ESSAI CRITIQUE

SUR

THÉOPHILE KAÏRIS

Thèse complémentaire présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Lyon pour l'obtention du Doctorat ès-Lettres

par

Maximine PORTAZ
Licenciée ès-Sciences

« Ὑποστηρίξω τὴν Ὀρθόδοξη θρησκείαν, ἐπειδὴ εἶναι ἑλληνική. »

Ἰων Δραγούμης

(Ὁ Ἑλληνισμός μου καὶ οἱ Ἕλληνες. σελ 81)

Imprimerie PAQUET
10, rue Jarente LYON

Principaux errata

P. 16 (lignes 19-20) lire : Anastase Papavasiliou

P. 17 (ligne 36) lire : jusqu'en 1810,

P. 19 (ligne 28) lire : Mais, ni chez les uns, ni chez les autres, il ne trouva...

P. 21 (ligne 12) lire : défensive, qui...

P. 22 (ligne 37) lire : « en elle-même »

P. 31 (ligne 24) lire : un lien de parenté

P. 55 (ligne 10) lire : qu'ils lui prodiguent,...

P. 68 (ligne 7) lire : et à l'œuvre

P. 71 (lignes 9-10) lire : apologistes

P. 73 (ligne 1) lire : Pharmakidis

P. 91 (ligne 4) lire : γνῶμαι

P. 116 (ligne 1) lire : ἔρως

P. 121 note 58 (ligne 6) lire : συγκοινωνῶν

(ligne 7) lire : καθοδηγῆται

A LA MEMOIRE

D'

ION DRAGOUMIS

penseur et patriote Hellène

tué à Athènes en 1920

A Monsieur le Professeur WAHL

respectueusement.

Ayant achevé ces pages, je tiens à exprimer ma gratitude toute particulière à mon amie, Kyria Marika Kaloyerikou, dont la généreuse hospitalité, l'affection et les encouragements, m'ont aidée durant les années 1928 et 1929, tandis que je procédais, ici, au travail de documentation nécessaire à leur rédaction.

Je dois ajouter que j'ai tiré de mon séjour auprès d'elle, et du commerce des femmes de cœur et de pensée que j'ai connues de ce fait, un enrichissement personnel sans commune mesure avec tout ce que je lui dois déjà en ce qui concerne cette étude.

Qu'elles veuillent bien, toutes, accepter ici mes remerciements sincères.

MAXIMINE PORTAZ.

Athènes, le 1er octobre 1931.

Table des Matières

Avant propos ..... p. 10
Introduction ..... p. 11

PREMIERE PARTIE

CHAPITRE PREMIER. — *L'adolescence de Kaïris*.. p. 29
CHAPITRE II. — *Kaïris « en Europe »*..... p. 45
CHAPITRE III. — *Kaïris professeur et insurgé*.... p. 55
CHAPITRE IV. — *Kaïris hérétique* ..... p. 67
CHAPITRE V. — *Le caractère de Th. Kaïris* ..... p. 83

DEUXIEME PARTIE

LE PENSEUR ET SON ŒUVRE

CHAPITRE VI. — *La théorie de la connaissance*.. p. 91
CHAPITRE VII. — *L'âme et ses facultés*..... p. 125
CHAPITRE VIII. — *Dieu et ses attributs*..... p. 149
CHAPITRE IX. — *La Morale de Kaïris* ..... p. 171
CHAPITRE X. — *La Religion de Th. Kaïris — Sa mystique* ..... p. 199

TROISIEME PARTIE

LE REFORMATEUR ET SON MILIEU

CHAPITRE XI. — *L'échec de Kaïris* ..... p. 269
Bibliographie ..... p. 233

AVANT-PROPOS

Ces pages dont le plan et les principaux développements étaient arrêtés dès 1929, ont été définitivement rédigées à Athènes, durant l'été de 1931.

Les jugements qui y sont portés, les idées qui y sont exposées et celles qui, sans y être exposées pourraient se laisser deviner, sont ceux que je portais alors, celles qui me paraissaient justes il y a trois ou quatre ans.

Je crois pouvoir actuellement, être encore d'accord avec moi-même sur tout ce que cette étude contient de fondamental. L'idée de la nécessité d'exclure toute discussion raisonnée dès qu'on aborde le domaine de la foi, et de l'expérience religieuse : l'idée de l'étroite et souhaitable connexion de l'expression du sentiment religieux avec le passé national ; en d'autres termes, l'idée de la religion comme devant être, avant tout, le rapport avec le Divin d'un groupe humain (ou d'un individu à travers « son » groupe), sont encore fermement miennes. Mais je ne saurais garantir que, dans le détail, je n'aurais pas plus d'une modification à apporter à ce travail, si j'avais, aujourd'hui, à le refaire. Et il me semble bon d'en avertir le lecteur.

MAXIMINE PORTAZ.

Lyon, le 17 mars 1934.

INTRODUCTION

L'homme dont il s'agit dans cette étude n'est pas un grand philosophe.

« Philosophe » au sens étymologique du mot, certes, il l'est : il « aimait la science », ou si l'on veut, la sagesse, la distinction entre les deux n'existant, du moins consciemment, ni chez lui, ni chez ses contemporains. Il l'aimait non pour les avantages matériels qu'elle peut parfois procurer, mais pour l'émotion qu'elle lui donnait et il caractérisait sa soif d'apprendre d'un mot qui, pour être le même que chez Platon, n'a rien, chez lui, de conventionnel, ni d'exagéré : ἔρως πρὸς τὸ εἰδέναι. Il est à signaler que, lorsqu'il s'en alla, âgé de dix-huit ans, achever ses études en Italie, puis en France, ce ne fut pas à la médecine qu'il s'adonna, comme tant de jeunes Grecs avant lui, « sans préparation préalable et plutôt pour apprendre un métier que pour acquérir une science », selon l'expression de Koraïs, mais aux mathématiques et à la physique, auxquelles il joint la théologie, indispensable à un moine lettré. Ce sont les mathématiques qu'il enseigna d'abord à son retour.

Son prestige grandit rapidement. C'était, au dire de ses biographes « l'homme le plus savant de l'Orient » (1). Et des représentants de l'Europe cultivée qui le connurent déjà au début de sa carrière, tels que l'Anglais Jowett (2), le Français A. Firmin Didot (3), ne purent s'empêcher d'admirer l'étendue et le sérieux de ses connaissances. De plus, il se distingua toujours par une parfaite sincérité envers lui-même, vivant, en conformité avec ses doctrines, une vie austère et heureuse, et n'enseignant jamais quoi

1. Γούδα : « Βίοι παράλληλοι ».
2. W. Jowett : *Christian researches in the Mediterranean. Londres, 1842.*
3. T. Didot : *Notes sur un voyage dans le Levant en 1816 et 1817.*

que ce soit qui leur soit opposé. C'est appréciable chez un moraliste.

Mais cela suffit-il à faire du sage aux allures patriarcoles qu'était Théophile Kaïris, autre chose qu'un homme de bien doublé d'un érudit, décoré, sans doute, du titre assez pompeux de « σοφολογιώτατος » comme tant de moines adonnés, durant la longue nuit de la domination turque à la grammaire et à la théologie, initié certes, lui, aux « sciences nouvelles », et, plus que beaucoup ayant droit au titre plus positif de Διδάσκαλος τοῦ Γένους, mais manquant, semble-t-il, de cette vigueur et de cette liberté d'esprit qui est le propre des créateurs.

On chercherait en effet en vain chez lui une théorie approfondie et nette, une solution, même très discutable mais vraiement originale de quelqu'un de ces problèmes qui n'ont jamais cessé de préoccuper la pensée ou la conscience humaine, et dont quelques-uns — problèmes de Dieu, de la connaissance, par exemple, — ont préoccupé sérieusement la sienne durant une grande partie de sa vie.

Si toutefois on y regarde de plus près, et cela en essayant autant que possible de replacer l'homme dans son milieu et de s'y reporter soi-même pour le juger, on ne tarde pas à sentir l'intérêt réel que présente l'étude de ses idées, sinon en elles-mêmes du moins au triple point de vue.

1° De l'histoire de la pensée en Grèce, dans les Temps modernes, dont le « Kaïrisme » est comme l'aboutissant ;

2° De la psychologie de Kaïris lui-même, intéressante par sa portée générale, et les problèmes qu'elle soulève ;

3° De la psychologie morale et religieuse de son milieu, qui ne semble pas être propre à une époque, mais qui apparaît déjà, en Grèce, dans l'antiquité classique, et qu'on y retrouve de nos jours.

Il est incontestable que les révolutions politiques d'un pays ne sont point sans relation avec les idées qui y règnent, et surtout les idées morales et religieuses. Mais il ne faudrait, ni exagérer ce parallélisme, ni se méprendre sur la nature des révolutions. Ce n'est pas toujours facile. Cela suppose qu'on est assez familiarisé avec l'histoire du pays pour en pénétrer ce que, faute d'autre mot, nous appellerons l'âme, laquelle n'est pas une entité

abstraite, posée une fois pour toutes, mais une chose vivante, une et multiple, qui évolue sans cesse.

Kaïris est le premier qui ait philosophé en Grèce au lendemain de la guerre de l'Indépendance. Il ne faudrait pas croire que la liberté politique engendre immédiatement la renaissance intellectuelle — ce qui a été l'erreur de bien des dits philhellènes — et, faire, en conséquence, de lui, un point de départ : le « premier » des sages de la nouvelle Grèce. D'abord, nous croyons, d'accord en cela, pensons-nous, avec Ion Dragoumis (4), avec son frère Philippe (5), avec le plus grand de nos poètes modernes Kostis Palamas et sans doute avec d'autres, que la « nouvelle Grèce » n'est point née il y a cent ans, lors de la première libération partielle de son territoire, mais de nos jours, si toutefois elle « *est* » véritablement née. Selon cette opinion — dont la justification, politique autant que philosophique, dépasserait les cadres de cette étude, — Kaïris, s'il avait été, en effet, un penseur grec *moderne*, aurait été fort en avance sur son temps. Nous verrons au contraire que, malgré ses efforts pour se libérer des « préjugés » et « superstitions », malgré sa réputation de révolutionnaire, et sa double condamnation comme hérésiarque, c'est au passé qu'il se rattache, et non à l'avenir.

Essayons d'abord de le situer dans son milieu. Il n'est pas inutile pour cela de rappeler les conditions dans lesquelles la pensée se développa en Grèce depuis le début des Temps Modernes.

On sait que, lors de la prise de Constantinople par les Turcs, en 1453, la plupart des savants grecs, grammairiens, rhéteurs, historiens, commentateurs des philosophes anciens, avaient déjà, pour la plupart, émigré vers l'Occident, — vers l'Italie surtout. Hormis quelques historiens remarquables, et un philosophe, Pleuthon Gémistos, considéré comme le dernier des néoplatoniciens et mort lui, à Sparte, entre 1450 et 1456, il ne semble pas que ces hommes se soient signalés par autre chose que par un esprit subtil, joint à de vastes connaissances, sur-

4. Ἴων Δραγούμης : Ὁ Ἑλληνισμός μου καὶ οἱ Ἕλληνες.

5. Φ. Δραγούμης : — Σκάψιμο γιὰ θεμέλιωμα (1930).
— Ἡ μεγάλη Ἰδέα.

tout littéraires. C'étaient des érudits imbus de culture antique, peu chrétiens la plupart, au fond. Ce qu'ils avaient de plus précieux à donner, c'était l'ancienne langue qui avait produit les chefs-d'œuvres de l'époque classique. On connaît leur influence sur les lettres, en Europe.

Ceux qui, bien moins nombreux, n'avaient pas craint, au contraire, de rester sous la domination des nouveaux conquérants — qui, même, se faisaient un devoir d'y rester, — pour tout aussi érudits qu'ils étaient, peut-être, que les premiers, étaient, semble-t-il, beaucoup plus dogmatisants, plus théologiens, plus moyen-âgeux. Tous, étaient conservateurs à leur manière. Mais, tandis que les premiers avaient surtout en vue l'héritage intellectuel de l'antiquité classique, les seconds, imbus de culture ecclésiastique, et soucieux surtout du salut national, qu'ils ne voyaient — très justement d'ailleurs — en Byzantins qu'ils étaient, que dans le maintien strict des traditions religieuses de l'Empire, accordaient une bien autre importance aux auteurs chrétiens et aux scholastiques. Cela ne les empêchait pas de lire les anciens : la connaissance du grec ancien leur était d'ailleurs indispensable pour comprendre les subtilités de leur propre langue. Mais le contenu des œuvres classiques les intéressait assez peu. Ils admettaient généralement que le seul grand philosophe d'accord avec l'Eglise était Aristote et restaient attachés à sa tradition « ou plutôt aux rêveries de ses commentateurs », tenant l'étude des autres pour un pur exercice littéraire. On comprend que leur influence, qui s'exerça, d'ailleurs inégalement suivant les lieux, durant toute la période de la domination turque, et devait persister jusqu'au XIX^e^ siècle, était peu faite pour favoriser le développement libre et fécond de la pensée philosophique, ou pour encourager les études scientifiques désintéressées qui lui ont toujours servi de base.

Le plus ancien collège grec postérieur à la conquête turque (6), fondé à Constantinople même, dès 1453, par le Patriarche Yennadios, devait jusqu'au bout, en somme, — et malgré les efforts de réformateurs aussi distingués

6. A noter qu'il ne s'agit pas de ceux qui pouvaient exister « avant » la conquête.

que le Patriarche Cyrille Loukaris (7), et quelques maîtres, tels que Théophile Korydalefs, Jean Karyophyllis, et Alexandre Madrocordatos, — un établissement conçu dans l'esprit que nous venons d'entrevoir. Il suffirait d'énumérer quelques-uns des ouvrages de ses maîtres pour s'en rendre compte (8).

Jusqu'au XVII^e^ siècle, il n'y eut guère, dans le monde grec, d'autre collège digne de ce nom (9). L'école de Chios, l'une des plus anciennes après celle de Constantinople, ne semble pas, du moins jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, s'être départie des mêmes principes et des mêmes études. Encore à cette époque, les vieilles querelles théologiques avec l'église latine y tiennent assez de place, pour que l'un de ses maîtres, Eustratios Argentis, édite à Leibzig un traité « contre les enzymes » daté de 1760. Koraïs (10), qui, en 1803, la vantait pour ses progrès, n'avait en vue que ce qu'elle était devenue « depuis vingt-cinq ans » : et il est même permis de douter que ces progrès aient été aussi réels qu'il l'affirme, si Athanase de Paros, qui y enseigna la logique, la rhétorique et la théologie, de 1788 à 1812, — et qui y fut l'un des maîtres de Kaïris, comme nous le verrons — « abhorrait, comme beaucoup de ses contemporains la philosophie nouvelle » (11).

Conservatrice, elle aussi, cette école de Patmos, où toute l'attention des maîtres, ou presque, se portait sur les subtilités de la grammaire, sans, bien entendu, que la théologie en soit bannie.

Il est à croire qu'à l'époque de la jeunesse de Kaïris, ces deux établissements jouissaient, en Grèce, malgré ces

---

7. en 1629.

8. Les préoccupations « grammaticales » sont manifestes même chez les « modernisants ». Alexandre Mavrocordatos écrit un traité : « Περὶ συντάξεως τῶν ὀκτὼ μερῶν τοῦ λόγου ». Nous avons, de plus, d'Antonios de Byzance, une Chrestomathie traduite du latin ; d'Ananias d'Antiparos : « Σπλάχνον γραμματικῆς ἢ περὶ μορίων » de 1794. Enfin, du Patriarche Serghios Makraïos, en 1796, le : « Τρόπαιον κατὰ Κοπερνίκου », volumineux traité où il veut réfuter Copernic et Newton, par des arguments qui prouvent chez lui une ignorance complète des éléments de la mécanique.

9. Excepté la Σχολὴ τῶν Δεσποτῶν de Janina (dès 1525).

10. Koraïs : *Mémoire sur l'état de la civilisation en Grèce.*

11. Χρυσαλλίς, τ. Δ. 1866, N° 94 - 95.

tendances, d'une certaine réputation, puisque, après avoir profité à Cydonie de l'enseignement le plus libéral qu'il ait pu trouver dans son pays, le jeune homme se sentit tenu de connaître aussi le leur avant d'aller chercher « en Europe » de nouveaux horizons intellectuels.

Mais ce serait se leurrer que de penser que, de la chute de l'Empire jusqu'à la fin de la guerre de l'Indépendance, aucune réaction contre l'esprit moyen-âgeux des écoles, ne se soit produite. Il semble même que l'on ait bien saisi que les deux moyens, avant tout, de rendre de nouveau possible une pensée vigoureuse étaient : 1° de remettre en honneur les sciences, et surtout les mathématiques, négligées depuis très longtemps, et complètement délaissées depuis la conquête ; 2° en même temps, s'initier aux découvertes scientifiques, et au mouvement des idées en Europe ; — rattrapper, en quelque sorte, le temps perdu.

On essaya. Autour de 1700, pour la première fois depuis longtemps, on vit un maître, Anastase Papavatiliou, du collège de Janina, rédiger pour ses élèves une introduction sommaire aux mathématiques, et leur enseigner un peu de géométrie. Quelques années après, avec Méthodios Anthrakitès, un enseignement régulier des mathématiques était établi dans le collège (12).

Cet exemple fut suivi à Tyrnavos (13), à Iassy (14), et en d'autres endroits.

En même temps se dessinait une réaction contre la philosophie scholastique, et, sous l'influence surtout d'Eugène Boulgaris (1716-1805) et de ses élèves, la philosophie occidentale des temps modernes commençait peu à peu à s'enseigner en Grèce.

Boulgaris lui-même exposait les idées de Locke, de Wolf et de Leibuitz au second collège de Janina (15), puis au Mont Athos où il tenta, mais sans succès, de fonder une « Académie », puis à Kozane, où Nicolas Varcosis, initié en Allemagne à la « philosophie nouvelle ».

---

12. Voir : « Τὰ Γιάννενα καὶ ἡ νεοελληνικὴ ἀναγέννηση », de Φ. Μιχαλόπουλος p. 37.

13. par Jean Pézaros, fin du XVIII[e] s.

14. par Nicolas Zarzoulis, 1768 - 1772, qui enseignait aussi les « sciences nouvelles ».

15. Fondé en 1724.

enseigna aussi. A Iassy, c'était Nicolas Zarzoulis qui professait cet enseignement nouveau, en même temps que les éléments des sciences. A Tyrnavos, c'était Jean Pezaros, instruit, lui, par un disciple de Boulgaris.

L'enseignement des auteurs anciens se ressentit de ce mouvement. On s'essaya à en expliquer non seulement la langue, mais le contenu, et à philosopher à leur occasion. On ne s'attacha plus autant, dans certains collèges du moins, au commentateurs d'Aristote et aux auteurs ecclésiastiques. A Bucarest, même, Lambros Photiadès prit hardiment l'initiative de laisser tout à fait de côté ces derniers, jusqu'alors tant en honneur. De plus, on se mit à réapprendre le latin, délaissé dès le moyen-âge : c'était la langue des savants et philosophes d'Europe. Ceux qui se destinaient à l'enseignement voulurent de plus connaître une langue vivante, souvent plusieurs. L'émigration vers les centres étrangers de culture devint plus intense, et, si c'est surtout en Italie qu'on allait achever ses études, cela tient, avant tout, croyons-nous, à la proximité de ce peys, à ses rapports fréquents avec la Grèce, au nombre de Grecs établis dans ses grandes villes, et aussi au fait que sa langue était alors, en Grèce, la langue étrangère la plus répandue, surtout dans les îles et provinces conquises par Venise ou soumises à son influence. On y étudiait la médecine, comme autrefois, mais en y joignant le plus souvent la philosophie.

Mais de tous les collèges grecs de cette malheureuse époque, même si l'on compte ceux de Janina, c'est certainement celui de Cydonie — où fut élevé Théophile Kaïris, — qui donna les marques les plus vives de l'esprit nouveau. Fondé vers la fin du XVIII[e] siècle par Benjamen de Lesbos, qui, élevé, lui, à Chios, s'était ensuite initié en Italie et en France à la « philosophie nouvelle » — entendons pas là tout aussi bien aux sciences qu'à la philosophie proprement dite, — c'était, jusqu'en 1810 la seule école d'Orient où philologie et philosophie s'enseignaient suivant les nouvelles méthodes d'Europe », et la seule où, en même temps que les mathématiques s'enseignaient les éléments des sciencs physiques. Cela ne veut pas dire qu'il y régnât, en tout, et surtout en philosophie, un véritable esprit scientifique : expliquons-nous.

Le mouvement qui se produisit en Grèce au milieu et

surtout à la fin du XVIII^e^ siècle, moins dans les idées que dans les aspirations, et qui a été appelé par plusieurs « Ἀναγέννησις τῶν Γραμμάτων », ne nous semble pas comparable (toutes proportions gardées d'ailleurs) quoi qu'en dise ce nom, à ce qui se produit en Occident au début des Temps Modernes. C'est une étape, dans l'histoire de la pensée en Grèce, entre le Moyen-Age et nos jours ; ce n'est pas un « tournant ». C'est une période d'effervescence des esprits, d'impatience, où chacun se rend compte que la tradition jusqu'alors suivie ne suffit plus, *mais ne sait pas pourquoi,* ne se le demande même pas, persuadé qu'il le sait, certain qu'il suffira de connaître les découvertes modernes et les systèmes d'Occident, pour « reprendre, suivant le mot de Koraïs, à l'Europe, et avec un intérêt énorme, les lumières autrefois répandues sur elle par la Grèce ». C'est le début d'une longue inquiétude qui, croyons-nous, dure encore. *Ce n'est pas l'aurore d'une période de création,* il s'en faut. L'œuvre de Théophile Kaïris est, elle, un effort, une tentative de création. Elle s'explique autant par cette inquiétude générale, qui cherche en un individu son expression, que par tout ce qui distingue Kaïris, et de ses contemporains, et, plus largement, de ses concitoyens.

Il ne faut point se méprendre, disions-nous, sur ce qu'il a fréquenté pendant la plus grande partie de sa jeunesse le collège le plus « moderne » qu'il y eût alors dans le monde grec. En effet : le champ des connaissances s'était grandement élargi. Mais, la manière de présenter les vérités, et la portée qu'on leur attribuait, n'étaient point ce que nous serions tentés d'imaginer : maîs, disciples et maîtres, n'avaient point conquis, d'un jour à l'autre, le pouvoir de distinguer, entre leurs nouvelles acquisitions, des différences de nature qui nous paraissent évidentes ou des degrés de certitude, pour nous très nets. Encore moins en étaient-ils arrivés au point de distinguer ce qu'ils « connaissaient », de ce qu'ils ne « connaissaient pas », mais « *croyaient* », ou « désiraient ardemment croire ». Nous pensons que c'est là la distinction élémentaire, — nécessaire mais non suffisante — que doit faire tout esprit soucieux de ne point s'égarer et de ne point se contredire. Mais, pour y parvenir il faut déjà une certaine pratique de la pensée, une certaine « culture philo-

sophique », une habitude de liberté et de sincérité intellectuelles, qui, pour un individu, dépend beaucoup du milieu, et qui, pour le milieu, est une affaire de lente évolution. Ne soyons d'ailleurs pas trop exigeants : on rencontre dans des milieux fort « évolués », quantité de gens qui n'y sont point arrivés.

Kaïris, avons-nous vu, plus que tout autre, a subi l'influence des idées nouvelles, mais il l'a subie jusqu'à un certain point seulement. Certes c'est, non comme théologien mais comme professeur de mathématiques et de physique, qu'il revint enseigner dans ce même collège de Cydonie, de traditions déjà avancées, d'où il était sorti ; certes, plus que tout autre il comprit que les vieux programmes ne sauraient suffire à former, non des maîtres d'école, mais des hommes de progrès, des Grecs « modernes ». C'est lui qui, l'un des premiers en Orient, organisa un enseignement expérimental des sciences physiques et chimiques (16). Ad. Koraïs lui envoya de Paris les premiers appareils nécessaires. Plus loin que tout autre il a suivi la voie tracée par Boulgaris, cinquante ans plus tôt ; servi en cela par sa tendance très forte de toujours critiquer avant d'admettre. Mais il ne s'est point lancé dans une voie nouvelle. Nous verrons que les tendances qui le distinguent le plus des autres l'en empêchaient. Son éducation l'en empêchait aussi. Il eut pour maîtres des hommes de tradition, et surtout des professeurs persuadés de la valeur des sciences nouvelles. Mais ni chez les uns ni chez les autres il ne trouva de nouvelle manière de raisonner sur les anciennes questions, ni assez de sens des distinctions pour lui montrer qu'il est des questions sur lesquelles on ne « *peut pas* » raisonner. Et « en Europe » même, où il passa huit ans, il ne parvint pas à acquérir une nouvelle méthode de pensée. Aussi, s'il a donné une si large part dans sa vie et dans son enseignement aux sciences d'une part, au libre examen de l'autre, s'il a rejeté tous les dogmes religieux qu'il était sûr de ne pas comprendre, il admit encore, et non comme objets de foi, mais bien comme objets de connaissance, et de connaissance certaine, de « démonstration »,

16. Boulgaris l'avait devancé dans cette voie, mais dut vite y renoncer.

des axiomes qu'on ne saurait pas mieux fonder en raison, pour peu qu'on sente le besoin de pousser son argumentation. C'est que, pour lui, il existe bien différentes manières de connaître, mais tous les objets que l'on connaît de la même manière, sont susceptibles d'une connaissance également certaine. Il lui fallait admettre cela pour pouvoir tenir pour scientifiques des « vérités » métaphysiques.

Son éducation le poussait dans ce sens, en ce qu'elle tendait, encore trop, même chez les plus libéraux, à donner une *instruction* philosophique plutôt qu'une culture vraie — à faire connaître ce que d'autres avaient écrit — plutôt qu'à faire réfléchir chacun, en analysant sa propre expérience ; en ce qu'elle ne donnait pas assez le goût des définitions complètes et nettes, et par suite des distinctions indispensables. Il prit, dans un milieu insuffisamment exigeant, l'habitude de se tenir trop facilement pour satisfait, ce qui l'empêcha, plus tard, de tirer des œuvres des penseurs d'Europe tout ce qu'il aurait pu. Nous sommes persuadés que la langue, très belle, mais surannée, des collèges grecs, n'est pas étrangère à cet état d'esprit, et la considérons comme l'une des causes du retard, en Grèce, de la vraie renaissance de la pensée. Trop occupé de la forme, on se montra longtemps moins difficile quant au fond. Et puis, l'immuabilité, découlant de la valeur absolue de cette langue « épurée » (καθαρεύουσα), c'était un des dogmes que l'esprit critique ne devait pas mettre en doute. Personne n'y songeait à l'époque de Kaïris : on la croyait comme liée à l'existence même de l'hellénisme, et fondée en raison sur l'idée de sa continuité ininterrompue. On s'habituait ainsi à ne pas exercer l'esprit critique sur tout sujet, ou à croire qu'on l'avait suffisamment exercé, quand on avait examiné un sujet juste assez pour se justifier le sentiment qu'on en avait — comme si un sentiment se justifiait ! — et l'appeler « opinion », sinon carrément « vérité ». Théophile Kaïris, en matière de langue, aussi conservateur que ses contemporains les autres « σωφρονιστάτοι », resta jusque dans ses innovations, fidèle au type du sage entrevu par lui dans sa jeunesse. Penseur d'« après l'Indépendance », s'il est allé plus loin que ses maîtres, il n'a pas, quant à la méthode, quitté leur voie. C'est en partie,

que ni eux, ni leurs prédécesseurs, — ceux qui avaient été les premiers ouvriers du mouvement en faveur des sciences nouvelles à la fin du XVIII[e] siècle — n'avaient quitté, en fait, la voie des grammatico-théologiens d'auparavant. C'est que, du Moyen-âge à nos jours, il n'y a pas dans la pensée grecque, — malgré les apports de l'étranger, et malgré la constitution d'une partie du monde hellénique en état indépendant, — la coupure qui marque une renaissance créatrice ; il y a une évolution continue, où se dessine seulement, depuis 1750 environ, un double mouvement, se superposant à la tendance conservatrice, défensive qui y avait jusqu'alors dominé ; essai d'assimilation à l'Europe d'une part, essai de création de l'autre. Kaïris est le premier aboutissant de ce double mouvement. Il est en même temps, nous semble-t-il, tout au moins sur le terrain philosophique, la dernière expression originale de la pensée grecque, moyen-âgeuse encore à bien des points, qui cherche sa voie ; de cette pensée inquiète, assez vivante, malgré tant de siècles de routine théologique pour se chercher d'autres horizons, pas assez libre encore pour se les ouvrir, parce qu'incapable encore d'abandonner, non les vieilles formules qui l'avaient enfermée si longtemps, mais les vieux principes métaphysiques qui la tyrannisaient déjà avant la Conquête. Avec lui, l'effort de création dans la voie de ses maîtres, semble s'épuiser, sans pour cela se décourager. Après lui, l'inquiétude reprend. Comme nous l'avons dit, *elle dure encore*.

*
**

Mais la personnalité de Théophile Kaïris présente en elle-même un vif intérêt, par ses oppositions surtout, qui font à la fois son originalité et son humanité, et qui expliquent, plus que tout autre facteur, les contradictions du système.

S'il est, comme nous venons de le voir, malgré toute sa bonne volonté, un aboutissant et non un commencement, cela tient en partie sans doute, à la difficulté qu'il y avait, à son époque, — dans son milieu — à se débarrasser de certains préjugés reposant tous sur des confusions logiques. On trouve toutefois, chez lui, des passages qui permettent d'affirmer qu'il savait assez s'en affranchir, parfois. Ne dit-il point, par exemple, que nous

ne connaissons rien si ce n'est des modifications de nous-même (17), fermant ainsi, semble-t-il la porte à toute métaphysique dogmatique ? Ne dit-il pas encore, que toute science a sa source dans l'expérience *généralisable*, paraissant accuser ainsi le divorce entre elle et toute espèce de mysticisme ? N'enseignait-il pas l'histoire des principales religions, et n'exposait-il pas leurs dogmes fondamentaux, « sans porter le moindre jugement de valeur sur aucune », considérant, est-on porté à penser, la religion simplement comme un phénomène humain à étudier, et l'étudiant en psychologue ou en sociologue, mais pas en théologien ? Et, en particulier, son attitude vis-à-vis du christianisme qu'il regarde, quant à ses mystères, comme « une hérésie hébraïque » (18), prouve qu'il était assez fort pour rejeter bon nombre d'idées admises et tenues jusqu'à lui pour « tabou ». Il ne craignait pas de scandaliser l'orthodoxie de ses contemporains. Son attitude avant et pendant ses deux procès le prouve. Les inconséquences de son enseignement ne sont donc pas dues à des concessions à d'autres qu'à lui-même, et c'est en lui, c'est dans les contradictions, ou plutôt les oppositions, de son caractère qu'il faut aller en chercher la vraie racine, la « matière », pour mieux dire. Certes, avec d'autres habitudes de pensée, d'autres bases logiques, il aurait pu n'être point inconséquent. Il aurait séparé, sans doute, le domaine de la claire connaissance, de celui des aspirations, mais l'opposition de ses tendances n'en demeurerait pas moins entière. La traduction intellectuelle de celle-ci, qui tient, en grande partie, à l'empreinte du milieu sur l'homme, et qui est, pour ainsi dire, l'expression d'un caractère dans le langage d'une époque, constitue la tentative la plus originale, avons-nous vu, de création mataphysique et spirituelle, qu'ait fourni la pensée grecque avant de tourner le dos à ses traditions médiévales. Elle communique à son auteur un intérêt historique. Mais plus grand encore peut-être, en tout cas, plus général, est l'intérêt qu'il tire de l'opposition en elle-même de ces deux sortes d'exigeances, qu'on a coutume d'appeler d'une part « rationalisme », de l'autre « mysticis-

17. Θεόφιλος Καΐρης : « Γνωστικὴ » (Κεφ. Α').
18. Θεόφιλος Καΐρης : « Θεοσέβεια ».

me », exigeances qui, poussées l'une et l'autre très loin, font de lui un « cas psychologique », et que l'on retrouve, plus ou moins impérieuses et plus ou moins équilibrées chez la plupart d'entre nous.

Rationaliste, il l'est : mais pas assez pour faire la distinction entre ce qui est du domaine de la raison et ce qui n'en est pas, et renoncer à tout établir par induction ou par déduction ; pas assez pour s'apercevoir que, si on les tient pour *opinions,* ses plus chères croyances, sont sans fondement, et en conséquence les abandonner. Il l'est, au fond, juste assez pour rejeter, comme « incompréhensibles », les croyances qui, chez lui ne correspondent pas à une expérience personnelle, à une sorte de révélation directe, qui lui sont comme étrangères. Il croît les rejeter parce qu'elles ne sont point « fondées » ; en réalité il les rejette simplement parce qu'il n'en a pas besoin, *lui,* dans « *sa* » vie, parce que son mysticisme personnel ne saurait les utiliser. Beaucoup de « rationalistes » en sont là. En somme la part de la raison semble surtout négative, chez lui. Ce qu'il y a de constructif dans son œuvre est le fait d'aspirations, disons du cœur, et d'une expérience, non seulement non-susceptible de généralisation croyons-nous, mais même non-susceptible de communication, car trop personnelle et trop complexe. Ce n'est point la théorie sur laquelle il prétend l'asseoir, qui fonde sa conception de Dieu, et de l'âme, mais une sorte d'intuition immédiate, de révélation directe. Pourquoi donc ne s'estime-t-il satisfait que par la théorie ? pourquoi recherche-t-il jusqu'au bout l'apparence de rationalité ? S'il n'a pas la force de voir que ses croyances, regardées comme opinions, ne sont point fondées, que n'a-t-il assez de confiance en sa propre expérience, pour se passer de la rationalité !

C'est d'abord qu'il est métaphysicien : le passage de la construction logique à l'affirmation de l'existence objective — indépendante entendons-nous de la pensée — ne le gêne pas du tout. Il croit sincèrement être rationnel. S'il n'en était pas persuadé, il semble que, dans l'impossibilité de renoncer aux croyances qui expriment ce qu'il y a de plus fort dans sa personalité, il en arriverait à séparer les deux domaines — celui de la connaissance discursive et celui des aspirations. Il serait alors très en

avance sur son temps et nous ne l'appellerions plus un « aboutissant ».

C'est aussi que l'amour des formes de la rationalité fait en quelque sorte partie de son mysticisme même. Leur rigueur, qui est une beauté, lui plaît. Et puis, il y a une notion chère à Théophile Kaïris : c'est l'harmonie qui existe entre Dieu et le Monde, le Monde humain surtout, qui « tend » vers lui. Il veut se sentir y tendre « avec » les autres consciences, et « comme » elles. Son « union à Dieu » ne lui semble parfaite, que complétée par une sorte d'union à tout ce qui co-aspire avec lui. Or c'est par la raison, — pense-t-il, — leur plus haute fonction que les autres consciences en arrivent à la connaissance de l'Etre infini, — aidées, mais aidées seulement, par la grâce. C'est donc à elle, « la même chez tous », qu'il convient de faire appel. Il faut une « théorie de Dieu ». La rationalité a séduit deux Kaïris, non seulement le métaphysicien convaincu de sa valeur constructive, *où qu'elle s'exerce,* mais le mystique qui, épris de généralité parce que d'unité, ne pouvait laisser le premier élément d'unité des consciences, étranger à son idéal, — qui, bien plus, « *l'aime* » pour lui-même, parce que c'est un élément d'unité. Au fond il s'agit peut-être moins, chez Kaïris, d'une vraie « opposition » entre rationalisme et mysticisme, que d'un mysticisme de la raison, très complexe dans son expression. C'est lui que nous aurons surtout en vue. C'est dans le tempérament de l'homme et dans sa vie qu'il a ses attaches, et c'est cela qui nous semble surtout original en lui.. Ceci ne veut point dire qu'il sorte des cadres de la psychologie générale. Au contraire : les inconséquences de plus d'un de ses raisonnements, évidentes, si, sans se désintéresser de la conclusion qu'il tire, on est capable de la regarder avec sang-froid, cessent de l'être au même degré, dès qu'on les rencontre dans d'autres raisonnements desquels la conclusion nous intéresse passionnément. Kaïris n'est certes pas le seul à avoir besoin des formes de la rationalité pour y asseoir les affirmations de son cœur. L'esprit métaphysique — que nous aurons à définir à propos de lui, — se retrouve plus ou moins chez tous, même chez les plus « positifs ». Quant au mysticisme — plus difficile à caractériser — il n'apparaît pas seulement sur le terrain

religieux, et plus d'une fois croyons-nous, l'analyse du « cas particulier », que cette étude a pour objet, jettera un jour précieux sur des problèmes généraux, tels que ceux de la raison et de la foi, de la certitude, de la passion et de ses sophismes, etc.

En somme, ce qui présente de l'intérêt chez Th. Kaïris ce n'est pas les solutions qu'il apporte, c'est le conflit de tendances d'où elles sont sorties ; cas particulier, marqué au sceau du milieu, de l'époque, et de l'individu, du conflit très général entre la pensée pure et la vie, entre ce qui semble essentiel dans nos croyances et ce qui l'est en effet, conflit que l'on retrouve quelle que soit l'occasion à laquelle il éclate, dans son acquité, chez presque tout le monde.

Enfin l'analyse de la personnalité de Théophile Kaïris présente encore l'intérêt de nous faire pénétrer dans la psychologie, non, plus du milieu relativement restreint des « σοφολογιωτατοι » qui constituaient sa « classe » — et que nous avons seuls considérés en parlant de l'état de la pensée grecque avant et après lui —, mais de son peuple en général.

Le « Kaïrisme » en effet, n'a pas été seulement une doctrine nouvelle donnant à quelques lettrés matière à querelle. Par son caractère religieux il intéressait le grand public. La presse fit grand bruit à son sujet. L'Etat s'en occupa : un procès d'hérésie était un procès d'intérêt national.

Au fond ce n'était même pas d'hérésie qu'il s'agissait : Kaïris ne se distinguait pas de ses contemporains en ne croyant pas tel ou tel dogme seulement : sa conception de « la religion », de ses attaches dans l'individu, de son rôle dans la vie, était tout à fait différente de la leur. — disons, tout de suite : tout à fait différente de la conception grecque, de tout temps. C'est là qu'il faut chercher la source de la violente polémique autour de Kaïris vers le milieu du siècle dernier. Mais c'est là aussi qu'il faut voir la raison de la grande indifférence à son égard, qui suivit de près, et qui dure encore, partout en Grèce, sauf à Andros, son île natale, qui continue à vénérer sa mémoire comme celle d'un grand homme, parce qu'il est sien. Cette indifférence — qui frise l'oubli — commença à se faire jour, dès que Kaïris ne fit plus figure de per-

sonnage dangereux, dès que l'on sentit que ses dictrines ne « pouvaient » pas se répandre, que « sa » religion individuelle et humaine ne pouvait pas faire de tort à celle de l'Eglise grecque orthodoxe, religion nationale. Les raisons pour lesquelles une telle révolution ne pouvait avoir lieu peuvent toutes se résumer en celle-ci, croyons-nous : malgré l'influence, sur Théophile Kaïris, de son éducation, à la fois classique et byzantine, et malgré son patriotisme réel, il y a peu de Grecs moins Grecs que lui. Il serait difficile d'insister sur cette opinion avant d'avoir exposé ses idées morales et religieuses : nous espérons le faire par la suite.

Nous aurons ainsi montré une fois de plus, sur un exemple concret, que sa convenance au milieu auquel d'abord elle s'adresse, est ce qui fait qu'une doctrine se répand — et non pas tant son originalité, son apparence logique, ou sa portée générale. Nous aurons, par la même occasion, mis en évidence un trait de la psychologie morale et religieuse, non plus seulement de la Grèce du milieu du XIX^e^ siècle, mais de celle de nos jours encore, et de tous temps ; trait qui, par cela même que chaque phase d'évolution, loin de l'effacer, lui fournit une occasion nouvelle de se manifester, nous semble essentiel.

PREMIÈRE PARTIE

L'homme et sa vie

CHAPITRE PREMIER

L'ADOLESCENCE DE TH. KAIRIS

Théophile Kaïris naquit dans l'île d'Andros, le 19 octobre 1784 — soit quatorze ans après la première grande tentative de libération politique de la Grèce. C'était d'autre part l'époque, où, le mouvement en faveur de la « renaissance des Belles-Lettres », avait, des deux côtes de la Mer Egée, atteint son plein épanouissement. Andros, moins indépendante et moins prospère que d'autres îles (1), semble être restée en dehors de ce mouvement : elle n'avait pas de collège et fort peu de gens y étaient instruits « même parmi ceux que leur rang ou leur fortune mettaient en vue, et, souvent, même, parmi ceux qui occupaient quelque charge » (2). Le père de Théophile Kaïris, Nicolas, ne faisait pas exception à cette généralité. Ce qui ne l'empêchait pas d'être un homme intelligent et un homme de bien. « Il ne se distinguait pas moins par l'austérité de ses mœurs, la droiture de son caractère, la justesse de son jugement, la noblesse de ses manières, et comptait parmi les notables de l'île » (3). Sa mère, Assimina « était admirée pour sa beauté, sa bienveillance, sa modestie, sa piété et les vertus chrétiennes inséparables de la génération d'avant la Révolution » (4) — c'est-à-dire d'avant la guerre d'Indépendance. Elle avait un

---

1. Παπαρρηγόπουλος : « Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους » (τόμος Ε΄). — « Αἱ κοινότητες τῶν ὀρεινῶν τμημάτων τῆς χέρσου Ἑλλάδος καὶ τῶν μικροτέρων τοῦ Αἰγαίου νήσων, δυνηθεῖσαι νὰ ἀναπτυχθῶσιν ὁπωσοῦν ἐλευθέρως, ἐκτήσαντο εὐνομίαν καὶ εὐημερίαν ἀσυγκρίτως ἀνωτέραν τῶν λοιπῶν. Αἱ δὲ μεγαλείτεραι — ἐξαιρέσει τῆς Χίου — ἐμαραίνοντο ὑπὸ τὴν ὀσμανικὴν διοίκησιν. »
2. Δ. Πασχάλης : Θεόφιλος Καΐρης (1929), p. 9.
3. Δ. Πασχάλης : Id. p. 9.
4. Δ. Πασχάλης : Id. p. 10.

frère, l'archimandrite Sophronios Kampanakis, prêtre à Cydonie (Asie Mineure).

