES CROYANCES

CHAP.	I. — Croyances sur l'âme et sur la mort . . . . .	7
—	II. — Le culte des morts . . . . .	15
—	III. — Le feu sacré . . . . .	21
—	IV. — La religion domestique. . . . .	31

### LIVRE II

#### LA FAMILLE

CHAP.	I. — La religion a été le principe constitutif de la famille ancienne. . . . .	39
—	II. — Le mariage chez les Grecs et chez les Romains . .	41
—	III. — De la continuité de la famille; célibat interdit; divorce en cas de stérilité. Inégalité entre le fils et la fille . . . . .	49
—	IV. — De l'adoption et de l'émancipation . . . . .	55
—	V. — De la parenté; de ce que les Romains appelaient agnation. . . . .	58
—	VI. — Le droit de propriété . . . . .	62

TABLE DES MATIÈRES

CHAP.	VII. — Le droit de succession . . . . .	76
	1° Nature et principe du droit de succession chez les Anciens . . . . .	76
	2° Le fils hérite, non la fille . . . . .	78
	3° De la succession collatérale . . . . .	84
	4° Effets de l'adoption et de l'émancipation . . . . .	86
	5° Le testament n'était pas connu à l'origine . . . . .	87
	6° Antique indivision du patrimoine . . . . .	89
—	VIII. — L'autorité dans la famille . . . . .	92
	1° Principe et nature de la puissance paternelle chez les Anciens . . . . .	92
	2° Énumération des droits qui composaient la puissance paternelle . . . . .	98
—	IX. — La morale de la famille . . . . .	103
—	X. — La <i>gens</i> à Rome et en Grèce . . . . .	110
	1° Ce que les documents anciens nous font connaître de la <i>gens</i> . . . . .	112
	2° Examen des opinions qui ont été émises pour expliquer la <i>gens</i> romaine . . . . .	116
	3° La <i>gens</i> n'était autre chose que la famille ayant encore son organisation primitive et son unité . . . . .	119
	4° Extension de la famille, l'esclavage et la clientèle . . . . .	124

LIVRE III

LA CITÉ

CHAP.	I. — La phratricie et la curie; la tribu . . . . .	131
—	II. — Nouvelles croyances religieuses . . . . .	136
	1° Les dieux de la nature physique . . . . .	136
	2° Rapport de cette religion avec le dévelop- pement de la société humaine . . . . .	138
—	III. — La cité se forme . . . . .	143
—	IV. — La ville . . . . .	151
—	V. — Le culte du fondateur; la légende d'Énée . . . . .	161
—	VI. — Les dieux de la cité . . . . .	166
—	VII. — La religion de la cité . . . . .	179
	1° Les repas publics . . . . .	179
	2° Les fêtes et le calendrier . . . . .	183
	3° Le cens et la lustration . . . . .	186
	4° La religion dans l'assemblée, au sénat, au tribunal, à l'armée; le triomphe . . . . .	189
—	VIII. — Les rituels et les annales . . . . .	194
—	IX. — Le gouvernement de la cité. Le roi . . . . .	202
	1° Autorité religieuse du roi . . . . .	202
	2° Autorité politique du roi . . . . .	206

TABLE DES MATIÈRES

CHAP.	X. — Le magistrat . . . . .	210
—	XI. — La loi . . . . .	218
—	XII. — Le citoyen et l'étranger . . . . .	226
—	XIII. — Le patriotisme; l'exil . . . . .	233
—	XIV. — L'esprit municipal . . . . .	237
—	XV. — Relations entre les cités; la guerre; la paix; l'alliance des dieux . . . . .	241
—	XVI. — Les confédérations; les colonies . . . . .	248
—	XVII. — Le Romain; l'Athénien . . . . .	254
—	XVIII. — De l'omnipotence de l'État; les anciens n'ont pas connu la liberté individuelle . . . . .	265

LIVRE IV

LES RÉVOLUTIONS

CHAP.	I. — Patriciens et clients . . . . .	271
—	II. — Les plébéiens . . . . .	277
—	III. — Première révolution . . . . .	283
	1° L'autorité politique est enlevée aux rois qui conservent l'autorité religieuse . . . . .	283
	2° Histoire de cette révolution à Sparte . . . . .	285
	3° Histoire de cette révolution à Athènes . . . . .	287
	4° Histoire de cette révolution à Rome . . . . .	291
—	IV. — L'aristocratie gouverne les cités . . . . .	296
—	V. — Deuxième révolution. Changements dans la constitution de la famille; le droit d'attnesse dispa- rait; la <i>gens</i> se démembre . . . . .	301
—	VI. — Les clients s'affranchissent . . . . .	306
	1° Ce que c'était que la clientèle, à l'origine et comment elle s'est transformée . . . . .	306
	2° La clientèle disparaît à Athènes; œuvre de Solon . . . . .	312
	3° Transformation de la clientèle à Rome . . . . .	317
—	VII. — Troisième révolution. La plèbe entre dans la cité . . . . .	321
	1° Histoire générale de cette révolution . . . . .	321
	2° Histoire de cette révolution à Athènes . . . . .	331
	3° Histoire de cette révolution à Rome . . . . .	337
—	VIII. — Changements dans le droit privé; le code des Douze Tables; le code de Solon . . . . .	363
—	IX. — Nouveau principe de gouvernement; l'intérêt public et le suffrage . . . . .	375
—	X. — Une aristocratie de richesse essaye de se constituer; établissement de la démocratie; quatrième révolution . . . . .	380
—	XI. — Règles du gouvernement démocratique; exemple de la démocratie athénienne . . . . .	388
—	XII. — Riches et pauvres; la démocratie périt; les tyrans populaires . . . . .	397
—	XIII. — Révolutions de Sparte . . . . .	405

# TABLE DES MATIÈRES

## LIVRE V

### LE RÉGIME MUNICIPAL DISPARAIT

CHAP.	I. — Nouvelles croyances; la philosophie change les principes et les règles de la politique. . . . .	415
—	II. — La conquête romaine . . . . .	424
	1° Quelques mots sur les origines et la population de Rome. . . . .	425
	2° Premiers agrandissements de Rome (755-350 avant Jésus-Christ) . . . . .	428
	3° Comment Rome a acquis l'empire (350-140 avant Jésus-Christ) . . . . .	432
	4° Rome détruit partout le régime municipal	440
	5° Les peuples soumis entrent successivement dans la cité romaine. . . . .	447
—	III. — Le christianisme change les conditions du gouvernement . . . . .	456
	TABLE ANALYTIQUE. . . . .	465

~~4 - family - old, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000~~  
20 - lines [44-49]  
30 - the other - names  
on the last - note = figure: Romulus

~~627 - property - family, 11, 22, 118, 119~~  
~~125 - property~~  
129: pocket  
~~127 - slave family~~  
~~145 - family~~  
146: names, 425, 453 =  
~~146 - family~~  
417: family - note by the name  
425: names, 448-6, 449, 452-6  
461: Christianity

161: Frumentation | ~~167 - family~~  
267: no neutrality  
271: La Bona etc.  
272: ...  
202: Family etc. 345  
~~320 - etc.~~  
323 - 7 years  
337 - city family  
374: city family  
383: Luis!  
385 - 7 citizens & notes  
~~400 - property~~  
443 - 4 years