Le futur Théophile — qui de son nom de baptème s'appelait Thomas — était le cinquième d'une famille de sept enfants. Ses deux frères aînés embrassèrent l'un et l'autre la vie religieuse : le plus âgé, et également le plus instruit, devint archimandrite. Nous le retrouvons a Livorne, puis à Trieste, prêtre de la colonie grecque. L'autre, qui nourrissait à l'égard du héros de cette étude une affection très profonde, ne voulut jamais le quitter. Les biographes ne font que mentionner les deux sœurs aînées de Kaïris, Marie et Laskarô, laissant entendre qu'elles se marièrent toutes les deux et ne différaient, apparemment, en rien des autres femmes grecques. Il avait encore un frère, Démétrios, plus jeune que lui de dix-neuf ans et élevé par lui, qui lui resta toujours très attaché, et qui, devenu riche dans le négoce, l'aida en plus d'une circonstance. Enfin, sa sœur Evanthia, plus jeune encore d'un an, est, de toute la famille, celle qui subit le plus son influence : elle ne se maria point, vécut à ses côtés, se distinguant par sa piété, par l'austérité de sa vie, et par son instruction ; elle fut « la première femme grecque lettrée de l'époque moderne », la fille spirituelle de son frère.

Le jeune Kaïris passa ses premières années au village de Messaria où il était né, dans ce milieu si calme en apparence — et cependant si favorable au développement de son inquiétude naturelle — que constituait sa famille aux mœurs irréprochables, aux vieilles traditions morales et religieuses (et patriotiques aussi), où la fréquentation de l'église, le culte des saintes icônes au foyer, les jeûnes, la préparation des fêtes, faisaient partie intégrante de la vie courante, où la mère élevait les enfants dans la crainte de Dieu, où le père, comme tous les Grecs d'alors, ne séparait pas ses rêves de libération de l'idée d'aide divin, ni l'idée d'hellénisme de celle d'Orthodoxie : où deux des fils, déjà, aspiraient au sacerdoce.

Il était, à l'âge où les autres enfants aiment rire et jouer, d'un naturel sérieux et « personne n'a jamais entendu de lui un mot enfantin » (5). Il aimait la solitude,

5. Γούδα : « Βίοι παράλληλοι ». — Δ. Πασχάλης : Ouvrage cité, p. 11.

les longues rêveries. Les grands spectacles de la nature, tels que celui des belles nuits étoilées, produinsaient déjà sur lui une profonde impression. Bien que ses biographes se soient tous beaucoup plus occupés, soit de réfuter ses hérésies, soit d'exalter en lui le martyr de la liberté de pensée, le « nouveau Socrate », que de rechercher dans l'homme, et surtout dans l'enfant, la base physiologique de son évolution, on peut, semble-t-il, voir en lui déjà dans cette toute première partie de sa vie, un nerveux à la sensibilité extrêmement fine, à l'imagination ardente. On ne saurait toutefois y voir un malade. Les mœurs simples et saines de ses antécédents lui avaient formé un corps robuste que sa vie au grand air devait aider à se développer sans encombre. On ne trouve nulle part mention même de maladies légères durant son enfance — ni d'ailleurs par la suite. Par contre on vante sa force physique, son adresse et son courage dans tous les exercices corporels, en particulier à la nage, où âgé de sept ans, il aurait tiré de l'eau un autre enfant prêt à se noyer (6).

Il fréquenta d'abord l'école dite « τοῦ Κάτω Κάστρου » — la première école régulière qu'Andros ait eue depuis longtemps. Elle avait été fondée par les soins de Dionysios Kaïris, archevêque d'Andros, depuis peu d'années. Ce prêtre avait-il un lieu de parenté avec la famille du jeune élève ? Il serait difficile de le dire. Le plus complet de ses biographes, Paskhalis n'en dit rien. D'autre part, Goudas dit que le nom de Kaïris est très commun dans l'île. Quoi qu'il en soit l'école, à l'époque dont il s'agit (entre 1785 et 1795) avait un seul maître, un diacre nommé Iakovos (7), qui semble avoir eu une culture sérieuse : il était « versé dans les lettres ecclésiastiques et profanes » (8). Le jeune Kaïris apprit de lui la lecture et l'écriture, sans doute un peu d'arithmétique, de la grammaire et de l'ancien grec, ou tout au moins de ce grec « épuré »

---

6. Γούδα , Πασχάλης, Id. p. 11.

7. Δ. Πασχάλης : « Ἡ ἐν Κάτω Κάστρῳ τῆς Ἄνδρου Σχολὴ Ἑλληνικῶν γραμμάτων » dans le « Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος », 1926. Du même : « Ἰάκωβος Ἱεροδιάκονος », dans l' « Ἡμερολόγιον τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος », 1925.

8. « τῆς τε θύραθεν καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παιδείας ἐγκρατής ».

en usage dans les écoles, autant qu'il se pouvait à son âge. Il avait, dit-on, une mémoire prodigieuse.

Très jeune — à l'âge de huit ans — il perdit son père. Ce fut son oncle maternel, l'archimandrite Sophronios Kampanakis, prêtre à Cydonie, « homme aux vertus primitives, intelligent et sachant beaucoup de choses », qui le prit sous sa protection. Il le fit venir à Cydonie et le confia à Grégorios Saraphis, l'un des maîtres du collège de cette petite ville, où les élèves étaient initiés aux lettres grecques et à la « philosophie nouvelle » — c'est-à-dire aux sciences et à la pensée de l'Europe — avec tant de zèle, que la réputation s'en était répandue dans tout le monde hellénique.

Ce fut de lui que le jeune Kaïris apprit à commenter les auteurs anciens, puis, peu à peu, à distinguer les formes du raisonnement, les facultés de l'âme et les attributs de Dieu — c'est-à-dire qu'il s'initia aux lettres et à la philosophie. Lui fit-on connaître, au moins dans leurs grandes lignes, les principaux systèmes qui marquent l'évolution de la pensée européenne depuis la Renaissance ? C'est possible. Depuis Boulgaris la connaissance de la philosophie occidentale avait fait des progrès en Grèce, et, de tous les établissements du même genre, le collège de Cydonie, était le plus « modernisant », pourrait-on dire. Mais 1° il n'y avait pas de « Cours » spécialement consacré à l'explication de ces systèmes. Tout au plus parlait-on de la position que quelques-uns d'entre eux avaient prise en face de telle ou telle grande question, sans « expliquer » cette position en la reliant à l'ensemble des idées de l'auteur : 2° On considérait tout naturellement les philosophes en question, comme des maîtres, des révélateurs, plutôt que comme des objets d'étude. Ce qui intéressait d'abord en eux, c'était la solution qu'ils donnaient aux problèmes par eux-mêmes les plus intéressants, c'est-à-dire aux problèmes métaphysiques surtout. On ne s'attachait pas forcément, en eux, à ce qui fait l'originalité de leur pensée, à ce à quoi nous nous attachons aujourd'hui. On croyait encore trop, pour cela, à l'uniformité de la vérité, qu'il n'y a qu'à découvrir ou à apprendre : 3° Enfin, l'un des premiers, — sinon « le » premier — des philosophes des Temps modernes traduits en grec, est

Condillac. Cela suffit à montrer qu'on ne donnait pas toujours à chacun la place qu'il méritait.

Toutefois quelle qu'ait été la part que les programmes des collèges faisaient aux grands philosophes des Temps Modernes, il est impossible d'imaginer que Kaïris adolescent ne soit pas entré en contact plus ou moins avec eux, ou même qu'il ne les connaissait pas mieux que ses condisciples. En effet, il nous dit lui-même qu'il conversait avec ses maîtres, leur posait des questions. Il est impossible qu'il n'ait pas cherché à s'informer plus complètement sur les doctrines des maîtres de la « philosophie nouvelle ». Il étudia encore à Cydonie, — ayant cette fois pour maître Benjamen de Lesbos, le fondateur même du collège — les mathématiques, et les éléments des sciences physiques. Il semble que ce professeur était chargé également d'une partie de l'enseignement philosophique (9). Il avait étudié en Italie et en France et passait pour l'un des esprits les plus positifs du monde grec. Il avait été accusé, auprès du patriarcat de Constantinople, d'enseigner « des doctrines mauvaises et impies, tendant à anéantir les dogmes religieux » (10) — calomnies, peut-être, — comme le croit Sakkaris, — et que son apologie « savante et éloquente » sut faire taire, mais calomnies qu'il fallait bien essayer d'asseoir sur quelque chose, et qui, par là, prouvent que l'homme qui en était l'objet était en tout cas un « esprit avancé ».

Tandis que Kaïris grandissait, il montrait de plus en plus de zèle et d'aptitudes pour l'instruction. Il était doué d'une très grande mémoire, d'une curiosité toujours en éveil, de la facilité de comprendre très rapidement ce qu'on lui expliquait, et, enfin, d'une disposition très marquée pour l'abstraction. Tout ce qui était raisonnement pur semble lui avoir plu tout particulièrement. C'était le meilleur élève de Benjamen de Lesbos et sans nul doute on devait déjà dire de lui, qu'il ferait un jour un bon professeur de mathématiques, qui prendrait la succession de son maître.

Mais il n'était pas seulement avide de science, au sens

---

9. Σάκκαρης : Ἱστορία τῶν Κυδωνιῶν.

10. Σάκκαρης : Id. « κακόδοξα καὶ ἀσεβῆ καὶ τῶν θρησκευτικῶν δογμάτων καταλυτικὰ διδάγματα. »

propre du mot, « *curieux* » : Il continuait d'être « *inquiet* », et plus inquiet que jamais, pendant cette période trouble de l'adolescence, où, étudiant de tout son sérieux, et autant qu'il pouvait, réfléchissant — rêvant souvent — dès qu'il était seul et n'étudiait plus, perdant peu à peu, à ce qu'il semble, le goût de tout autre exercice que ceux de la concentration en soi et de la conversation respectueuse avec les maîtres, il ne fit, à l'occasion de problèmes soi-disant « intellectuels », sinon rationnels — de problèmes entendons-nous, que l'on rapportait à un certain ordre de faits, — qu'exalter sa sensibilité déjà aiguë, et que donner libre cours à son imagination dans un champ où il était extrêmement facile à celle-ci de s'enfler librement. Ce champ, c'est celui des problèmes religieux.

« Tout enfant déjà, avoue Kaïris lui-même, plus tard, devant le tribunal qui devait le condamner comme hérétique, j'avais mille doutes au sujet des dogmes et des mystères de la religion chrétienne » (11). Quels étaient ces doutes ? Sur quels dogmes et sur quels mystères portait-ils ? D'où provenaient-ils ?

Sans doute s'agissait-il, sinon encore de toutes les questions soulevées quarante ans plus tard dans le procès de Th. Kaïris, du moins de quelques-unes ; ces questions sont celles de « la Sainte Trinité, de l'Incarnation du Verbe, du Jugement et des sanctions divines, des sacrements et des cérémonies de l'Eglise, de l'Inspiration divine des Ecritures, de la valeur des Synodes et de leurs décrets, de l'intercession des saints, des icones, des jeûnes, etc. » (12). Il est difficile de dire si, déjà à cette époque elles étaient ou non, toutes, pour le jeune Kaïris, une occasion, sinon de doute conscient et formulé, du moins de méditation inquiète. Il est non moins difficile de faire entre elles un choix. On pourrait nous objecter la conduite de l'adolescent, « très strict dans l'accomplissement de tous ses devoirs religieux », et arguer de là qu'il est invraisemblable qu'il ait mis en doute tout au moins les conceptions religieuses qui donnent aux rites de la confession orthodoxe leur sens immédiat, telles que l'efficacité

11. Θ. Καΐρης : Apologie.
12. Lettre du Saint Synode à Th. Kaïris, 10 Juillet 1839.

du jeûne par exemple. Mais, ces conceptions-là, sont, remarquons-nous, justement celles qu'ont rejetées les premières tous ceux qui, sans renoncer au christianisme (tout au contraire voulant s'en « rapprocher »), se sont, du moins dans les Temps modernes, séparés de leur Eglise. Pour que Kaïris les ait acceptées, tout en doutant déjà au sujet de dogmes fondamentaux de la foi chrétienne il faudrait supposer qu'il leur ait donné un sens nouveau, qu'il les ait séparées de « *sa* » religion proprement dite et même du christianisme, leur accordant en elles-mêmes une valeur édificative. Il en est peut-être arrivé là plus tard (nous le voyons assidu à ces mêmes « devoirs religieux » lors même des poursuites dirigées contre lui comme hérésiarque). Mais rien ne prouve qu'il ait accompli ce pas depuis son adolescence. Rien ne prouve, non plus, qu'il ait eu, depuis lors, la connaissance, au moins relative des religions autres que le Christianisme, qui, à défaut d'expérience suffisante et de maturité d'esprit, aurait pu lui aider à l'accomplir. Tout tend à faire penser au contraire qu'il ne l'avait pas, car, où l'aurait-il puisée ? Tout au plus devait-il, sans doute, connaître les principales croyances et les principaux rites de l'Islam — la religion des Turcs. Mais étant donné le milieu et l'époque, et aussi l'âge qu'il avait, il est peu probable qu'il se soit arrêté à des comparaisons, et, si ses maîtres en ont fait, parfois, durant leurs entretiens avec lui, cela n'a dû être que dans un but apologétique. Le voyant prêt à douter, ils ont dû vouloir de toute façon lui inculquer le sentiment de certaines vérités religieuses inéluctables, « que même les infidèles admettent ». Mais il ne pouvait pour eux s'agir que de vérités fondamentales à défendre, de dogmes essentiels. Comment en effet supposer que le pieux Grégorios Saraphis ait songé à fortifier son élève dans la croyance en l'efficacité du jeûne, pour reprendre notre exemple, s'il lui voyait des doutes sur un dogme tel que celui de l'Incarnation ? Et c'est bien, semble-t-il, sur l'essentiel de la religion chrétienne que portaient ses doutes : il cherchait, nous dit Goudas (13), en effet « quel

13. Γούδα : « Βίοι παράλληλοι ».

était le vrai Dieu ». Celui qu'on lui enseignait ne le satisfaisait donc pas.

La conjecture la plus vraisemblable nous paraît celle que Kaïris, à quinze ans, n'ayant encore rien rejeté définitivement de la religion des siens et de ses maîtres, se sentait cependant invinciblement entraîné à s'en détacher et essayait, justement pour cela, de s'y raccrocher en en accomplissant scrupuleusement tous les devoirs. Un adolescent en pleine crise morale : voilà en somme ce que nous voyons en lui.

Sans doute son naturel raisonneur, ses efforts pour faire reposer tout ce qu'il devait admettre sur ce qu'il admettait déjà, lui ont donné conscience de cette crise. Sans doute, est-ce « parce qu'il ne pouvait les comprendre » (14), qu'il crut ne pas pouvoir adhérer aux dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de la Transsubstantiation : mais ce n'est pas « seulement », ce n'est pas même « surtout » parce qu'il ne les comprenait pas. C'est, surtout, parce qu'il y avait en eux quelque chose de trop précis, semble-t-il, de trop codifié une fois pour toutes, de trop matérialisé à ses yeux, pour qu'ils pussent, chez lui, servir de point de départ à de ces rêveries mystiques où son imagination aimait à se donner libre cours, d'aliment à cet amour exalté et vague à la fois, dont il se sentait envahir au cours de ses solitudes, et qui tendait à embrasser non moins que l'infini. Il faudrait chercher le secret de ses doutes, non dans sa raison qui ne fait que leur donner un argument, mais dans l'inquiétude de sa sensibilité, se cherchant un objet d'amour : le chercher, si une telle analyse était possible, dans les tendances obscures et neuves de son corps, source profonde, pensons-nous, chez lui comme chez beaucoup d'autres, des débordements de l'imagination et de l'insatiabilité du cœur. Cette enquête est d'autant plus malaisée que Kaïris, dans ses œuvres, n'a jamais parlé directement de lui, de ses souvenirs, de ses expériences : ses écrits ont un but didactique, et, pour ce, il y a laissé de côté tout ce qui ne lui semble pas généralisable, sinon général : il pensait, sans doute, que l'expérience d'autrui ne nous entraîne qu'à la

14. Paroles de Kaïris dans ses réponses aux lettres synodales.

condition que nous soyions gagnés d'avance, et qu'alors même, par ce seul fait, elle perd sa valeur d'exemple. Ses lettres même sont fort pauvres en allusions directes pouvant nous éclairer. Le mieux est encore de recourir à ses aveux, écrits et oraux, durant ses démêlés avec le Saint Synode : Il y rappelle le désarroi de son âme à l'époque où il écoutait les leçons « de Benjamen, la gloire de Cydonie » : « tandis que ce maître très savant, poursuit-il, m'éclairait sur toutes les autres questions, sur tout ce, au contraire, sur quoi j'ai toujours douté, il n'est point arrivé à me persuader. Dans ce désarroi je courrais le danger de rester sans religion, mais ne pouvant supporter cet état bestial (τὴν κτηνώδη ταύτην κατάστασιν), je décidai d'attendre jusqu'à ce que je puisse me tirer d'embarras, car, si je continuais de douter et de me poser des questions troublantes, je ressemblerais à un homme tombé dans un gouffre, et qui, alors qu'il fait des efforts désespérés pour en sortir, s'enfonce de plus en plus dans le chaos, à mesure que cèdent les appuis fragiles où il pose les pieds. »

Ce qui frappe surtout dans cet aveu, c'est la traduction, en une image saisissante, du malaise du doute : sentiment d'un effort perpétuel vers quelque chose qu'on ne peut saisir, tentative douloureuse qui ne saurait réussir, mais qui ne saurait non plus renoncer, qui, inutilement mobilise toutes les facultés de l'intelligence, qui absorbe, qui épuise sans les contenter, toutes les aspirations de la sensibilité ; en un mot conscience de plus en plus tragique d'une impuissance complète. Cette impuissance est, certes, celle de la raison qui ne voit qu'obscurité dans les explications du maître et ne trouve rien à leur substituer. Mais ce n'est pas celle-là qui « constitue » le malaise. Si la raison seule était en cause Kaïris en aurait pris son parti : il serait, comme il dit, « resté sans religion ». Cette seule pensée le faisait frémir. C'est de là qu'est né son trouble, auquel la raison fut désormais incapable de remédier. Il lui *fallait* un Dieu ; il lui fallait *le vrai Dieu* : car s'il n'était point le vrai, comment y croire ? s'il n'était pas *le seul* comment le préférer ? comment se donner *tout* à lui ? Car il lui fallait *se donner,* et se donner à quelque chose d'infini, seul capable de contenter les forces d'amour dont il sentait en lui la poussée impé-

rieuse, et qui inlassables et insatiables, tenaient de l'infini, elles aussi.

Et il se sentait dans l'impuissance de trouver cet être, même de s'assurer de son existence, mais bien plus encore, de ne le plus chercher.

La puissance du désir de Dieu ne laisse pas de place à l'indifférence. C'est elle qui fait, qu'insatisfait, le désir non seulement persiste, mais s'exalte ; c'est elle la source du malaise, le moteur véritable de la crise, car c'est elle qui communique au sentiment de l'impuissance de la raison, des sens aussi bien que de l'imagination elle-même, son caractère tragique. Elle est, à chaque instant, présente, autant que lui, à la conscience. De là, à ce désarroi, cet affollement, dirions-nous presque, que Kaïris essaye de rendre par l'allégorie de l'homme se débattant pour se sauver du gouffre où il se sent sombrer.

Il nous paraît difficile de ne point voir dans ce sentiment d'impuissance — qui n'est que l'affirmation toujours renouvelée d'une puissance qui cherche à se diriger et qui, encore trop vague, n'y arrive pas, — la traduction sur le plan spirituel, chez l'adolescent replié sur lui-même, avant tout d'un état physique. C'est l'expression de la conscience obscure d'exigeances profondes, inconnues, vagues, mais impérieuses et essentiellement insatisfaites. La spiritualisation dont elles sont l'objet tient à l'atmosphère religieuse dans laquelle Kaïris a été élevé, à une certaine « échelle des valeurs » qui est devenue la sienne, mais surtout à leur vague fondamental, qui prête à une telle transposition, — à une telle « sublimation », dirions-nous, pour rappeler le mot de Freud, aux doctrines duquel il nous semble qu'il faudrait, au moins en partie recourir pour rendre compte de cette crise.

Nous n'y recourrons pas davantage, les documents biographiques ne le permettant pas sans une trop grande part d'arbitraire. Nous n'avons voulu mettre en évidence que l'importance de cette première crise dans la vie de Kaïris, le rôle qu'y joue son âge, et enfin, son tempérament, élément à la fois de puissance et de faiblesse, première condition de la mysticité.

La crise ne pouvait cependant durer indéfiniment. Le jeune Kaïris devait trouver, pour quelque temps au moins, la paix. « Enfin, dit-il, ayant, par une nuit calme

et sans vent, levé les yeux vers le ciel étoilé, grandiose et radieux, je crus que j'y lisais en lettres d'or ces mots « Vénère Dieu, aime Dieu ». Depuis lors je sentis se calmer le trouble de mon âme, ce trouble qui jusqu'à ce moment me déchirait par le doute ». Remarquons qu'il n'a pas encore trouvé « quel est le vrai Dieu ». Il est seulement assuré qu'il existe. Et cette assurance lui vient, non d'un raisonnement — c'était à prévoir — mais d'une révélation directe, qui, étant donnée l'exaltation de sa sensibilité, l'état d'affaiblissement nerveux dans lequel l'a laissé toute cette crise, — et peut-être, avec elle, un certain surmenage scolaire : (nous savons que, dès son jeune âge, Kaïris a toujours beaucoup travaillé intellectuellement) — prend, chez lui, la forme d'une hallucination. Avec l'assurance de l'existence d'un Dieu, la révélation contient ce qu'avec elle l'adolescent, pour l'heure, cherche le plus : l'indication pratique de sa conduite envers ce Dieu, le moyen, l'ordre même, d'utiliser pour lui les forces de son âme : « Vénère-Le, Aime-Le ». Elle ne contient pas autre chose car, pour l'heure, cela suffit à lui donner la paix.

Remarquons encore que c'est en face du ciel étoilé qu'elle lui vient. Certes, il fallait qu'elle vienne ; si ce n'était là, ce serait ailleurs. Le lieu, dira-t-on, importe peu. Cependant nous saisissons ici deux choses intéressantes quant à la détermination de la personnalité de Kaïris et aux sources de son mysticisme : c'est d'abord l'influence sur sa sensibilité des spectacles de la nature. Il en parlé à plusieurs reprises. Ici, nous la saisissons sur le vif dans une circonstance importante de sa vie. Ce qu'il recherche en eux, ce n'est point matière à « observation » même artistique — à la manière d'un peintre par exemple — on ne trouve chez lui aucun passage purement descriptif ; c'est, au contraire, quelque chose qui, poussé assez loin tend à tuer l'observation, c'est une « impression générale », en donnant à cette expression tout ce qu'elle peut comporter d'affectivité. C'est ensuite sa recherche constante du vertige de l'infini. Nul spectacle ne lui pouvait donner mieux que celui du ciel étoilé, radieux et sans lune qu'il contemplait la nuit de sa première révélation.

Il aurait pu — ou plutôt : un autre aurait pu — s'en

contenter ; devant la beauté et la grandeur du Monde, se désintéresser de tout autre chose, adorer le Monde s'il avait soif d'adoration. Il ne l'a point fait — car au Monde, matériel, il manquerait toujours le mystère de ce qu'on ne voit pas, et puis, son éducation chrétienne l'avait habitué à regarder la matière comme inerte, soumise à Dieu qui la dépasse infiniment, et sans qui elle ne serait pas ; à ne point s'attacher à elle, si belle qu'elle soit, mais à le chercher, Lui ; et puis, il cherchait un Dieu qui puisse lui répondre et le monde lui semblait muet ; il avait appris à le considérer comme tel et ne pouvait plus le désapprendre. A sa soif d'infini, d'adoration et d'amour, lui répondent du haut du ciel les mots brillants « Adore Dieu, aime Dieu ». Il ne sait pas encore qui est Dieu — est-ce celui qu'on lui enseigne ? est-ce un autre ? — mais son âme est en paix : « *Quelqu'un* » lui a répondu.

On ne peut autrement caractériser toute cette crise de Kaïris adolescent, et son dénouement, que par l'expression d'« expérience mystique ». C'est une communion directe de l'âme désirante, et du Dieu désiré, suite et couronnement de toute une période d'exaltation, de malaise, de souffrance en apparence vaine. La raison n'y joue aucun rôle constructif. L'Objet divin est imaginé d'après les tendances de celui qui le cherche, d'après ses habitudes de penser et de sentir aussi. C'est, en somme, une victoire du désir, qui, désespérément insatisfait parce que visant l'Infini et l'Inconnaissable, triomphe malgré tout, en créant soi-même son objet, qu'il projette au dehors, sur le plan de l'existance indépendante, bien plus, sur le plan de l'existence *absolue*, source de toutes les existences réelles et possibles — ou plutôt en l'y découvrant, tout à coup, en soi, au moment prédestiné, comme on *voit* parfois, soudain, ce qu'on a longtemps cherché, et qui *était là*, sous les yeux.

A l'âge de seize ans environ, Kaïris quitta Cydonie pour connaître d'autres maîtres : d'abord à Patmos, le grammairien Daniel Kéramefs, puis au collège de Chios, Athanase de Paros et Dorothée Proïos, tous deux réputés « pour leur grande érudition », le premier « adversaire des idées nouvelles en philosophie » (15), le second, élève

15. Χρυσαλλίς.

des Universités d'Europe, théologien rationalisant, fort éloquent, intéressé aux sciences, et à l'influence duquel Kaïris dut se prêter sans peine. Il le quitta à dix-huit ans, revint à Cydonie où sa famille s'était transportée, depuis longtemps déjà, et prit l'habit monacal, changeant, comme c'était l'usage, son nom de baptème contre un autre commençant par la même lettre. Il fut ordonné diacre sous le nom de Théophile, sous lequel on le connut depuis lors.

Pouvons-nous conclure de là qu'il avait donné un contenu positif au concept de Dieu auquel nous l'avons vu si attaché, et que, peu à peu, il était revenu à la sage orthodoxie de ses pères ? Il ne faudrait pas nous en hâter : « Ses frères s'étant fait moines, dit l'un de ses biographes (16), ses parents, selon l'usage, le poussèrent à se marier avec une jeune fille riche, agréable à voir, et de famille distinguée. Mais lui, animé d'un zèle ardent pour l'étude, et prévoyant que, s'il se mariait, il ne pourrait s'en aller en Europe parachever son instruction, refusa. Afin de se libérer des ennuyeuses exhortations sur ce chapitre, il déclara qu'il avait un penchant irrésistible pour la vie religieuse (17). Comme ses parents étaient très pieux, et croyaient que ce serait péché que de lui refuser leur consentement, Thomas, âgé de dix-huit ans, fut ordonné diacre, et appelé Théophile. »

Nous ne croyons pas qu'il faille prendre cette explication tout à fait à la lettre. L'entrée de Kaïris en religion ne prouve pas qu'il ait été un chrétien convaincu. Mais il existe trop de preuves de la sincérité de son caractère, et de son sérieux, pour que l'on puisse admettre qu'il ait pris l'habit tout en ayant déjà formellement rejeté, au fond du cœur, les dogmes de la religion chrétienne. Le désir de ne point se marier mais de consacrer sa vie à l'étude, et, pour commencer, d'aller « en Europe » chercher d'autres horizons, entrait sans doute pour quelque

16. Γούδας : Ouvrage cité, T. 2, p. 165.

17. Παπαθωμᾶς (article de l' « Ἀττικὴ Ἶρις » de 1904, 15 Sept.) dit à peu près la même chose : « Ὅπως ὑπεκφύγῃ πρότασιν γάμου, ἐδήλωσεν ὅτι ἐπεθύμει νὰ γίνῃ μοναχός, καὶ δέκαοκτωετὴς χειροτονηθεὶς μετωνομάσθη Θεόφιλος ».

chose — peut-être pour beaucoup — dans sa décision : il n'aurait su, croyons-nous, suffire à la provoquer, s'il ne s'y ajoutait, un désir secret de retrouver la vieille forme de sa foi. Il avait vu dans plusieurs de ses maîtres — et dernièrement dans Dorothée Proïos — des religieux à l'esprit ouvert aux « lumières », des rationalisants. Les deux états étaient donc conciliables. Au fond, la paix de l'âme qu'il avait obtenue à la suite de sa vision, par une nuit étoilée, semble avoir été de courte durée. Il n'était qu'à demi satisfait : d'abord parce qu'il aurait bien voulu sentir sa foi assise sur le roc de la rationalité — peut-être n'était-elle point tout à fait assez forte pour s'en passer, malgré tout, — et puis, l'isolement hors de l'Eglise, bien plus, hors de la société grecque qui, à la veille de la Guerre d'Indépendance, se serrait plus que jamais autour d'elle, semble l'avoir effrayé. L'idée de l'Eglise considérée comme un simple fait historique et social, comme une force existante, et utilisable pour le plus grand bien public, ne lui est même jamais venue, et si elle avait frôlée son esprit, il l'aurait aussitôt repoussée comme sacrilège. Comment adhérer, dans quelque but que ce soit, à un organisme dont les doctrines ne représentent pas la vérité ? Il était, pour cela, trop sincère, et trop pénétré surtout du caractère absolu, transcendant, de cette entité : la Vérité. C'est cela même qui l'empêchait de trouver une paix absolue après sa révélation : la Vérité peut-elle être atteinte par une autre voie que par celle de la raison ? Si oui, il y a donc une différence entre les vérités rationnelles et celles qui ne le sont pas. Pourquoi cette dualité ? Elle l'embarrassait. C'est l'unité qu'il cherchait à tout prix.

Il aurait été heureux de ressembler à ses maîtres qui ne semblaient pas voir tous ces problèmes sous le même jour que lui. Et tout comme, enfant, nous l'avons vu fidèle à ses « devoirs religieux » tout en cherchant « quel était le vrai Dieu », nous le retrouvons à sa sortie des collèges, se faisant prêtre, et cherchant encore. Le seul progrès qu'il a accompli vers la paix est celui-ci : il est sûr que Dieu existe. Il tentera une fois de plus de se le représenter tel qu'on le lui a enseigné, puisqu'il n'arrive pas à le concevoir. Dans cet état d'âme — en somme à l'aurore d'une nouvelle période d'inquiétude et de doutes

— il part pour l'Occident, plein de l'espérance que peut-être, au contact de nouveaux maîtres, il trouvera enfin ce qu'il a tant cherché, et plein, aussi de la vague crainte qu'il cherche l'introuvable.

Fait diacre en 1801, il partit aux frais de son oncle Sophronios, et de quelques Cydoniates, riches et zélés amis de la jeunesse studieuse (18).

---

18. Κ. Οἰκονόμος ὁ ἐξ Οἰκονόμων : « Τὰ Σωζόμενα Ἐκκλησιαστικὰ συγγράματα »
Γούδας. « Βίοι Παράλληλοι »
Δ. Πασχάλης « Θεόφιλος Καΐρης », p. 11.

CHAPITRE II

TH. KAIRIS « EN EUROPE »

C'est en 1803 que Théophile Kaïris quitta Cydonie et le monde grec qu'il ne devait revoir qu'au bout de huit ans. Il passa quatre ans à Pise et quatre ans à Paris.

Il semble, à l'Université de Pise, absorbé surtout par l'étude des sciences ; il s'y adonne principalement à la physique et aux mathématiques, pour lesquelles il avait, dès le collège, montré un penchant très marqué. Mais il ne manque pas de suivre régulièrement les cours de philosophie qui l'intéressent au moins autant : ainsi que —moins régulièrement toutefois — ceux de physiologie professés à l'usage des étudiants en médecine. Il est à noter qu'il ne s'est jamais préoccupé de la médecine elle-même : « art » de guérir en mettant à profit les connaissances propres à diverses sciences du corps humain. Il est vrai qu'il suivait déjà un très grand nombre de cours, et que, quelle qu'ait été sa mémoire et sa puissance de travail, il ne devait pas lui être possible d'en suivre davantage — (il est même étonnant qu'il ait réussi jusqu'au bout à suivre ceux là). Mais, outre cela, il était, par goût, dirons-nous, et aussi par habitude, porté aux études et aux méditations d'un intérêt, en apparence au moins, purement théoriques. Il n'a pas manqué une seule occasion d'exalter « la Vérité » comme une valeur indépendante, que non seulement on « doit » rechercher pour elle-même, en dehors de toute considération pratique, mais dont la connaissance constitue la plus pure joie. Certes, il admirait les applications des sciences, mais elles l'enthousiasmaient beaucoup moins que ces beaux enchaînement de vérités sur lesquels elles reposent.

Est-ce à dire que dans toutes ces études il ne cherchait

que la vérité, au sens où nous l'entendons couramment, la vérité « scientifique » ? Il le croyait, sans doute, et nous verrons bientôt pourquoi. Mais ce qu'il recherchait, semble-t-il avant tout, c'était la vérité métaphysique, d'une part, logiquement déductible de l'ensemble de ses connaissances, et d'autre part, — par cela même — capable de servir de base aux croyances qu'il désirait affermir en lui. Il semble avoir de bonne heure pris conscience de l'interdépendance des sciences, et, en particulier, de l'étroitesse de leurs liens avec ce qu'on appelle la philosophie — catégorie complexe de connaissances, plus facile à distinguer intuitivement des autres qu'à définir avec précision.

Il voulait arriver à raisonner d'une manière absolument sûre : les mathématiques, desquelles la rigueur le séduisait déjà, lui semblaient — et non sans raisons, disons-le — l'exercice le plus propre à l'amener à ce but leurs modèles simples et parfaits de déductions, lui montreraient comment on trouve « la vérité ». Il s'y adonna donc sans relâche, et pour elles-mêmes et en vue de sa culture philosophique. Il voulait arriver aussi à connaître l'homme, ses besoins, ses aspirations, son « âme », et — ceci est à noter chez lui — il lui parut impossible de pénétrer l'« âme » sans avoir au moins une certaine connaissance du corps, et il voulut s'initier à la physiologie. Malheureusement il ne fit « qu'en suivre les cours de loin ».

Mais pendant toute cette période, les préoccupations religieuses ne laissaient pas de le tenir dans une certaine inquiétude. La première crise par laquelle il avait passé à Cydonie ne lui avait laissé qu'une paix provisoire, après un semblant de solution. Il n'avait pas encore définitivement rejeté les principaux dogmes chrétiens : la preuve en est qu'il interrogeait encore tous ceux qu'il soupçonnait capables de l'éclairer sur eux. « Ensuite, dit-il dans ses aveux, continuant l'histoire sommaire de sa vie, j'allai en Europe et j'interrogeai sur la religion tous les maîtres (διδάσκαλοι) de l'Eglise romaine que je connus ». Il ne paraît pas, à Pise, être arrivé encore à une solution. Il y connut, à l'Ecole de Médecine, Jean Kolettis, le futur homme politique, qui devait un jour

1. Δ. Πασχάλης : Ouvrage cité, chap.II.

lui rendre service, et qui, alors, était comme lui étudiant ; il se lia avec lui d'amitié.

En 1807 il partit pour Paris. Qu'y fit-il ? Il est difficile de le suivre durant les quatre années qu'il y resta. Les renseignements manquent sur lui. Ses biographes sont presque silencieux sur cette partie de sa vie : le peu qu'ils disent, ils le copient les uns sur les autres. Tout ce qui paraît certain, c'est que, à Paris, Théophile Kaïris a montré un zèle très sincère à s'instruire, mais peut-être, moins de patience et de méthode qu'à Pise. « Il s'adonna principalement, dit Paskhalis, aux études philosophiques avec la passion d'un esprit insatiable qui tend à tout apprendre », et qui, ajoute-t-il « n'est arrêté par aucun empêchement qui vienne de lui-même, par aucun préjugé» » Nous ne suivrons pas jusque là le biographe, qui est en même temps un admirateur de Kaïris. Nous pensons qu'il y avait, au contraire, au libre exercice de sa pensée, un empêchement « interne » (ἐσωτερικόν) pour reprendre le mot même du critique, et que ce n'était autre que son incapacité de séparer, ce qu'il pouvait chercher et trouver, rationnellement, de ce qu'il ne pouvait qu'attendre d'un acte de foi ; ce qu'il pouvait savoir de ce à quoi il « aspirait », de ce à quoi il pouvait croire mais ne « saurait » jamais au sens banal du mot ; plus encore, son incapacité de séparer deux sortes de croyances, et de se rendre compte, que la sienne, en ce qui concernait ces questions métaphysiques qui lui tenaient le plus au cœur, ne pouvait même pas être une « opinion » mais bien une « foi ». Et cette incapacité lui venait, non d'un esprit naturellement confus, mais d'un préjugé, que fortifiait en lui et son humeur raisonneuse, et, surtout, son ardent désir d'« asseoir » ses croyances sur quelque chose d'objectif, et qui consiste lui-même en la croyance, — tout à fait à priori — de la possibilité de tout prouver par la seule intelligence discursive.

On ne nous dit pas si, en même temps que la philosophie, il continua à Paris d'étudier les sciences. Ce silence ne prouve pas qu'il les ait abandonnées, et, le fait qu'à son retour, il fut professeur de mathématiques, tendrait à faire croire qu'il ait continué, au contraire, de s'y intéresser assez vivement : rien, en effet, ne se perd aussi vite que les acquisitions faites dans ces sciences, car elles consistent plutôt en une gymnastique de l'esprit,

— parfois assez malaisée à se rétablir — qu'en « connaissances » proprement dites. Mais il laisse penser qu'il n'en a pas fait comme auparavant un objet d'études régulières : son esprit, de plus en plus, était porté ailleurs ; de plus en plus son âme cherchait une certitude en ce qui concerne Dieu, et sa propre essence, et sa destinée ; elle ne pouvait, avant de l'avoir trouvée, trouver la paix, sans laquelle toute spéculation étrangère, désintéressée au plein sens du mot, était presque impossible à Théophile Kaïris.

Il serait intéressant de savoir quelles philosophies il a connues à Paris de plus près, quels hommes il y a approchés. Au fait, l'époque où il y vint (1807-1810 ou 11) n'est pas une époque de grandes doctrines. Le grand philosophe du siècle, Auguste Comte avait alors neuf ans. Saint-Simon, quoiqu'arrivé au milieu de sa vie, n'avait encore publié qu'un ou deux ouvrages, ses tout premiers, et rien ne faisait encore prévoir la réputation qui, dans peu d'années, serait la sienne, ni l'influence de son école. Cousin, qui sans avoir l'originalité de ces deux hommes, allait jouir d'une grande autorité dans l'Université et dans les esprits pendant une bonne partie du XIX^e^ siècle, n'était alors qu'âgé de quinze ans. C'était, en revanche, une époque où la religion, qu'on avait combattu dans sa forme et souvent persécutée en la personne de ses ministres pendant la période révolutionnaire, redevenait en honneur, protégée par le pouvoir temporel, absorbé presque tout entier en la personne de Napoléon. Cette protection n'avait pas sans doute que des motifs religieux — en admettant qu'elle eu eût : — cela n'enlevait rien de sa sincérité à l'élan de retour à la foi chez la généralité des individus, ni à la joie chez un très grand nombre, — qui ne s'en était jamais départi — d'assister à cette « renaissance » ; ni à l'intérêt que les questions religieuses soulevaient. Les prêcheurs zélés s'étaient multipliés, et nombreux étaient ceux qui se pressaient pour les entendre. Mais la Révolution avait passé, avec son exaltation systématique de l'homme libre fait roi, de la raison humaine élevée au rang d'une déesse : mais, avant elle, avait passé — la préparant — et avait laissé une empreinte profonde, l'époque des Encyclopédistes qui vouaient à la raison un culte moins mystique peut-être mais tout aussi absolu, et

de Rousseau, le théiste par excellence, pénétré de l'uniformité de la conscience chez tous les hommes. De la raison et de la conscience on avait fait le centre d'une religion naturelle. Les apologistes ne pouvaient la rejeter, ni se passer d'elle : ils n'auraient pas été compris, ni suivis.

Ils essayèrent de concilier ses vérités fondamentales, qui avaient pénétré partout, et jusqu'en eux-mêmes, à leur insu, avec celles de la foi positive qu'ils voulaient ranimer — en l'espèce de la foi catholique — ; bien plus, ils essayèrent dans la mesure du possible, d'étayer la foi catholique (et chrétienne en général) sur ces bases, de montrer ce qu'il y avait de raisonnable au fond des croyances religieuses, comme pour en faire excuser les dogmes incompréhensibles, d'établir, en un mot, que la première condition pour être un bon chrétien — condition nécessaire mais bien entendu pas suffisante — c'était de devenir un bon théiste, et que cela pouvait être réalisé par tout homme, pourvu qu'il réfléchisse quelque peu aux problèmes de son origine et de ses destinées, en n'oubliant pas (évidemment) de tenir compte des aspirations de son cœur et de sa conscience.

L'un de ces apologistes, qui prêcha à Saint-Sulpice et qui fit parler de lui en son temps, fut Denis Frayssinous. Ses « Conférences », où il exposait « les raisons de croire », non seulement au Christianime, mais en général, aux grandes vérités qui sont au fond de toute religion, ont été réunies et publiées. « Elles n'offrent, dit un critique, rien qu'une banale répétition de tout ce qui a été écrit en faveur du Christianime ; on n'y rencontre rien de ce qui fait l'orateur ou même le dialecticien puissant, moins encore l'onction pénétrante du vrai croyant. » Sans doute, faisaient-elles une tout autre impression sur l'auditeur que sur le lecteur : il se pressait autour de la chaire du défenseur de la religion, une véritable affluence de fidèles. Sans doute n'était-ce pas d'une difficulté insurmontable, que de convaincre des gens vraiment convaincus ou désirant ardemment l'être : de tels auditeurs font, généralement, beaucoup moins que d'autres, attention aux faiblesses du style de celui qui parle, et même à celles de l'argumentation. Quant à la banalité, loin de les gêner, elle a le mérite de les encourager dans leurs sentiments et leurs opinions les plus chères, sans fatiguer leur esprit.

Le succès de Frayssinous devait peut-être quelque chose à ce fait d'observation courante.

Quoi qu'il en soit, le jeune diacre, Théophile Kaïris, qui depuis son arrivée à Paris s'était jeté dans la « philosophie » en grande partie pour y trouver une base à ses croyances, et qui non content d'« interroger les maîtres de l'Eglise romaine » toutes les fois qu'il le pouvait, fréquentait les prêches, fut l'un des plus fidèles assistants des Conférences de Saint-Sulpice. Il y trouva ce qu'il y cherchait : l'affirmation, la « démonstration » que les grandes vérités générales, métaphysiques plutôt que religieuses, — morales aussi, — telles que l'existence de Dieu, sa perfection, son éternité, etc., l'immortalité de l'âme, la nécessité d'une vie conforme à la volonté divine, etc., étaient dûment et raisonnablement assises et qu'il y pouvait désormais croire sans crainte. Ce n'est pas, sans doute, que les arguments de D. Frayssinous, ne lui soient jamais venus à l'esprit avant qu'il n'aille à Paris. Mais, développés méthodiquement par l'orateur, en un style dont le jeune homme, du fait de son état d'âme, — et aussi, probablement de son imparfaite connaissance du français — était moins capable que tout autre de relever les beautés ou les imperfections, d'une voix prenante, devant un auditoire si nombreux d'admirateurs — que Kaïris, Grec du siècle dernier, prenait d'office pour des « compétences » du seul fait qu'ils étaient « Européens » (2), — ces arguments acquéraient tout de suite un autre poids.

Il est probable que Kaïris ne se contenta pas de suivre les fameuses « Conférences » mais qu'il eut avec Frayssinous plusieurs entretiens particuliers, et que l'orateur, témoin de son zèle, chercha à la ramener au christianisme, — mais cela sans succès. Le jeune homme entièrement persuadé en ce qui concerne les vérités auxquelles il tenait à croire, — desquelles, l'acceptation entraînait pour lui la paix intérieure, et le bonheur dans le libre développement de son mysticisme, et la non-acceptation, au contraire, l'éternelle détresse de l'assoifé d'amour qui

2. Encore de nos jours en Grèce le mot Εὐρωπαῖος désigne en général quiconque est Européen, sans être ni Balkanique, ni Russe, ni Grec, — quiconque fait partie de la civilisation occidentale.

n'a rien à aimer — n'a jamais pu se rallier aux dogmes dont son âme, désormais rassasiée par la seule certitude et par la « connaissance » de Dieu, n'avait que faire. Il en attribua le fait, non à lui-même, mais à l'incompétence du prêcheur, tenant, elle, au fond, à la difficulté du sujet. « Frayssinous, dit-il (3), plus tard, était un véritable orateur, incomparable toutes les fois qu'il lui arrivait de discuter sur des principes religieux de portee générale, ou quand il les enseignait ; mais dès qu'il était obligé de parler de théologie dogmatique il s'embarrassait dans des difficultés insurmontables. » De plus en plus il se persuada que ces difficultés tenaient à la nature même des mystères, qu'elles étaient insurmontables pour tout le monde, que ce n'était donc pas la peine de s'y arrêter à moins qu'on ne consente — et qu'on ne puisse— croire sans comprendre, chose à laquelle il se refusait. Il « accepta donc, enfin, complètement la « piété » (Θεοσέβεια) pure et simple, et s'abandonna tout entier à l'adoration du Créateur » (4). Il est intéressant de noter qu'il dit « je m'abandonnai » et de relever toute la mysticité que renferme déjà ce mot. Arrivé à cette période de sa vie, Théophile Kaïris ne lutte plus, ne souffre plus, ne cherche plus.

Il a atteint cette paix à laquelle il aspirait depuis si longtemps : il en jouit. Il la sent plus solide qu'au lendemain de sa première crise, car maintenant il a pesé, discuté, établi ses croyances. Dieu ne lui semble plus seulement certain, mais évident ; depuis qu'il s'est révélé à lui, lors de la nuit étoilée, il l'a retrouvé par la méditation et le raisonnement. Il persiste à juger ce moyen plus sûr que l'autre, mais c'est bien en réalité le même Kaïris de Cydonie, que nous retrouvons ici, à Paris, le même adolescent ardent et austère, qui seul dans la capitale semble avoir ignoré toute passion autre que la soif de l'Infini et de l'Unité (5). C'est son amour de l'Unité, justement qui, comme nous l'avons dit, le rend maintenant d'autant plus heureux qu'il a cru mettre toute sa vie — y compris la vie du « cœur », comme

3. Δ. Πασχάλης : Ouvrage cité.
4. Θεόφιλος Καΐρης : Aveux au moment de son procès.
5. Koraïs le caractérise : « σωφρονέστατος νέος ».

dirait un Pascal — en accord avec le rationnel. Nous reviendrons plus tard, sur cette idée, à propos du « système » de Théophile Kaïris.

En dehors des grandes questions métaphysiques et religieuses qui le préoccupaient, Kaïris s'est beaucoup soucié de sa future influence comme professeur, des meilleurs moyens de contribuer et aux progrès de l'instruction et à l'évolution des esprits en Grèce. Il ne manqua pas de visiter Adamantios Koraïs, qui, établi à Paris, suivait d'aussi près que possible ce qui se passait dans son pays, tâchait de lui donner une langue littéraire qui ne soit point trop éloignée de l'antique, et de lui gagner des sympathies en France, traduisait des auteurs classiques en français, et donnait des conseils aux Grecs, de loin, et quand il le pouvait, de près. Comme lui, il semble avoir attaché plus de prix encore à la renaissance intellectuelle de la Grèce, qu'à son imminent effort de libération politique, qui se pressentait déjà — parmi les Grecs sinon parmi les rares touristes étrangers qui visitèrent la terre classique à peu près à cette époque — sans toutefois qu'il ait été facile d'en fixer la date. Peut-être songeait-il déjà à y jouer un rôle important — car nous verrons dans la suite que sous ses dehors effacés, il cachait pas mal d'ambition, et plus encore d'orgueil. Ranghabé (6) semble avoir bien saisi ce côté de son caractère quand il écrit de lui qu'il était « ébloui de ses propres connaissances et impatient d'en doter son pays », — paroles qui mettent aussi en relief et son très louable patriotisme, et son naïf enthousiasme pour l'instruction libératrice.

Koraïs qui partageait, lui, entièrement cet enthousiasme et qui avait une très haute idée de la mission de tous ceux qui importaient en Grèce les philosophies nouvelles sous leur mille aspects, parle de lui avec plus d'aménité.

« Il est difficile, écrit-il, à la veille du retour de Kaïris à Cydonie, de trouver chez un autre une âme aussi droite unie à tant de zèle pour le bien public. Il m'a demandé bien souvent, étant venu me trouver exprès, des conseils concernant les moyens de faire progresser la Nation dans

6. Ranghabé : *Histoire littéraire de la Grèce moderne.*

la bonne voie. J'ai failli l'envoyer pour deux ou trois mois auprès de Pestalozzi, afin qu'il en apprenne la fameuse nouvelle méthode pédagogique. Mais il n'en avait pas le temps, car il fallait qu'il soit à Cydonie au mois de mai » (7).

Déjà rappelé par les maîtres de son ancien collège en 1808, afin qu'il prenne la succession de Benjamen de Lesbos dans l'enseignement des sciences, Théophile Kaïris « qui n'avait pas voulu alors interrompre ses études » — car sans doute il n'avait pas encore trouvé la certitude encourageante sur les questions vitales pour lui, de Dieu et de l'âme, — partit en 1810. Il était plein de zèle et plein d'espoir.

Il était, selon toute apparence, déjà en possession des principaux articles de sa future doctrine métaphysico-morale. Il allait l'enseigner, ou au moins préparer les esprits à en recevoir plus tard l'enseignement, pensait-il probablement. Quoi qu'il en soit il travaillerait aux progrès de l'instruction, il contribuerait à répandre ces « lumières » si précieuses, sur l'action vivifiante desquelles il comptait tant. Il avait passé « en Europe » plus de temps que la plupart de ses prédescesseurs, et en partait avec les encouragements de Koraïs qu'il vénérait profondément. Koraïs l'aiderait dans son œuvre ; il réussirait ; il fera de sa vieille école un collège « européen », de ses élèves des sages, comme lui pieux, et dévoués au bien public ; les autres collèges grecs imiteraient Cydonie; la Grèce reprendrait conscience de la force de sa pensée — (Nous nous demanderons dans la suite si c'était bien de « sa » pensée qu'il s'agissait, du fond). Il avait l'enthousiasme de tous ceux qui entreprennent quelque chose au moment où ils sont heureux. Voyons ce qu'il réalisa d'abord.

7. Ἰάκωβος Ρώτα : Ἀπάνθισμα ἐπιστολῶν Ἀδαμαντίου Κοραῆ.

CHAPITRE III

KAIRIS PROFESSEUR ET INSURGE

De retour à Cydonie, Kaïris n'y resta pas longtemps : les notables de Smyrne l'ayant prié de venir enseigner dans le principal collège de leur ville — la fameuse Εὐαγγελικὴ Σχολή connue dans tout le monde grec — il s'y rendit après que son maître, Benjamen de Lesbos, eut promis de rester à son poste trois ans encore, et il fut mis tout de suite à la tête de l'établissement. A en juger par la lettre que les notables lui adressent, par les efforts qu'ils font pour se l'attirer, par les épithètes élogieux qu'ils lui prodiguent une réputation de science l'avait procédé en Orient ; il allait la garder jusqu'à la fin de sa vie, et l'âpreté de la polémique engagée plus tard autour de son nom, lui est, en partie, due.

Cependant il n'enseigna pas plus de quelques mois au collège de Smyrne ; des différends s'étant élevés entre lui et les autres professeurs, il s'éloigna vers la fin de l'année 1811. Il visita Andros, son île natale, y vit sa mère, y refusa la proposition qu'on lui faisait de rester et d'enseigner, puis revint à Cydonie à la demande de la « commission » qui dirigeait le collège. Il y commença en septembre 1812 un enseignement brillant qui ne prit fin que lors de la destruction de Cydonie par les Turcs, dès le début de la Guerre de l'Indépendance. Il enseignait les mathématiques et les sciences (physique et chimie). « Son éloquence naturelle, la manière simple et persuasive dont il exposait les questions, le grand nombre d'exemples qu'il empruntait à la vie de tous les jours pour en illustrer son cours, sa vie austère, vertueuse, sans feinte et sans vanité, son zèle enthousiaste pour le bien public, communiquèrent tout de suite à l'école de Cydonie un

nouvel éclat et en firent un véritable foyer intellectuel vers lequel une foule d'élèves et d'admirateurs accouraient de tous les points de l'Orient » (1). On remarquera que sa réputation est due à des qualités personnelles, étrangères à son instruction — austérité de vie, amour du bien public, etc., — autant presque qu'à ses connaissances scientifiques. Certes, celles-ci étaient remarquables, et surtout pour un milieu où « la partie scientifique de l'enseignement était dans son enfance » (2). Firmin Didot, qui visita Cydonie en 1816, et y resta environ deux mois, assistant aux leçons de Théophile Kaïris vivant en dehors des heures de cours avec lui et sa sœur, la fameuse Evanthie, alors toute jeune, le reconnaît. « Elle s'occupait alors avec son frère, écrit-il en parlant de celle qu'on devait appeler plus tard « ἡ πρώτη σοφὴ τῆς νεωτέρας Ἑλλάδος », de l'étude des sections coniques de Newton. Qui aurait pu soupçonner qu'en Asie, dans cette ville presque inconnue, une misérable petite maison renfermait une telle instruction?»(3) D'autre part il est incontestable qu'il ait conçu la manière d'exposer les sciences dans un esprit très moderne pour un collège grec d'avant l'Indépendance : c'est lui qui fit venir à Cydonie de Paris, les premiers appareils scientifiques, « beaucoup d'instruments d'optique et autres » (4) destinés à l'enseignement de la physique. Il enrichit de tous les livres classiques qu'il put se procurer, avec l'aide des Cydoniates riches, la bibliothèque de son collège ; il y fonda, toujours de la même façon, une imprimerie destinée à l'édition, au profit des élèves, des meilleurs ouvrages et traductions. Mais rien encore, dans son enseignement — si ce n'est peut-être son zèle pour les sciences — ne le distinguait profondément des autres maîtres.

Le désir de « ressusciter l'antiquité » — dans la mesure du possible — le tenait comme il les tenait tous, comme il tenait, en Grèce, même ceux qui n'étaient pas des « lettrés » (à l'exception toutefois des meilleurs poètes que leur intuition, plus sûre, faisaient déjà, malgré eux, se

1. Πασχάλης : Ouvrage cité, p. 23.
2. Jowett : *Christian researches in the Mediterranean.*
3. A. F. Didot : *Notes d'un voyage dans le Levant en 1816 et 1817* (Paris, 1826), pp. 375-403.
4. Jowett : Ouvrage cité, pp. 60-61.

tourner vers l'avenir, à créer, plutôt que vers le passé qui ne se recrée pas).

Et comment ressusciter l'antique si ce n'est par l'usage de la langue la plus proche possible de celle des auteurs classiques ? la « question de la langue », telle que nous l'entendons aujourd'hui, ne se posait même pas pour Kaïris ni ses collègues. Koraïs, et les Grecs de l'étranger en général, les aidaient d'ailleurs à garder cette attitude « puriste ». Les dits « philhellènes » — qui du premier au dernier, alors comme plus tard, n'étaient tels que parce qu'ils espéraient plus ou moins une Grèce réelle singeant celle qu'ils connaissaient par leurs livres, — ne les encourageaient pas moins. Didot, pendant son séjour à Cydonie persuada, tant aux maîtres qu'aux élèves, d'abandonner jusque dans leurs conversations journalières le grec dit vulgaire, pour ne se servir que de la langue classique. Ils décidèrent avec enthousiasme de suivre ce conseil et formulèrent leur décision dans un « décret » que Paskhalis reproduit (5) : chacun avait changé son nom contre un nom de consonnance plus archaïque, et tous y promettaient de rejeter « la langue vulgaire tout à fait indigne d'eux, descendants des anciens Hellènes ». « Et l'âme de tout ce mouvement dans l'école de Cydonie, fut Théophile Kaïris », ajoute le biographe. Une fois Didot parti, la décision fut respectée longtemps encore par ceux qui l'avaient prise, ce qui prouve combien l'antique était en honneur dans le collège de Théophile Kaïris comme dans les autres.

Comme eux tous, il montrait le plus grand respect

5. Voici le décret : Ψήφισμα : Ἐπὶ καθηγεμόνων Θεοφίλου, Γρηγορίου καὶ Εὐστρατίου, τῶν ἐν τῷ κατὰ τὰς Κυδωνίας Ἑλληνομουσείῳ σχολαρχούντων, Ἐλαφηβολιῶνος ὀγδόῃ ἀπιόντος, οἱ ὑπογεγραμμένοι εἰπομεν :

Ἐπειδὴ τὴν μὲν πατρῴαν ἀναλαβέσθαι φωνὴν, τὴν δὲ χύδην καὶ ἀγοραίαν, ὡς πάντῃ ἀνοίκειον ἡμῖν, τοῖς τῶν Ἑλλήνων ἐκείνων ἀπογόνοις, παντὶ τῷ θυμῷ ἀπώσασθαι ἐφιέμεθα, δεδόχθαι πᾶσιν ἡμῖν νόμον εἰσενεγκεῖν τόνδε, ὥσθ' ἡνίκ' ἂν συνῶμεν ἑλληνιστὶ πάντας ἡμᾶς συνδιαλέγεσθαι καταναγκάζειν,

ΝΟΜΟΣ,

Ἐπιμελεῖσθαι ἕκαστον ἡμῶν ἑλληνιστὶ ὅσον οιον τε συνδιαλέγεσθαι· ὃς δ' ἂν μὴ ἐθέλῃ τοῦτο, σελίδα Ὁμηρικὸν ἐνώπιον ἡμῶν ἱστάμενος ἀπαγγέλει ἀποτισάτω τίμημα.

Οἱ ταῦτα ψηφισάμενοι. (noms).

(D. Paskhalis. Ouvrage cité, p. 35.)

pour les traditions religieuses qui continuaient d'être une force pour l'Hellénisme asservi. Non seulement il ne parlait qu'avec déférence de tout ce qui touchait l'Eglise et ses ministres, mais encore assistait-il régulièrement aux offices, observait-il les jeûnes, accomplissait-il, en un mot tous ses « devoirs » de piété (6). Cela doit-il nous faire abandonner l'idée que, comme il le dit lui-même plus tard dans ses aveux, il avait, déjà avant son retour, rejeté « tous les dogmes qui lui étaient incompréhensible », pour s'en tenir simplement « à l'adoration de Dieu » ? Nous ne pensons pas. Ce n'étaient pas les mêmes raisons qui le poussaient à conserver tous les dehors du croyant, alors, et quelques années plus tôt, quand, hésitant, effrayé à l'idée de rester peut-être sans Dieu, il s'efforçait de se raccrocher à la religion par tous les moyens. C'étaient tout de même des raisons ; ce n'était pas qu'il partageât la foi simple de la plupart de ses admirateurs, ni qu'il admît la théologie de ses collègues. Il avait déjà, à n'en pas douter, fixé les points les plus importants de sa future doctrine. Peut-être même était-il déjà décidé à l'enseigner, mais trouvait-il que le moment n'était pas venu. C'est ce qui nous semble le plus probable. « Son âme, écrit Didot en 1816 (7) n'est enflammée ainsi que celle de Koraïs et de quelques autres que de l'amour de l'humanité, et de la philosophie la plus élevée. Mais il n'osait déployer que dans l'intérieur de sa maison toute son instruction et la supériorité de ses lumières ; il les cachait même avec soin pour ne pas heurter les préjugés existants. »

Ceci nous dit clairement que ses idées, déjà à l'époque où il connut Didot, risquaient d'être tenues pour subversives ou hérétiques, — quoiqu'il en soit pour dangereuses — si elles avaient été connues, et qu'il s'en rendait parfaitement compte.

Il s'en rendit compte encore plus nettement, apparem-

6. Παπαθωμᾶς (article dans l'« Ἀττικὴ Ἶρις » du 15 sept. 1904) : « Οὐδενὸς τῶν χριστιανικῶν καθηκόντων ὠλιγώρει· προσηύχετο ἐν κατανύξει καὶ ἐτήρει αὐστηρότατα τὰς νηστευσίμους ἡμέρας, ὑγιὴς ὤν. »

7. Ambroise Firmin Didot : *Notes d'un voyage dans le Levant en 1816 et 17* (Déjà cité).

ment, après ses premiers démêlés avec le Saint Synode, et cependant, il recommença, comme nous le verrons, le plus tôt qu'il put, à s'attirer de nouveaux avertissements, de nouvelles menaces. Pourquoi, dès son retour de Paris ne se laissa-t-il pas voir sous son vrai jour ? Pourquoi eut-il alors peur de « heurter les préjugés existants », lui qui plus tard n'en tiendra pas compte ?

Dans ses aveux, après avoir dit comment il était peu à peu arrivé à admettre le théisme pur et simple pour lequel on l'accuse, il ajoute : « et adonné seulement à l'adoration du Créateur, je ne pensai plus à rien d'autre si ce n'est à la manière dont je pourrais contribuer à la délivrance de ma patrie insurgée, car, pour la seconde fois, une nuit que je contemplais le ciel étoilé j'y lus, en outre de « Vénère Dieu », les mots « Aime ton pays et sacrifie-toi pour lui ». Quelqu'étranges que puissent nous paraître ces exhortations lues dans le ciel, nous n'avons aucune raison de mettre en doute la bonne foi de Théophile Kaïris. Il a été tout simplement victime d'une seconde hallucination, de même nature que la première, et cela au moment où la Grèce avait déjà pris les armes. Mais pour que pareille vision ait pu s'imposer à lui, il ne suffit pas qu'il ait eu à ce moment la sensibilité surexcitée l'imagination enflammée, prête à donner corps à ses rêves : il faut encore qu'il ait eu des rêves différents de ceux que nous lui connaissons jusqu'ici, qu'une préoccupation, autre que celle de Dieu, se soit imposée à lui avec assez de force et pendant assez longtemps pour devenir comme elle obsédante. Cette préoccupation est celle de savoir comment, lui, Kaïris, pourra contribuer à la libération de la Grèce.

Une fois la lutte pour l'Indépendance ouvertement commencée, ce souci constant, plus pressant que jamais s'est traduit chez ce tempérament extrêmement sensible et rêveur qu'était Kaïris de la manière que nous venons de voir. Il le jeta pour quelque temps dans l'ardeur de l'action. Mais depuis longtemps il existait en lui. Nous avons vu le jeune « diacre Théophile », encore à Paris, demander souvent à Koraïs des conseils « sur les moyens de mener la Nation dans la voie du progrès ».

Et Koraïs insiste sur ces louables préoccupations du

futur professeur. Nous avons vu, quel zèle montra celui-ci, dès son retour à Cydonie, « en faveur du bien public ». Il est certain, qu'après l'amour de Dieu — et des hommes « en » Dieu — le patriotisme a été l'un des sentiments qui ont dirigé la vie de Théophile Kaïris. Et il est à penser que l'extrême discrétion qu'il a observée jusqu'au bout — mais surtout au début de sa carrière, — à l'égard de ses propres idées métaphysiques et religieuses a, entre autres sources, celle-là : elle n'a même croyons-nous que celle-là, à l'époque où le futur hérésiarque, professeur de mathématiques et de physique à Cydonie, zélé, exact à remplir tous ses devoirs, pieux et irréprochable, reçoit des témoignages de respect, et même d'admiration de tout le monde grec, y compris d'ecclésiastiques tels que les évêques d'Enos (8) et d'Héliopolis (9), y compris aussi de « lettrés » tels que Pharmakidis (10), ou même Ikonomos (11) ou Vamvas, qui plus tard se rangeront parmi ses plus acharnés détracteurs.

Sans doute comprenait-il l'importance du lien séculaire entre tout sentiment national grec et l'« Eglise orthodoxe d'Orient », et jugeait-il — non sans raison— qu'il serait bien hors de propos de travailler à relâcher sinon à briser ce lien, qui, plus que jamais au moment de l'Insurrection qui, silencieusement, se préparait de tous côtés, allait devenir une force, et quelle force ! Et il s'est tu, se réservant d'exposer ses doctrines dans une Grèce libre,, à l'évolution très rapide de laquelle certes il contribuerait beaucoup. Mais peut-être aussi se rendit-il compte, plus ou moins vaguement, que c'était « inutile » — et non seulement hors de propos — de parler si tôt ; que personne ne l'entendrait d'abord parce que, pour l'heure, chacun avait d'autres soucis : se libérer avant tout : ensuite parce que, tant que l'Indépendance politique des Grecs ne serait pas assurée, ils continueraient invinciblement à se serrer autour de l'Eglise maternelle, et ne se

8. Ματθαῖος, évêque d'Enos : Lettre à Kaïris du 20 Oct. 1816.

9. Ἄνθιμος ὁ Κομνηνός, évêque d'Héliopolis : Lettre à Kaïris du 9 Avril 1817.

10. Φαρμακίδης : Lettre du 18 Avril 1817 à Kaïris (datée de Vienne).

11. Οἰκονόμος ὁ ἐξ Οἰκονόμων : Lettre du 24 Octobre 1816.

donneraient même pas la peine d'examiner une théorie de Dieu et de l'homme qui la laisserait de côté.

Il semble d'ailleurs, à mesure qu'approchait l'heure du soulèvement général de 1821, s'être moins préoccupé de métaphysique, pour s'élancer, avec les autres, à la poursuite de l'idéal commun, immédiat et tangible : la liberté.

Dès 1819, il s'affilia à l'« Hétérie Amicale », la fameuse société secrète qui préparait sans bruit l'Insurrestion. Un membre brillant de l'Association, Aristide Papas, vint, dit Paskalis (12) à Cydonie tout exprès pour l'initier. Ceci serait une preuve de plus du prestige dont il jouissait Dès lors il n'est plus question ni du mystique, ni du professeur, ni encore moins du penseur. Le contemplatif s'éclipse jusqu'à l'installation en Grèce d'un gouvernement régulier et le retour au calme. L'homme de cabinet, pendant dix et même pendant quinze ans, fait place à l'homme d'action.

Nous ne nous attarderons pas à suivre celui-ci dans ses péripéties. Tous les biographes de Kaïris en parlent assez longuement. Qu'il nous suffise de dire que, pendant toute cette période, celui qui enseignait si doctement à Cydonie les sections coniques, peut se ranger parmi les plus enthousiastes de ces prêtres, qui, partageant la vie dure des insurgés, marchant souvent de pair avec les hommes d'armes, électrisant les courages et par leurs sermons enflammés et par leur exemple, prirent à la Guerre d'Indépendance la part la plus active. Il visita les îles fameuses dans les annales de la Grèce moderne, de Psara et d'Hydra, qui ne demandaient qu'à se soulever, et Andros, son île natale, et d'autres encore. Partout, du haut de la chaire, sa parole vibrante encourageait l'insurrection au nom de Dieu et promettait son appui irrésistible à tous ceux qui avaient pris les armes pour la cause deux fois sainte de la patrie et de la foi des pères, la vraie. Ses sermons à l'église de Saint Nicolas, de Psara, lors de son premier passage, tout à fait au début de l'Insurrection, et plus tard, à l'occasion de la mort de Byron, sont restés dans les mémoires (13). Il prit part,

12. Δ. Πασχάλης : Ouvrage cité, p. 43.
13. Voir l'ouvrage cité de Paskhalis, pp. 43-44.

avec Grégorios Salas comme chef, à une expédition ayant pour but de faire joindre aux Grecs de Macédoine le mouvement insurrectionnel ; il y réussit facilement, mais une fois vainqueur un ennemi très supérieur en nombre et, quoiqu'il en soit, beaucoup mieux organisé, il dut avec quelques compagnons seulement, blessé, manquant de vivres, se retirer, à pieds, vers le sud. Ce fut lui qui servit de guide aux autres jusqu'à Corinthe par l'Aspropotamos, Macrynoros et Kavara. A peine remis après un court séjour à Andros, ce fut encore lui qui organisa une troupe de Cydoniates destinée (après la destruction de Cydonie par les Turcs) à renforcer la révolution en Grèce proprement dite, et qui l'enthousiasma par ses éloquentes exhortations. Il fut délégué de l'île d'Andros à toutes les assemblées nationales grecques, sauf à la première (1/ où les Cyclades n'étaient pas représentées, et à celles qui furent convoquées sous Capodistrias, et d'où les ecclésiastiques étaient exclus. Enfin c'est lui qui prononça le 11 janvier 1828, à Egine, le sermon qui sert de discours de réception, lors de l'arrivée en Grèce de Capodistrias.

Peu importe, au fond l'énumération de tout ce qu'il fit pendant cette période. Ce qui est intéressant quant à sa personne et à son caractère, est de voir qu'il y avait en lui l'étoffe d'un homme d'action. Elevé à considérer « les lettres » avec moins de religieux respect, avec moins de confiance, surtout, quant au bonheur et au « progrès » qu'elles apportent, et à la « vérité » qu'elles révèlent, il eût peut-être tourné vers cette voie, si éclatante à son époque troublée pour tant de soldats et de marins qui n'étaient en rien des clercs.

Peut-être y eût-il réussi aussi bien qu'eux.

L'intéressant est aussi de voir apparaître, dans sa vie d'insurgé, plus d'une qualité que l'on retrouve dans son œuvre de penseur : une disposition très marquée à concilier les divergences d'opinions ou de sentiment, à trouver un « terrain d'entente » ; l'amour de l'ordre et de l'organisation ; l'amour de la grandeur, quelquefois un peu théâtrale (qui apparaît dans ses sermons) : un enthousiasme, enfin, qui n'exclut pas le sens des réalités.

14. Le « Congrès d'Epidaure ».

Au lendemain de la première libération partielle de la Grèce, Kaïris refusa l'invitation qui lui était faite de venir enseigner à Athènes (15), disant qu'il avait l'intention de fonder dans son île natale, une école pour les fils de ceux qui étaient morts pendant l'Insurrection. Il refusa de même, un peu plus tard (16), le poste de professeur à l'Université que lui offrait le roi Othon. Depuis 1834, établi à Andros, il s'occupait de la construction du bâtiment qui devait servir à la réalisation de son projet et dont les donateurs faisaient les frais.

En septembre 1835 eut lieu l'inauguration de l'établissement, dans lequel Kaïris reçut, au début, trente orphelins « auxquels il procurait la nourriture, le vêtement, l'enseignement, auxquels il servait de père, et qu'il soignait lui-même quand ils étaient malades » (17), ainsi que quelques autres enfants dont les parents payaient les frais s'ils étaient assez riches. Mais bientôt la réputation de science et de vertu qu'il s'était acquise, fit venir à lui un très grand nombre d'élèves, des points les plus opposés de la Grèce libre aussi bien que de l'irrédimée. C'est de cet « Orphelinat d'Andros » — en réalité collège, car malgré sa destination primitive, bientôt tout élève y fut accepté — que vinrent les premiers bruits qui allaient changer le maître universellement admiré en hérésiarque, en ennemi du bien public. Il est bon de nous y arrêter un instant.

Kaïris, dit Ikonomos (18), avait divisé ses élèves en classes, « et leur enseignait la langue et littérature grecques, la physique (19), les mathématiques, l'astronomie — (la cosmographie veut-il dire) — et la philosophie, écrivant lui-même les livres qu'il leur fallait, enseignant seul, la série complète de ses leçons ne durant que trois ans. Ses leçons de physique étaient accompagnées, toutes les fois que cela était possible, d'expérien-

15. Invitation faite par Jonas King, qui avait l'intention d'y fonder un collège.

16. en 1835.

17. K. Οἰκονόμος : Τὰ σωζόμενα Ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα. t. B'. p. 401.

18. K. Οἰκονόμος : Τὰ σωζόμενα Ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα. t. B'. p. 401 et suivantes.

19. Etaient comprises sous ce nom les « sciences physiques », chimie, minéralogie, botanique et zoologie, aussi bien que physique.

ces qu'il faisait lui-même. Peut-être craignait-il que la présence d'un collègue ne nuisît à l'unité de l'enseignement, que sa méthode ne fût trop différente de la sienne. Il aurait pu, est-on porté à penser, se charger des leçons de philosophie aux grands élèves, et laisser à quelqu'autre le soin des plus jeunes, ou l'enseignement de quelque autre branche — la littérature par exemple. Mais il voyait dans la série complète des leçons telle qu'il la rêvait un tout homogène, une sorte de gradation ascendante, menant l'esprit des vérités les plus courantes, les plus faciles à saisir, aux grandes vérités métaphysiques dont la connaissance était, pour lui, l'une des raisons d'être de l'homme raisonnable. Peut-être avait-il peur que les élèves, après en avoir parcouru les premiers degrés avec l'aide d'un autre, soient moins préparés à en gravir les derniers avec lui. Il estimait aussi que « tout se tient » non seulement dans la suite des choses apprises, mais dans ce que l'on apprend en même temps, et l'idéal, pour lui, semble avoir été l'enseignement que pourrait donner à chacun, un précepteur qui possèderait dans toutes les branches, les connaissances suffisantes. Il chercha à concilier cet idéal avec la nécessité des « classes » plus ou moins nombreuses et voulut toujours rester le seul à professer dans son collège. Il se faisait toutefois aider dans une tâche à laquelle il lui eût été impossible de suffire, par les élèves « déjà avancés », qui se chargeaient de dégrossir les autres. A remarquer aussi que l'école ne recevait pas seulement des enfants et des adolescents, mais aussi des hommes mûrs, laïcs et prêtres, désireux d'entendre le maître.

Quand elle commença vraiment à fonctionner régulièrement (au mois de janvier 1836), elle comptait six cents élèves (20). Elle en compta dans la suite, dit-on, jusqu'à huit cents. « L'enseignement allait de la première classe du Σχολαρχεῖον jusqu'à la quatrième du gymnase et même plus loin, puisque, aux élèves de la plus haute division Kaïris enseignait la métaphysique, la logique, la théologie et d'autres leçons de philosophie » (21).

20. Πασγάλης : Ouvrage cité, p. 73.

21. A. Συγγρός : Ἀπομνημονεύματα. Voir aussi de Μπαλάνος : « Τὸ ἐν Ἄνδρῳ Ὀρφανοτροφεῖον τοῦ Θ. Καΐρη » dans l' « Ἐκκλησιαστικὸς κῆρυξ » (1919).

C'est-à-dire, que la matière de sept années, du moins en fait de sciences physiques et mathématiques, de langue, de littérature (et de philosophie) était répartie sur trois ans seulement. On comprend qu'élèves et maître, aient eu à fournir un travail prodigieux. « Kaïris rédigeait lui-même les livres dont il se servait depuis la grammaire jusqu'aux ouvrages de philosophie. Il enseignait sans s'arrêter, dans différentes classes, de huit heures du matin à midi, et l'après-midi, de deux heures jusqu'à sept heures. Pendant les deux heures de répit, il surveillait la distribution de la nourriture aux internes. Il mangeait avec ses élèves à midi et le soir. De sept heures à neuf heures du soir il surveillait l'étude des internes, puis, il se retirait dans le bureau qui lui servait en même temps de bibliothèque où il étudiait et écrivait jusqu'à deux heures du matin. Puis il se couchait pour se relever régulièrement à six heures, soit, pendant les trois ans que fonctionna l'école, il n'a jamais dormi plus de quatre heures sur vingt-quatre, excepté quand il était malade ; et cela, en raison de la frugalité de sa table, et de la vie austère à laquelle il s'est toujours conformé, lui arrivait très rarement. Son tempérament très résistant y était aussi pour quelque chose » (22). « Nous retrouvons ici, appliquée à d'autres circonstances, l'endurance qui le caractérisait pendant sa vie d'insurgé. Mais sa prodigieuse puissance de travail est ce qui nous étonne le plus.

Nous apprenons, toujours par Syngros qui a été son élève, qu'« au début » chaque dimanche, et jour de fête, « il prêchait lui-même la parole de Dieu », en tant que prêtre qu'il était, mais que « dans la suite il changea » (23). Nous croyons, avons-nous déjà dit, qu'il s'agit moins là d'un changement de croyances que d'un changement d'attitude. L'attitude réservée que Kaïris avait observée durant toute sa carrière, depuis son retour, s'est prolongée alors même qu'il enseignait dans « son » école, seul, et par conséquent libre. Il semble avoir eu le souci de « préparer » ses élèves à entendre ce qu'il avait à leur dire, ce qu'il leur dira, ce qui le fera poursuivre, lui, l'homme qui paraissait hors de toute poursuite. Il ne

22. Συγγρός Ouvrage cité, t A', p. 30.
23. » Id.

voulait pas en les choquant brusquement dans les croyances qu'ils tenaient par tradition pour sacrées, les éloigner de lui. D'ailleurs, il y avait jusqu'à un certain point moyen de tout concilier : certainement, Kaïris prêchant la « parole de Dieu » devait choisir ses textes, et nombreux sont les passages de l'Ecriture qui pouvaient servir à illustrer ses prêches, à commencer par les passages moraux, sa morale étant au fond la morale chrétienne

Mais vint le moment où il se mit à exposer plus clairement ses idées, non plus morales, mais métaphysiques De ce jour, il fut le « nouveau Socrate » pour les uns et l'« hérétique », « l'ennemi du bien public » pour les autres. Dès 1838 — deux ans après l'ouverture de son école — sa nouvelle réputation commençait à se former.

CHAPITRE IV

KAIRIS HERETIQUE

« Dans la classe la plus élevée de l'école, entre autres matières telles que mathématiques, rhétorique, poétique, philosophie, etc., Kaïris enseignait la « science des religions ». Il y exposait ce qui fait le fondement de toute religion quelle qu'elle soit, sans porter de jugement sur aucune d'elles. Mais dès 1838, des bruits selon lesquels il enseignait des doctrines nouvelles, commencèrent à se faire jour. On disait qu'il initiait les plus mûrs parmi ses élèves à des théories en contradiction avec les dogmes et les traditions du Christianisme, et, qu'en particulier, il niait la divinité de Jésus, le mystère de la Sainte Trinité, l'inspiration divine des Ecritures, les mystères et les sacrements de l'Eglise, les icônes et les jeûnes. Qu'il disait que les âmes des morts s'en vont dans d'autres planètes, qu'il voulait supprimer tout gouvernement comme contraire à l'idée de la fraternité et de l'égalité, et qu'il introduisait dans le clergé de nouveaux usages et de nouveaux règlements : entre autres, l'usage d'une ère nouvelle et d'un nouveau calendrier où les semaines seraient remplacées par des décades dont trois formeraient un mois, et l'appelation de « théages » appliquée aux prêtres. Le résultat de ce changement de dogmes fut, à ce qu'on disait, que les services religieux de l'Eglise furent supprimés et remplacés par des cérémonies secrètes à l'école, cultes consistant en hymnes et en prières adressées à un seul Dieu, dont Kaïris avait rédigé lui-même le texte en dialecte dorique. Et bien, qu'au début, le maître ne communiquât qu'à quelques élèves de confiance, son enseignement sur la nouvelle religion, et cela avec beaucoup de réserves, continuant, au grand

jour de paraître chrétien pour la forme, et évitant seulement de dire un mot des dogmes chrétiens, il n'en était pas moins impossible que l'on ignorât jusqu'au bout ses intentions de fonder une religion nouvelle qu'il appella « Θεοσέβεια » (vénération de Dieu) et de renverser le Christianisme ». C'est ainsi que s'exprime Paskhalis dans l'étude qu'il a consacrée à la vie et à l'œuvre de Théophile Kaïris.

Que devons-nous penser de cela ? Il ne s'agit pas, pour le moment d'examiner les idées métaphysiques et religieuses de Kaïris : elles ne sont pas séparables, croyons-nous, de l'ensemble de ses théories, et nous y viendrons plus tard. Mais que devons-nous conclure quant à son « attitude » de ce passage emprunté à son biographe ?

Remarquons tout d'abord qu'il n'a jamais pris une position nette en face de ses critiques ni de ses accusateurs. Nous le verrons dans son procès : il n'a jamais dit nettement « tout » ce qu'il croyait ; il laisse seulement clairement entendre, ce que dans la religion traditionnelle il ne croit pas, affirme qu'il s'en sépare pour suivre ce que lui inspire sa conscience mais proteste contre l'accusation qu'on lui fait d'en vouloir fonder une autre. Au fait il n'a rien du fanatisme de ceux qui croient posséder seuls une vérité extrêmement importante par ses conséquences. Nous le verrons bien : « sa » religion — ou plutôt sa métaphysique — se superpose à toutes les religions positives, elle ne les combat pas, sinon du moment où elles, les premières, s'élèveraient contre sa libre expression.

Si on ajoute à cela la crainte d'être incompris et de nuire au grand nombre, encore trop adonné aux « préjugés » pour s'élever à une vue plus haute de ce qui fait le fond de ses propres croyances, la peur de paraître un adversaire de l'Eglise nationale dont il ne pouvait lui Grec, lui insurgé dix ans plus tôt, méconnaître les services, on aura une explication plus complète de ces réserves

Mais malgré ces réserves, malgré le fait aussi, que la doctrine de Kaïris repose, selon lui, avant tout sur la raison et mériterait plutôt le nom de philosophie que celui de religion, il ne paraît pas douteux qu'il ait voulu

lui donner un caractère religieux. Nous avons déjà parlé du mysticisme qui se trouve à sa base. Cela ne suffit pas : on peut à la rigueur être d'un tempérament mystique et ne pas être « religieux » au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire, admettre la possibilité de la communication directe avec Dieu pour en avoir soi-même fait « l'expérience » (quitte à la justifier après coup comme on voudra), sans sentir le besoin de rites, sans même que des gestes, des paroles ou des images soient capables de rendre la présence de Dieu plus sentie, et l'exaltation de l'âme plus grande. C'est l'attitude de plus d'un protestant ennemi de toute manifestation extérieure, accusé par certains — à tort pensons-nous — de manquer de ce qui fait l'homme religieux. En réalité, un tel homme nous semble le plus religieux de tous, mais pas « au sens ordinaire du mot ». Nous l'appellerions volontiers un mystique pur. Kaïris, lui, quoique plusieurs de ses détracteurs lui ont reproché de se rapprocher par certains côtés du protestantisme, n'est point de cette sorte. Il ne veut croire « que ce qu'il comprend » ou croît comprendre, mais il ne lui suffit pas de croire, et de contempler par la pensée l'objet de sa foi. Il sent le besoin du culte extérieur, non seulement pour l'homme en général, et en particulier pour les hommes qui l'entourent, mais encore pour lui-même. Et il veut un culte qui en impose ; en un mot il a beau rejeter les dogmes de l'Eglise, et vouloir se présenter comme un sage, non comme un croyant, non seulement il garde une foi profonde, mais encore, il garde tout un apparât de cérémonies, qui trahit l'importance qu'il donne à la parole et au geste. On objectera qu'il a nettement séparé le culte intérieur, « seul qui compte vraiment », de l'extérieur qui ne fait qu'aider l'âme à s'élever vers son Dieu. Toujours est-il que « son » âme, capable certes d'exaltation religieuse sans le secours de quoi que ce soit d'extérieur, arrive à s'émouvoir infiniment plus dans un milieu qui lui « parle » de Dieu par l'intermédiaire des sens. Ses hallucinations, il les a connues « par une nuit sans lune, pleine d'étoiles », spectacle en effet capable d'impressionner grandement les sens et l'imagination.

Comme nous le verrons, c'est « la splendeur de la nature » qui, selon lui, fait naître en l'homme l'idée de Dieu. Ces choses certes n'ont rien à voir avec le culte,

avec les rites. Mais la manière dont elles impressionnent Théophile Kaïris est intéressante à noter ici, car elle montre le grand rôle des sens dans son émotion religieuse, chose que nous avons déjà relevée, chez lui, dans son enfance, et dont son goût des manifestations extérieures de la foi n'est qu'une expression.

Il est très possible — et même probable — qu'il n'ait jamais sérieusement tenté d'introduire dans la société réelle, des rites nouveaux, ni pensé que son « nouveau calendrier » se généralise, et que les brochures qui ont été le point de départ de la campagne dirigée contre lui, ont été écrites moins pour changer quelque chose autour de lui, et immédiatement, que pour donner une idée de ce que serait une sorte de société idéale où chacun admettrait son théisme, et de plus en vivrait, et où tout serait organisé selon ses doctrines. S'il n'en était pas ainsi, nous croyons que jamais, tout au long de son procès, il n'aurait si catégoriquement affirmé que ses intentions n'étaient pas de fonder une religion nouvelle. Autre chose, en effet, fonder une religion nouvelle, et autre chose, donner à des doctrines métaphysiques, un caratère religieux, qui, en soi, leur est accessoire. Mais, tout accessoire qu'il est, « en soi », ce caractère est, pour Kaïris, assez important pour qu'il s'y arrête avec complaisance, pour qu'il fixe — fût-ce sans l'intention de les imposer immédiatement — les rites « possibles » de cette religion « possible » que serait le théisme tel qu'il l'entend ; pour qu'il compose les hymnes, par exemple, que l'on « pourrait » chanter en commun, chaque dixième jour, dans sa société hypothétique de gens qui ne vivent que pour se rapprocher de Dieu. Le besoin qu'il a d'entourer d'un certain apparat ses sentiments les plus forts, se voit déjà dans le nombre d'épithètes qu'il applique à Dieu par exemple, et dans leur choix : choix non seulement pour ce qui est de la signification, mais aussi pour ce qui est de la sonorité (1). On trouverait dans ses hymnes, un grand nombre d'exemples semblables de louanges, rythmées déjà en

1. « Ὁ τῶν ἁπάντων Ποιητὴς καὶ Συντηρητὴς καὶ Κυβερνήτης Θεὸς πάνσοφος ἐστί, παντοδύναμος, πανάγαθος, πανάγιος, αἰώνιος καὶ ἀπειροτέλειος νοῦς, ὑπέρτατον καὶ μακαριώτατον Ὄν, τὸ Αὐτάγαθὸν καὶ Αὐτοκαλόν, μόνον κυρίως καὶ ἀληθῶς ὑφ' οὗ καὶ δι' οὗ καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα... ». Καΐρης : (Θεοσέβεια).

quelque sorte par le choix même des mots où les mêmes préfixes reviennent, où les mêmes terminaisons se font suite, et dont la plupart sont au superlatif. On se rappelle, à les lire, la phraséologie imposante des cultes de l'Eglise orthodoxe, qui a joué un grand rôle dans la formation de la sensibilité artistique de l'« hérétique » Kaïris, resté, malgré toutes les influences qu'il a pu subir — telles, par exemple, que celle du mysticisme révolutionnaire français, ou de la théologie rationnaliste des apologétistes de l'époque napoléonienne, — profondément byzantin.

Mais rien ne prouve que, si Kaïris ne visait pas à imposer ses doctrines, revêtues bien entendu de leur forme rituelle, au monde ou même seulement à la Grèce, s'il ne croyait pas ses contemporains tous mûrs pour se contenter des « vérités éternelles » qu'il annonçait — après bien d'autres — en en faisant la base d'un culte nouveau, il n'a pas essayé de réaliser en petit, dans son école, parmi ses élèves les plus zélés, ce que serait une société de gens selon ses rêves. Il a toujours soutenu qu'il ne se livrait à aucune espèce de « propagande ». Cela ne veut pas dire qu'il n'exposait pas ses doctrines devant quelques personnes capables de les comprendre, et qu'il ne leur « proposait » pas ses réformes, sans essayer le moins du monde de les leur imposer. D'ailleurs il n'est pas douteux qu'il se soit cru appelé à « prêcher », d'à partir d'un certain moment, les idées que, jusque là, il avait gardées pour lui, ou, du moins, qu'il n'avait exprimées qu'avec la réserve la plus grande. Il a gardé de la réserve jusqu'au bout, avons-nous vu ; mais il y a malgré tout une différence très nette entre son attitude au temps où il était professeur à Cydonie, ou insurgé, ou même où il commençait son enseignement dans la fameuse école fondée par lui à Andros, et celle qu'il a adoptée d'à partir du jour où il ne fréquenta plus les services religieux, où il ne prêcha plus la « parole de Dieu » du haut de la chaire, etc... Selon l'expression de son élève Syngros « il changea ». Le changement n'était au fond qu'apparent ; il avait depuis longtemps les idées qu'il commençait seulement à manifester, mais c'était tout de même un changement d'attitude, et, du point de vue auquel ils se plaçaient, ses critiques avaient raison, semble-t-il, de s'inquiéter. Il ne s'agis-

sait pas, en effet, pour eux de ce qu'il pouvait sentir ou penser, mais uniquement de ce qu'il pouvait dire et de l'impression que ses paroles produiraient, fût-ce sur un petit nombre, et des conséquences qui en découleraient pratiquement. Nous y reviendrons.

Mais d'où vient, chez Kaïris, ce changement d'attitude ?

Nous pensons que, dès le début, il aurait aimé prêcher en toute sincérité, mais qu'il sentait que cela ne se pouvait, qu'il comprenait combien ses doctrines — et non la forme rituelle qu'il allait leur donner — étaient étrangères à son milieu (et que feraient ses contemporains de la forme ? Ils avaient déjà des rites, « leurs » rites si importants dans leur vie, et tirant leur prestige d'une longue tradition. Ils ne sentaient pas le besoin de nouveau. La guerre de l'Indépendance, ils l'avaient faite pour « continuer » librement et glorieusement le Moyen-âge, politiquement interrompu, — aboli, disons, — mais « psychologiquement » survivant en eux tous. Les « sciences nouvelles », libératrices ? Personne ne se rendait compte vraiment de ce qu'elles apportaient avec elles, pas même Kaïris.)

Sentit-il — ou crut-il sentir plutôt — dès la première libération du territoire que la religion nationale n'était plus d'une aussi grande nécessité ? Pensa-t-il que ses doctrines, ses « vérités » devaient enfin être connues coûte que coûte et que, s'il ne parlait pas, on mettrait, autour de lui, longtemps à les trouver bien qu'elles soient à la portée « de tout être raisonnable » ? Quoi qu'il en soit, les scrupules qu'il avait au début, sans jamais complètement s'évanouir, semblent, à mesure que passaient les années, s'être affaiblis, tandis que s'affirmait chez Kaïris, le sentiment d'une vocation d'apôtre. Autant la première partie de sa vie — du moins jusqu'à son retour d'Europe — a été agitée par le désir et le doute, autant celle qui nous occupe à présent, malgré les orages qui vont la traverser (du dehors), apparaît calme et heureuse. Kaïris y est à tout point de vue tranquille avec sa conscience : il a gardé une certaine réserve, mais il a dit ce qu'il avait à dire, il a vécu comme il a voulu vivre, il a agi quand il le fallait et parlé quand il le fallait. Rien ne peut lui enlever cette satisfaction.

Dès 1839, au mois de juillet, le Saint Synode commença à s'occuper sérieusement de l'affaire » Kaïris ».

Théoclète Pharcakidis, qui en était le secrétaire, avait eu pour le « sage d'Andros », jusque là, la plus grande admiration. Il proposa qu'un membre du Synode lui écrive, afin de se rendre compte, d'après sa réponse, si les bruits qui circulaient sur son compte étaient fondés ou non. Ce fut Théodoritos, évêque de Sellasie, qui écrivit. La réponse de Kaïris jugée « obscure et insuffisante » l'était en effet. Il semble vouloir se débarrasser de cette « affaire » où il sent qu'il va bientôt jouer le rôle principal, bien contre son gré. Nulle part il ne dit nettement ce qu'il croît et ce qu'il ne croît pas ; mais, si l'on admet qu'il avait les croyances qu'il a exprimé dans ses écrits, on peut dire aussi que nulle part il ne ment. Après avoir affirmé la malveillance de ses détracteurs, qui l'accusent non pas pour défendre la religion, mais parce que, en elle, ils ont trouvé un terrain de disputes fécond, sur lequel il leur est facile de lui nuire, il déclare : « Quoi qu'il en soit je dis que j'ai et que j'aurai toujours sur la divinité en trois hypostases, sur l'incarnation, etc., les idées que j'avais quand j'ouvris les yeux de mon âme et commençai à connaître le monde, et, en conséquence, je tiens pour impossible pour moi de changer d'opinion dans ces derniers jours de ma vie ». Et un peu plus loin il écrit (2) : « J'ai et j'aurai toujours envers la sainte religion, ce bien très divin, très sacré et très cher de l'homme, et envers le culte divin et véritable du Très haut, l'attitude que j'avais avant de faire la connaissance de votre Grandeur, et à l'époque où je l'ai connus et où nous luttions ensemble. » En d'autres termes sa lettre pourrait se résumer : « Je n'ai point changé de croyances, car j'ai toujours eu celles que j'ai maintenant. » Elle est muette sur le contenu de ces croyance, ce qui laisse penser qu'il y avait quelque vérité dans les « bruits » d'hétérodoxie qui circulaient sur lui, auquel cas, le fait qu'il « n'avait point changé » devenait une circonstance aggravante : il aurait donc caché ses véritables idées tant d'années ? lui qui jouissait d'une telle réputation de vertu ? lui le prêtre ?

Certains passages d'un discours prononcé par Kaïris à l'occasion de la clôture de ses trois premières années

2. Δ. Πασχάλης : Ouvrage cité, p. 113.

d'enseignement, laissaient sous-entendre son théisme assez clairement d'ailleurs, pour que les membres du Saint Synode inclinassent à ne pas rejeter systématiquement toute accusation d'« hérésie » portée contre lui. Ils lui écrivirent lui demandant une profession de foi sans détours. Sa réponse, datée du 7 août 1839, et reproduite par Paskhalis, contient des passages intéressants. On y admire, plus encore que dans la première lettre, peut-être, l'habileté de Kaïris à ne pas se compromettre, tout en ne disant que la vérité. « Je n'ai, moi, y dit-il, jamais enseigné de théologie dogmatique, ni ne suis en mesure de le faire, tenant ce saint enseignement pour au-dessus de mes capacités et ne rougissant pas de déclarer mon ignorance en cette matière, et d'avouer, si l'on me demande des explications sur ce qui est au-dessus de la raison, que ces sujets me sont, à moi du moins, incompréhensibles. Mais je ne suis pas le seul : tous les théologiens de l'Eglise orthodoxe de Jésus-Christ, ainsi que ceux des autres confessions chrétiennes, affirment que les dogmes divins du Christianisme sont au-dessus de l'entendement. Donc, n'enseignant pas de théologie dogmatique, je n'ai pas eu l'occasion, — et je ne pouvais l'avoir, — de parler de Trinité sainte, consubstantielle et indivisible, ni d'aucun des autres sujets que mentionne la lettre adressée à moi par le Saint Synode. Dans mon cours de « science des religions » je n'ai fait qu'exposer (sans commentaires) les dogmes divins et les mystères sacrés de l'Eglise orthodoxe de Jésus-Christ.

Dans mon cours de philosophie toutefois, j'avais une raison d'enseigner l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, et de prouver que, pour que l'homme atteigne le but en vue duquel il a été créé il lui faut vivre en harmonie avec la très sainte volonté du Très-Haut, et que nécessairement, il doit exister un jugement et une sentence »... « Quant aux corps célestes, j'ai dit que plusieurs parmi les anciens sages et les astronomes et philosophes, et théologiens des nations d'aujourd'hui, pensent qu'ils n'ont pas été créés en vain, mais sont habités par des êtres raisonnables, différents de l'homme. J'ai rapporté, en outre, la croyance de certains philosophes, qui disent que les âmes, y compris celles des habitants des autres

planètes, pourraient fort bien se rendre dans le soleil en tant qu'il est le centre de notre système, et, de là, dans un autre soleil, centre, lui aussi, autour duquel « notre » soleil tourne, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'elles arrivent au centre commun de l'univers. Mais ces choses n'ont été présentées ni comme dogmes, ni comme vérités inattaquables, mais seulement comme d'incertaines opinions de quelques-uns de ceux qui s'occupent des théories de la nature.

Enfin puisque le Saint Synode a jugé opportun de me demander ma profession de foi, je lui déclare en toute sincérité que les divins dogmes de l'Eglise Orthodoxe de Jésus-Christ et ses sacrés mystères furent et sont, pour moi du moins, impénétrables et inconcevables et que je donnerais volontiers mille vies s'il était possible qu'ils soient rendus rationnellement compréhensibles, et démontrés ».

Il n'ajoute pas qu'il croît à ces dogmes, malgré cela — ce qui laisse clairement penser qu'il n'y croit point, et que, en général, il ne saurait croire à ce qu'il sait ne pas comprendre.

Pourquoi ne l'a-t-il pas dit? Toujours, semble-t-il, par crainte du scandale, à la fois pour ne choquer personne, et pour n'être pas inquiété. N'oublions pas qu'il était prêtre, et que, de ce fait, toute action intentée contre lui pour impiété, se doublait en quelque sorte de l'accusation de parjure, et prenait, aux yeux de tous, une importance autrement grande que s'il se fût agi d'un simple laïc. Il risquait d'y perdre la plus grande partie de son prestige, et, par suite, de son influence. Or il se sentait appelé à un apostolat : son influence lui était précieuse, à n'en pas douter. Et puis, il évitait une publicité bruyante grâce à laquelle, un grand nombre le connaîtraient sans pouvoir le comprendre, ou sauraient du jour au lendemain tous les bruits qui circulaient sur lui, sans vraiment le connaître. Il se rendait compte des dangers et des difficultés de son apostolat.

Comme on pouvait s'y attendre, le Saint Synode ne se contenta pas de cette réponse : il lui demanda des explications précises au sujet de ses croyances, dans une lettre du 25 août 1839. Kaïris y répondit trois semaines

après (3), en peu de mots, mais de manière à ne laisser plus aucun doute sur son attitude envers l'Eglise et ses articles de foi. « Je vois, y dit-il clairement cette fois, sentant sans doute inutile tout essai de s'échapper, qu'il me faut absolument, ou bien fouler aux pieds ma conscienve et tromper le Saint Synode, ce qui m'est impossible, ou bien éviter le terrible remords, en appeler à la miséricorde de Dieu, et être d'accord et avec lui et avec moi-même, ce qui m'est à la fois plus facile et préférable. » Et il y demande eux membres du Synode de bien vouloir se contenter de sa première réponse en ce qui concerne ses croyances, ou bien, « si cela leur semble tout à fait impossible, de lui permettre de rester parmi sa famille d'orphelins jusqu'au prochain mois de mars, d'achever les transformations commencées depuis longtemps dans son établissement, de caser les enfants le mieux possible, et ensuite, de s'en aller là où Dieu lui inspirera d'aller et d'y rester aussi longtemps que sa providence le jugera bon. » Pharmakidis, membre du Synode, voulait qu'on le laissât partir en paix, mais son opinion ne prévalut pas, car la plupart jugeaient que Kaïris étant prêtre, il lui fallait, en tant que négateur du Christianisme « sortir des rangs du clergé et être rayé du nombre des Chrétiens, et pas seulement sortir des limites de la Grèce. »

La polémique contre lui commença à se faire ouvertement. Déjà dans le journal « Αἰών » qui, jusqu'à la mort de Kaïris devait se distinguer par sa virulence publia (4) un article d'un de ses anciens amis et admirateurs, Ikonomos, où la valeur de son intelligence, pleinement reconnue, ne l'empêchait pas — non plus que ses services passés — d'être considéré comme un ennemi public. Une encyclique du patriarche de Constantinople « sur la doctrine, ennemie du Christ, nommée Théosébisme, qui s'est fait jour depuis peu » (5), stigmatisait son enseignement et mettait en garde contre ceux qui l'avaient reçu : ils ne pourraient à leur tour enseigner à la jeunesse qu'après

3. Le 14 Septembre 1839. Voir dans Paskhalis les 2 lettres. (Ouvrage cité, pp. 116 et 121).

4. En 1839 dans son N° 87.

5. Περὶ τῆς νεωστὶ ἀναφανείσης ἀντιχρίστου διδασκαλίας τοῦ Θεοσεβισμοῦ, 22.

un examen sérieux de leurs croyances. Des lettres contre le « Théosébisme » furent envoyées du siège patriarcal aux métropolites de Serbie, de Moldavie, de Valachie et de Chypre, leur enjoignant de préserver leurs ouailles de tout leur pouvoir. Toutes ces mesures, hors de proportion avec le « danger » couru par l'Orthodoxie, ont largement contribué, de concert avec la polémique de la presse à faire de l'« affaire Kaïris » une grande affaire, à exagérer l'importance sociale des doctrines du sage d'Andros, et leur importance philosophique, non moins. Ceux qui les vantaient outre mesure, et ceux qui à leur sujet exprimaient toutes les craintes, contribuaient les uns et les autres à leur donner aux yeux du public, un intérêt qui dépassait la personne de Kaïris, un caractère de théories nouvelles, originales et de large portée objective que, certes, elles n'avaient pas : à faire de leur auteur, ce rationaliste mystique très intéressant comme individu, un « philosophe » dans l'acception ordinaire du mot, un fondateur d'école, le « nouveau Socrate ». Sa grande vogue dura autant que la polémique dont il était l'objet. Nous verrons que son souvenir mérite d'être conservé, mais pas pour les raisons que ses contemporains en auraient donné.

Continuons à suivre, dans leurs grandes lignes — les péripéties de la polémique. Le 21 octobre 1839 Théophile Kaïris dut se présenter devant le Saint Synode. Comme on lui demandait « de se repentir de ce qu'il pensait et enseignait contre le Christianisme, il déclara (6) qu'il n'enseigna jamais rien « contre » le Christianisme mais que, ayant trouvé des élèves ne sachant comment croire, il prit soin de leur inspirer la vénération du divin (Θεοσέβεια) et qu'il n'enseignait pas le catéchisme chrétien. Que ses élèves devaient l'apprendre d'autres que de lui, car, il leur enseignait la philosophie et non la théologie. Qu'il n'a, non seulement pas enseigné, mais même pas parlé « contre » la religion du Christ, mais que, ce qu'il pense le regarde, lui seul, et qu'il ne pense pas que le Synode veuille s'ingérer dans ce qui lui est personnel. Il dit qu'il était prêt à faire, pour ce qui est de

6. Πασχάλης Ouvrage cité, pp. 129-130.

son enseignement, ce qu'on lui ordonnerait, mais qu'il ne peut mentir à sa conscience en déclarant qu'il admet ce qu'il ne comprend pas ; qu'il n'a prêché à personne ce qu'il croyait intimément, et qu'il a simplement toujours cherché à inspirer à ses élèves la vénération de Dieu, cela toutefois, en se plaçant uniquement au point de vue philosophique, et non pas en leur enseignant la théologie chrétienne. »

Le Saint Synode décida de l'excommunier, ce qui souleva les plus vives polémiques (7) ; son prestige était encore très grand, et puis, la virulence de ce qui s'écrivait contre lui amenait d'elle-même une réaction. La décision ne fut pas exécutée tout de suite : Kaïris fut envoyé d'abord au monastère de l'Annonciation, à Skiathos, puis dans celui du Prophète Elie, à Théra « afin qu'il ait le temps de se repentir et de revenir à la voie droite de laquelle il s'est égaré ». Mais il n'en fit rien. Pharmakidis, un de ses anciens amis et qui passait pour un esprit libéral, envoyé exprès à Théra pour le persuader à modifier, sinon ses croyances, du moins son attitude, n'y parvint pas. La pression qu'on essayait d'exercer sur lui semblait l'exciter à la résistance. Le 9 novembre 1841, son arrêt d'excommunication fut lu dans les églises. Il lui fut permis de quitter la Grèce pour aller vivre où bon lui semblait, et le gouvernement envoya même un bateau pour le transporter de Théra à Constantinople. De là, il se dirigea sur Paris, puis sur Londres. Il y vécut parmi plusieurs de ses anciens élèves et de ses amis. Il y enseignait ses doctrines, deux fois par semaine, le soir, ayant surtout des membres de la colonie grecque comme auditeurs ; persuadé de l'importance de sa mission il appela lui-même cette sorte de « cours » de philosophie, « deuxième période de l'Annonce de la Vérité » (8).

Il essaya bien de rentrer en Grèce. Les « vérités » qu'il annonçait, ont beau avoir une portée humaine, c'est à elle surtout qu'il les destinait. La polémique qu'il y avait rencontré l'y encourageait. Sans doute se tenait-il lui-même pour « le premier philosophe de la Grèce mo-

7. Voir les journaux « Ἀθηνᾶ » 25 Octobre 1839, 28 Févr. 1840, 13 Mars 1840, « Αἰών », 1839, N° 112.
8. Δ. Πασχάλης : Ouvrage déjà cité, p. 162.

derne », ne se rendant compte ni de ce que plus d'un de ses dogmes les plus chers avait à la fois d'arbitraire et de peu original, ni de ce que son attitude — intéressante, elle, parce que fruit d'une expérience bien personnelle — avait de peu généralisable, en Grèce surtout, comme nous le verrons.

Le Saint Synode, cependant s'opposait avec véhémence à ce qu'il rentrât. Il n'y parvint qu'en juillet 1844. Réinstallé à Andros il se contentait de s'occuper de l'éducation de quelques enfants pauvres, et d'éditer quelques-uns de ses ouvrages, en paix. Il jouissait tranquillement de l'estime de ses concitoyens et il semblait qu'il ne se ferait plus de bruit autour de lui, quand en 1847 Jean Kolettis mourut. Or Kolettis — qu'il avait autrefois connu à Pise en tant qu'étudiant — était son protecteur. Dès lors une nouvelle période de luttes s'ouvrait pour lui (9). Nous ne la décrirons pas, ses détails — que l'on trouve exposés dans Paskalis tout au long — ne présentant pas d'intérêt au point de vue du caractère de Théophile Kaïris.

Elle commença par une campagne de presse contre le « Théosébisme », dirigée par l'« Αἰών », le journal qui s'est toujours montré le plus acharné adversaire de Kaïris, au nom des traditions et de l'unité nationale. La doctrine nouvelle, disait-on, s'étendait, gagnait d'autres îles qu'Andros, avait à Athènes un foyer de propagande, menaçait, plus que tous les autres, les jeunes Hellènes étudiants à Paris et à Londres : elle devenait un « danger ». Pendant cinq ans, tout ce qu'on rapportait, tendant à montrer que les élèves du sage d'Andros n'étaient point chrétiens, les paroles de l'un, les gestes de l'autre, devint matière à de longs commentaires dirigés contre lui. Le journal « Ἀθηνᾶ » au contraire, le soutenait au nom de la liberté de conscience, l'appelant plus d'une fois « nouveau Socrate ».

Finalement, en 1852, une enquête fut ouverte au sujet de ce « prosélytisme » exercé, selon ses détracteurs, par lui et par ses élèves et, en décembre de cette même année, il fut appelé, avec trois d'entre eux, à se justifier devant

---

9. Δ. Πασχάλης : Ouvrage cité, p. 163.

le tribunal, à Syros. Son apologie n'est pas autre chose qu'une profession de foi monothéiste, dans laquelle il est rappelé rapidement tout le passé de luttes intérieures, de doutes et de craintes du penseur. Nous en avons déjà parlé à propos de son enfance et de son adolescence. Ce sont ces périodes de sa vie qui fournissent le plus de matière à son développement. Après avoir parlé (10) dans les termes que l'on a vu de ses deux crises religieuses, après avoir rappelé la part qu'il prit à la guerre de l'Indépendance, puis, son retour à Andros, il ajoute : « Demeurant là, depuis la libération de la Grèce je vivais, adorant, selon qu'il est de ma nature de le faire, le Créateur de toutes choses ». Pas un mot de plus, pas une allusion à ses premiers démêlés avec le Saint Synode, ni a ses séjours à Skiathos et à Théra parmi les moines, à Londres, parmi des auditeurs bienveillants, ni aux cinq années écoulées depuis son retour. L'apologie qu'on lui demandait concernait sa vie intérieure, or celle-ci s'est écoulée, toujours égale, sereine, heureuse, pareille à elle-même, depuis qu'il est entré dans la voie du théisme, semble-t-il. En conséquence, elle n'a plus d'histoire, ou plutôt, son histoire tient en une phrase. Il y a un contraste remarquable entre cette partie de la vie de Kaïris, et la première.

De plus, il déclare avec insistance, toujours dans cette même apologie son abstention de tout prosélytisme, non qu'il n'ait point voulu s'y livrer, mais du seul fait que le culte qu'il professe ne saurait en comporter : affirmation qui se défend par la conception qu'il a de la religion, — à la fois rationnelle, donc imuée, et universelle et personnelle, donc non imposable, — comme nous le verrons, mais, affirmation tout de même sophistique en la circonstance, car toute son attitude, toute sa vie annonçait à qui voulait y prêter attention, que cette religion théiste qui était la sienne pouvait suffire, puisqu'elle lui suffisait — et c'est cela surtout que le tribunal civil lui reprochait, à la suite du tribunal ecclésiastique de 1839. Le grief contre lui, c'était, non ses croyances intimes, non la mission qu'il se sentait, mais l'influence réelle qu'il exerçait, moins d'ailleurs par ses idées que par le spec-

10. Voir Chapitres I et II.

tacle de sa vie, et dont on s'était très fortement exagéré, et l'étendue, et surtout la solidité.

Il fut condamné pour prosélytisme en faveur « d'une secte non reconnue par l'Etat », à cent cinquante drachmes d'amende et deux ans et dix jours de prison. Il mourut en prison, le 9 janvier 1853, « d'une fièvre maligne », dans les bras de son frère. Jusqu'au bout il avait montré un calme parfait, et une résignation... toute chrétienne pourrions-nous dire, aussi bien que toute philosophique — les deux étant vrais, comme nous le verrons en examinant sa fameuse « religion ».

Quelques jours après sa mort, un revirement se fit en sa faveur. La décision du tribunal de Syros, portée devant l'Aréopage et réexaminée, fut cassée, et la mémoire du « martyr de la liberté de conscience » rétablie. Depuis 1912, son buste se dresse, au haut d'une stèle de marbre, sur la principale place d'Andros. Son île natale l'admire encore à l'égal d'un très grand sage. Mais on peut dire que l'enthousiasme et l'indignation soulevés par lui dans le reste de la Grèce n'ont pas duré au-delà du temps de son procès. Nous en examinerons les raisons ultérieurement.

CHAPITRE V

LE CARACTERE DE TH. KAIRIS

Avant d'examiner la doctrine de Kaïris, sujet de tant de bruit, il est bon de nous arrêter un moment sur sa personnalité, telle qu'elle commence déjà à s'esquisser d'après la simple histoire de sa vie : elle est utile à connaître car, en grande partie elle explique sa pensée ; d'autre part, il semble que plus d'un trait de son caractère et de sa vie, ait contribué autant que ses idées sinon plus, à lui donner, devant ses contemporains, sa physionomie de sage.

Paskhalis en fait le portrait suivant : « Ἦτο πρᾶος καὶ ἥπιος τὴν καρδίαν, ἥρεμος καὶ ἀτάραχος το ἦθος, γλυκὺς καὶ λιτός τὴν συμπεριφοράν, εὔγλωττος καὶ σαφὴς τὴν ὁμιλίαν, ἀπτόητος εἰς ὅλα τὰ εἴδη τῶν κινδύνων. »

Douceur, calme, charme de la parole, c'est bien ce qui frappait chez lui, au premier abord. Il se distinguait encore, comme nous l'avons vu, par une frugalité remarquable, jointe à une très grande endurance physique, une capacité prodigieuse de travail, et enfin, l'austérité de ses mœurs, attestée par tous ceux qui ont parlé de lui. Ce n'étaient point là des qualités uniques ; la première surtout, et la dernière, étaient même relativement communes autour de lui. Elles n'en contribuaient pas moins à sa réputation. La première chose qu'on lui demandait, pour croire à sa sagesse, était de le voir vivre à la façon d'un vrai sage, selon une certaine échelle de valeurs que l'on pensait, par tradition, être celle des philosophes. Les valeurs « spirituelles », devaient y tenir un rang privilégié. Or sobre, simple, désintéressé, adonné exclusivement à l'étude, à la méditation et à l'enseignement, Kaïris réalisait le « type » que l'on s'attendait à voir en lui ; il avait, dirons-nous, le caractère d'un

sage — si l'usage d'une telle expression ne rétrécit pas trop la notion de sage.

Son esprit méthodique, la facilité avec laquelle il se prêtait à la discussion pour en faire jaillir un jour nouveau sur les questions éternellement ouvertes, sa confiance en la raison, maintes fois proclamée, ainsi que ses efforts constants pour ne se conformer qu'à elle, le montrent désintéressé également au sens intellectuel du mot, détaché, non seulement des biens de ce monde, mais encore des passions et des préjugés.

Et cependant, c'était, avons-nous vu, une nature ardente. De ce que l'objet de sa passion n'était point emprunté à la vie courante, ne concluons pas qu'il était sans passion. Il avait même en lui tous les éléments de « la » passion véritable, indifféremment de tout objet : l'unité de « direction », sous-jacente à la diversité possible des manifestations, les alternatives d'enthousiasme et de lassitude, l'insatiabilité, la tendance à « l'éternel ».

Il recherchait « la vérité par-dessus tous ». Mais il y avait, dans cette recherche, — la plupart du temps vaine parce qu'appliquée à des inconnaissables, — moins de pure curiosité « intellectuelle » que d'effort pour se saisir par la seule, soi-disant, voie qui ne trompe pas (la voie rationnelle), de quelque chose d'existant en dehors de lui, éternellement, « nécessairement », comme il dit lui-même, de permanent, de solide, auquel il pourrait s'attacher ensuite sans réserve ; pour apporter une confirmation sans cesse renouvelable à son intuition à laquelle il n'osait se fier, parce qu'il sentait et savait qu'elle était lui.

Car c'est vers ce quelque chose d'inconnu que va tout son élan, que le monde n'a jamais tenté, semble-t-il. Il l'appelle Dieu, et nous verrons qu'il lui donne la plupart des attributs moraux du Dieu des chrétiens ; mais ce qui paraît l'attirer le plus vers lui, ce ne sont point tant ces qualités, que ses attributs métaphysiques, d'unité, d'éternité et d'infini. Cela, au fond, parce que le sens de ces mots, appliqués à un être, est incompréhensible (surtout celui des deux derniers) et que c'est un des traits de la passion — et de la passion mystique par excellence — que d'aller à l'incompréhensible, à condition que l'imagination puisse s'en nourrir. Kaïris avoue d'ailleurs l'obs-

curité des choses de Dieu : s'il pense que la raison lui révèle un infini, et qu'il peut s'y reposer, il dit très nettement que « l'infini ne saurait tenir dans la tête de personne ». Il s'y attache donc, sans comprendre, tout en rejetant, sous prétexte qu'ils sont incompréhensibles, tous les dogmes dont son amour n'a que faire. Il semble ne s'être jamais rendu compte de l'inconséquence apparente de cette attitude ; toujours n'a-t-il point cherché à la justifier, soit qu'il n'en sentît pas l'intérêt, soit qu'il se rendît compte de ce que son attitude vis-à-vis du divin avait d'irrationnel — comme toute passion — et qu'il n'ait pas voulu, dans l'intérêt de son enseignement, en laisser rien paraître, ni trop y insister dans l'intérêt de sa propre paix intérieure. Il paraît plutôt l'avoir ignoré.

Pas plus qu'on ne peut du « désintéressement » de Kaïris, conclure, chez lui, à une absence de passion, on ne peut, de l'austérité de vie de laquelle il semble n'avoir jamais souffert, conclure au mépris de la terre et de ses charmes.

Certes, il semble bien avoir montré une grande indifférence pour des satisfactions immédiates, peu durables, l'imagination n'y jouant presque pas de rôle, telles que celles, par exemple, de la table, et pour, en général, les « conforts » de la vie. Mais il ne s'agit là que d'indifférence, et pas de renoncement. Nous verrons qu'en aucune façon il ne prêche l'ascétisme : la vie sobre lui plaît, simplement parce qu'elle lui ôte un grand nombre de soucis inutiles, et le laisse plus libre, tout à ses méditations avec les joies qu'il en retire, tout à l'apostolat que lui impose le sentiment de puissance qui déborde en lui, dans la joie. En outre, il est loin d'être insensible à une foule de beautés qui ne sont accessibles que par les sens. Toute sa théorie de la connaissance, qui aboutit à la connaissance inductive de Dieu lui-même, a les sens pour base. Les passages qu'il a consacrés aux beautés de la nature, ses hallucinations où le milieu extérieur joue un si grand rôle, prouvent l'impression profonde que la représentation sensible faisait sur lui. Son amour des cérémonies harmonieusement conçues, des rites dont il n'a pas voulu se passer tout à fait dans sa société idéale, quelque spiritualisé qu'y soit le culte, le prouve aussi. En somme, aucune tendance n'a été en lui « supprimée »,

mais elles se sont « organisees » autour de celle qui les domine toutes, et à laquelle chacune, refoulée ou exaltée, sert plus ou moins de moyen d'expression.

Et il a lui-même conscience de cette hiérarchisation de toute sa vie autour d'une idée inspiratrice : et elle s'est tellement imposée à lui comme un fait et comme une nécessité, qu'à pas un moment il n'a le moindre sentiment qu'elle aurait pu être autre. Parfaitement sincère avec lui-même, il semble n'avoir jamais considéré sa propre attitude avec la moindre ironie : l'ironie, chez lui, de même que le « sentiment » d'une foncière irrationalité, l'aurait troublé au point de désorienter sa vie. Il n'avait point la force de ne pas se faire à soi-même illusion, semblable en cela à la plupart des passionnés et à presque tous les croyants — et par cela surtout intéressant.

Ces quelques traits persistent à travers toute l'évolution de Théophile Kaïris, depuis ses premiers doutes jusqu'à sa mort.

Nous avons parlé des crises de sa jeunesse, premières étapes de cette évolution. A quel moment en a-t-il atteint la dernière ? On ne saurait exactement le préciser, mais il est sûr qu'au moment où il publia ses premiers écrits il l'avait atteinte. De là vient qu'on ne peut « suivre » sa vie dans son œuvre, qui en est le résultat, plutôt que le reflet changeant. Toute la fin de son existence, troublée par les poursuites, paraît exempte de luttes intérieures : et l'on se demande si ces luttes douloureuses auraient été si longues si, dans sa jeunesse, ou même dans son adolescence, Kaïris avait rencontré, non des gens qui tâchaient de le persuader par des arguments qui ne le touchaient pas, mais des contradicteurs qui eussent essayé de lui « imposer » des croyances leurs, dont il « ne comprenait pas » le contenu. Il est très douteux qu'il se fût soumis : il ne cédait à aucune violence : mais il eût probablement, par besoin de résistance, cessé beaucoup plus vite ses hésitations, et se serait le plus fortement attaché, parmi les croyances qui se formaient, en lui, peu à peu, dans la lutte, à celle dont l'expression aurait été la plus susceptible d'être la réplique à ce qu'on aurait voulu lui faire accepter contre son gré. C'était un naturel foncièrement combattif en dépit de son calme, n'attaquant pas,

mais mettant tout son orgueil — et tout son plaisir — à « résister » sous le moindre prétexte d'attaque; c'était un discuteur aussi, et qui n'entendait jamais se laisser abattre ; et, en même temps, un épris de l'idée de liberté qui ne pouvait souffrir la domination d'une autre personnalité sur la sienne — pourvu toutefois qu'il en eût conscience, disons, car il a subi plus d'une influence, sans en être gêné, et, d'ailleurs, résister à quelque chose, c'est encore une manière d'en être affecté. C'est à cette disposition qu'il doit la parfaite unité d'attitude qui le caractérise dans la fin de sa vie, sa sereine fermeté devant les juges, et, en grande partie, son auréole de « martyr de la liberté de conscience en Grèce », qui est ce qui a survécu de lui le plus longtemps, avec son renom d'enthousiasme et d'éloquence.

DEUXIÈME PARTIE

Le penseur et son œuvre

CHAPITRE VI

LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE

Dès qu'en essaye d'aborder l'étude des idées de Théophile Kaïris telles qu'elles apparaissent, condensées dans les écrits peu volumineux qu'il a laissés : « Φιλοσοφικὰ » « Στοιχεῖα φιλοσοφίας » « Θεοσεβικαί γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι » « Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς », etc., on est arrêté par la difficulté qu'il y a à y mettre de l'ordre, non qu'il aborde une grande diversité de sujets sans les classer — au contraire, les distinctions sont nombreuses chez lui, même trop subtiles quelquefois, — mais du fait que, considérant une seule et même question, il se place a plusieurs points de vue sans souvent assez les préciser. Et comment les préciserait-il ? Ses deux ou trois attitudes — attitude du métaphysicien, du psychologue, du moraliste, du mystique — sont si intimément fondues ensemble à chacune des démarches de son esprit, qu'il ne se rend pas compte de leur confusion illégitime. Il a simplement l'impression « de rechercher en tout la vérité ». Mais la « vérité », pour lui, ne se distingue pas de l'être, et l'être est proportionné à la perfection : « seul l'Infinimment parfait existe véritablement et pleinement », et « on peut appeler encore l'ontologie, théorie de l'activité des facultés connaissantes de l'homme, en général « (1). D'où, la fin dernière de toute la connaissance humaine, est de rapprocher l'homme de Dieu, et, en disant « fin dernière » non entendons aussi bien « aboutissant logique », que raison « en vue » de laquelle la faculté de connaître nous a été octroyée. Les considérations finalistes pénètrent, à chaque pas, la pensée de Kaïris. Elles sont une

1. Καΐρης : « ἡ ὀντολογία καὶ θεωρία ἐν γένει τῆς τῶν γνωστικῶν τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεων ἐνεργείας κληθῆναι δύναται » (Μεταφυσική).

conséquence immédiate de sa conception à priori de Dieu — que nous examinerons plus tard, et qui tient chez lui une telle place. D'où encore, le fait que l'idée d'un absolu — accessible à l'intelligence au moins par certains côtés, — préside plus ou moins à toutes ses spéculations.

Tout cela paraît assez loin de ce que l'on entend aujourd'hui par « un esprit positif », et, disons-le, assez moyen-âgeux. Non moins surannées, en même temps que simplistes, paraissent les considérations physiologiques par lesquelles Kaïris cherche, par exemple, à expliquer le mécanisme de la connaissance (2). Mais il n'y a pas que cela chez lui. On y rencontre, quand le « démon de la métaphysique » ne s'est pas saisi de lui, des observations tout à fait judicieuses, tant en ce qui concerne la théorie en général de la pensée et de la sensation, que pour ce qui est de celle, plus spéciale, du raisonnement, de la logique proprement dite, comme nous le verrons. Et quelques-unes semblent bien exclure toute possibilité d'atteindre l'essence des choses. Il le dit même clairement : Ὅτι μὲν οὐδεμίαν ἀπολύτως οὐσίαν, ἀναφορὰς δὲ τινὰς μόνον τῶν περὶ ἡμᾶς αὐτοὺς ὄντων, ὡς πρὸς ἡμᾶς θεωρουμένας γινώσκων, ὅτι, οὐ τὴν φύσιν τῶν οὐσιῶν ἀπολύτως μανθάνομεν, ἀλλὰ τὰς ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ὡς ἐξ αὐτῶν προεργομένας μεταβολὰς, ἐκ μικρᾶς παρατηρήσεως δῆλον ἀποκαθίσταται. (3) et l'on trouverait des passages analogues.

Il y a donc bien, chez lui, en dehors du mystique et du métaphysicien, un penseur plus modeste et plus sûr, pour lequel le saut de l'intelligible à l'être paraît illégitime. Le fait qu'il est le plus souvent éclipsé par les deux autres ne saurait faire oublier qu'il existe. C'est dans l'étude de la connaissance, puis dans celle du raisonnement, que son antagonisme avec l'un et l'autre — et surtout avec le métaphysicien — apparaît peut-être dans sa plus grande acuité : ailleurs, le métaphysicien l'emporte trop complètement, pour ne pas donner, la plupart du temps, l'illusion que rien ne s'oppose à ses démarches.

Kaïris a consacré à la question de la connaissance une partie de ses « Eléments de philosophie » (Στοιχεῖα φιλοσοφίας) et dans ses « Φιλοσοφικὰ», le petit opuscule intitulé justement « Γνωστική », où il a exposé d'une façon succincte, l'essentiel de ses idées là-dessus. Mais les problèmes qui constituent le fond de cette question, sont soulevés en plusieurs endroits au cours de ses écrits : à propos

---

2. Καΐρης : Γνωστική. Β′ Κεφ.
3. » : Γνωστική. Ε′ Κεφ.

de sa théorie de l'âme, de Dieu, etc... Ce sont, en effet, des problèmes tout à fait importants. Le vrai sage, selon Kaïris, celui qui mérite le nom de « philosophe » — car la sagesse parfaite appartient à Dieu seul, et la plus grande sagesse, pour l'homme, ne peut être que de « tendre » vers elle, de « l'aimer » — celui-là, disons-nous, connaît scientifiquement « l'harmonie absolue qui existe entre les facultés humaines et les êtres, c'est-à-dire qu'il connaît la vérité en général, et pratique le bien » (4), le bien étant ici considéré comme l'expression pratique de la concordance entre les facultés et les êtres, comme le vrai en est l'expression intellectuelle, « théorique ». Les deux choses sont liées étroitement ici, comme elles le sont en maint passage des écrits de Kaïris. Il importe donc avant tout de connaître, du point de vue de l'auteur qui est tout au long un point de vue finaliste, les correspondances entre les choses et nous, pour réaliser notre raison d'être, qui est de monter à Dieu par la sagesse.

Mais qu'est-ce que cette connaissance ? Qu'est-ce que toute connaissance ? Quels en sont le mécanisme, les degrés, les limites ? Est-elle de plusieurs sortes ? Porte-t-elle en elle-même sa fin, ou bien, pour atteindre cette fin, qui la dépasse, est-il besoin d'autre chose ? Telles sont les questions qu'il va falloir examiner dans le sens de l'auteur.

Il est difficile de définir d'emblée l'acte par lequel on est renseigné sur quelque chose, par lequel on « apprend » directement. Essayer de le préciser, c'est déjà émettre une supposition plus ou moins explicite sur son mécanisme. Kaïris n'essaye même pas de formuler une telle définition, ni de poser à priori les conditions de cet acte banal, dont la toute première serait, semble-t-il, l'opposition d'un moi connaissant à des choses connues — (nous ne parlons pas de réalité objective du monde, ni du moi, mais seulement du sentiment, généralement répandu et très net, du moi et du non-moi, ou mieux encore, d'une « conscience » et de « faits » qu'elle enregistre, qu'ils viennent du milieu, de « l'extérieur », ou du moi lui-même, dédoublé, pour ainsi dire, en vue

4. « Ἐστὶ δὲ (ἡ φιλοσοφία) γνῶσις ἐπιστημονικὴ τῆς ἀπολύτου ὡς πρὸς τὰ ὄντα ἁρμονίας τῶν τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεων, ἢ, γνῶσις ἐν γένει τοῦ ἀληθοῦς καὶ πρᾶξις τοῦ ἀγαθοῦ. (Καΐρης : Φιλοσοφικά, page 30).

d'examen intérieur. — Au contraire, loin de tenter d'asseoir la connaissance sur une théorie de l'âme et de la réalité, il la prend comme un fait, comme l'un de ces faits irréductibles que tout homme admet sans même y penser, et que, plus il réfléchit, moins il saurait contester ; et c'est à partir d'elle, et, en partie, à l'aide d'elle, qu'il tâchera de préciser la dualité du connaissant et du connu, — suggérée « par elle » en tant que fait de conscience, — ainsi que les notions d'âme, de corps, de choses extérieures.

Il a remarqué d'abord la très grande diversité des sciences « et des arts », qui au premier abord, apparaissent sans liens les uns avec les autres, mais qui, « pour peu qu'on examine les connaissances et qu'on recherche les principes qui les constituent, laissent voir entre eux des rapports par lesquels ils sont solidaires » (5). Les connaissances humaines forment donc un tout ordonné. Il s'agit de rechercher et d'étudier les relations qui sont à la base de cet ordre.

Mais, à l'origine, un fait de connaissance, qu'est-ce sinon, comme nous l'avons déjà dit, la simple prise de conscience de quelque chose, un enregistrement, une simple observation en apparence isolée ? (6). Comment, de tels faits ont-ils pu se constituer « en tant de sciences si diverses » ? En d'autres termes : à n'en pas douter, il y a des degrés dans la connaissance. En vertu de quoi passe-t-on d'un degré à l'autre ?

Ces deux problèmes que se pose l'auteur dès le début de son traité, ne pourront être abordés avec fruit que lorsqu'il aura réussi à élaborer une explication du mécanisme de la connaissance. Quelle que soit l'occasion qui en déclanche les rouages — car, nous le verrons, c'est bien de véritables rouages qu'il s'agit, dans la théorie sensualiste qui va suivre, — ce mécanisme ne nous apprendra, directement, rien autre que ce qu'il est, rien autre qu'un aspect de l'activité de l'homme. Comme nous

5. « Ὅταν... τὰς τοιαύτας τοῦ ἀνθρώπου παρατηρήσῃ γνώσεις, καὶ τὰς διαφόρους αὐτῶν ἐρευνήσῃ ἀρχάς, τότε ἀναφοράς τινας μεταξὺ αὐτῶν καὶ σχέσεις ἀνακαλύπτει δι' ὧν ἀλλήλαις συνδέονται. » (Γνωστική, page 3).

6. « Κατ' ἀρχὰς ἁπλαῖ τινες καὶ μεμονωμέναι παρατηρήσεις. » p. 4.

l'avons vu, nous ne sommes renseignés sur « absolument aucune essence », (οὐδεμίαν ἀπολύτως οὐσίαν), « mais seulement sur de certains rapports entre les êtres et nous » (7). En d'autres termes, « il est manifeste que le sujet de toute théorie de la connaissance est l'homme » (8) — et non les choses en soi. Ceci nous éloigne du penseur préoccupé avant tout d'ontologie, que l'on a entrevu au début de cette étude. Nous y reviendrons. Pour le moment il apparaît, quant au problème de la connaissance au moins, comme s'en tenant à une attitude phénoméniste. Et qu'est-ce que ces « phénomènes » connus ? Rien autre que des modifications de nous-mêmes dont nous prenons à chaque instant conscience, plus ou moins clairement. Logiquement cela paraît conduire à un complet idéalisme subjectiviste. Il n'en est rien ici.

Il n'en est rien du fait que, dès le début, l'acte de la connaissance sensible, qui est, pour Kaïris, la base de toute connaissance ultérieure, la source de toutes les idées, est justement ce qui donne au sujet l'inébranlable sentiment de ce qui n'est « pas lui », ce qui assied l'idée — idée de sens commun, au fond, — de la dualité du moi et du monde. En effet, tandis que nous prenons sans cesse conscience des modifications de notre moi, nous ne perdons pas un seul instant la conviction intime, inexplicable peut-être, mais à la base, véritablement, de toute notre vie psychique, que c'est la même chose toujours qui se trouve modifiée, et que cette chose, cette entité insaisissable qui s'oppose, par son unité, à la multiplicité des sensations et des idées, et, par sa stabilité, à leurs perpétuelles variations, est ce qu'il y a d'essentiel en nous. D'autre part, nous nous rendons compte que nous ne pouvons, par un seul effort de volonté, faire varier ces modifications : sensations qui ont leur siège en notre corps, ou idées nées de ces sensations. Elles nous résistent. Sans savoir « ce » qui les produit en nous, ni « comment » elles se produisent, nous avons l'impression très nette que nous « subissons » leur présence, que nous ne les provoquons pas, et ne saurions en aucune façon les

---

7. Kaïris : Citation faite plus haut, p. 92.

8. Kaïris : δῆλον ὅτι ὑπόθεσις ἐν γένει τῆς παρούσης πραγματείας ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος (Γνωστική, p. 4).

créer de toutes pièces. Voudrions-nous, coûte que coûte, les rattacher à nous-mêmes, et non à un monde « extérieur », que nous serions obligés d'admettre, en nous, la dualité que nous aurions voulu éviter en supprimant la notion de monde. Il y aurait alors le moi qui sent et qui veut, c'est-à-dire qui subit et qui réagit consciemment — et qui connaît par là même, car connaître, pour Th. Kaïris, n'est pas autre chose, au fond, — et, l'autre, que nous ne pourrions appeler un « moi » qu'en faisant violence à toutes nos idées habituelles sur le sens de ce mot, et qui, lui, créerait de toutes pièces, continuellement, une matière définitive et diverse qu'il imposerait au premier, ou qui se modifierait sans cesse, le forçant à subir un contre-coup de chaque modification. Mais à quoi bon une pareille hypothèse ? Ce « moi » aurait toutes les attributions de ce que nous appelons couramment « le monde extérieur ». Quoiqu'il en soit, l'acte de la connaissance, fait naître, en celui qui l'expérimente et l'analyse, — ou même qui ne l'analyserait pas ou presque pas — en même temps que la notion de moi sentant et réagissant, celle de « substance qui résiste » (9). C'est même cette dernière notion, qui, pour lui, s'imposerait la première : on prendrait conscience du monde avant que de soi, et d'une manière plus irréfutable. Cette remarque de Kaïris tient sans doute à ce que pour lui, le moi connaissant, — qu'il appelle encore l'âme — consistant essentiellement en un pouvoir de volonté libre, est « complètement différent du corps » (τοῦ σώματος διόλου ἐστὶ διάφορος), et que, par conséquent, cette connaissance de soi donnée par « les sensations internes telles que celles de la faim, de la soif, etc... » ou même celle — beaucoup plus complexe car toutes les sensations organiques jusqu'aux plus obscures y son intimément mêlées — que l'on peut appeler « sensation générale de l'existence qui s'écoule », fait partie, pour lui, de la connaissace du monde, pour ainsi dire. Le corps, en effet, fait partie du monde, de « la substance qui résiste ».

Cependant Kaïris sent très bien qu'on n'en peut faire une chose de même valeur, au point de vue de la con-

9. Καΐρης : « Πρῶτον διὰ τῆς ἀντιστάσεως τὴν ἰδέαν λαμβάνει τῆς ἀνθισταμένης οὐσίας. » (Γνωστική, p. 13).

naissance, que les choses qui nous entourent. Il lui donne une place à part, séparant nettement (10) les connaissances nées de sensations « externes », de celles nées des « sensations internes » dont nous venons de parler. En les opposant comme il le fait, il semble bien près d'admettre que c'est par lui surtout que la notion de moi et de monde extérieur s'élabore : c'est, avant tout, aux mouvements du corps, que les objets qui l'entourent opposent une résistance, en effet, et c'est avant tout la liberté du corps, si relative soit-elle, qui est en jeu dans la première idée du moi indépendant. Mais ce moi, indépendant des choses, corps et esprit, dépasse le moi véritable, celui qui veut et qui connaît, puisque, par les sensations internes, et même par ses sens ordinaires, il est connu, tout comme le monde. C'est un intermédiaire entre les choses et le sujet connaissant. Après s'être opposé aux choses pour faire naître l'idée de leur objectivité, il se dédouble lui-même, par la conscience de l'opposition des sensations, qui sont pour lui un donné, aux volitions, fruit d'un pouvoir de création libre qu'il s'attribue, et auxquelles elles « résistent », opposition « du fait d'être mu, au fait de mouvoir par soi-même » (11), et de là, l'idée de l'objectivité, de l'extériorité plutôt, du corps lui-même, par rapport à ce qui enregistre les sensations dont il est l'instrument, mais est capable de vouloir les modifier, c'est-à-dire l'âme. Cette distinction de l'être connaissant, des choses et du corps, après une série d'expériences en trois étapes a été notée par l'auteur comme un fait psychologique (12). Les idées de choses extérieures, de corps, puis de sensation et de volition, « de passivité et d'activité propre », sont pour lui « les idées les plus simples », c'est-à-dire les plus immédiates, celles qui surgissent de

---

10. Γνωστική : page 13.

11. « τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ οἴκοθεν κινεῖν. » Γνωστική, p. 13.

12. Kaïris (Γνωστική, p. 13) : « Κατ' ἀρχὰς ἁπλᾶς τινας λαμβάνει ἰδέας, (ὁ ἄνθρωπος), τοιαῦται δὲ εἰσὶ πρῶτον αἱ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λεγομένων αἰσθήσεων, κατὰ πρώτην διεγειρόμεναι προσβολήν· οἷον ἡ τοῦ ψυχροῦ, θερμοῦ, μαλακοῦ, σκληροῦ, λείου, τραχέος, ἡ τῶν διαφόρων ὀσμῶν, χρωμάτων, ἤχων κτλ... δεύτερον, αἱ διὰ τῶν ἐσωτερικῶν λεγομένων αἰσθήσεων προξενούμεναι, οἷον αἱ τῆς πείνης, δίψης κτλ... τρίτον τελευταῖον, αἱ τοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ βούλεσθαι, εἴτε αἱ τοῦ κινεῖσθαι καὶ οἴκοθεν κινεῖν, καὶ αὗται εἰσὶν αἱ ἁπλούσταται ἰδέαι, τὰ πρῶτα δῆλα δὴ στοιχεῖα τῶν τοῦ ἀνθρώπου γνώσεων. »

l'acte de la connaissance, d'emblée, et avec le moins d'élaboration possible. Il les appelle « premiers éléments des connaissances ».

Mais il ne s'agit pas, pour l'auteur, d'un fait psychologique seulement. De ce que la conscience de quelque chose qui connait et qui veut, se distingue de la conscience de l'existence corporelle, ou paraît du moins s'en distinguer, il conclut à l'existence effective, objective d'un principe absolument différent du corps. Nous l'avons dit ; son analyse du phénomène de la connaissance est la base, le point de départ de sa théorie de l'âme. De plus, nous ne savons des objets extérieurs que les modifications dont ils sont en nous l'occasion. C'est par cela qu'ils existent « pour nous ». Pour Kaïris, pour inaccessibles qu'ils soient en eux-mêmes, ils n'en « sont » pas moins. Cela rappelle le mot célèbre « Pour qu'il y ait des apparences il faut bien qu'il y ait des choses qui apparaissent ». La réalité des choses en tant que sensations et idées, toute subjective, mais susceptible d'une élaboration rationnelle suffisante à la science au sens ordinaire, et par cela objective d'une certaine manière, ne lui suffit pas. Il affirme donc, dépassant d'un bond le champ de l'expérience psychologique et logique, une réalité derrière celle-là. Il en affirme même deux : l'une est celle du monde, suggérée par l'expérience, mais qui, dans son essence nous échappe toujours, l'autre celle de l'Etre que l'on pose après avoir reconnu, par un raisonnement, la contingence du monde, et dont quelques attributs seuls nous sont accessibles, par déduction. On voit que l'opposition du connaissant et du connu, ne fournit pas seulement à Kaïris sa notion d'âme, mais encore, indirectement, sa notion de Dieu, logiquement étayée. Aussi l'âme et Dieu sont-ils, pour lui, des objets de connaissance tout comme les autres, connus, c'est-à-dire, tout aussi légitimement, tout aussi rationnellement et, dans la mesure du peu que l'on sait d'eux, tout aussi sûrement.

Mais comment l'âme connaît-elle ? puisque c'est elle, en définitive, qui connaît. C'est par le corps, qui lui sert « d'instrument », qu'elle entre en contact avec les choses, et c'est à partir des modifications qu'elle en reçoit qu'elle élabore, peu à peu, toutes les idées qui sont en elle, idées qu'elle peut faire entrer dans des raisonnements au bout

desquels surgissent pour elle des conclusions, des jugements nouveaux, c'est-à-dire, logiquement liés à ceux qu'elle avait élaborés d'abord, et qui, s'ils sont justes, constituent de nouvelles connaissances. Par le corps, c'est-à-dire par les organes des sens, qui, « impressionnés par les différents objets, transmettent (13) à l'âme leurs impressions ». Ces impressions se font toutes par un « contact » (14) plus ou moins immédiat, si bien que « le sens de l'homme par excellence », celui c'est-à-dire, auquel pourraient se ramener tous les autres, n'est autre que le toucher — « qui se présente d'une manière différente dans les différentes parties du corps, peut-être du fait que les nerfs sensitifs y sont plus ou moins nus et plus ou moins ramifiés... Les papilles nerveuses qui par exemple, dans l'organe du goût, sont placées dans l'épiderme, sont plus superficielles que dans l'organe du dit toucher ; dans l'organe de l'odorat, elles le sont plus encore, plus encore dans celui de l'ouïe, et enfin, dans celui de la vue, les nerfs sont presque nus ». Ce sont donc des différences, sinon mesurables, du moins « quantitatives » dans la structure des organes sensoriels, qui les rendraient aptes à être impressionnés par différents genres de phénomènes, et communiqueraient à leurs impressions les différences « qualitatives » que l'âme y perçoit.

Reste à savoir comment les corps extérieurs entrent en contact avec nos organes sensoriels — ou à l'imaginer : « leurs particules matérielles apparentes ne touchent en aucune façon nos nerfs » (15), mais : « nous sommes tous

---

13. « εἰς δὲ τὴν ψυχὴν αὐτὰς (τὰς προσβολὰς) μετοχετεύοντα... » Γνωστική, **chap. II.**

14. « Ἐὰν τὸν τρόπον παρατηρήσωμεν δι' ὃν αἱ τῶν σωμάτων εἰς τὰ τοιαῦτα ὄργανα γίνονται προσβολαί, καταλαμβάνομεν ὅτι τὸ αἰσθητήριον τοῦ ἀνθρώπου ὄργανον, ἓν μόνον κυρίως ἐστίν, ἡ ἁφὴ δῆλα δή, ἥτις διάφορος εἰς τὰ διάφορα τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἀποκαθίσταται μέρη, διὰ τὴν διάφορον ἴσως γύμνωσιν ἢ ἔκτασιν τῶν αἰσθητηρίων νεύρων· καθότι εἰς μὲν τὸ γευστικὸν καλούμενον ὄργανον φερ' εἰπεῖν, αἱ ἐπὶ τῆς ἐπιδερμίδος κείμεναι νευρικαὶ θηλαί, ἧττον διὰ τῶν ὑμένων περιειλημμέναι ὑπάρχουσι, ἢ αἱ τῆς λεγομένης ἁφῆς· εἰς δὲ τὸ ὀσφραντικὸν ὀλιγώτερον ἔτι, εἰς δὲ τὸ ἀκουστικὸν ἧττον ἢ εἰς τὸ ὀσφραντικὸν καὶ εἰς τὰ τῆς ὁράσεως τελευταῖον γυμνὰ σχεδὸν τὰ νεῦρα παρατηροῦνται. » (Γνωστική, **chap. II, p. 9**).

« Πάντα (τὰ αἰσθητήρια) εἰς τὰ τῆς ἁφῆς ἀνάγεσθαι ἔχουσι, καὶ μία κυρίως ἐστὶν αἴσθησις : ἡ ἁφή. » (Φιλοσοφικά, p. 51).

persuadés que tout ce qui agit est présent au lieu où il agit, et, puisque les particules des corps qui agissent sur les sens, en n'en touchant en aucune façon les organes, sont absentes du lieu où elles agissent, il est nécessaire qu'on admette un certain fluide, enveloppant les particules apparentes des corps et transportant leurs chocs. Et ce fluide, entrant en contact avec celui qui entoure les papilles nerveuses, lui impose une certaine modification, c'est-à-dire un mouvement qui, propagé au cerveau par les nerfs, dispose l'âme dans le même sens, c'est-à-dire la fait sentir » (15). Et la « preuve » est qu'un nerf lié ou coupé supprime la sensibilité pour la région correspondante. « Par là nous nous assurons que les instruments mécaniques (μηχανικὰ ὄργανα) par lesquels les impressions (ou plutôt les « chocs » : προσβολαί) produites par les corps sont transmises au cerveau, par lesquels l'âme sent, c'est-à-dire reçoit l'idée des réalités environnantes, sont les nerfs » (16). A une modification produite au niveau des organes sensoriels, correspond une modification parallèle de l'âme qui connaît, (17) et c'est cela qui constitue la sensation.

Mais cette sensation, d'ailleurs jamais isolée, ne saurait donner lieu, à cause de cela même, à une idée de la chose par laquelle l'organe, puis l'âme, ont été impressionnés. La diversité des impressions simultanées, la rapidité avec laquelle les nouvelles impressions se succèdent

---

15. « ... τὰ φαινόμενα τούτων ὑλικὰ μόρια εἰς τὰ ἡμέτερα νεῦρα οὐδόλως προσεγγίζουσι· ὅτι δὲ πᾶν τὸ ἐνεργοῦν παρὸν ἐστὶ ἐν ᾧ ἐνεργεῖ τόπῳ, πάντες πεπείσμεθα· καὶ ἐπειδὴ τὰ τῶν σωμάτων μόρια, εἰς τὰ αἰσθητήρια ἐνεργοῦντα καὶ μηδόλως αὐτοῖς προσεγγίζοντα, ἀπὸ τοῦ τόπου καθ' ὃν ἐνεργοῦσι ἄπαντα εἰσίν, ἀνάγκη ἐστὶν ἵνα οὐστὸν τὶ δοθῇ, τὰ φαινόμενα τῶν σωμάτων περικυκλοῦν μόρια καὶ τὰς προσβολὰς αὐτῶν μετοχετεῦον. Τὸ τοιοῦτον λοιπὸν οὐστόν... » (Γνωστική, p. 9, chap. II. paragraphe ΚΑ′ et ΚΒ′).

16. « τὰ μηχανικὰ ὄργανα δι' ὧν αἱ τῶν σωμάτων προσβολαὶ εἰς τὸν ἐγκέφαλον διαδίδονται, δι' ὧν ἡ ψυχὴ αἰσθάνεται, εἴτε δι' ὧν τὰς ἰδέας λαμβάνει, τῶν περὶ αὐτὴν ὄντων τὰ νεῦρα εἰσίν ». Γνωστική, page 10.

17. « Ὅταν λοιπὸν εἰς τὰ τοιαῦτα ὄργανα μεταβολή τις ὡς ἐκ τῆς τῶν σωμάτων ἐνεργείας συμβῇ, εἴτε διάφορος τοῦ εἶναι αὐτῶν τρόπος ἐκτελεσθῇ, τότε καὶ αὐτῆς τοῦ εἶναι τρόπον λαμβανούσης, αἰσθάνεσθαι καλοῦμεν τὴν τοσαύτην τοῦ γινώσκοντος διάθεσιν. Ὥστε αἰσθάνεσθαι κυρίως ἐστί, διάφορός τις τοῦ εἶναι τρόπος τοῦ γινώσκοντος, ὡς ἐκ τῶν προσβολῶν τῶν σωμάτων διεγερόμενος. » Γνωστική, page 9, paragraphe K.

ne produit qu'une sorte d'« étonnement », que Kaïris identifie avec la sensation dans son état immédiat, primitif. Cet « étonnement » aiguise la curiosité. « Si alors, il se trouve parmi les choses qui impressionnent, un objet (un « corps ») excitant fortement un organe, communiquant un mouvement, c'est-à-dire, relativement violent, à son nerf sensoriel, et, partant, provoquant un plaisir ou une douleur, il est certain que cet objet plutôt que les autres « disposera » le sujet, et en conséquence, forcera son attention. C'est donc par l'attention, soit, par la sensation la plus forte, provoquée par des atteintes (des « chocs ») violentes — ἐξ ἰσχυρῶν προσβολῶν — que l'on acquiert un sentiment distinct, c'est-à-dire l'idée de la chose qui a impressionné. De sorte que, acquérir l'idée de quelque chose, c'est sentir cette chose distinctement » (18).

Et avoir une idée d'une chose, c'est la connaître en quelque façon, bien qu'encore très imparfaitement, puisque, quelles que soient les choses en elles-mêmes, à des impressions différentes, correspondent, — en général, — des choses différentes, puisqu'il y a parallélisme entre elles et leurs représentations.

Il y a des conditions optima dans lesquelles se doit faire le travail des sens, pour que l'impression soit la plus fidèle et l'idée la plus juste. L'auteur les énumère brièvement dans son chapitre sur les facultés de l'âme (19). Il faut que les organes sensoriels soient en parfait état, que l'objet qui impressionne soit à une distance convenable et n'impressionne pas trop violemment, qu'une impression ne soit pas faussée par une autre, simultanée, due à un autre sens ; enfin, dans les cas d'incertitude les sens peuvent, après coup, se corriger les

---

18. « Κατ' ἀρχὰς οὐδεμίαν (ὁ ἄνθρωπος) ἕξει τῶν προσβαλλόντων σωμάτων ἰδέαν εἴτε ἔννοιαν· θάμβος δέ τι, μόνον, ἢ ἔκπληξις ἐν αὐτῷ διεγερθήσεται εἰς περιέργειαν παροτρύνουσα· εἰ δὲ καὶ μεταξὺ τῶν εἰς τὸν ἄνθρωπον προσβαλλόντων, σῶμά τι εὑρίσκεται ἰσχυρῶς ὄργανόν τι διεγεῖρον, εἴτε ἰσχυρῶς τὸ αἰσθητήριον αὐτοῦ κινοῦν νεῦρον, καὶ ἑπομένως εὐχαρίστησιν τινὰ ἢ ἡδονὴν τῷ ἀνθρώπῳ προξενοῦν, ἢ δυσαρέστησιν αὐτῷ ἢ πόνον ἐμποιοῦν, δῆλον ὅτι μᾶλλον ὑπὸ τούτου ἢ τῶν λοιπῶν διατεθήσεται σωμάτων καὶ ἑπομένως προσέχειν ἀναγκασθήσεται· διὰ τῆς προσοχῆς λοιπόν, εἴτε τῆς ἰσχυροτέρας αἰσθήσεως ἐξ ἰσχυρῶν προσβολῶν διεγειρομένης, αἴσθημά τι διακεκριμένον, τὴν ἰδέαν δῆλα δὴ ἢ τὴν ἔννοιαν τοῦ προσβάλλοντος ὁ ἄνθρωπος λαμβάνει. Ὥστε ἰδέαν τινὸς λαβεῖν, διακεκριμένως αὐτοῦ αἰσθέσθαι ἐστι. » Γνωστική, page 10, paragr. ΚΔ'.

19. **Φιλοσοφικά, p. 51.**

uns les autres. En un mot, les organes étant sains, il n'y a pas d'erreur des sens, il n'y a que des erreurs d'interprétation de leurs donnés.

On se demandera si ceci ne va pas un peu à l'encontre de la théorie purement mécaniste exposée jusqu'ici. S'il n'y a pas autre chose que des donnés sensibles, pas d'idées «innées», comment, tout d'abord, un «cas douteux» peut-il se présenter ? Au nom de quoi rejetterait-on le premier renseignement ? Et pourquoi se fier à tel de ses organes plutôt qu'à tel autre ? Au nom de renseignements recueillis antérieurement, et tenus, on ne sait pourquoi, pour plus justes, ou du témoignage d'autrui ? Ces raisons ne semblent point suffisantes.

D'ailleurs Kaïris lui-même ne semble-t-il pas, par une contradiction, admettre, dans l'âme, des concepts qui n'ont point leur source dans les sens. Le passage auquel nous faisons allusion est clair : « D'où les concepts de l'âme auront trois sources : d'abord le Créateur de la Nature, puis l'âme elle-même, et troisièmement le corps qui l'enveloppe, dont la nature est de sentir avec elle, et par lequel elle agit » (20). Mais en réalité, ce passage pris dans le chapitre « sur le concept » qui ouvre la partie purement logique des « Φιλοσοφικὰ », considère les concepts tout formés et prêts à entrer dans un raisonnement. Il ne repose pas la question de la formation des concepts et des idées (21), que l'auteur trouve sans doute suffisamment résolue dans sa « Γνωστική ». S'il restait d'ailleurs des doutes là-dessus, le passage suivant nous paraît assez explicitement montrer que la théorie sensualiste n'est pas en question. « Et il n'est pas absurde d'attribuer au Créateur les concepts qui surgissent, en ceux qui s'adressent à lui comme il convient, d'attribuer à l'âme ceux qui lui surgissent par sa puissance de se retourner (sur elle-même), puissance qui fait défaut aux jeunes enfants et aux animaux probablement, et au corps, enfin,

20. « Ὅθεν καὶ τρεῖς ἔσονται τῶν ἐννοιῶν τῆς ψυχῆς πηγαί· πρῶτον ὁ τῆς φύσεως Δημιουργός, δεύτερον αὐτή, ἡ ψυχή, καὶ τρίτον τὸ περὶ αὐτὴν σῶμα, ὃ συμπάσχειν πολλάκις πέφυκε καὶ δι' οὗ ἐνεργεῖ. », page 59 (Φιλοσοφικά).

21. Kaïris distingue ἰδέα (idée) de ἔννοια (concept) réservant le 1er nom uniquement aux concepts qui s'accompagnent naturellement de représentations « de formes, d'étendue et de couleur ».

tous ceux qui «prennent naissance» par les sens» (22). Il n'est pas dit, ici, du tout, où et comment les concepts qui « surgissent » (ἐνεγειρομένας) dans l'âme ont été formés, tandis qu'il est bien spécifié que ceux qui viennent du corps se forment au moment où ils apparaissent (ἀρχὴν λαμβάνουσι). Rien ne nous empêche donc de penser avec vraisemblance que, pour Kaïris, comme toute la « Γνωστικὴ » l'expose, les concepts et idées ne se forment qu'à partir des sens, qu'il s'agisse de l'idée de choses concrètes, ou d'abstractions (23), où il n'entre aucun jugement sur la forme ou la couleur. Ceux que l'introspection fait « surgir » ont déjà été formés une fois, directement, selon le mécanisme rappelé plus haut. S'ils paraissent « venir de l'âme », c'est que l'âme les « reforme », à peu près tels quels — s'en rappelle — Or, selon l'auteur, tout souvenir, que ce soit celui des signes (écriture, sons, etc.) qui révèlent un objet ou un sentiment, ou celui des choses elle-même, est le fruit d'une simple « association de sensations », une « manière différente de sentir qui dépend de la familiarité des impressions » (24) ; l'un des organes des sens « étant ébranlé de la même façon qu'auparavant, nous concevrons, le mouvement des autres » tel qu'il s'était produit en même temps. C'est la mémoire ramenée à l'association des idées, et celles-ci à une « association de sensations » comme nous venons de le dire, toute mécanique. Les concepts « qui viennent de l'âme » sont-ils le produit de l'imagination ? Nous retombons, là encore, dans le même mécanisme. L'imagination, elle aussi, est produite « par le seul mouvement des extrémités des nerfs vers l'intérieur » (25), qui, « quelque nerf s'étant ébranlé et ayant ainsi fait naître une idée », s'ébranlent, elles aussi, par sympathie, pour ce que les idées évoquées, de part et d'autre, ont été, une fois, par des sensations

22. Φιλοσοφικά, page 59, paragraphe ΡΜΘ′.

23. page 13 (Γνωστική).

24. « Ὅταν δὲ πάλιν δύο ἢ πολλαὶ προσβολαὶ ἀναφορὰν τινὰ πρὸς ἀλλήλας ἔχουσαι, τὰ αἰσθητήρια συγκινήσωσιν ὄργανα, τότε ἑνός τινος ὀργάνου ὡσαύτως κινηθέντος, καὶ τῆς τῶν λοιπῶν κινήσεως ἀναμιμνησκόμενοι ἀντιληψόμεθα. Ὥστε καὶ οἱαδήποτε ἀνάμνησις διάφορος τοῦ αἰσθάνεσθαι τρόπος ἐστίν, ὡς ἐκ τῆς τῶν προσβολῶν προσοικειώσεως ἐξαρτώμενος. » (Γνωστική, page 11, par. ΚΗ′).

25. « Εἰ δὲ καὶ ἀντὶ ἑνός, δύο ἢ πολλὰ ὑπάρχουσι τὰ ἰσχυρῶς εἰς τὰ αἰσθητήρια προσβάλλοντα, εἴτε δύο ἢ πολλὰ τὰ ἰσχυρῶς αὐτὰ συγ-

plus ou moins fortes et plus ou moins immédiates, évoquées ensemble. Là encore il ne s'agit que d'une association d'idées, se réduisant à une association de sensations. L'imagination et la mémoire, pour Kaïris, obéissent exactement au même déterminisme, et on ne peut distinguer les souvenirs des idées « créées », que par un contrôle ultérieur des sens ou du raisonnement. On pourrait peut-être ajouter que les éléments associés dans une œuvre d'imagination, quoique l'étant de la même façon, le sont moins directement. N'empêche que leur distinction est nécessitée par la réalité, contrôlable, de leurs objets hors de nous, et pas du tout par leur nature propre, qui est identique. Les idées des passions, amour, haine, espoir, peur, etc., sont toutes, elles aussi, des abstractions d a partir de donnés sensibles (26) (vu que toutes, elles ont pour origine le plaisir et la douleur, qu'avant tout les sens révèlent, et auxquels, selon l'auteur, aucune sensation n'est absolument étrangère, car ils ne tiennent pas à autre chose qu'à des différences dans la manière dont l'impression a été produite, à la plus ou moins grande violence des mouvements que transmettent les nerfs (27) ,

---

κινοῦντα καὶ τὴν ἰσχυροτέραν αἴσθησιν εἴτε τὴν προσοχὴν διεγείροντα, εἴτε ἑνὸς τούτων τὴν ψυχὴν διατιθέντος εἴτε ἑνὸς τινὸς νεύρου κινουμένου, καὶ μίαν τινὰ ἰδέαν διεγείροντος, καὶ τὰ λοιπὰ νεῦρα κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον συγκινηθήσονται· καὶ τὰς λοιπὰς προσβολὰς εἴτε ἰδέας κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον συνεγεροῦσι. Καὶ ἰδοὺ ἡ ἀρχὴ πάσης ἀναμνήσεως, μνήμης δῆλα δὴ, καὶ φαντασίας, εἴτε τῶν αἰσθημάτων ἐκείνων, ἅπερ δ ἀ μόνης τῆς τῶν ἐσωτερικῶν ἄκρων τῶν νεύρων κινήσεως ἐν τῷ ἀνθρώπῳ συνδιεγείρονται. » (Γνωστική, page 10 paragraphe ΚΕ′).

26. « Ὡσαύτως φιλῶν μὲν τὰς εὐαρέστως αὐτῷ προσγινομένας κινήσεις, ἢ εὐάρεστα αἰσθήματα, μισῶν δὲ τὰ δυσάρεστα, κρίνων ὅτι ἔσεται ἡ τοιάδε ἢ τοιάδε εὐχαρίστησις εἴτε ἐλπίζων, κρίνων ὅτι ἔσεται ἡ τοιάδε ἢ τοιάδε δυσαρέστησις, εἴτε φοβούμενος, σχηματίζει τὰ διάφορα παθητικὰ λεγόμενα αἰσθήματα· λαμβάνει δῆλα δὴ τὰς ἰδέας τῶν διαφόρων αὐτοῦ παθῶν, τουτέστι τῆς φιλίας, τοῦ μίσους, τῆς ἐλπίδος, τοῦ φόβου. » Γνωστική, page 13, paragr. ΛΔ′.

27. « Ἐπειδὴ δὲ καὶ οἱαδήποτε προσβολὴ ἢ μετρίως πως, καὶ οἷον εὐαρέστως τὰ νεῦρα κινεῖ, ἢ βιαίως πως, καὶ οἷον δυσαρέστως, δῆλον ὅτι, αἰσθήματος τινὸς εἰς τὸν ἄνθρωπον προσπεσόντος, καὶ ἡδονή τις ἢ πόνος αὐτῷ προσγενήσεται· καὶ κατὰ μὲν τὴν πρώτην ὡς φαίνεται τὰ πέρατα τῶν νεύρων καὶ αὐτὰ τὰ νεῦρα ἐπεκτεινόμενα μεῖζον καταλαμβάνουσι διάστημα, τὰ αἰσθανόμενα σημεῖα, οὕτως εἰπεῖν, πολλαπλασιάζοντα· κατὰ δὲ τὸν δεύτερον ἐκ τοῦ ἐναντίου, καὶ τὰ πέρατα τῶν νεύρων, καὶ αὐτὰ τὰ νεῦρα συστελλόμενα, ὡς μικρότερον κατέχουσι τὴν ἐπιφάνειαν δι' ἧς τὸ αἴσθημα διαδίδοται ἐλάσσονα ποιοῦντα. » Γνωστική, p. 12, par. Λ′.

et à la plus ou moins grande surface sensible impressionnée. Des actes tels que le jugement lui-même se réduisent, en fin de compte, à la conscience claire de ressemblances ou de différences entre deux impressions (28), ou de la relation entre deux concepts dont chacun n'a été élaboré qu'à partir de donnés des sens.

Les connaissances de l'âme sont donc toutes, en dernier lieu, l'effet d'un certain mécanisme qui a pour siège le corps. Plus elles se rapportent à des objets extérieurs concrets et présents, et plus elles sont dues à des mouvements où les organes des sens et où ces objets eux-mêmes interviennent, et qui, par « les extrémités extérieures des nerfs » sont transportés, du dehors au dedans, au cerveau par lequel l'âme en prend conscience. Plus au contraire elles se rapportent à des notions abstraites, ou à des objets absents, — plus la part de l'imagination, c'est-à-dire, en somme, de l'« association » des impressions y est grande — et plus y jouent un grand rôle les mouvements du dedans au dehors, dûs aux excitations « des extrémités intérieures des nerfs » ; plus la volonté (τὸ ἐνθέσθαι) y a de part, plus l'âme « qui ne connaît jamais que ses propres modifications », y déploie une activité libre (29), provoquant, en partie au moins, en elle-même, ces modifications, et dirigeant, plus ou moins, les mouvements qui leur correspondent. L'origine, proche ou lointaine, de cette activité, toutefois, sera toujours quelque sensation.

Mais alors la question que nous avons posée plus haut (30) se repose tout entière : cette activité libre dont la part de plus en plus grande s'affirme à mesure qu'on aborde des connaissances de moins en moins immédiates, portant sur des objets de moins en moins présents et concrets, qui, dans l'ordre des connaissances, même les

---

28. Γνωστική, page 11, paragr. ΚΘ′.

29. « Αἱ τοῦ γινώσκοντος δυνάμεις δύο κυρίως εἰσί : τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ βούλεσθαι, τὸ δὲ δι' αὐτῶν ἐκτελούμενον ἀποτέλεσμα ἡ κίνησις ὑπάρχει· καὶ διὰ μὲν τῆς πρώτης ἡ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν περάτων τῶν νεύρων εἰς τὸν ἐγκέφαλον μεταδιδομένη· διὰ δὲ τῆς δευτέρας ἡ προαιρετικὴ καλουμένη, ἥτις διὰ τῶν ἐσωτερικῶν ἄκρων τῶν νεύρων εἰς τὰ ἔξω μετοχετεύεται, καὶ τελευταῖον καταλαμβάνομεν ὅτι ἡ ὀρθὴ τῶν δυνάμεων τούτων χρῆσις τὰς διαφόρους τοῦ ἀνθρώπου ἐτελειοποίησεν γνώσεις. » (Γνωστική, page 14).

30. Page 100.

moins élaborées, s'ingère pour « corriger » les sens qui peuvent être trompeurs, saurait-elle s'exercer sans avoir pour matière d'autres idées que celles qui s'élaborent à partir des donnés sensibles ? Cette élaboration elle-même, où cette activité entre plus ou moins, n'est-elle vraiment qu'un pur mécanisme physiologique ?

Kaïris dit bien que cette puissance « toute différente du corps », le « βούλεσθαι » « se manifeste » par son activité (31), du dedans au dehors pour faire exécuter, au moyen des nerfs, les mouvements propres à conserver d'une part, les états agréables, et, d'autre part, à faire cesser les désagréables, — qu'en somme, le plaisir et la douleur étant avant tout le produit d'un mécanisme nerveux (32), règlent les désirs, puis les actes « libres », réduits, eux encore, à des mouvements. Cela rapprocherait beaucoup du corps cette activité volontaire qui en est « toute différente », et comme cette activité volontaire est ce qui nous révèle l'âme (33), on pourrait se demander si pour l'auteur, l'activité de l'âme ne serait pas, tout entière, soumise à un mécanisme physiologique, bien que son « essence » soit distincte du corps. Le mécanisme du plaisir et de la douleur, joue pour lui, comme nous le verrons bientôt, un rôle important dans la connaissance, surtout à l'un de ses stades.

D'autre part à nul endroit Kaïris ne parle de la présence dans l'âme de concepts ou d'idées qu'elle n'ait pas tirés de l'expérience sensible, ou du raisonnement, s'appuyant sur celle-ci. Mais ce raisonnement, justement, susceptible d'être en lui-même juste ou faux, alors que les sensations et les idées isolées ne sauraient l'être, il ne

---

31. « Ἐπειδὴ πάλιν καὶ ὁποιασδήποτε ἡδονῆς προξενηθείσης, ἢ ὁποιουδήποτε πόνου προγεγονότος καὶ χρεία τις συνδιεγείρεται, τοῦ φυλάττειν μὲν τὴν πρώτην, ἀποβάλλειν δὲ τὸν δεύτερον, δῆλον ὅτι, κἂ τοῦ μέσου τοῦ εἰς φυλακὴν μὲν τῆς πρώτης, ἀποβολὴν δὲ τοῦ δευτέρου συντείνοντος, γνωστοῦ ὄντος, καὶ ἔφεσις τούτου ἐν ἡμῖν προσγενήσεται. Καὶ ἰδοὺ πῶς διεγείρεται ἡ δευτέρα τοῦ ἀνθρώπου δύναμις, ἡ βούλησις δῆλα δὴ ἥτις διὰ τῶν νεύρων τὰς προαιρετικὰς λεγομένας ἐκτελεῖ κινήσεις· ὅτι δὲ αἱ τοιαῦται κινήσεις εἰς τὰ ἐσωτερικὰ τῶν νεύρων πέρατα διαδοθεῖσαι, διὰ τῶν νεύρων αὐτῶν εἰς τὰ ἀνάλογα τοῦ σώματος μέρη μεταδίδονται. » Γνωστική, p. 12, ΛΑ΄.

32. Γνωστική, page 12, Λ΄.

33. » page 5, Ε΄.

nous dit pas s'il en fait le résultat pur et simple d'un mécanisme, ou si il y voit autre chose.

Nous avons vu que, d'après lui, attention, mémoire, imagination, et jugements élémentaires, n'étaient que la prise de conscience du résultat d'un certain travail tout mécanique. Mais ici il s'agit de « cette faculté par laquelle l'âme passe de jugement à jugement » (34), passage qui ne peut se faire que d'après certaines règles très précises, que l'auteur dénombre (il en admet huit) et qu'il appelle les « axiomes » de la pensée. « Ces axiomes (35) que nous retrouverons dans l'étude de l'âme, sont chose toute différente des lois qui régissent le mécanisme de la sensation, et des réactions qu'elle amène directement (plaisir, douleur), ou des fonctions qui en dérivent : association d'idées, mémoire, imagination, jugement même, si l'on s'en rapporte à la théorie sensualiste de l'auteur (36), et surtout si l'on considère, bien entendu, le jugement qui relie deux perceptions les plus immédiates, tel que : « ce corps est dur », par exemple.

Les fonctions de l'âme connaissante qui sont étroitement asservies aux conditions spéciales du corps, instrument qui doit leur fournir toute la « matière première » de la vie psychologique, et les moyens mêmes d'en commencer l'élaboration, ces fonctions là, bien que toutes présentes chez tout homme sain, changent d'un individu à l'autre : «l'un aura une sensibilité plus fine, l'autre sera capable de plus d'attention, saura mieux comparer deux impressions et mieux abstraire, l'autre aura plus de mémoire, d'imagination » (37). Et cela dépend surtout « de causes physiques telles que le climat, la race, le tempérament, l'âge, la nourriture » ou « de causes morales », telles que la religion, le langage, etc., sur lesquelles d'ailleurs l'auteur n'insiste pas, et qui paraissent toutes, plus

---

34. « Λόγος, λογικὸν ἢ διανοητικὸν ὀνομάζεται ἡ δύναμις τῆς ψυχῆς, δι' ἧς ἀπὸ κρίσεως εἰς κρίσιν μεταβαίνει. » Φιλοσοφικά, p. 74.

35. « Πᾶς λογισμὸς εἰς τὰ ἑξῆς ἐπιστηρίζεται ἀξιώματα. Πρῶτον... » Φιλοσοφικά, page 74.

36. Γνωστική, page 11, paragr. Κ.Θ'.

37. « Ἄλλος μὲν ὑπερέχει κατὰ τὸ αἰσθητικόν, ἄλλος δὲ κατὰ τὸ προσεκτικόν, καὶ σκεπτικὸν καὶ ἀφαιρετικόν, καὶ ἄλλος κατὰ τὸ μνημονικὸν καὶ φανταστικόν... » Φιλοσοφικά, page 55.

(Σκεπτικόν : δύναμις δι' ἧς δύο τινῶν προσβολῶν τὴν αἴσθησιν παραβάλλει), p. 52.

ou moins, exercer leur action par la discipline physique. — si on interprète dans le sens de ses théories — qu'elles imposent. Certains langages exigent, par exemple, un beaucoup plus grand développement de la mémoire que d'autres. Quant au lien qui relie ces fonctions psychiques au tempérament, Kaïris s'y étend avec assez de détails pour persuader qu'il croit à un parallélisme parfait, entre leur activité et celle des organes : il reprend la théorie des tempéraments types, dont la mixture serait responsable de nos différences individuelles (38).

Il n'en est de même de ces « axiomes » de la pensée. sans lesquels tout passage d'un jugement à l'autre est impossible. Ils sont les mêmes chez tous. Du compte que l'on tient d'eux, dépend la validité du raisonnement en tant que raisonnement, la légitimité du lien, en d'autres termes, que l'esprit établit entre les jugements, indépendamment de leur contenu. C'est eux qui, par leur application convenable assurent à nos connaissances, et cela d'autant plus que nous nous éloignons de l'expérience immédiate, leur caractère d'objectivité. Tout esprit partant des mêmes donnés, et raisonnant sans faire d'entorse aux règles, doit arriver à la même conclusion, c'est-à-dire, en fin de compte, pour Kaïris, aux connaissances métaphysiques suprêmes : de l'existence et de l'immortalité de l'âme, de l'existence de Dieu et de quelques-uns de ses attributs, des certitudes morales qui pour lui en découlent, et qui ont un caractère aussi « objectif » que les vérités scientifiques au sens ordinaire du mot, sinon davantage. Le tout, c'est de partir des mêmes bases.

Quelles seront ces bases ? Elles seront prises au donné

---

38. « Οὕτω φέρ' εἰπεῖν, οἱ τὰς ἴνας λειοτέρας ἔχοντες, ἀγγεῖα στενώτερα, σφυγμὸν ὀξύτερον, χρῶμα εἰς τὸ ὠχρὸν ἀποκλῖνον, καὶ χολερικῆς ὠνομάζοντο κράσεως καὶ ὀρθότερον τὴν κρίσιν παρατηροῦνται· οἱ τὰς ἴνας δὲ τραχυτέρας, τὰ ἀγγεῖα εὐρυχωρότερα, σφυγμὸν μέγαν, χρῶμα ὑπόλευκον, μελαγχολικοί, καὶ φιλοπονώτεροι, καὶ μνημονικώτεροι εἰσί. Ὅταν πάλιν αἱ ἴνες χαλαρώτεραι τρόπον τινὰ ὦσι, τὰ ἀγγεῖα μετρίως εὐρύχωρα, ὁ σφυγμὸς μέτριος, τὸ χρῶμα ἐρυθρόλευκον καὶ φαιδρόν, αἱματώδους κράσεως λέγονται καὶ εὐφυέστεροι νομίζονται· ὅσοι, τέλος, ἴνας ἔχουσι ἀραιάς, ἀγγεῖα λεπτότερα, σφυγμὸν μετρίως σφοδρόν, χρῶμα ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον λευκόν, φλεγματικῆς κράσεως ὀνομάζονται καὶ φιλανθρωπότεροι ὑπολαμβάνονται· καὶ σύνθετοι κράσεις ἐκ τῶν ἁπλουστέρων τούτων ἀναπλάττονται διάφοροι, ὡς κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον αὐτῶν μετέχουσι. » Φιλοσοφικά, page 56.

sensible, bien entendu, puisqu'il n'y a pas d'autre « matière » de connaissance avec laquelle nous puissions entrer en contact directement. Ce donné est incertain et fuyant. Aux axiomes de la pensée que Kaïris énumère (39), il faudra ajouter certains postulats, jugements fondamentaux sur lesquels s'asseoira chaque discipline, et qu'il n'énumère pas. Pour ce qui est de la métaphysique, pour citer en exemple l'ordre de recherches auquel il s'intéresse surtout, ces jugements, tenus pour vrais, seront entre autres : « Toute substance qui agit d'elle-même ne peut être qu'immatérielle », conséquence de ce que « La matière est inerte » ; ou encore « Toute substance immatérielle est incorruptible », conséquence de ce que « La matière seule se corrompt », etc. Remarquons que Kaïris ne parle pas de l'origine de ces postulats. Ils paraissent être, pour lui, des vérités qui s'imposent à celui qui cherche la connaissance, avec autant de force que les axiomes même de la pensée, et sa certitude sur ce point est si grande — et pas seulement d'origine intellectuelle comme nous le verrons plus tard — qu'il n'éprouve pas le besoin de la justifier. Y renoncer, ce serait renoncer à lui-même. Mais il semble que si l'on essaye d'interpréter sa pensée à la lumière de l'ensemble de sa doctrine, on conclura que, pour lui, ces « vérités » sont simplement tirées d'une expérience journalière (fort compliquée, mais qu'une certaine prévention lui fait paraître simple) complétée d'inductions : la résistance passive des objets que nous appelons communément matériels, répétée, nous habitue à ne voir en la matière que passivité, tout comme le « sentiment » d'une volonté intérieure qui s'oppose au monde et au corps lui-même, nous révèle, pour lui, l'existence de l'âme (40) ; et de même en ce qui concerne les vérités à la base de chaque science.

Il n'y a donc pas lieu, chez Kaïris, de parler « d'idées »

---

39. « Πᾶς λογισμὸς εἰς τὰ ἑξῆς στηρίζεται ἀξιώματα : πρῶτον, τριῶν προκειμένων ἀνὰ δύο λαμβανομένων συζυγίαι, συνίστανται τρεῖς· δεύτερον, τὰ τῷ αὐτῷ τὰ αὐτά, καὶ ἀλλήλοις ἐστὶ τὰ αὐτά· τρίτον, τὸ μὲν τρίτῳ ταὐτόν, τὸ δὲ οὔ, οὐδ' ἀλλήλοις ἐνεῖνα ταὐτά· τέταρτον, τὰ μὴ τρίτῳ τινὶ ταὐτὰ ἀλλήλοις ταὐτὰ ἐνδέχεται καὶ εἶναι, καὶ μή· πέμπτον, δύο, δυσὶ μηδαμῶς ταὐτουμένοις ἕτερον, ἑτέρῳ ὄντα ταὐτά, ἀλλήλοις οὐκ ἐστὶ ταὐτά· ἕκτον, τῶν καθ' ἕκαστα καὶ ἀριθμῷ διαφερόντων ἕκαστον ἑκάστου, ἕτερον· ἕβδομον, τὸ κατὰ παντὸς ἢ τοῦ ἀνωτέρω, λεγόμενον καὶ κατὰ τοῦ κατωτέρω ῥηθήσεται· ὄγδοον, τὸ κατὰ μηδενὸς ἢ τὸ ἀπὸ τοῦ ἀνωτέρω ἀποφασκόμενον, καὶ ἀπὸ τοῦ κατωτέρω ἀποφάσκεται. » **Φιλοσοφικά, page 74.**

40. **Γνωστική, page 5 (déjà cité).**

innées, croyons-nous, mais simplement des donnés sensibles. Ces donnés sont en fin de compte, des modifications de nous-mêmes — modifications du corps d'abord, puis de l'âme qui lui est solidaire. Mais à chacune de ces modifications correspond « quelque chose » qui n'est pas nous, et sans lequel nous ne nous apercevrions de rien. Par un mécanisme physiologique plus ou moins compliqué, que l'âme ne peut suivre dans ses détails mais dont elle enregistre les résultats, toutes les idées fondamentales sont élaborées. L'association stable, et qui « s'impose », de certaines de ces idées entre elles, est regardée comme provenant d'un lien de fait entre des choses, et c'est là les connaissances les plus immédiates. Mais l'âme n'est pas simple spectatrice du monde et du corps qui lui sert à le découvrir. Elle est douée d'une activité spontanée — c'est là même son propre. Grâce à elle, elle « passe d'une connaissance à l'autre », à l'aide d'un jugement, qui s'est imposé à elle comme l'expression d'un lien réel (dont la sensation lui a d'abord révélé l'existence), et d'un autre qu'elle crée en quelque sorte, mais qui aussitôt s'imposera à elle avec autant de force que le premier, et qui lui semblera, aussi certainement que lui, la « traduction » d'un état de choses extérieur, indépendant d'elle — l'auteur dirait, qui « est » aussi certainement la traduction d'un état de choses. Cette activité spontanée de l'âme, n'ajoute pas de « matière nouvelle » à celle qui lui est fournie par les sens, directement (sensations, perceptions), ou indirectement (souvenirs, produits de l'imagination, abstractions, etc.). Elle se contente de l'ordonner selon ses propres règles : règles logiques d'une part, et d'autre part vérités antérieurement admises, dont les fondamentales sont dues à des intuitions sensibles, ou inférées à partir d'elles.

Mais il y a plusieurs degrés dans la connaissance, indépendamment de l'objet auquel elle se rapporte. Kaïris en distingue trois, qui correspondent à trois attitudes différentes du sujet ; connaissances « historiques », c'est-à-dire documentaires, connaissances techniques et connaissances scientifiques ou logiques (41).

Les premières correspondent, chez le sujet, à un maximum de mémoire pure et de passivité. Ce sont de simples

41 « (Αἱ γνώσεις) εἰς ἱστορικάς, τεχνικὰς καὶ ἐπιστημονικὰς διηρέθησαν. » (Γνωστική, page 8).

connaissances de faits, observés ou appris, que l'on a réunis dans un certain ordre (« γεγνοτα... κατα τινα τάξιν ἐξιστορούμενα) pour la commodité de leur exposition, en les groupant autour de certains objets fournis directement par l'expérience présente ou passée. Kaïris les divise en trois grands groupes suivant qu'elles se rapportent à Dieu, à l'homme, ou aux choses. On dira que Dieu n'est pas connu directement, mais en quelque sorte, « déduit ». Mais il a, pour l'auteur, une existence « réelle », — bien qu'on y atteigne par un raisonnement, — une existence « d'être », et non pas d'attribut, d'abstraction, telle que celle des notions que nous construisons à partir des choses, et l'on peut faire de sa connaissance, aussi bien celle d'un « fait », qu'une connaissance logique. Il en est d'ailleurs de même de tout autre objet : de l'homme et des manifestations de son activité, des choses qui sont dans la nature : astres, métaux, animaux, plantes, etc... C'est la « manière » de les considérer qui fait de leur connaissance une connaissance documentaire, technique ou logique. Plus une connaissance sera « purement descriptive » et plus elle méritera, pour notre auteur, de se ranger dans le premier groupe, plus elle sera « documentaire ». Il divise ces connaissances, par rapport à leur objet, en « sacrées » « politiques » et « physiques ». L'affirmation pure et simple de Dieu, Etre qui existe « en fait », prouve une connaissance sacrée « documentaire » : — c'est la connaissance sacrée par excellence. Les autres, qui se rapportent aux faits que relate la tradition ecclésiastique, ou aux particularités des divers cultes, seraient tout aussi à leur place parmi les connaissances « politiques », ou se rapportant à l'homme et à son activité intellectuelle, (description de son savoir à différentes époques), artistique, (histoire des différents arts, sans prétention à les « expliquer » ou à en trouver les lois) ou politique proprement dite (histoire au sens ordinaire, mais entendue toujours dans le sens de pure description). Quant aux « physiques », elles constituent « l'histoire naturelle » au sens le plus large du mot : description méthodique et claire de tout ce qui existe, ne présumant pas, comme nous l'avons dit de recherche de liens logiques (de nécessité) ni même de liens de causalité.

Kaïris fait remarquer que, tous les faits prenant place dans l'espace et dans le temps, une connaissance « docu-

mentaire » n'est complète que si elle se rapporte au fait « situé », dans une époque et un lieu déterminés (42), qu'il faut préciser. La pure géographie descriptive, par exemple, bien que ne faisant pas intervenir de questions de temps parce que, à notre échelle, les faits qu'elle relate, semblent immuables, n'en est pas moins l'exposé d'un ensemble de faits « d'une époque » — si longue que cette époque nous paraisse. De même une « chronologie pure » relate des faits qui se sont certainement succédé quelque part. Toute connaissance isolée, et toute classification de connaissances de ce groupe, est à la fois « historique et géographique ». Si rien ne s'y ajoute, si aucun lien solide n'est conçu entre elles, autre que ceux qu'appelle la commodité pratique de l'exposition, ces connaissances font de l'homme un érudit (πολυμαθής) mais non un savant

Kaïris fait un second groupe de connaissances de celles que l'homme met à profit dans les différents « arts », par lesquelles il cherche à réaliser un certain prototype qu'il a conçu, prototype « analogue » (et non identique) à ce qu'il voit autour de lui « dans le monde physique ou dans le monde moral », modèle créé à partir du réel perçu, ou « à l'occasion » du réel perçu, et posé comme fin. Il en fait un groupe à part pour ce que, dans toute cette classification, il tient moins compte de la nature propre des connaissances, que de l'attitude, que de « l'intention », de celui qui connaît. En effet, dans l'œuvre d'art, qui est une imitation en un sens, mais qui n'est pas « que » cela certes, on peut distinguer l'invention « du prototype idéal analogue au modèle réel », et, d'autre part, « l'exécution, réalisée par certains moyens » (43). Le premier de ces moments exige « une perception du modèle aussi parfaite que possible, — cela va de soi, — un choix heureux des parties qui composeront le « modèle » idéal, et un heureux agencement de ces parties » (44). Mais, pour choi-

42. « Ἡ τῶν γεγονότων ἢ τῶν ὄντων διήγησις ἄνευ τῆς τῶν τόπων περιγραφῆς καὶ τῶν χρόνων, καθ' οὓς δῆλα δὴ ἢ συνέβησαν ἢ συμβαίνουσιν ἀτελὴς ἐστίν ». Γνωστική, page 15.

43. « Δύο τινὰ εἰς οἵαν δήποτε μίμησιν ἀπαντῶνται· πρῶτον δῆλα δὴ ἡ ἀληθὴς ἢ πιθανὴ εὕρεσις τοῦ κατ' ἰδέαν πρωτοτύπου, ὅπερ ἀνάλογον τῷ πρανματικῷ ἐπινοεῖται παραδείγματι· καὶ δεύτερον, ἢ ἀληθὴς ἢ πιθανὴ διά τινων μέσων ἔκθεσις αὐτῶν. »

44. Καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τριῶν τινῶν προέρχεται : ἐκ τοῦ καλῶς

sir dans un tout des détails, et les disposer de telle façon à concevoir un autre tout, « analogue » au premier, que l'on exécutera, il faut, au moins vaguement, se rendre compte de leur disposition primitive, et de l'écart qui existe entre elle, et celle qu'on va leur donner.

Ceci tiendra à une connaissance (ou à un rudiment de connaissance) « de fait », pareille à celles dont nous avons parlé plus haut. Quant à l'exécution, elle dépend de la connaissance des moyens. Celle-ci sera, dans bien des cas, une simple connaissance de fait, bien qu'elle s'applique à deux termes dont l'un est réel et l'autre encore à réaliser. Du moins, elle ne dépassera pas ce degré pour bien des artistes. On saura, par exemple, que pour réussir un ciel bleu, il faut employer du bleu de cobalt. Il s'agit bien là d'une relation, mais d'une relation inexpliquée, d'une relation « de fait ». Dans d'autres cas, — en particulier dans le cas idéal envisagé par Kaïris — cette « connaissance exacte des moyens, qui progresse toujours en même temps que les sciences, et qui sert de lien entre elles et les arts », est une connaissance logique, celle d'une relation non seulement constatée, mais expliquée. Telle la connaissance des lois géométriques et optiques, qui permettent de calculer la légère courbure qu'il faudra donner, en fait, aux lignes d'un monument, pour que, à la distance et dans les conditions où le monument doit être vu, elles paraissent droites. Que reste-t-il donc d'objectivement distinctif aux « connaissances techniques », dont les unes sont « documentaires », au fond, et les autres, auxquelles l'auteur donne plus de valeur, « scientifiques » ? Rien à proprement parler. L'auteur semble déjà s'en être aperçu dans le dernier passage où il met en évidence la dépendance des arts vis-à-vis des sciences. De nos jours, M.

τοῦ προσβάλλοντος αἰσθέσθαι πρωτοτύπου τῆς φύσεως, ἐκ τοῦ καλῶς τὰ διάφορα τούτου ἐκλέξαι μέρη, καὶ ἐκ τοῦ καλῶς ἑνῶσαι ταῦτα, καὶ συνθῆναι τὸ κατ' ἰδέαν πρωτότυπον· τὸ δὲ δεύτερον, εἰς τὴν τελειότητα συνίσταται τῶν μέσων δι' ὧν ἐκτεθήσεται τὸ ἐπινοηθὲν πρωτότυπον, καὶ εἰς τὴν ἐκλογὴν αὐτῶν, δι' ὧν μερικώτερον χαρακτηρισθήσεται· καὶ ἡ μὲν τελειότης τῶν μέσων τὴν ἀκριβῆ ἀπαιτεῖ γνῶσιν αὐτῶν, ἥτις ταῖς ἐπιστήμαις διὰ παντὸς συμπροβαίνει καὶ ταῖς καλλιτεχνίαις ταύτας συνδέει· ἡ δὲ ἐκλογὴ εἰς τὴν κρίσιν συνίσταται τῶν εἰς τὸ προκείμενον καλὸν ἀνηκόντων χαρακτηριστικῶν μέσων. » Γνωστική, page 17, 18.

Goblot a montré, en termes très nets, que les vérités utilisées dans les arts ne sont en rien différentes de celles qu'on établit dans les sciences, mais que seulement l'ordre de leur exposition diffère, parce que la « fin » en vue de laquelle on les expose, est différente (45). Ce qui fait que Kaïris fait des connaissances techniques un groupe à part, ce n'est pas qu'il voit, en dehors des connaissances « de fait », qu'il appelle « documentaires » et des connaissances logiques ou scientifiques, une autre « espèce » de connaissances, propre aux arts, et, en général, à toute « action », c'est que, dans sa classification, comme nous l'avons dit, c'est au point de vue de la finalité du sujet connaissant qu'il se place. De ce point de vue, le premier groupe de connaissances que nous avons envisagé avec l'auteur, est caractérisé, moins par ce que les vérités que nous y avons classées sont des « événements » indépendants, ou des relations constatées, mais inexpliquées, que par la passivité maximum dont l'âme y fait preuve — les vérités viennent s'y imposer à elle, par l'intermédiaire des sens personnels ou du témoignage d'autrui, contrôlé peut-être, mais non provoqué. Ici, au contraire, le sujet est actif : talonné par la nécessité, (le besoin) ou emporté par le plaisir (46), il cherche à réaliser quelque chose — et les connaissances dont l'auteur a fait un groupe, bien que dissemblables — les unes « de fait », les autres « logiques » — n'ont été réunies que grâce à ceci, qu'elles ont de commun : de se rapporter, toutes, au lien qui existe, (peu importe sa nature) entre les fins visées par nous, et le donné dont nous disposons : d'exiger, toutes, de la part du sujet, une activité d'invention consistant à mettre dans l'acquis, l'ordre le plus propice à faciliter la réalisation du désiré.

C'est ce qu'on pourrait, à bon point, appeler une activité intéressée ; la nature et l'ordre naturel, ou l'ordre d'acqui-

---

45. Goblot : *Traité de Logique*, paragr. 2, page 3... — *Logique des jugements de valeur.* — *Vocabulaire philosophique* (**mot : technique**).

46. « Πρῶτον ἡ ἀνάγκη καὶ δεύτερον ἡ εὐαρέστησις εἰς μίμησιν τὸν ἄνθρωπον διεγείρουσαι τῶν περὶ αὐτὸν φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ὄντων, ἔδωκεν ἀρχὴν εἰς τὰς μιμητικὰς λεγομένας γνώσεις, εἴτε τὰς καλουμένας τέχνας ἐν γένει, καὶ ἡ μὲν πρώτη τὰς βαναύσους παρήγαγεν, ἡ δὲ δευτέρα τὰς καλλιτεχνίας. » Γνωστική, page 16, paragraphe ΜΔ'.

sition des connaissances, n'entre pas en ligne de compte. On le brise, au contraire, pour lui substituer, celui qui mène à telle ou telle fin, vitale ou esthétique, — c'est la même chose au fond — pratique, en tout cas, en tant qu'elle exprime le bonheur personnel, trouvé ailleurs que dans la connaissance elle-même. Cette fin affective, bien qu'elle apparaisse le plus nettement alors que c'est elle qui dirige la recherche, et impose l'ordre d'importance — ordre idéal — des connaissances, ainsi que l'ordre — réel — dans lequel il convient de les utiliser, n'attend pas, pour se manifester, que le sujet se propose de « réaliser », une œuvre. Déjà Kaïris remarque, qu'il n'y a pas de perception — connaissance de fait la plus directe et la moins élaborée par conséquent, — sans plaisir ou douleur, jusqu'à un certain point (47). Mais « dans toute connaissance de fait, dit-il, et surtout dans celles qui se rapportent à l'homme social, (πολιτικαὶ γνώσεις) il est à considérer deux choses : d'abord la réalité des faits rapportés, puis, le profit qui, pour nous, en découle » (48). La connaissance du fait, et celle du profit, sont distinctes. Mais l'une « appelle » en quelque sorte l'autre, préparant, chez le sujet passif, une action future « possible », parce que, à tous les stades, la « tendance » du sujet est d'agir. C'est, croyons-nous, ce que l'auteur a voulu dire.

Après avoir accepté des faits tels qu'ils se présentaient, après avoir cherché et étudié les moyens de créer de nouvelles réalités « analogues » à celles qui nous impressionnent en général par leur beauté, ou servent, pour nous, quelqu'autre fin vitale, nous cherchons « à connaître avec plus d'exactitude ces choses, parallèlement auxquelles nous nous modifions » (49). Un certain amour

---

47. « Δῆλον ὅτι αἰσθήματος τινὸς εἰς τὸν ἄνθρωπον προσπεσόντος, καὶ ἡδονή τις ἢ πόνος αὐτῷ προγενήσεται. » Γνωστική, page 12.

48. « Εἰς τὰς τοιαύτας δὲ γνώσεις, καὶ μάλιστα εἰς τὰς κυρίως πολιτικὰς λεγομένας δύο τινὰ παρατηρητέα εἰσί. Πρῶτον δῆλα δὴ ἡ τῶν διηγουμένων ὕπαρξις, καὶ δεύτερον ἡ ἐξ αὐτῶν εἰς ἡμᾶς προερχομένη ὠφέλεια.

49. « καὶ ἔρως τις ἐν αὐτῷ διεγείρεται, οὐ μόνον τοῦ μιμεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῦ εἰδέναι μετὰ πλείονος ἀκριβείας τὰ τοιαῦτα περὶ αὐτὸν ὄντα, δι' ὧν οὕτω πως συμμεταβάλλεται· καὶ ἰδοὺ πῶς εἰς τὴν λογικὴν μεταβαίνει τῶν φαινομένων ἔρευναν· οὕτω δέ, μετὰ πλείονος περιεργείας, εἴτε τὸν ἄνθρωπον, τὴν φύσιν ἐν γένει, τὸν Θεὸν ἐξετάζων, τὰς ἀρχὰς καταβάλλει τῶν λογικῶν ἐκείνων γνώσεων, ἢ τῶν ἐπιστημῶν. » Γνωστική, page 6, par. I'.

— ἔρως — du savoir, surgit en nous, assez fort pour nous empêcher, du moins durant nos recherches, de donner à notre activité d'autre fin que lui, ou d'en envisager quelqu'une, ultérieure, par rapport à laquelle il ne serait plus qu'un instrument commode, ou même une condition indispensable. Et par « connaître avec plus d'exactitude » Kaïris entend : expliquer d'une façon intelligible. Il appelle « connaissance logique « ou » scientifique, celle qui permet « de rattacher un phénomène à sa cause », c'est-à-dire, pour être plus clair, la connaissance d'une loi. Mais il y a plusieurs manières de concevoir une loi, qui, pour différentes qu'elles soient, n'en sont pas moins, par l'auteur, considérées comme également « scientifiques », ce qui fait qu'il admet dans ce troisième groupe, côte à côte, des connaissances qui nous semblent de nature fort diverse. Toutes, du point de vue de l'attitude du sujet, qui est, nous l'avons vu, celui de l'auteur, ont ceci de commun qu'elles sont acquises : 1° par un raisonnement (donc indirectement), et 2° pour satisfaire au seul besoin de connaître, parfaitement désintéressé. Mais les raisonnements en question ne s'appuient pas toujours sur les mêmes postulats, et la curiosité pure, toute désintéressée qu'elle soit, ne cherche pas toujours la réponse à la même question. D'où, des distinctions.

Il y a de nombreuses connaissances qui sont une réponse à la question « comment » et d'autres à la question « en vue de quoi ». La « recherche des causes » qui, pour l'auteur, caractérise toute démarche proprement scientifique, n'y est pas la même dans l'un et l'autre cas : elle correspond, chez le sujet, à un besoin différent ; les postulats initiaux y sont autres. Ce n'est pas tout : tous les « comment » n'ont pas le même sens.

Comme nous l'avons vu au début, l'idée en général d'objet, mais surtout celle d'objet extérieur, vient du sentiment très net que nous éprouvons d'une « résistance », d'une constante « opposition à la liberté de nos mouvements » — mouvements entendus, bien sûr, dans le sens le plus large. Quand nous isolons des corps ce que nous appelons leurs propriétés, nous ne faisons que classer « les différentes manières qu'ils ont de s'opposer à nous ». Toutes les sciences de la nature consistent, pour l'auteur, une fois cette première abstraction faite, à « remonter de

ces propriétés à leurs causes » (50), c'est-à-dire, en fin de compte, à découvrir les liens constants qui unissent certaines propriétés, et à chercher à en rendre compte en les faisant entrer dans un système de liens de plus en plus complet, qui embrasse plus en plus de propriétés, et explique plus en plus de faits. Un tel système ne peut se constituer que grâce à la découverte, sous les phénomènes observés, d'éléments identiques — eux, inobservés. La « cause », en dernier lieu, ce sera la loi de variation de chacun de ces éléments identiques, avec d'autres éléments, admis comme eux par raisonnement, et comportant du plus et du moins, et dont l'ensemble, dans chaque cas singulier, constitue « les circonstances particulières » qui donnent au fait son individualité. Mais quelle qu'elle soit, ce sera toujours « dans les choses » qu'on la supposera. Le raisonnement, parti du réel, devra revenir au réel, car la question à laquelle on cherche à répondre est « Comment les choses, en fait, se passent-elles ? » Et Kaïris ne semble pas avoir envisagé la possibilité de plusieurs explications « justes » du réel. En métaphysicien qu'il est avant tout, il voit derrière le phénomène, l'être. C'est lui qu'il serait intéressant de connaître, et les lois explicatives devraient, — dans une science idéale, — remonter à lui. Cela n'est pas possible, puisque quoique nous fassions, nous ne sortons jamais de « nos propres modifications », et que tous les raisonnements ne se bâtissent que d'à partir d'elles. Mais il faut au moins qu'on en arrive le plus près possible. Une explication causale sera juste, dans la mesure où elle en approchera. Plusieurs explications ne peuvent donc pas être également justes. Mais nous n'avons d'autre moyen de les contrôler que de confronter leurs conséquences avec tout le réel.

N'étant pas l'« être », mais seulement la manière dont il se manifeste à nous, le réel, quelle que soit la perfection de sa concordance avec elles, ne peut nous servir à nous

---

50. « Ἐὰν τὰ περὶ αὐτὸν παρατηρῇ ὄντα τὸ λογικὸν τοῦτο ὄν, πρῶτον μὲν, διὰ τῆς εἰς τὰς προαιρετικὰς αὐτοῦ κινήσεις ἀντιστάσεως αὐτῶν, μανθάνει ὅτι ἔξωθεν αὐτοῦ ὑπάρχουσι. Ἔπειτα, ἐπειδὴ καὶ διαφόρως αὐτῷ προσβάλλουσι, εἴτε διαφόρως ἀνθίσταται, μανθάνει καὶ τὰς διαφόρους αὐτῶν ἀντιστάσεις, εἴτε φυσικὰς ἰδιότητας. Ταύτας λοιπὸν τὰς φυσικὰς ἰδιότητας τῶν σωμάτων ἐξετάζων, ἐξ αὐτῶν δὲ καὶ εἰς τὴν ἔρευναν τῶν αἰτιῶν ἀναγόμενος, τὰς φυσικὰς λεγομένας ἐπιστήμας παρήγαγε. » Γνωστική, p. 20, 21.

assurer que nous avons bien approché de l'être autant qu'il est possible à la pensée raisonnante ; que nous nous sommes avancés, autant que cela se peut, dans la voie qui mène à la « vraie cause », c'est-à-dire à la loi qui unit l'être au phénomène. Seule la non-concordance avec le réel nous apprend que nous nous sommes égarés. Ce n'est là qu'un savoir tout négatif. C'est dans ce sens métaphysique que l'auteur entend le mot « cause », quand il dit que « nous ne savons pas véritablement l'« usage des causes » — c'est-à-dire « comment » elles agissent — et que « là est la limite de notre connaissance » (51) du monde physique.

A côté des sciences de la nature, répondant encore à des « comment ? », nous trouvons les sciences mathématiques pures « τὰ κυρίως μαθηματικὰ » comme l'auteur les appelle. Leur point de départ est une abstraction à partir de l'expérience sensible, tout comme pour les sciences de la nature. Nous tirons de ce que nous voyons et touchons autour de nous « l'idée des différentes dimensions et l'idée de quantité » (52), tout comme nous isolons d'une chose une « propriété » de cette chose. Mais la quantité n'étant pas une propriété des choses, nous pouvons l'en isoler, et en construire des concepts tout de pensée, et, sans nous préoccuper des choses, étudier ces concepts dont la réalité tient toute dans une définition. C'est ce que Kaïris a saisi d'une façon très nette. Il appelle les sciences mathématiques « sciences des définitions ». Elles cessent de n'être que cela dès qu'on en fait entrer les vérités, « à titre d'instruments », dans les recherches sur le réel. Kaïris, toutefois, ne semble pas avoir vu, que plus on les y fait entrer, et plus on tend à réduire à de pures définitions, les entités du monde physique, à leur ôter tout contenu concret (53). Il était peut-être bien

---

51. « Τὴν χρῆσιν αὐτῶν κυρίως οὐ γινώσκομεν. Καὶ τοιαῦτα εἰσὶ τὰ ὅρια τῶν τοῦ ἀνθρώπου γνώσεων, ὅστις διὰ παντὸς ἀπὸ τῶν ἀποτελεσμάτων εἰς τὴν θεωρίαν ἀνάγεται τῶν αἰτιῶν αὐτῶν. » Γνωστική, page 19.

52. « Ὡς ἐκ τῆς αὐτῆς πάλιν ἀντιστάσεως τῶν περὶ αὐτὸν σωμάτων, τὴν ἰδέαν τῶν διαφόρων διαστάσεων καὶ τὴν ἰδέαν τοῦ ποσοῦ ἐν γένει λαβών, τὰς τῶν ὁρισμῶν ἐπιστήμας, εἴτε τὰ κυρίως μαθηματικὰ παρήγαγε. »

53. G. Milhaud : *Le Rationnel. Conditions de la certitude logique.* — E. Goblot : *Le système des Sciences.*

tôt pour le voir, et surtout pour y insister ; mais surtout, l'esprit de Kaïris, — réaliste convaincu — ne l'aurait pas semble-t-il préparé à ne voir dans la science, qu'une pure étude de concepts idéaux, de plus en plus étrangers au monde des choses derrière lesquelles il y a l'être, — à moins qu'il n'eût mis tout l'être dans de tels concepts, n'accordant aux choses qu'une réalité de participation, pareille à celle que leur accorde le platonisme. Il semble vrai de dire que « toute métaphysique est un platonisme plus ou moins déguisé » (54). Toujours est-il, qu'il y a une différence très sentie, au moins au début des sciences de la nature, entre ce « comment les choses se passent-elles ?» qui les caractérise, et le « comment sommes-nous forcés de concevoir les conséquences qu'entraînent telles ou telles définitions ? », qui est la question à laquelle répondent les théories mathématiques.

Le caractère idéal, « subjectif » au sens où Milhaud entendra ce mot, des mathématiques, sinon de toute science achevée, est entrevu. Et si ce qui nous semble le plus naturellement découler de cette observation, à savoir la distinction entre le réel et le concevable, ne paraît pas, par ailleurs, s'être imposée à notre auteur, c'est que la nécessité d'affirmer Dieu, l'âme et son immortalité, etc., qu'il reconnaît comme inconnaissables dans leur intégrité, mais dont il « déduit » l'existence d'un raisonnement pour lui très intelligible, s'impose à lui trop impérieusement. Que deviendraient ces concepts si le raisonnement ne garantissait pas l'existence de leurs objets ? Ils resteraient de purs concepts ? Mais alors à quoi serviraient-ils ? N'oublions pas que pour Kaïris « le but principal de la philosophie est le bonheur de l'homme » (55).

Et nous en venons ainsi à cette troisième sorte de connaissances « scientifiques », que sont les connaissances métaphysiques. L'auteur n'en fait pas un groupe à part, car elles lui paraissent aussi solides et aussi dûment établies que celles qui se rapportent au monde physique.

---

54. M. E. Goblot le disait souvent, dans ses cours.

55. « σκοπὸς δὲ κύριος (τῆς φιλοσοφίας) ἡ τοῦ ἀνθρώπου εὐδαιμονία. » Φιλοσοφικά, page 30.

Les recherches qui y conduisent sont, pour lui, du même ordre, et répondent à un même besoin du sujet : le besoin de trouver les « causes », en partant du donné sensible, et en raisonnant. Ce sont même les connaissances par excellence, car les causes auxquelles elles se rapportent sont des causes premières, à l'aide desquelles on pourrait, si on les pénétrait dans leur action, expliquer, non seulement tels ou tels phénomènes, — cause les uns des autres en ce sens qu'une loi les relie, — mais leur enchaînement lui-même. Tous les phénomènes de la vie psychique trouveraient leur explication dans la connaissance de la mystérieuse solidarité du corps et de l'âme, de même qu'on rendrait compte du monde et de ses lois si on pouvait saisir Dieu. Malheureusement, c'est, au contraire, en raisonnant d'à partir des phénomènes, qu'on arrive à établir que l'âme existe. Tout ce qu'on sait de certain, c'est qu'elle agit sur le corps et que le corps réagit sur elle. On ignore « comment » (56). Quant à Dieu, il est absolument certain qu'il « est », si le monde ne peut exister par lui-même et n'avoir jamais eu de commencement, — ce qui pour Kaïris ne fait pas l'ombre d'un doute. On peut, toujours en raisonnant, d'à partir de vérités que l'auteur admet d'emblée (car elles ont pour lui la force de postulats) découvrir certains attributs de Dieu dont la science, — car c'en est une, — constitue « la dite théologie naturelle ». Mais « qui est Dieu ? personne ne le sait ni ne le peut savoir, si ce n'est Lui seul, l'Infiniment parfait » (57). Comme toutes les autres qui dépassent la pure constatation d'un fait de conscience, les connaissances qui ont trait, soit à l'essence de l'homme, soit à la Cause première du monde, sont très limitées. Mais tout comme elles — ni plus, ni moins — elles sont possibles, elles sont légitimes, et leur réseau logique forme une science.

On pourrait dire qu'elles répondent, comme elles, à un « comment ? » Mais cela même n'est pas vrai de toutes

---

56. « τουτέστι, ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ ἐπὶ τοῦ σώματος ἐνεργεῖ· τοῦτο δὲ πάλιν ἐπὶ τῆς ψυχῆς. Πῶς ὅμως ἡ τοιαύτη γίνεται συνδιάθεσις τῶν ἡνωμένων τούτων οὐσιῶν, οὐδόλως οἴδαμεν, ὡς μηδὲ τὴν φύσιν αὐτῶν γινώσκοντες. » Γνωστική (page 20, paragr. NZ′).

57. « Τί δὲ ἐστὶν ὁ Θεός, οὐδεὶς οἶδε, οὐδὲ εἰδέναι δύναται, εἰμὴ μόνος **αὐτὸς** ὁ μόνος ἀπειροτέλειος. » Φιλοσοφικά, page 127, paragraphe **ΥΟΖ′**.

Kaïris croit voir, dans le monde, le développement d'un « dessein » divin. La « finalité intelligente » qu'une telle conception suppose derrière tout ce qui se fait, lui paraît si certaine qu'il n'hésite pas à ranger parmi les « ἐπιστημονικαὶ γνώσεις » des connaissaces qui sont la réponse, non plus à un «comment? », mais à un «pourquoi?» — à un «pourquoi?», entendons-nous, ayant le sens de « en vue de quoi ? à quelle fin ? » Et ce sont, non seulement des vérités hors de la portée de l'expérience (telle l'immortalité de l'âme) qu'il établit, — en partie au moins — par des arguments finalistes, mais encore des faits visibles, explicables d'ailleurs de plusieurs façons, (tel, l'existence de la vie sociale), dont il rend compte de la même façon (58). Dans la « recherche des causes » qui, pour lui, est le travail scientifique lui-même, les « causes finales » tiennent, en droit, — et en fait toutes les fois que cela est possible — une place aussi importante que les causes efficientes.

Ce que toutes les connaissances « scientifiques » ont de commun, ce n'est pas de répondre à des « comment » concernant différents objets, c'est de se rapporter, non aux faits isolés, mais à l'ordre explicatif des faits, ordre qui suppose entre les notions, — toutes élaborées à partir de l'expérience sensible, — une hiérarchie d'importance, une sorte de priorité des notions qui servent à en expliquer une quantité d'autres. Toutes arrivent à leur limite alors qu'il s'agit, non plus seulement d'affirmer l'existence d'un lien causal entre deux faits ou groupes de faits (ou plutôt de notions), mais de dire exactement en quoi il consiste, et quelle est, indépendamment de lui, la « nature » des choses dont on parle, quand il s'agit de choses réelles. Dans les sciences « de définitions », comme les appelle l'auteur, les objets étant « construits », leurs liens découlent, on le comprend, directement des lois de

---

58. Γνωστική, page 25, paragr. ΠΑ'. « Ἐπειδὴ καὶ ὁ ἄνθρωπος δυνάμεις μόνας παρὰ τοῦ Δημιουργοῦ ἔλαβεν καὶ ἐπειδὴ ἄνευ τῆς τῶν ἄλλων συναφείας ἀδύνατον ἐστὶ τὰς τοιαύτας τελειοποιῆσαι δυνάμεις· πρὸς δὲ τούτοις, ἐπειδὴ καὶ χωρὶς τῆς τῶν ἄλλων συνενώσεως οὐδέποτε, οὔτε τὰ αὐτοῦ δικαιώματα, οὔτε τὰ αὐτοῦ καθήκοντα, ὡς δέον ἐκτελοῦνται, ἀνάγκη ἐστίν, ἵνα μετά τινων ἄλλων συγκοινωνιῶν, εἰς τὸ τέλος αὐτοῦ καθοδηγεῖται, καὶ ἰδοὺ ἡ αἰτία τῆς κοινωνικῆς τοῦ ἀνθρώπου ζωῆς. »

l'esprit. C'est l'esprit qu'il faudrait expliquer pour en rendre compte. C'est dire que la limite de telles connaissances, est, en quelque sorte, en dehors de leur sphère. Le problème qu'elles soulèvent, et devant lequel on s'arrête, est psychologique, non mathématique, concernant l'homme, non les quantités. On pourrait dire que « dans leur domaine » qui est celui de la quantité, leur perfectibilité, c'est-à-dire leur extension, est indéfinie. Au contraire, dès qu'on s'occupe de choses ayant une existence propre, pour en lier les notions les unes aux autres par des liens explicatifs, on se heurte fatalement au problème — insoluble — de la nature des causes premières (connues uniquement par leurs liens avec autre chose) et du mode d'action des causes à tous les degrés. Il faut s'arrêter : on ne peut, entre l'effet et la cause, trouver une infinité d'intermédiaires ; on ne peut non plus, au delà de la cause, remonter à une infinité d'autres causes. Mais l'esprit à la recherche de l'être ne sait pas s'arrêter; c'est ce qui fait que, hors des « sciences de définitions », l'esprit n'est jamais satisfait, la connaissance jamais parfaite. C'est, encore une fois, que dans les « sciences de définitions », « être » ne signifie rien autre que « être concevable ». Kaïris semble avoir vu cela et mis les mathématiques à part. Elles empruntent, pour lui, leur point de départ, — l'idée de quantité — à l'expérience, avons-nous vu. Mais nulle part il ne parle de l'impénétrable « réalité en soi » de leurs objets, à laquelle viendrait se heurter — comme dans les sciences physiques et métaphysiques — l'impuissanec de l'esprit à sortir de soi. Il est certain qu'il les tenait pour les connaissances les plus parfaites. Il en avait le goût, avons-nous dit au début de cette étude, et, d'après ce que nous savons de sa vie, de son enseignement et de ses rares loisirs, il est plausible, qu'elles eussent suffi à faire travailler son esprit curieux, s'il n'eût été emporté par une inquiétude plus profonde, à la recherche de Dieu. Il est dommage qu'il n'en ait pas essayé une théorie, qui aurait complété heureusement l'ensemble de ses idées sur la connaissance.

Pour échapper à l'agnosticisme, au moins partiel, en apparence, mais, au fond, plus radical qu'il ne semble (puisque l'« être » échappe toujours, et que c'est lui qu'on

cherche), il aurait fallu renoncer carrément à toute ontologie. Kaïris, nous l'avons vu, paraît parfois disposé à en arriver là. Des passages comme celui où il proclame l'impossibilité de saisir autre chose que nos propres modifications (59), sont caractéristiques à cet égard. Il remarque, ailleurs, la part que les mathématiques prennent dans la recherche et l'explication propres aux sciences de la nature, où « l'on se sert de leurs vérités comme d'instruments » (60). Mais il n'y insiste pas. Il eût peut-être modifié ses idées sur la connaissance en général en se pénétrant de ce fait. — mis en lumière de nos jours d'une façon si décisive par G. Milhaud, et par E. Goblot — que toute science est d'autant plus science, qu'elle devient davantage une « science de définitions » plus ou moins complexes, et que chacune d'elles, en fait, « tend » vers cet idéal. Il eût vu « l'idée mystérieuse de cause » s'effacer pour faire place à « l'idée claire de loi » — non que celle-ci soit tout à fait absente chez lui, mais elle nous semble insuffisamment dégagée. Tout en conservant aux « pures mathématiques » leur place à part de connaissances achevées, il eût conçu une science plus une, plus relative en un sens, mais plus adéquate à son objet, celui-ci étant la loi liant les phénomènes, et non l'être, expliquant, on ne sait comment, et les phénomènes, et leur enchaînement.

Il était trop tôt pour qu'un homme, même à l'esprit pénétrant, aille jusqu'au bout dans cette voie, dans le milieu où vivait Théophile Kaïris, semble-t-il. Est-ce bien sûr ? On ne saurait toutefois l'affirmer. On ne saurait même affirmer que notre auteur n'y serait point allé s'il n'avait été entravé dans l'essor logique de sa pensée, par le désir de faire entrer dans le tout des connaissances scientifiques, en les présentant avec un degré égal, sinon supérieur de certitude *du même ordre*, les vérités métaphysiques qui avaient pour lui un intérêt vital. Car, renoncer à toute ontologie, affirmer que toutes les connaissances, en se perfectionnant, tendent à entrer dans des « sciences de définition » où ne sont plus en cause que des lois intelligibles, c'est non seulement renoncer à « con-

59. Γνωστική, page 18-19, **paragraphe NA' (déjà cité).**
60. » page 21, paragr. ΞΑ'.

naître » *scientifiquement* l'âme immortelle, et Dieu, la première Cause et le seul « Etre vraiment Etre », mais encore s'interdire de poser qu'ils existent indubitablement, car le monde, dans cette position nouvelle, serait examiné et pensé, en dehors de toute préoccupation sur son essence ou sur sa « cause », et l'homme de même.

Il aurait fallu qu'il fasse, comme nous l'avons dit, et comme nous aurons l'occasion de le rappeler, la démarcation entre le plan de connaissance *rationnelle* et celui de la foi, ainsi qu'entre l'ordre des faits et l'ordre des valeurs — ce qui l'aurait amené, entre autres, à réduire de beaucoup la part qu'il accorde à la finalité. Mais il ne le pouvait pas. Son milieu y est pour quelque chose. Ses besoins personnels y sont pour plus encore. Il n'aurait plus été le même homme s'il l'avait pu.

CHAPITRE VII

L'AME ET SES FACULTES

Kaïris admet, avons-nous vu, d'accord en cela avec beaucoup d'autres, l'existence en l'homme d'une âme « qui est absolument différente du corps » (1). Toutefois, il ne l'établit pas par une argumentation; il ne prétend pas la « démontrer » ; il n'y voit pas davantage une simple hypothèse destinée à rendre compte plus aisément de certains faits en attendant qu'on en ait trouvé la clef ; cela est pour lui un fait évident, ou presque ; un fait, en tout cas, dont il est aisé de se rendre compte « par soi-même », soit par une sorte d'intuition (2), soit par l'application aux phénomènes dont nous sommes le siège, de cette loi de causalité, — un peu simpliste, — selon laquelle, à des phénomènes différents (ou plutôt qui nous paraissent différents) correspondent forcément des « causes » substantiellement différentes (3).

La base la plus naturelle, lui semble-t-il, de la théorie de l'âme, c'est la conscience d'un moi auquel s'opposent les choses et le corps lui-même, dans tout acte de connaissance, si élémentaire soit-il; moi, dont le caractère essentiel serait la volonté et la liberté — ou plutôt la liberté reconnue dans la possibilité de vouloir, en dehors de laquelle la « résistance » du monde extérieur et du corps,

---

1. Γνωστική, page 5, déjà cité.

2. « Ὅτι μεν καὶ αὐτενεργὸν καὶ αὐτογνωστικὴν καὶ ἐλευθέραν ἔχομεν δύναμιν, καὶ ὅτι καὶ ὡς βουλόμενοι καὶ ὡς διαφόρως ἐνεργοῦντες ὑπάρχομεν, ἕκαστος ἡμῶν ἑαυτῷ σύνοιδε. » Φιλοσοφικά, pp. 122-123.

3. « Καὶ τὸν μὲν ἄνθρωπον παρατηρῶν, δύο ἀνακαλύπτει ἐν αὐτῷ φαινομένων εἴδη, διόλου ἀλλήλων διαφέροντα· τὰ μὲν δῆλα δὴ ἐκ τῶν αἰσθητῶν ὀργάνων αὐτοῦ ἐξαρτώμενα, τὰ δὲ ἔκ τινος ἁπλουστάτης ἀρχῆς, οἰκοθεν ἐνεργούσης παραγόμενα. Ὅθεν καὶ δύο ἐν αὐτῷ διακρίνει οὐσίας, ἐξ ὧν ὁ ἄνθρωπος σύγκειται. » Γνωστική, page 7.

— la notion même d'objectivité à sa naissance — nous échapperait. L'attitude de Kaïris consiste à passer de la « conscience » du moi, sous-jacente à celle de ses modifications, à l'affirmation d'une réalité substantielle de laquelle relèverait la première, et d'une autre réalité substantielle — différente — de laquelle relèverait la seconde ; — attitude qui, autant que pourrait le faire celle de ceux qui affirment la réalité substantielle de l'intelligible, révèle chez lui le métaphysicien.

L'âme, ce serait donc le moi. Mais il s'agit de préciser, de mettre en lumière plusieurs particularités propres à l'âme de manière que, en s'appuyant uniquement sur cette notion de moi, plus ou moins claire, on ne risque pas de la prendre pour ce qu'elle n'est point.

Le moi, c'est ce qui, à notre conscience, reste « un », derrière la multiplicité des états successifs que nous traversons et que nous connaissons. Cet élément d'unité vient bien — ou plutôt nous est bien révélé — par une constante et égale opposition à toutes choses, sous la forme d'une possibilité de vouloir qu'elles fussent autres. Mais il nous est révélé aussi par une constante systématisation de tout ce qui se présente à nous conformément à certaines exigences fixes, en d'autres termes, par la pensée, dont la matière provient directement ou indirectement des choses, c'est entendu, mais dont la forme n'est autre que l'expression des « puissances » ou « facultés » innées (ἔμφυτοι δυνάμεις) de l'âme, — qu'il ne convient pas de confondre avec ce que seraient des « idées » innées — qui, à partir des perceptions simples, élaborent les idées abstraites, établissent des relations, etc... A côté donc de la sensibilité, de la mémoire, de l'imagination — (facultés de l'âme, car c'est l'âme qui sent ce qui modifie le corps), mais que quelques-uns pourraient être tentés de rattacher au corps, vu que par elles seules les données du corps » peuvent exister) — il y a ces autres facultés, dépendant manifestement d'une substance non corporelle, et caractéristiques, pour ainsi dire, de l'âme, au même titre que la volonté : le pouvoir de comparer (σκεπτικὸν), et de juger, « c'est-à-dire de choisir », (κριτικὸν) ; de tirer un troisième jugement de deux autres, (διανοητικὸν ἢ λογικὸν) ; de passer du singulier (que Kaïris

ne distingue pas, dans les termes, du particulier) au général (4) (νοητικὸν), opération possible grâce à une sorte d'intuition intellectuelle.

C'est sur ces facultés que l'auteur s'appuie pour affirmer que l'âme est incorporelle; la volonté et la capacité « de se connaître par un retour sur soi-même » (5) (τὸ συνειδητὸν) étant également, pour lui, des facultés typiques à cet égard. Il y a plusieurs postulats compris dans cette argumentation : 1° L'assimilation de « corporel » et de « matériel » ; 2° L'admission de l'inertie de la matière ; 3° La reconnaissance, chez nous, d'une énergie spontanée ; 4° La croyance qu'une activité dirigée contre quelque chose, ne peut venir de cette même chose. L'un — le troisième — traduit tout simplement une impression inébranlable de la conscience. C'est le point de départ du raisonnement. Le raisonnement est-il bien conduit, et admet-on les trois autres points, qu'il faut encore « prouver » celui-ci, ou sinon, la conclusion qui lui est suspendue n'a que la valeur d'une impression inébranlable : « tout se passe pour nous « comme si » nous avions une âme distincte du corps et immatérielle » ; — la certitude objective que lui prête l'auteur, en fait, lui manque.

Mais quelle est l'argumentation ? « Le jugement, le raisonnement, la conscience et la volonté, ne sauraient, dit Kaïris, être le fait d'une substance corporelle ou matérielle. Cela est clair par ce qui suit : d'abord, la substance corporelle est mue par autre chose qu'elle-même, tandis que celle qui pense et qui veut, est mue par elle-même et libre. En second lieu, la substance corporelle ne peut ni penser, ni juger, ni raisonner, parce que ces opérations portent à la fois sur le présent et sur l'absent,

---

4. « Σκεπτικόν : (δύναμις) δι' ἧς δύο τινῶν προσβολῶν τὴν αἴσθησιν παραβάλλει. Κριτικόν : δι' ἧς, σκεφθεῖσα, ταύτην μᾶλλον ἢ ἐκείνην ἀποδέχεται. » Φιλοσοφικά, p. 52.

« Λογικόν : δι' ἧς ἀπὸ κρίσεως εἰς κρίσιν μεταβαίνει » (Φιλοσοφικά, p. 74) ou bien : « δι' ἧς ἐκ δύο δοθεισῶν κρίσεων, τρίτην τινὰ συμπεραίνειν δύναται. » (Στοιχεῖα φιλοσοφίας).

« Νοητικόν : δι' ἧς ἐκ μερικῶν γενικὰς λαμβάνει ἐννοίας. » Φιλοσοφικά, page 53.

5. « Συνειδητόν : (δύναμις) δι' ἧς εἰς σεαυτὴν ἐπιστρέφουσα, ἑαυτὴν παντοίως διατεθειμένην θεωρεῖ, καὶ αὐτὴ ἑαυτὴν διαγινώσκειν δύναται. » (Φιλοσοφικά, page 52).

sur l'actuel, le passé et le futur, et jusque sur l'Etre suprême, et souvent s'exécutent en complète opposition avec ce qui se passe dans les organes des sens; tandis que les substances corporelles ne peuvent agir que sur ce qui est présent, et que d'innombrables mouvements ont pour siège les nerfs et le cerveau, sans qu'il n'apparaisse de pensée, de jugement, ni de raisonnement, si l'âme ne prête pas attention à ces mouvements, ce qui serait impossible s'ils constituaient, à eux seuls, les concepts, les jugements et les raisonnements. Enfin, chacun de nous se rend compte par lui-même que nous pouvons vouloir et agir en opposition avec notre corps, chose qui n'arriverait pas si c'était le corps qui pensait, qui jugeait et qui voulait » (6). Nous voyons qu'ici, notre activité spontanée, indépendante de ce que nous recevons du dehors, est élargie. Ce n'est plus surtout de la volonté qu'il s'agit, et de la conscience de soi, comme dans d'autres passages, mais ce sont toutes les fonctions qu'on a l'habitude d'appeler supérieures, qui sont jugées incompatibles avec la seule nature corporelle — ou matérielle (la distinction n'est pas faite) — et cela, au nom des postulats énoncés plus haut, et auxquels l'auteur reste fidèle tout au long de ses théories.

On peut se demander si ces postulats sont bien suffisants : si, par exemple, ayant admis que toute énergie

---

6. « Ὅθεν δὲ τὸ νοεῖν, καὶ κρίνειν, καὶ διανοεῖσθαι, καὶ συνειδέναι, καὶ βούλεσθαι, οὐδόλως εἰς σωματικὴν ἢ ὑλικὴν ἀνήκουσιν οὐσίαν, ἐκ τῶν ἑξῆς δῆλον γίνεται.

Πρῶτον· ἡ σωματικὴ οὐσία ἑτεροκίνητος ἐστὶν ἡ δὲ νοοῦσα καὶ βουλομένη, αὐτοκίνητος, καὶ ἐλευθέρα.

Δεύτερον· ἡ σωματικὴ οὐσία οὐδὲ νοεῖν, οὐδὲ κρίνειν, οὐδὲ διανοεῖσθαι δύναται, διότι αἱ τοιαῦται ἐνέργειαι, καὶ ἐπὶ τῶν παρόντων, καὶ ἀπόντων, καὶ ἐπὶ ἐνεστώτων, καὶ παρελθόντων, καὶ μελλόντων καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ ὑψίστου Ὄντος, πολλάκις δὲ καὶ διόλου τοῖς κατὰ τὰ αἰσθητήρια συμβαίνουσιν ἐναντίαι ἀποτελοῦνται. Αἱ δὲ σωματικαὶ οὐσίαι, ἐπὶ παρόντων μόνον ἐνεργεῖν δύνανται· καὶ διότι ἀναρίθμητοι συμβαίνουσι σωματικαὶ τῶν νεύρων καὶ τοῦ ἐγκεφάλου κινήσεις, καὶ οὐδεμία γίνεται, οὐδὲ νόησις, οὐδὲ κρίσις, οὐδὲ διάνοια, ἐὰν μὴ καὶ ἡ ψυχὴ προσέχουσα ὑπάρχῃ. Τοῦτο δὲ ἀδύνατον ἦν, εἰ αἱ σωματικαὶ τῶν νεύρων κινήσεις, ἔννοιαι καὶ κρίσεις καὶ διάνοιαι ὑπῆρχον.

Τρίτον· ἕκαστος ἡμῶν ἑαυτῷ σύνοιδε, ὅτι πολλὰ τῷ σώματι ἐναντία καὶ βούλεσθαι καὶ πράττειν δύναται· τοῦτο δὲ οὐχ ἦν, εἰ τὸ νοεῖν καὶ κρίνειν, καὶ βούλεσθαι, τοῦ σώματος ἦν ἔργον. » (Φιλοσοφικά, page 123, paragr. ΥΝΘ΄, ΥΕΒ΄).

spontanée vient d'une substance immatérielle, on est en droit d'affirmer l'âme au nom de la pensée, par le fait seul d'un raisonnement, ou si, comme nous l'avons dit, on n'est pas obligé de recourir à une expérience immédiate, qui ne serait autre qu'une impression inébranlable. De même, l'argument que le corps, et, en général, toute substance matérielle, n'agit jamais que sur ce qui est présent, nous semble présenter une difficulté, non plus seulement pour celui qui le regarde du dehors, mais encore pour celui qui s'en rapporte aux théories mêmes de l'auteur sur la pensée. Ne dit-il pas, en effet, que « bien qu'on ait l'habitude de tenir la pensée (en tant que faculté de généralisation), le jugement et le raisonnement, pour des fonctions supérieures, si l'on considère toutes les facultés de l'âme, et qu'on les rapporte à la connaissance, on n'y verra que « des manières différentes de sentir ? » (7). La sensation elle-même, dont la matière est pourtant présente, ne serait pas perçue si « l'âme n'y faisait attention ». Qu'a désormais à voir dans la démonstration de l'immatérialité de l'âme, le fait que « le matériel n'a d'action que sur le présent ? » Si l'intervention de l'immatériel est nécessaire à tous les degrés, à quoi bon cette distinction ? Par « attention de l'âme », l'auteur semble entendre la pensée déjà existante, quoiqu'obscure, dans la sensation, et indispensable à la « conscience ». Cette pensée est un élément d'ordre, une faculté de comparaison, comme il dit. Mais alors, il fallait affirmer que la matière ne pouvait être, par nature, susceptible d'ordre, pour démontrer l'immatérialité de l'âme, et non mettre en avant son incapacité à agir hors, en deçà ou au delà du présent, dans l'espace et le temps. Quant à l'affirmation de ce qu'une puissance émanée du seul corps, est, d'évidence, incapable de se tourner contre le corps et ses appétits, est-il besoin de dire combien elle nous paraît gratuite.

On peut donc dire que non seulement l'existence, mais encore l'immatérialité de l'âme est affirmée ici, sur

---

7. « Τούτων τῶν δυνάμεων, τὴν μὲν κρίσιν, καὶ τὸν νοῦν, καὶ τὸν λόγον, ἀνωτέρας τῆς ψυχῆς δυνάμεις τινὲς ὀνομάζουσι... Ἐὰν δέ τις καλῶς τὰς ψυχικὰς ταύτας δυνάμεις παρατηρήσῃ, καὶ ὡς πρὸς τὸ γινώσκειν αὐτὰς ἀναφέρῃ, διαφόρους τοῦ αἰσθάνεσθαι τρόπους αὐταῖς εὑρήσει. » (Φιλοσοφικά, page 53).

la foi d'une sorte d'intuition, de certitude tenace, quoique mal établie.

Outre les facultés qu'on peut grouper autour de la volonté, de la sensibilité, et de la pensée (les trois, en réalité, n'étant séparables à aucun des degrés de l'activité humaine), l'âme possède encore « la tendance à répéter la même activité » (8), ou pouvoir d'habitude (ἑκτικὸν) Il peut paraître étrange que ce pouvoir, si souvent attribué au corps, soit ici, dans une théorie où le corps a une large part, — rappelons-nous son rôle si important dans la connaissance, — attribué à l'âme. Il convient toutefois d'abord d'observer que, si important soit-il, pratiquement, le rôle du corps, jusqu'ici, s'est réduit à celui d'un « instrument » à la disposition de l'âme. L'habitude, dira-t-on, aurait pu alors être regardée comme une plus ou moins rapide perfectibilité de l'instrument après un premier usage. Il semble qu'en fait, la part que Kaïris donne au mécanisme corporel dans l'explication de nos diverses activités (même celles comme la volonté libre, la première révélatrice de l'âme) lui soit apparue comme trop importante, en dépit de son caractère instrumental, et qu'il ait, plus ou moins consciemment, tenté de la réduire dans tout ce qu'il a dit de nos facultés, ailleurs que dans la « Γνωστικὴ » De là viendraient quelques exagérations. Cette interprétation nous paraît se justifier, non seulement par l'ardeur des tendances spiritualistes de Kaïris, mais par le fait général que, souvent de peur de trahir notre pensée sur un point, nous la dépassons sur un autre.

Enfin, trait plus distinctif qu'aucun autre de l'homme raisonnable (9), notre âme « tend vers l'infini ». Qu'entend par là l'auteur ? « Nous sommes, dit-il, portés irrésistiblement vers quelque chose d'éternel, d'absolu, d'infiniment parfait, étant à la recherche de la raison suffisante la plus lointaine des êtres, ou encore, de la vérité première» (10). En somme, c'est d'une faculté spéciale, «qui ne provient pas, pour lui, des autres facultés » bien que « leur développement l'éveille et la fortifie », — que dé-

---

8. Τάσις πρὸς ἐπανάληψιν τῆς αὐτῆς ἐνεργείας ». (Στοιχεῖα φιλοσοφίας, 223).

9. « Πείθεται ὁ ἄνθρωπος ὅτι διαφέρει ἀπὸ τὰ λοιπὰ ζῷα ἐπειδὴ τείνει πρὸς τὸ ἄπειρον, ἐνῷ δὲν φαίνεται οὐδ' ἴχνος ἀπειροτατικοῦ παρ' αὐτοῖς. »

10. « Ὁ ἄνθρωπος φέρεται ἀκαθέκτως πρὸς αἰώνιόν τι καὶ ἀπόλυ-

pend la constante insatisfaction humaine, tant dans le domaine de la connaissance, que dans celui du désir et de la valeur, insatisfaction qui ne s'arrête que quand l'âme a atteint Dieu. Car, à côté de la « tendance à l'infini » (ἀπειροτατικὸν) nous avons, seuls parmi les êtres, « le besoin d'adorer le divin » (τὸ θεοσεβικὸν) Il n'y a qu'un pas de l'un à l'autre. A peine parfois semblent-ils distinguables : dans maint développement précisant l'objet de la « tendance à l'infini », on reconnaît cette description enthousiaste du Dieu infini, que l'auteur refait, en des termes qui diffèrent peu, soit dans sa théorie de Dieu, soit dans celle de l'âme, soit dans son chapitre sur la métaphysique, soit dans ses écrits proprement religieux. L'« ἀπειροτατικὸν » c'est la tendance à l'infini. Le θεοσεβικὸν c'est la tendance à faire de cet Infini un Etre, et à l'adorer. Il y a une gradation, mais elle est toute dans l'attitude du sujet. L'objet des deux tendances est le même. (C'est d'ailleurs, pour l'auteur, nous le verrons, l'objet ultime de toutes les facultés de l'âme. Mais chacune en saisit quelque chose de plus, et chacune tient un rang d'autant plus élevé dans la sorte de hiérarchie à laquelle l'auteur les soumet en les exposant, qu'elle en saisit davantage). Ce qui met à part, vraiment, ces deux facultés dont nous venons de parler, c'est qu'elles saisissent, l'une et l'autre leur objet transcendant, directement, alors que les précédentes (y compris le pouvoir de juger et de raisonner) ne le saisissent qu'indirectement. Kaïris, en les plaçant tout à fait au sommet de l'échelle psychique, montre, ici, son mysticisme : la connaissance indirecte de l'Etre par

---

τον καὶ ἀπειροτέλειον, τὸν ἀνώτατον τῶν ὄντων ἐξιχνεύων ἀποχρῶντα λόγον, ἢ τὴν πρωτίστην ἐκζητῶν ἀλήθειαν. Ἡ αὐτοπαρατήρησις μᾶς εἰδοποιεῖ ἐπιπροσθέτως ὅτι ἡ τάσις αὕτη διεγείρεται καὶ ρώννυται διὰ τῆς ἀναπτύξεως τῶν λοιπῶν δυνάμεων, ἀλλ' ὅτι οὔτε προέρχεται ἐξ αὐτῶν, οὐδὲ εἶναι εἰς τὸν ἄνθρωπον παρεισαγομένη. Ἐν γένει καὶ ἡ δύναμις αὕτη καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποτελέσματα εἰς τὴν ἀπεριόριστον ἀφορῶσι τελειότητα. » (Στοιχεῖα φιλοσοφίας, chap. V). Διὰ τῆς δυνάμεως ταύτης : 1ον) τὸ ὅλως φύσει διάφορον τοῦ ἀνθρώπου ὡς πρὸς πάντα τὰ αὐτῷ γνωστὰ ὄντα καταφαίνεται· 2ον) καὶ τὸ ἄϋλον καὶ ἀθάνατον τῆς ψυχῆς ἐστὶ γνῶναι· 3ον) καὶ περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀπειροτελείου τῶν ὅλων Θεοῦ ἀναντιρρήτως πεισθῆναι. (De la « Σύντομος Ἔκθεσις τῶν περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς κυριωτέρων ἐπιχειρημάτων. »)

excellence, certes, il ne la dédaigne pas ; mais elle se réduit à bien peu de chose ; une fois qu'elle a postulé que les choses sont créées, appelé Dieu la « cause » incréée par laquelle elles sont sorties du non-être, et dit que « donc, Dieu existe », la raison n'a plus rien à dire. C'est la « tendance à l'infini » qui proclame « la Raison suffisante de tous les êtres », infinie et infiniment parfaite, ou plutôt, dirait l'auteur, qui « découvre » qu'elle est infinie et infiniment parfaite. C'est la « tendance à l'adoration » qui fait d'elle un Dieu, ou encore (pour continuer à employer le même langage) « qui nous permet de communiquer directement avec Dieu, la Cause suprême, le seul véritable Etre ». Et c'est elle, surtout, qui nous élève au-dessus de tous les vivants, marquant en nous d'une manière irréfutable ce que notre raison ne faisait qu'indiquer; à savoir que nous sommes des « enfants de Dieu ». On voit, ici, la prédominance donnée par l'auteur aux facultés de l'âme, en proportion de la part d'élan religieux spontané, et irrationnel, de mysticisme, disons-le, qu'elles supposent. Ce caractère, à peine distinguable dans la « Γνωστική », nous le verrons s'accentuer de plus en plus dans l'œuvre de Théophile Kaïris, et surtout dans sa dernière partie, la plus controversée, la plus importante à ses yeux et à ceux de ses contemporains : la « Θεοσέβεια ». Ce qui ne veut pas dire qu'à un certain moment le pur métaphysicien s'éclipse. Il est, au contraire, toujours présent, mais à la base — (apparemment du moins, nous verrons plus tard quelle place lui donner) — et la base est de plus en plus dépassée à mesure qu'on approche de l'étude des « vérités » les plus importantes pour le bonheur de l'auteur, et, selon lui, de tous les hommes.

Du nombre de ces vérités, se trouve, pour ce qui est de l'âme, l'affirmation de son immortalité (11). Kaïris le déclare sincèrement, naïvement pourrait-on même dire, dans le « Court exposé sur les principaux arguments, en faveur de l'immortalité de l'âme » : il n'y a pas de vérité « si consolante et si chère au cœur de l'homme » (12).

---

11. Pour Kaïris, l'âme, après sa séparation d'avec son présent corps, vit « dans une autre planète ».

12. « τόσον παρηγορητικὸν καὶ ἀναπτὸν εἰς τὴν καρδίαν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τόσον σύμφωνον πρὸς τὴν ἀληθινὴν εὐδαιμονίαν του... »
Kaïris : *Court exposé sur les arguments en faveur de l'immortalité de l'âme.*

On dirait même, à la manière dont cette constatation est présentée, qu'elle constitue déjà à ses yeux un argument, et cela se comprend très bien, pourvu que l'on tienne compte de la croyance de l'auteur en une finalité providentielle, faisant converger toutes choses vers le bonheur de cet être supérieur parce que raisonnable, aspirant à l'infini, et capable d'adorer, qu'est l'homme. Mais un tel argument ne saurait suffire, même pour un finaliste convaincu. Les autres arguments sont tirés « soit de la nature de l'âme même », soit de la nature de Dieu « tout-sage, tout-puissant et tout-bon », soit encore du témoignage « de tous les peuples et des plus grands parmi les sages » (13).

Mais dans la « nature de l'âme » il y a à distinguer deux choses : ce qu'elle « est » à proprement parler, et ce vers quoi elle « tend ». Ceci peut paraître subtil, car, en somme, elle ne doit d'avoir les aspirations qui lui sont propres — y compris sans doute sa soif d'infini — qu'au fait d'une certaine nature intime qui est la sienne et pas une autre. Mais il est bon de noter la distinction ; l'esprit et le sens de l'argument sera tout différent, selon qu'il s'agit de l'âme en tant que donné statique, ou en tant que dynamisme. Dans le permier cas, il s'agit d'une relation de fait, entre tels ou tels caractères de l'âme, et l'immortalité, en d'autres termes, de l'application, au cas de l'âme, d'une loi générale, liant ces deux choses. Quelle que soit la solidité de la loi invoquée, et sa genèse réelle, elle n'en est pas moins invoquée à titre de loi d'existence. Avec elle on ne sort pas de l'ordre présent. Dans le second cas, au contraire, la finalité, liée chez l'auteur, tout naturellement, à l'idée d'un Dieu providentiel et personnel, fait son apparition. L'immortalité n'est plus regardée comme simplement l'un des caractères, qu'en fait, l'âme possède : elle est une condition sans laquelle les « fins » de l'âme — qui sont « fins » non seulement, non même surtout, parce que l'âme y aspire, mais parce qu'elle a été créée « en vue » de leur accomplissement selon un des-

13. « Πείθεταί τις ὅτι ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἀΐδιος, ἢ ὁ κυρίως ἄνθρωπος ἀληθῶς ἀθάνατος ἐὰν α) θεωρήσῃ τὴν φύσιν καὶ τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς· β) θεωρήσῃ αὐτὴν ὡς ἐκ τοῦ πανσόφου, παντοδυνάμου καὶ παναγάθου Θεοῦ· γ) ἐρευνήσῃ τὰς δοξασίας 1ον) ὅλων ἐν γένει τῶν ἀρχαίων καὶ σημερινῶν ἐθνῶν καὶ τὰ ἔθιμά των τὰ ἀναφερόμενα εἰς τὴν ἀθανασίαν· 2ον) τὰ φρονήματα τῶν μεγαλειτέρων σοφῶν. »

Kaïris : *Court exposé sur les arguments en faveur de l'immortalité de l'âme.*

sein divin, dont son aspiration n'est qu'un indice révélateur — ne pourraient s'accomplir; elle a, de ce fait, une « valeur », et c'est au nom de cette valeur qu'elle est affirmée; cette valeur est celle d'une destinée à remplir; le présent, ici ne se suffit plus à lui-même; pour se justifier, et même pour s'expliquer, il a besoin de l'intervention de l'avenir, anticipé dans l'idée de cause finale, car son explication tient tout entière dans sa justification.

On pourrait ranger dans ces deux catégories d'explications toutes les « preuves » de l'immortalité de l'âme. Les preuves tirées du témoignage des peuples anciens et modernes, et des plus célèbres parmi les sages, ne sont, en somme, qu'une forme concrétisée de la preuve par les tendances de l'âme elle-même. Quant à celle qui fait intervenir « la sagesse, la puissance, la bonté et la justice infinies de Dieu et sa providence » (14) — qui ne sont manifestes « que si l'âme humaine susceptible de bonheur sans fin, peut atteindre ce bonheur, donc, que si ce qui constitue essentiellement l'homme, est immortel », (14) — qui nierait qu'elle entre dans le même groupe d'explications finalistes ? Il ne resterait, parmi les preuves ne faisant appel qu'à des faits liés entre eux par des liens qui ne sortent pas du présent, que celle qui s'appuie sur l'immatérialité de l'âme, dont nous avons déjà parlé.

Rappelons rapidement le processus de pensée qui a amené l'auteur à proclamer l'âme « immatérielle ». Il a d'abord appréhendé l'âme par le sentiment irréductible du « moi » qui s'oppose à toutes les choses avec lesquelles ce moi est en contact: il a ensuite remarqué que nous étions le siège de phénomènes rangeables en deux ordres, très différents (la distinction banale entre le physique et le psychique). L'un de ces ordres relève du corps, et comme « à des effets différents correspondent des causes différentes », l'autre relève d'autre chose. Il ne peut relever que de ce « moi » qui s'oppose aux choses et au

---

14. « Καὶ ὡς ἐκ τῶν θείων δὲ τοῦ ἀπειροτελείου ὄντος προσόντων, τὸ τῆς ψυχῆς ἢ τὸ τοῦ κυρίως ἀνθρώπου ἀθάνατον κατάδηλον γίνεται· καθότι τότε μόνον ἡ ἄπειρος αὐτοῦ, καὶ σοφία, καὶ δύναμις, καὶ ἀγαθότης, καὶ δικαιοσύνη, καὶ ἡ θεία αὐτοῦ πρόνοια, καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου καταφαίνεται καὶ ἐνεργεῖται, ὅτε ἡ ἀϊδίου εὐδαιμονίας ἐπιδεκτικὴ αὐτοῦ ψυχή, ταύτης μέτοχος γίνεσθαι δύναται. Εἴτε ὅταν ὁ κυρίως ἄνθρωπος ἀθάνατος ὑπάρχει. » (Φιλοσοφικά, p. 124).

corps lui-même. Or le corps est matériel. L'autre principe, le « vrai moi », l'âme en un mot, est donc immatérielle. Car, conséquemment au postulat sur les causes, que nous venons d'énoncer, « à deux natures ne peuvent correspondre que deux substances » (15).

Mais comment, de là, passer à l'immortalité ? C'est que, l'âme étant « incorporelle et immatérielle », elle est, « en conséquence non-composée; il est donc clair qu'elle est aussi incorruptible et immortelle » (16). On songe ici à la monade de Leibnitz, substance simple, elle aussi, et immatérielle, et dont il est dit qu'« il n'y a aussi point de dissolution à craindre, car il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement » (17).

Mais ce qui est ici « prouvé », c'est notre immortalité substantielle, et rien de plus. L'âme, cependant, dira-t-on, n'est-ce pas le moi ? et si l'on érige en substance ce moi que la conscience nous suggère derrière toutes nos modifications, n'est-on pas obligé de lui conserver ses attributs ? Comment d'ailleurs concevoir le moi en dehors de ses attributs ? — On peut le concevoir, répondrons-nous, en tant que chose existante, mais inconnaissable.

De même que, du monde extérieur, nous ne saisissons rien que les « modifications de notre propre être » desquelles nous le disons cause, et de même nous ne saisissons rien de notre moi, que ces mêmes modifications. Il n'y a pas de raison, si, avec l'auteur, nous accordons aux choses une existence substantielle, inconnaissable, mais indépendante de nous, pour que nous la refusions au principe d'unité dynamique qui fait que nous sommes

---

15. « Ἐκ τῶν διόλου διαφόρων τούτων ἀποτελεσμάτων, ἀναγκάζεται ὁ ἄνθρωπος ἵνα συμπεράνῃ ὅτι διόλου διάφοροι εἰσὶ καὶ αἱ παράγουσαι αὐτὰ αἰτίαι, καὶ ἑπομένως ὅτι δύο εὑρίσκονται ἐν αὐτῷ διάφοροι οὐσίαι, ἡ μὲν σωματικὴ καὶ διαλυτὴ καὶ θνητή, ἡ δὲ ἔχουσα ὅλως διόλου τῆς σωματικῆς ἀντίθετα ἰδιώματα, ἀσώματος καὶ ἑπομένως ἀδιάλυτος καὶ ἀθάνατος. » (Σύντομος Ἔκθεσις τῶν περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς ἐπιχειρημάτων).

« Τὸ ἀσύμφωνον τῶν κλίσεων ἡμῶν, μαρτυρεῖ ἐν ἡμῖν δύο φύσεις, ἄρα δύο οὐσίας. »

16. « Ἐπειδὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἀσώματος ἐστὶ καὶ ἄϋλος, καὶ ἑπομένως ἀσύνθετος, δῆλον ὅτι καὶ ἄφθαρτος ὑπάρχει καὶ ἀθάνατος. » (Φιλοσοφικά, page 124).

17. Monadologie, 4 (publiée par Emile Boutroux, p. 145).

nous. On peut fort bien imaginer qu'un tel principe subsiste indéfiniment, quitte à se manifester d'une manière totalement différente. Ce sera encore nous, « en substance »; on pourrait dire « ce sera notre âme », pour Kaïris », s'il ne donnait d'autre preuve de son immortalité, que le fait pour elle d'être « incorporelle, ou encore immatérielle ».

Et si, suivant son conseil, on cherchait à l'établir, cette immortalité, « en considérant ce qu'ont pensé là-dessus les plus célèbres parmi les sages », ou même en étudiant « les croyances des peuples anciens et modernes », c'est encore à l'immortalité substantielle seulement, que, dans bien des cas, on aboutirait. Tous les systèmes panthéistiques, en général, qui admettent la fusion en l'Essence Universelle, de l'âme après sa libération des liens du corps, sa survie, en somme, sous une autre forme que la conscience individuelle, nous conduiraient à cette conclusion. D'autre part, les âmes, même telles que les conçoit Platon, contemplant les Idées éternelles dont le souvenir presque effacé constituera toute leur science dans leur future incarnation, n'ont de commun avec les âmes individuelles, que la substance. Tout ce qui faisait justement leur individualité, constituait « leurs différences », est supprimé, ou, pour mieux dire, chez Platon, l'âme, séparée des entraves du corps, ne correspond pas à ce que nous appelons la personne. Chez Aristote de même, l'immortalité de l'âme est une immortalité purement substantielle, et dans le Stoïcisme, système panthéistique, à plus forte raison. Et l'on pourrait trouver chez plus d'un des grands métaphysiciens des Temps modernes, chez Spinoza, en particulier, la même conception fondamentale. Et il est des religions, anciennes et encore actuelles, telles que le Brahmanisme, ou l'Hindouisme et le Bouddhisme, qui en sont sortis, dans lesquelles on la trouverait aussi. Car elle est au fond de toute croyance à la transmigration des âmes. En effet, on a beau admettre entre les vies successives d'un même individu une continuité cachée, mais très réelle, lui permettant, en particulier, de recevoir, dans chacune, la sanction des actes commis au cours des précédentes, il manque, entre elles, la continuité consciente qui est l'essentiel de la « personne », du moment que, de

l'une à l'autre, la mémoire fait défaut, — du moins, jusqu'à un stade fort avancé d'évolution psychique.

On voit donc que même parmi les preuves que nous avons appelées finalistes, il en est qui ne nous conduisent pas — abstraction faite de toute critique sur leur valeur de preuves — à affirmer davantage que l'immortalité substantielle.

Mais ce que Kaïris entend établir, c'est l'immortalité personnelle, la conservation, après la mort du corps, de « la conscience de tout ce que l'âme connaissait, et de tout de ce qu'elle a fait durant cette vie », car, dit-il fort nettement « il n'y a aucune différence pour l'âme entre le fait d'être mortelle, et celui d'être immortelle sans avoir conscience de ce qu'elle a fait durant cette vie.» (18) Il nous semble avoir très bien saisi de quelle nature est, au fond, malgré les conclusions logiques de leurs systèmes sur l'âme, l'immortalité que tant d'hommes — et lui-même tout le premier, — attribuent à cette dernière, du moins tant que ce dogme est pour eux quelque chose de plus qu'une intéressante peut-être, mais pratiquement indifférente affirmation philosophique; tant qu'il a ses racines dans leurs désirs ou leurs craintes, et tient, par là même, une place importante dans leur vie. Au fait, si l'on laisse de côté les métaphysiciens chez qui on peut peut-être supposer une autre attitude — celle que nous avons rappelée plus haut, en concordance avec leurs systèmes — doit-on penser que, vraiment, la plupart de ceux qui admettent les croyances (comme celle à la métempsychose), qui, logiquement n'entraînent que l'affirmation de l'immortalité substantielle (qui même en excluent toute autre, semble-t-il), n'ont pas en vue une immortalité plus complète ? Ne doit-on pas, au contraire, admettre que la grande majorité des fidèles des religions dont l'un des dogmes fondamentaux est l'indéfinie survie de l'âme-substance, confond, pratiquement, l'âme-substance et l'âme

---

18. « Τὸ δὲ ζητεῖν, εἰ ἡ ψυχή, καὶ ἀθάνατος οὖσα, μετὰ θάνατον ἐνεργεῖ, καὶ μνημονεύουσα, καὶ συνείδησιν ἔχουσα ὧν ἐν τῷ βίῳ καὶ ἔγνω καὶ ἔπραξε, καὶ εἰ ἐννοοῦσα, καὶ κρίνουσα, καὶ διανοουμένη, καὶ βουλομένη διατελεῖ, τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ ἀπορεῖν πάλιν ἢ ἡ ψυχὴ θνητὴ ἐστὶ ἢ ἀθάνατος. Διότι οὐδὲν διαφέρει τὴν ψυχὴν θνητὴν εἶναι, ἢ ἀθάνατον οὖσαν, μηδεμίαν ἔχειν συνείδησιν ὧν ἐν τῷ βίῳ τῷδε ἐνήργησε, μηδὲ τὰ τῆς ψυχῆς ἐργαζομένην διατελεῖν. » (Φιλοσοφικά, page 126).

individuelle ? Que, bien plus, ces religions ne doivent, en partie, leur persistance, et l'importance numérique de leurs adeptes, qu'à une telle confusion (19) ?

Confusion grave, certes, du point de vue philosophique. Car, comme l'ont, semble-t-il, particulièrement bien vu certaines doctrines religieuses telles que l'Hindouisme et le Bouddhisme (comme d'ailleurs semblent l'avoir senti les âmes vraiment religieuses des mystiques chrétiens), l'âme-substance est comme rejetée à l'arrière plan, tant que l'âme individuelle, — la « personnalité », le « moi », avec sa finalité consciente, — se manifeste. C'est dans l'abdication de l'individualité que consiste avant tout le renoncement qui mène, soit à la « délivrance », soit au « salut éternel », apparemment fort différent, tel que l'entend le Christianisme. Mais, soit que l'on croit à la survie, après la mort du corps, de l'âme-substance, dans des conditions données et invariables pour chaque individu, soit que l'on admette qu'elle se cherche elle-même, dans une suite de renaissances du corps au cours de chacune desquelles une nouvelle conscience individuelle apporte le fruit de nouvelles expériences, ce qu'il y a de certain, c'est que, de cette présente vie à la seule nouvelle vie sans fin, ou de chaque vie à chacune des autres, nous ne sommes pas de la même « personne », pas la même conscience individuelle. Cela peut bien être le « nous » substantiel. Ce n'est plus « nous » au sens ordinaire, le nous que nous sentons être en ce moment. Cela n'est, d'ailleurs, pas une objection contre l'immortalité substantielle, ni contre la possibilité, pour les conséquences de nos actes présents, de se manifester à nous dans la ou les vies futures, ou pour notre destinée présente d'être la conséquence d'un long passé. La nature nous offre l'exemple d'assez de conséquences dont nous ne saisissons pas les causes, et qui n'en sont pas moins. Cela ne fait qu'enlever toute valeur pratique « consolatrice » aux théories de survie, pour les gens qui tiennent à être « récompensés » de leurs mérites — ce qui, philosophiquement, n'a pas d'im-

19. A moins que leurs adeptes ne soient, dans leur ensemble, les plus sages des hommes. C'est possible. Nous serions même tentés, à bien des égards, de le croire.

portance. La vraie « récompense » d'un acte ou d'un état, est dans le sentiment de la beauté que l'on vient de créer en le vivant, et que, dans le passé où cet instant de vie vient de rentrer, rien ne peut détruire. « Il sera éternellement vrai que cette beauté a été exprimée, personne n'en sût-il jamais rien ». Une phrase comme celle-ci nous semble exprimer la certitude la plus joyeuse, celle qui défie tous les doutes possibles. Sans doute Kaïris ne s'en serait-il pas contenté.

Quant à la question de la survie, la seule manière qui nous semble concilier convenablement l'immortalité (nous dirions, nous, l'éternité), de l'âme-substance et le souvenir de la personnalité, serait d'admettre que l'âme-substance, arrivée à la pleine possession d'elle-même après une longue évolution à travers diverses individualités, se rappelle, dans la sérénité du plein détachement, des étapes de l'évolution qui l'a amenée à se connaître — tel le sage Çakya Mouni, parvenu à la boddhie, et se rappelant ses vies antérieures si nettement qu'il peut même les raconter (20).

Si l'on pouvait attribuer à Kaïris une telle conception, on comblerait sans doute les vœux de ceux qui veulent en faire un « théosophe ». Mais il ne semble pas que ce soit possible. Quand il parle de « la conscience de ce qu'elle a fait durant la vie » il a en vue l'âme dès après la mort du corps, selon la conception chrétienne qui lui était habituelle.

Les autres preuves finalistes de Kaïris en faveur de l'immortalité de l'âme, paraissent beaucoup mieux convenir à l'immortalité de la « personne » que la preuve par l'immatérialité, par les opinions « concordantes » selon lui, des sages, ou même que celle, basée sur les croyances des différentes religions, et qui « malgré l'interprétation qu'on peut essayer de donner de certaines croyances), semble toujours, sur ce point, sujette à caution. C'est d'ailleurs sur les autres preuves qu'il insiste le plus.

La plus importante, et dirons-nous volontiers, celle sur laquelle reposent les autres, est l'existence d'un Dieu personnel, qui a créé l'homme *pour qu'il soit heureux*. Cette intention de Dieu, l'auteur pense l'avoir saisie, bien

---

20. A. F. Herold : *Vie du Bouddha*, p. 146.

que, de son propre dire « personne ne sait, ni ne peut savoir ce qu'est Dieu, sinon Dieu lui-même » (21). Pour lui, en effet, l'Etre suprême étant par définition infiniment parfait, donc infiniment sage et bon, il serait tout à fait contraire à sa nature, soit de faire quelque chose en vain, soit de donner pour fin à ses créatures un état ne correspondant pas à leur vrai bonheur — ce qui serait encore la manière de création vaine la plus opposée à sa bonté, du moins telle que se la représente Kaïris avec ses aspirations d'homme, et d'homme persuadé que son espèce est non seulement le chef-d'œuvre de la création, mais encore le principal objet de la sollicitude du Créateur.

D'où : « Rien n'est en vain : toutes choses ont été amenées du néant à l'être en vue de quelque fin » (22), et « la fin d'une créature, quelle qu'elle soit, est en rapport avec ses propriétés » (23).

Si donc nous examinons l'une après l'autre les facultés de l'âme, nous nous rendons compte qu'aucune d'elles ne remplit sa fonction durant cette vie. L'homme aspire à deux choses qui, nous le verrons, n'en font qu'une pour l'auteur : à la vérité et au bonheur. Or il est évident qu'il ne saisit jamais, en ce monde, ni l'une ni l'autre, « qu'il se fourvoie et tombe en mille erreurs », et que, d'autre part, rien ne peut mettre un terme à ses désirs, vu que, « plus il jouit et plus s'accroît sa soif de jouir, si bien qu'il n'est rien sur la terre de grand ou de brillant, qui, au bout d'un temps donné, ne lui paraisse petit et sans éclat » (24). Il a été créé pour le bonheur, pense Kaïris, cependant qu'il semble être, de par les injustices, les erreurs, les maladies dont il souffre, « le plus misérable de tous les êtres dans cette présente vallée de larmes ».(24) Il a été créé pour le perfectionnement indéfini de ses facultés, cependant que ce perfectionnement est impossible dans une vie d'homme. D'où « de deux choses l'une : ou bien les facultés de l'âme lui ont été données en vain, et l'homme en réalité a été créé pour le malheur, ou bien,

---

21. Καΐρης : Φιλοσοφικά, p. 127 (déjà cité).

22. « Οὐδὲν εἰς μάτην. Ὅλα παρήχθησαν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πρός τι τέλος. » (Σύντομος Ἔκθεσις).

23. « Τὸ τέλος οἵου δήποτε κτίσματος, ἀνάλογον ἐστὶ ταῖς αὐτοῦ ἰδιότησι. » (Φιλοσοφικά, p. 26, 27).

24. « Ἐὰν τὴν τοῦ μανθάνειν ἰδιότητα τοῦ λογικοῦ τούτου ὄντος

après cette vie, il en existe une autre, qui ne finira pas, et dans laquelle les facultés de cette créature raisonnable seront comblées, et où elle jouira du bonheur qui lui revient. La première de ces hypothèses étant contraire aux attributs divins est tout ce qu'il y a de plus faux, de sorte que la seconde, qui est, elle d'accord avec la sagesse et la bonté de Dieu, doit être vraie » (24).

La « tendance à l'infini » (ἀπειροτατικὸν) moins que tout autre satisfaite durant cette vie, plus que tout autre aspiration de l'âme témoigne en faveur de l'immortalité (25). Enfin, pourquoi aurions-nous, en général, cette invincible croyance en une vie future, si elle n'existait pas ? Dieu ne peut nous l'avoir donnée pour nous tromper, d'où, il

---

ἐξετάσωμεν, εὑρίσκομεν ὅτι ἡ τοιαύτη αὐτοῦ δύναμις, οὐ μόνον οὐδεμίαν εἰς τὸν παρόντα βίον δέχεται ἐκπλήρωσιν, ἀλλὰ καὶ εἰς μυρίας δι' αὐτῆς ἐκτραχηλίζεται ἀπάτας ὁ ἄνθρωπος. Ἐὰν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἐφίεσθαι δύναμιν παρατηρήσωμεν, μανθάνομεν, ὅτι οὐδεμία τοῦ παρόντος βίου ἀπόλαυσις καταπαῦσαι ταύτην δύναται· καθότι, ὅσον ὁ ἄνθρωπος μανθάνει, τοσοῦτον καὶ ἡ τοῦ εἰδέναι ἔφεσις αὐξάνει· ὅσον ἀπολαμβάνει, τοσοῦτον περισσότερον ἐπιθυμεῖ, καὶ οὐδὲν ἐπὶ τῆς γῆς τοσοῦτον ἐστὶ μέγα ἢ λαμπρόν, ὅπερ μετὰ παρέλευσιν χρόνου, οὐ μικρὸν καὶ ἀμαυρὸν εἰς τὸν ἄνθρωπον φαίνεται. Ὅθεν βεβαιούμεθα, ὅτι τὰ ἐπίγεια πάντα καὶ πάντα τὰ εἰς τὸν βίον τοῦτον ἀπολαυβανόμενα οὐδεμίαν ἔχουσιν ἀναλογίαν, ὡς πρὸς τὰς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου ἀναφερόμενα.

Ἐὰν δὲ εἰς τὸν παρόντα τοῦ ἀνθρώπου ἀποβλέψωμεν βίον, καταλαμβάνομεν ὅτι οὐ μόνον οὐδόλως τὴν αὐτοῦ εὑρήσει εὐδαιμονίαν, ἀλλὰ καὶ εἰς μυρίας περιπίπτει δυστυχίας· καθότι βλέπομεν ὅτι ὁ δυνατὸς ἐν γένει καταδυναστεύει τοῦ ἀδυνάτου, ὅτι ὁ ἄδικος ὑπερισχύει τοῦ δικαίου, ὅτι βραβεύεται μὲν πολλάκις ἡ κακία, κατατρέχεται δὲ ἡ ἀρετή· ὅτι μυρίαι ἀπάται, ἀναρίθμητοι ἀσθένειαι, μάχαι, διαβολαὶ κατατρύχουσι τὸν δυστυχῆ ἄνθρωπον εἰς τὸν πολυώδυνον τοῦτον βίον καὶ οὕτως ἀποκαθιστῶσι αὐτὸν ἀθλιώτατον πάντων τῶν ὄντων εἰς τὴν κοιλάδα ταύτην τοῦ κλαυθμῶνος.

Καὶ ὅταν λοιπὸν εἰς τὸν παρόντα βίον αἱ τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεις κεναὶ μένουσι, ὅταν ἀντὶ εὐδαιμονίας εἰς δυστυχίας περιπίπτει, ὅταν ἡ παροῦσα, ἵν' οὕτως εἴπω, ἀκαριαία ζωή, μηδόλως ἀναλογῇ ταῖς τοῦ ἀνθρώπου ἰδιότησι· δῆλον ὅτι θάτερον τῶν δύο ἀληθές ἐστι, ἢ ὅτι αἱ ἰδιότητες αὗται τοῦ ἀνθρώπου ματαίως αὐτῷ ἐδόθησαν καὶ ὅτι οὗτος ἐπὶ τῷ δυστυχεῖν μόνον ἐπλάσθη, ἢ ὅτι μετὰ τὸν παρόντα βίον καὶ ἕτερος ἐστὶν ἀτελεύτητος αἰών, εἰς ὃν καὶ αἱ δυνάμεις τοῦ λογικοῦ τούτου κτίσματος ἀποπληρωθήσονται καὶ τῆς ἀναλογούσης αὐτῷ εὐδαιμονίας μέτοχον γενήσεται· ἀλλὰ τὸ πρῶτον εἰς τὰ θεῖα προσόντα ἐναντιούμενον ψευδέστατον ἐστίν, ὥστε τὸ δεύτερον, τῇ σοφίᾳ καὶ ἀγαθότητι αὐτοῦ σύμφωνον ὑπάρχον ἀληθὲς ἔσεται. » (Φιλοσοφικά, page 27 - 28).

(Voir aussi : « Φιλοσοφικά », page 124, paragraphe ΥΞΕ').

25. (Στοιχεῖα φιλοσοφίας, chap. V, paragr. 228 — déjà cité).

faut bien qu'elle corresponde à quelque chose de réel (26). Toujours cette idée de finalité divine anthropomorphique, revient sous la plume de Kaïris, exprimée de vingt façons. C'est qu'une telle finaité, vraiment, ne fait pas de doute pour lui.

Tous les arguments qui reposent sur elle, cachent, en réalité, un cercle vicieux — comme tout argument reposant sur une finalité quelconque, dont nous ne sommes pas les initiateurs. L'auteur, en effet, voit dans chacune de nos facultés et dans chacune de nos aspirations (pourvu qu'il la croit universelle) une « intention » divine. Mais comment connaît-il les intentions divines, les attributs divins, enfin la divinité elle-même, « inconnaissable à tous », si ce n'est par une extériorisation hardie de ses propres tendances et facultés, retrouvées d'abord chez les autres hommes ? Il croit en Dieu et surtout en la possibilité de raisonner sur lui et sur ses œuvres, trop fermement, trop instinctivement presque, pour être arrêté par ce point, même pour y penser. Peu habitué à faire la démarcation entre le domaine du « savoir » — qui est celui de la « vraie » démonstration, — et celui de l'aspiration, dès que celle-ci est ardente, dès surtout que son objet a l'air de se démontrer (peut, c'est-à-dire, être présenté comme résultat d'un certain nombre d'idées enchaînées *apparemment* par un lien déductif), il se rend si peu compte de la solidité logique de son argumentation — ou plutôt de l'objectivité de ses bases — qu'il l'insère dans un chapitre de sa « Gnôstique » sur les « Connaissances scientifiques ». Il ne faut pas s'en étonner outre mesure — la dualité fondamentale que nous avons aperçue dans le caractère de Kaïris, expliquerait bien des inconséquences. Et puis, ce que dit Fénelon de la providence divine (27) ne semble pas d'une solidité plus grande que ce que nous venons d'exposer succinctement. Fénelon, dira-t-on peut-être, est mort soixante-dix ans avant la naissance de notre auteur. Il écrivait donc cent ans, et

---

26. « ... ἀδύνατον ἐστὶ καὶ τοιαύτην παρὰ τῷ Δημιουργῷ λαβεῖν δύναμιν ἐπὶ τῷ ἐξαπατηθῆναι μόνον παρ' αὐτοῦ. Βεβαιούμεθα ὅτι ἐστὶ ἀληθῶς μέλλων τις αἰών, καθ' ὃν αἱ δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου, ὡς δέον ἐκπληρούμεναι, εὐδαίμονα τῷ ὄντι τοῦτον καταστήσουσι. » (Φιλοσοφικά, page 28).

27. « Si l'eau était un peu plus raréfiée elle ne pourrait

plus, avant lui. C'est vrai. Encore faudrait-il tenir compte de l'énorme différence des milieux. La tradition, encore profondément théologique, dans laquelle avait appris à penser Kaïris n'était pas pour lui faire rejeter une « preuve » de l'existence de l'immortalité, fondée sur la finalité divine. Les apologétistes dont il a si assidûment entendu la parole, en France, sous le premier Empire, et la philosophie officielle d'alors, n'ont pas dû aiguillonner très fort non plus, en lui, le sens d'une critique serrée en telles matières. Il a eu, sans doute, l'infortune, de n'avoir point fréquenté quelque esprit particulièrement « positif », et doué d'une implacable logique destructive, qui, sans rien changer à ses aspirations profondes, lui eût appris à se passer de toute construction artificielle. Qu'aurait-il été s'il avait subi une telle influence ? On peut se plaire à l'imaginer, mais c'est assez inutile. Il n'est bon d'*entrevoir* ce qu'il aurait pu être, que dans la mesure où cela jette un jour plus vif sur ce qu'il fut en fait.

Nous avons dit que les arguments dont il vient d'être question visent plus spécialement l'immortalité « personnelle ». En effet, pour que la survie soit regardée comme le seul moyen de satisfaction de nos aspirations, et d'exercice complet de nos facultés en vue de notre bonheur, pour que l'on puisse même parler d'un « bonheur » qui soit « le nôtre », celui-là même que nous cherchions en ce monde incessamment sans jamais le trouver, il faut bien que nous survivions, non seulement avec les mêmes facultés et aspirations, mais encore avec le sentiment de la continuité de notre moi terrestre, donc avec la mémoire de cette vie présente, en même temps qu'avec la personnalité que nous y avions. Evidemment, « continuation de la personnalité » ne suppose pas identité du contenu de nos aspirations, mais simplement identité de leur dynamisme;

---

plus soutenir ces prodigieux édifices flottants qu'on nomme vaisseaux... Qui est-ce qui a pris le soin de choisir une si juste configuration de parties et un degré si précis de mouvement pour rendre l'eau si fluide, si insinuante, si propre à échapper, si incapable de toute consistance, et néanmoins si forte pour porter et si impétueuse pour entraîner les plus pesantes masses ? » (Fénelon : *Traité de l'Existence et des attributs de Dieu*, chapitre II).

mais, cela, avec le souvenir de leur contenu primitif conscient — de leur contenu « apparent » — joint à l'intuition de leur contenu véritable, caché durant cette vie à l'âme qui s'illusionne elle-même sur ce qu'elle veut, la plupart du temps, mais manifeste dans la vie à venir. En somme, si nous avons bien saisi la pensée de l'auteur, l'immortalité de l'âme, c'est, pour lui, la survivance indéfinie de notre « moi » véritable, c'est-à-dire de tout ce qu'il y a de permanent dans notre intellectualité, notre affectivité et notre action, chose qui dépasse en partie le moi conscient. L'âme, en effet, appréhendée au début par la conscience que nous avons de nous et de ce qui s'oppose à nous, n'est pas saisie par elle dans sa plénitude. Elle n'aura conscience et connaissance d'elle-même, de même qu'elle ne connaîtra Dieu et les créatures, qu'alors qu'elle n'aura plus besoin, à chacune de ses opérations de « se servir du corps comme d'un instrument ».

Kaïris a beaucoup insisté sur la complète différence de nature de l'âme et du corps, et sur la parfaite immatérialité de la première. Sans revenir là-dessus, il est intéressant de noter : 1° qu'il tend à n'admettre l'entrée de l'âme dans le corps « que lorsque celui-ci, en atteignant un développement suffisant, est apte à remplir les fonctions vitales » (28) ; 2° que, pour lui, elle ne communique pas avec le corps directement, mais qu'elle le modifie, en même temps qu'elle se modifie elle-même en fonctionnant, tout comme elle se modifie en même temps que lui par les phénomènes qui mettent en jeu le fluide très subtil (ἔννλον) qui entoure les nerfs » (29) ; 3° qu'il ne lui assigne pas le cerveau comme « siège », mais comme « instrument », en somme unique, pour ce que « c'est

---

28. « Ἄλλοι τελευταῖον φρονοῦσιν, ὅτι αἱ ψυχαὶ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δημιουργοῦνται, καὶ εἰς τὰ σώματα εἰσέρχονται, ὅταν τὴν ἀνήκουσαν λαμβάνοντα ἀνάπτυξιν, ἱκανὰ εἰσὶ τὰς ζωτικὰς ἐκτελεῖν ἐνεργείας. Καὶ ἡ δόξα αὕτη καὶ πιθανωτέρα τῶν λοιπῶν κρίνεται. »

29. « Ἐὰν δὲ παρατηρήσωμεν ὅτι ἡ ψυχὴ ἀφορμὴν μόνον ἀπὸ τῶν διαφόρων ὄντων λαμβάνουσα, αὕτη καὶ τὰς ἐννοίας, καὶ τὰς κρίσεις καὶ τὰς διανοίας παράγει, καὶ ὅτι αὐτὰ τὰ φαινόμενα τῶν ἐνεργειῶν τοῦ περὶ τὰ νεῦρα ἐνύλου οἷον ἀσώματα εἰσὶ βεβαιούμεθα ὅτι δυνατὸν τὴν ψυχὴν τῷ σώματι συνδιατίθεσθαι· καὶ ὅτι ὡς αὐτὴ διὰ τῶν τοῦ περὶ τὰ νεῦρα ἐνύλου φαινομένων, τῷ σώματι συμμεταβάλλεται, οὕτω καὶ τοῦτο διὰ τῶν αὐτῆς ἐνεργειῶν αὐτῇ συναλλοιοῦσθαι. » (Φιλοσοφικά, pages 125 et 126).

là que toutes les extrémités des nerfs se trouvent réunies » (30) ; 4° qu'il considère « absurdes » toutes les doctrines tendant soit à admettre une âme matérielle (31), soit à faire des facultés de l'âme « le résultat de ce qui se passe dans le corps ».

Mais tout ceci ne laisse pas d'être assez obscur et de soulever un certain nombre de difficultés dont on ne peut trouver dans l'ensemble des idées de l'auteur, une solution. Tout d'abord, celle des rapports de l'âme et du corps, que tout dualisme tranché soulève, nous semble rester entière malgré l'intervention de ce fluide qui entoure les nerfs, intermédiaire entre l'excitation matérielle et l'âme immatérielle. On pourrait accumuler les intermédiaires : l'« explication » du passage de l'un à l'autre reste absente. L'auteur aurait pu très légitimement s'en tenir à l'aveu d'ignorance qu'il a formulé dans sa « Gnôstique » (32). Toutes les opérations qui nécessitent la collaboration de l'âme et du corps — et en particulier la connaissance — s'embrouillent, d'autre part, du fait que le corps, d'un côté, — (en fait, dans l'expérience) — y joue un rôle d'instrument, c'est entendu, mais d'instrument « indispensable », tandis que d'un autre côté, — (dans l'activité de la « même » âme libérée de ses liens) — il n'existe même pas. Rien de si facile, dira-t-on, que de concevoir que la connaissance, et, en général, toute l'activité de l'âme immatérielle agissant directement, ne diffère considérablement de l'activité que nous lui connaissons, bornée constamment par la rigidité de son instrument.

Cela se concevrait en effet, semble-t-il, s'il s'agissait seulement d'une même « substance » appelée âme. Mais nous venons de voir que l'âme, pour Kaïris, est plus ; qu'il s'agit d'une même « conscience », d'une même « personne ». Or il est difficile d'imaginer la continuité de conscience, de l'homme formé d'une âme et d'un corps,

---

30. « τὸ ἀληθὲς ἐστὶ ὅτι ἡ ψυχὴ διὰ τοῦ ἐγκεφάλου ἐνεργεῖ, διὰ τοῦ μέρους τούτου ὅπου πάντα τὰ τῶν νεύρων πέρατα εἰς ἓν συνέρχονται. » Φιλοσοφικά, page 126.

31. « Καὶ ἡ δόξα τῶν φρονούντων αὐτὴν ἢ ὡς πῦρ ἢ ὡς ἀέρα... ὡς καὶ ἡ τῶν δοξαζόντων ὅτι...

32. Γνωστική, page 20, paragraphe NZ' (déjà cité).

à l'âme seule, ou même à l'âme dans un « autre » corps. Cette âme renfermera peut-être ce qu'il y avait de distinctif dans l'homme, mais, dans quelle mesure sera-t-elle encore l'homme ? Dans quelle mesure pourrons-nous reconnaître, dans le jeu de ses facultés privées de leur même « instrument », le prolongement, même porté à la perfection, de leur fonctionnement actuel ? L'auteur lui-même n'a-t-il pas d'ailleurs mis en lumière l'étroite liaison de ces facultés, — et des plus abstraites — au tempérament de l'individu ? (33). Et l'idée de l'immatérialité absolue de l'âme est si peu élucidée chez lui — bien qu'il y insiste — que le problème du siège de l'âme dans le corps, n'est en rien qualifié par lui d'absurde. L'auteur se contente, après avoir énuméré les diverses solutions qu'il a reçues des philosophes, de dire « qu'on ne connaît jusqu'à maintenant là-dessus rien de sûr » (34), sans avancer le moins du monde qu'un principe « immatériel » ne saurait avoir de place. Il qualifie par ailleurs d'« absurde entre toutes » l'opinion — garantissant certes, l'immatérialité de l'âme, — « de ceux qui considèrent les âmes comme des émanations de Dieu » (35). Il justifie cette appréciation en invoquant le caractère « contingent » de l'âme qu'il oppose à l'« absolu » divin. Mais il semble que ce qui le rebute surtout dans cette théorie, c'est le fait qu'elle enlève aux âmes l'individualité, caractère essentiel, que leur état de « créatures » au contraire, leur conserve.

Il nous semble, en résumé, qu'immatérialité absolue exclut, pour l'âme humaine, l'immortalité « individuelle ». Le dogme religieux de la « résurrection des corps », — « corps glorieux » soit, mais « corps » tout de même, apparentés individuellement aux nôtres — nous paraît le seul capable de concilier ces deux choses en ne séparant jamais, même dans la vie future, les éléments essentiels de la personne. Kaïris a voulu, dans sa théorie de l'âme,

---

33. Φιλοσοφικά, page 56 (passage déjà cité).

34. « ... μέχρι τοῦδε οὐδὲν βέβαιον περὶ τοῦ ζητήματος τούτου γινώσκεται... » (Φιλοσοφικά, page 126).

35. « Ἀτοπωτάτη δ' ἁπασῶν (τῶν δοξασιῶν) ἐστὶν ἡ τῶν δοξαζόντων τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς ἀπορροίας εἶναι τοῦ Θεοῦ· διότι οὐδὲ τῶν ἐνδεχομένων μέρος ἢ τρόπος εἶναι τῆς τοῦ Θεοῦ ἀτρέπτου καὶ ἀμεροῦς οὐσίας δύναται. » (Φιλοσοφικά, page 125).

se passer de ce dogme (incompréhensible à son intelligence), sans toutefois rejeter l'immortalité personnelle (objet des aspirations de son cœur), qu'il garantissait. Il n'est pas surprenant de trouver dans sa théorie quelque flottement, et parfois quelques inconséquences. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est de retrouver ici l'antagonisme de sa pensée métaphysique, et des exigences de son bonheur; antagonisme qu'il n'arrive pas à réduire, (bien qu'il se le masque à lui-même en proclamant le parallélisme, pour ne pas dire l'identité, de la « connaissance du vrai » et du bonheur, buts suprêmes de la « philosophie ») que nous avons déjà rencontré, et que nous retrouverons ailleurs. C'est aussi de remarquer l'importance de tels antagonismes. — extrêmement communs, — dans la formation courante de nos opinions et croyances, c'est-à-dire, l'intérêt psychologique en général, non des idées de notre auteur elles-mêmes, comme nous l'avons dit, mais de son « attitude », avec tous les flottements qu'elle peut comporter. Nous reviendrons là-dessus.

CHAPITRE VIII

DIEU ET SES ATTRIBUTS

Nous venons de voir dans la théorie même de l'âme chez Kaïris, le résultat d'un conflit d'exigences différentes — exigences métaphysiques d'une part, exigences sentimentales de l'autre — que nous ne pouvons appeler opposées que parce qu'ici, elles se heurtent, et qui ne se heurtent que parce qu'elles prétendent non seulement viser le « même » objet, mais encore y atteindre par les mêmes méthodes. Un conflit semblable peut être saisi dans sa théorie de Dieu. Par ailleurs, la voie suivie dans la « démonstration » de l'existence de l'Etre suprême et de ses attributs, est analogue à celle prise pour mettre en évidence l'âme et ses propriétés. La nature et la valeur des arguments invoqués est la même; ces théories sont, l'une et l'autre, des démonstrations sincères de jugements constituant des articles de foi, ou extériorisant des intuitions. C'est à ce compte qu'elles permettent, tout en entrant en contact avec la pensée de l'auteur, de rattacher, à titre d'exemple, cette pensée, à la mentalité en général du croyant qui veut raisonner sur ce qu'il croit, et de pressentir son intérêt psychologique, sur lequel nous aurons, plus tard, l'occasion de revenir.

Pour Kaïris, l'existence de Dieu, n'est pas appréhendée aussi « directement » que celle de l'âme. Certes, pour peu qu'on y songe, il est facile pour chacun de s'en convaincre, d'abord « par le fait de sa propre existence ». En effet, « chacun a par lui-même conscience d'avoir commencé à exister, et d'être modifiable, d'où, il peut par cela seul, s'assurer qu'il est un Etre existant nécessairement — (nous dirions, pour rendre la même idée : « absolument », ne tirant que de lui-même sa réalité) — et par

lequel il est, lui, et les autres êtres contingents » (1). Mais cela suppose tout un raisonnement, rapide peut-être, mais portant sur des données assez abstraites. Ce raisonnement, — qui a pour l'auteur une importance fondamentale, vu qu'il nous conduit, apparemment, à l'une de ces deux ou trois « vérités » qui constituent les assises de toute vie sage et heureuse, pense-t-il — est exposé plus ou moins longuement en divers ouvrages de Kaïris. Il y revient comme sur quelque chose sur quoi on ne saurait trop revenir, et là où, sans l'exposer, il affirme l'existence de Dieu, il le sous-entend.

Il s'agit de « démontrer » qu'un Etre suprême existe, — car ni il ne tombe sous les sens, ni il n'est révélé directement par la conscience que nous avons de nous-mêmes, comme l'est par exemple l'âme. Mais le serait-il encore, qu'un raisonnement ne ferait qu'asseoir plus fermement notre conviction : la notion d'âme ne perd rien, pense l'auteur, à être, par la suite, étayée d'arguments.

Une chose dont nous soyons sûrs, c'est que « tout ce qui agit, existe », car l'action implique l'existence ; « ce qui n'existe pas, n'agit en aucune façon » (2). C'est là quelque chose que personne ne saurait mettre en doute. Ce dont on ne peut douter non plus, c'est que « nous sentons, nous pensons, et faisons des ouvrages de toutes sortes » ; c'est que, nous sommes aussi impressionnés par

1. « ... ἐκ τῆς ἰδίας ὑπάρξεως αὐτοῦ, ἕκαστος ἡμῶν βεβαιωθῆναι δύναται ὅτι ὑπάρχει Θεὸς ὑπέρτατος τῶν ὄντων Δημιουργός· διότι ἕκαστος σύνοιδεν ἑαυτῷ καὶ ἀρχὴν λαβόντι καὶ τρεπτῷ ὄντι. Ὅθεν καὶ ἐξ αὐτοῦ μόνον βεβαιωθῆναι δύναται, ὅτι ὑπάρχει Ὄν καθ' ὕπαρξιν ἀναγκαῖον, ὑφ' οὗ καὶ αὐτὸς καὶ τὰ λοιπὰ ἐνδεχόμενα ὄντα τὴν ὕπαρξιν ἔλαβον. » (Φιλοσοφικά, page 127).

2. « Πᾶν τὸ ἐνεργοῦν ὑπάρχει· τὸ γὰρ μηδόλως ὑπάρχον οὐδαμῶς ἐνεργεῖ· ἀλλ' ἡμεῖς καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα καὶ πάντα ποιοῦμεν ἔργα, ὥστε καὶ πραγματικῶς ὑπάρχομεν.

Ἐπειδὴ δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἐφ' ἡμῶν ἐνεργεῖ, παντοίως ἡμᾶς προσβάλλοντα, δῆλον ὅτι καὶ ταῦτα πραγματικῶς ὑπάρχει.

Ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς καὶ ἐκεῖνα παντοίων μὴν δεόμεθα πρὸς ὕπαρξιν· διαφόρως δὲ ὑφ' ἑτέρων πάσχομεν, παντοίαις ἀλλοιώσεσι ὑπήκομεν, ὥστε ὑφ' ἑτέρου καὶ ἡμεῖς καὶ ἐκεῖνα τὸ εἶναι ἐλάβομεν· εἰ γὰρ ὑφ' ἑαυτῶν τὸ εἶναι εἴχομεν, οὐδενὸς ἂν ἑτέρου πρὸς ὕπαρξιν ἐχρήζομεν· ἀλλ' οὐδὲ ἀλλοίωσιν τινὰ ἢ πάθος ἐλαμβάνομεν. Ἐκ τούτων οὖν καὶ τῶν τοιούτων βεβαιούμεθα ὅτι ὑπάρχει Ὄν ὑφ' οὗ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴν ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη καὶ οὕτινος τῇ προνοίᾳ συντηρεῖται καὶ κυβερνᾶται καὶ εἰς τὸ οἰκεῖον τέλος διεξάγεται. (Θεοσέβεια, chap. I).

des choses, que nous avons reconnues être en dehors de nous; or, quelles que soient ces choses (conformes ou non aux idées que nous en avons), elles nous impressionnent, c'est-à-dire, elles agissent, donc elles existent ». Un autre point sur lequel nous pouvons être assurés, c'est que, le fait, pour une chose, « d'avoir besoin d'autre chose pour exister », prouve qu'elle ne saurait exister par elle-même. C'est une tautologie, ou presque. Une chose, de plus, que d'autres sont capables de modifier, ne saurait non plus exister d'elle-même. Si nous ne voyons pas en quoi cela est aussi évident que ce qui a été dit précédemment, l'auteur, lui, en est persuadé : c'est l'un des postulats de sa métaphysique.

Or nous savons que nous avons — nous et ces choses extérieures qui agissent sur nous, — « besoin en de multiples manières d'« autre chose » pour exister », en d'autres termes, que nous sommes dépendants, et elles aussi; et, en outre, « que nous subissons, ainsi qu'elles, des modifications de toutes sortes, dues à des causes extérieures » — (à : « d'autres choses ») (2). — De là, il faut conclure que nous n'existons pas par nous-mêmes, non plus qu'elles « sinon notre existence ne dépendrait de rien, et nous ne subirions non plus aucune modification » (2).

Kaïris aurait pu arrêter là, semble-t-il, l'expression de sa pensée et ajouter tout au plus : « Ce par quoi nous existons, nous et les choses qui nous impressionnent, je l'appelle Dieu ». C'eût été, dira-t-on peut-être, une conception assez vague de la divinité; en effet, du grand nombre de traits caractéristiques que les métaphysiciens lui attribuent d'ordinaire, deux seuls ressortent de l'argumentation précédente, à savoir que Dieu existe par lui-même et que rien ne saurait avoir une action sur lui, qu'il est, en somme, l'Indépendant par excellence. On en pourrait bien, sans doute, tirer quelqu'un ou deux autres (tel que l'éternité, entre autres), mais on se représente mal comment il serait possible d'en allonger la liste. On ne se représente surtout pas comment on pourrait, à partir de là, prétendre dégager, fût-ce seulement dans ses très grandes lignes, une « personnalité » divine, en particulier si on imagine celle-ci, comportant, outre une part d'« affectivité », des qualités « morales ». Rien ne semble plus étranger à ce Dieu tout métaphysique, qui

s'impose à la pensée discursive comme conclusion d'un syllogisme, et dont on ne peut légitimement rien dire, sinon qu'il est — pas même « ce » qu'il est, pas même le genre de relation qui existe entre lui et les êtres « dépendants », car enfin, sans admettre à priori autre chose que ce qui est affirmé dans la « majeure » du dit syllogisme, comment décider si la chose « indépendante » et par conséquent éternelle, est transcendante ou non à tout ce qui existe par elle ? Nous dirons plus : comment s'assurer qu'elle ne s'identifie pas à la Matière elle-même, qui pourrait bien contenir en elle le principe de tout mouvement et de toute vie, pourquoi pas ? plusieurs l'ont admis. Nous ne disons pas — entendons-nous bien — que, en partant de ce qui fait le fond du raisonnement de Kaïris on doive nécessairement aboutir à ces conclusions. Nous disons seulement que ce raisonnement, en tant que raisonnement, n'admet aucune conclusion outre l'existence de quelque Etre, qui est par lui-même et ne se modifie pas sous l'action de facteurs extérieurs. Rien de plus. Qu'on l'imagine comme on voudra. Le plus sage serait encore de ne pas essayer de l'imaginer du tout. Ce serait aussi tenir compte de cette vérité, nettement exprimée par Kaïris lui-même dans « Φιλοσοφικὰ » et que nous avons rappelée déjà, à savoir que nul ne sait ni ne peut savoir qui est Dieu, si ce n'est Dieu lui-même.

Mais Kaïris, quelle que soit son envie de « démontrer » tout ce qu'il conclut, ne se contente pas en réalité de cette indétermination : elle va trop brutalement à l'encontre de l'idée vivante qu'il se fait du divin. Aussi clôt-il son raisonnement : « par là, et par d'autres considérations semblables, nous sommes assurés qu'il existe un Etre par lequel toutes choses ont été tirées du néant, et grâce à la providence duquel elles subsistent, sont gouvernées, et conduites à leur fin propre ». Ce n'en est pas la conclusion logique. Elle en dépasse, en effet, les prémisses, et de beaucoup. Même à supposer qu'en partant de « ces » prémisses seules, on doive — par une voie plus ou moins subtile, mais parfaitement légitime — aboutir à ces conclusions surprenantes (affimation de la création ex nihilo, et d'une finalité providentielle pénétrant toute la nature), il faudrait, semble-t-il, sous peine d'enlever à l'argumentation toute sa valeur démonstrative, ne pas

escamoter les affirmations intermédiaires, qui, dans la pensée, jalonneraient la voie. Il est vrai qu'on trouverait ailleurs, chez Kaïris, en particulier dans « Φιλοσοφικὰ » des « démonstrations » de l'existence d'une cause première, qui, présentées beaucoup plus rigoureusement, ouvrent bien la voie aux raisonnements ultérieurs par lesquels seront mis en lumière plusieurs caractères de la dite « Cause » (en particulier celle d'être « créatrice ex nihilo »), mais qui, néanmoins, *en elles-mêmes,* n'enferment pas davantage qu'on ne peut logiquement déduire des jugements qui leur servent de base. Ces jugements sont d'ailleurs sous-entendus dans l'argumentation que nous venons d'examiner. Si nous avons quelque peu insisté sur cette dernière, c'est que, par la rapidité illégitime de sa conclusion, elle nous paraît mettre en lumière, non un procédé de raisonnement, — en général assez rare chez notre auteur épris de rigueur formelle — mais, ce qui est plus important, un mode de pensée, fréquent chez lui et, croyons-nous, chez la majorité de ceux qui, tout en étant passionnément attachés à une conviction, jugent que toute conviction doit être assise « en raison » sur un « savoir » certain.

La « démonstration » de Dieu dans les « Φιλοσοφικὰ » n'est pas, dans sa substance, plus démonstrative. Toute tentative pour tirer par le moyen de déductions, à partir d'un petit nombre de données certaines, une notion aussi confuse que celle de la divinité unique, n'est-elle pas, d'avance, vouée à l'échec ? Mais, plus étalée, plus détaillée et plus ordonnée, elle donne bien davantage l'« impression » d'un enchaînement serré et solide de jugements hors de doute. Elle est précédée de tout une série de définitions de mots, en particulier d'un exposé succinct des différents sens dans lesquels les philosophes des diverses écoles entendent la nécessité causale (3), notion qui entre en jeu dans l'argumentation qui suit. Toutes ces précautions préalables semblent ajouter à l'impression d'exactitude qui s'en dégage dès le premier abord. Ce qui l'ac-

3. « Εἱμαρμένη ἢ εἱρμὸς ἐν γένει ἐστί, ἡ ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένη ἀμετάβλητος συνάφεια τῶν αἰτίων πρὸς τὰ αὐτῶν αἰτιατά· διαφόρως δὲ ὑπὸ διαφόρων ἐλήφθη τὸ τῆς εἱμαρμένης ὄνομα... Suivent six manières d'entendre le mot « εἱμαρμένη » (Φιλοσοφικά, p. 107).

croît encore, c'est cet exposé très net de distinctions par lequel elle s'ouvre, d'autant plus que la plupart de ces distinctions ne font que mettre en lumière l'incompatibilité de jugements contradictoires (4), et sont, partant, si simples, si naturelles, que l'on s'attend à ce que sorte, de la suite, une certitude géométrique.

En principe, l'auteur divise les êtres en « êtres qui ont en soi la cause de leur existence, et en êtres qui ne l'ont pas » (4). Nous retombons dans ce qui a été dit précédemment. Les premiers sont appelés par lui « nécessaires » (ou indépendants) et les seconds « contingents ». Ces derniers ne peuvent être dûs au non-être, car « le rien n'est capable de rien produire » (4). Il faut donc supposer, à l'origine de leur chaîne indéfinie, un Etre, indépendant, qui en soit la « Cause », et sans lequel elle est incompréhensible, car du fait qu'il s'agit d'êtres « contingents », desquels le principe, la raison explicative (λόγος) d'existence gît en un autre être, si on fait abstraction de celui-ci, il faut aussi renoncer à leur accorder l'existence » (4). De plus, ici, comme tout à l'heure, l'immuabilité se trouve postulée de l'Etre premier et indépendant, tandis que le mouvement est le propre de ce qui est contingnt, et vice versa (5) : en effet, prendre naissance de par « autre chose », c'est déjà subir, de sa part, un certain changement — le plus radical même des changements. Mais, tandis que, comme nous l'avons vu, il s'agissait surtout.

---

4. « Πᾶν ὂν ἢ οὐκ ἔχει αἰτίαν τῆς αὐτοῦ ὑπάρξεως ἢ ἔχει· διότι πᾶν ὄν, οὐ παρήχθη ὑφ' ἑτέρου ἢ παρήχθη· τὸ πρῶτον ἐστὶν ἀναγκαῖον καθ' ὕπαρξιν, τὸ δεύτερον ἐνδεχόμενον· ὅθεν καὶ πᾶν ὂν ἢ ἀναγκαῖον ἐστὶν ἢ ἐνδεχόμενον.

Ὅτι δὲ τὸ μὴ ὂν οὐχ ὑπάρχει, ἢ τὸ μὴ ὂν οὐκ ἐστὶν ὄν, ἢ τὸ μὴ ὂν ἐστὶ μὴ ὄν, καὶ ὅτι τὸ ὂν οὐκ ἐστὶ μὴ ὄν, ἢ ἐστὶν ὄν, ἐξ αὐτῶν δῆλον γίνεται· διότι τὰ θεωρήματα ταῦτα ἐκ ταυτισμοῦ εἰσὶν αὐταπόδεικτα.

Ὅθεν μανθάνομεν ὅτι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴν εἶναι, καὶ συνυπάρχειν τὰ ἀντιφάσκοντα καὶ εἶναί τι ἄνευ ἀποχρῶντος λόγου, ἀδύνατον ἐστίν· εἰ δὲ μή, τὸ ὂν ἐστὶ μὴ ὂν καὶ τὸ ἀνάπαλιν, ὅπερ ἀδύνατον.

Τὸ μὴ ὂν ἢ μηδέν, οὐδενὸς ἐστὶ ποιητικόν· εἰ δὲ μὴ ἔσεταί τι ἄνευ ἀποχρῶντος λόγου, ὅπερ ἀδύνατον. Ἐνδεχόμενα ὄντα, ἄνευ τινὸς ἀναγκαίου ὄντος, ἀφ' οὗ ἤρτηνται ἀδύνατον ὑπάρχειν, ἢ ἄπειρος σειρὰ ἐνδεχομένων ὄντων ἄνευ τινὸς ἀναγκαίου ὄντος ἐν ᾧ ἐστὶν ὁ λόγος τῆς αὐτῶν ὑπάρξεως, ἐστὶν ἀδύνατος, καθότι ἐπειδὴ καὶ ὁ λόγος τῆς τῶν ἐνδεχομένων ὑπάρξεως ἐν ἑτέρῳ κεῖται ὄντι, ἀρθέντος τοῦ ἀναγκαίου ὄντος, συναίρεται καὶ ἡ τῶν ἐνδεχομένων ὕπαρξις. » (Φιλοσοφικά, page 110).

5. « Τὰ ἐνδεχόμενα, ὡς ἑτέρῳ τῷ λόγῳ τῆς ἰδίας ὑπάρξεως ἔχον-

plus haut, de l'impossibilité pour l'Etre indépendant de recevoir des autres quelque modification, ici, il est spécifié qu'il ne peut même pas s'en imposer à soi-même. Il s'en suit qu'il est éternel. Remarquons toutefois la définition de l'éternel (6) énoncée quelques paragraphes auparavant : « est dit éternel ce qui n'a ni commencement ni fin ». C'est l'acception vulgaire du mot, sans qu'il s'y adjoigne aucune notion d'« intemporel ». Le fait est à noter.

Enfin, l'auteur, considérant qu'on ne saurait concevoir un être existant par lui-même, éternellement, sous la forme d'un « composé » ou complexe, « pour la raison que s'il était tel il faudrait que ses parties lui préexistassent et qu'il fût modifiable » (7), il déclare qu'il est forcément simple, et immatériel par conséquent, car il a admis (nous l'avons vu dans sa théorie de l'âme) que le simple ne peut être qu'immatériel.

Tout ceci peut n'être pas d'une très grande nouveauté — il était, il faut aussi le dire, et il est encore, difficile d'être nouveau dans une démonstration métaphysique de Dieu, Etre en soi et Cause première : presque tous les métaphysiciens ont tenté cette tâche audacieuse depuis que la pensée discursive s'est crue apte à s'emparer de tout, et, s'il y a plusieurs manières de s'en tirer ni mieux ni plus mal que ses prédécesseurs, il n'y en a pas une infinité. Mais que, dans cette « démonstration », il soit facile de retrouver des propositions énoncées par dif-

---

τα, εἰσὶ τρεπτά· καὶ τὰ τρεπτὰ ὡς μὴ καθ' ὕπαρξιν ἀναγκαῖα ὄντα εἰσὶ ἐνδεχόμενα. Ἐπειδὴ καὶ τὸ ἐξ ἰδίας φύσεως ὑπάρχον καὶ καθ' ὕπαρξιν καὶ κατ' οὐσίαν ἀναγκαῖον, οὔτε ἐξωτερικῶς οὔτε ἐσωτερικῶς μεταβληθῆναι δύναται, δῆλον ὅτι ἐστὶν ἀεὶ ὡσαύτως διαμένον καὶ ἄτρεπτον καὶ ἀληθῶς αἰώνιον. Ὑπάρχουσι ὄντα τρεπτὰ καὶ ἐνδεχόμενα ,καθότι καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς καὶ ἐν τῷ παντὶ τῷδε, μυρίαι συμβαίνουσι τροπαὶ καὶ μεταβολαί. Ὑπάρχει λοιπόν, καὶ Ὄν ἄτρεπτον καὶ αἰώνιον καὶ ἀναγκαῖον καθ' ὕπαρξιν καὶ κατ' οὐσίαν, ἐν ᾧ πάντων τῶν ἐνδεχομένων ἐστὶν ὁ λόγος τῆς ὑπάρξεως. » (Φιλοσοφικά, p. 110).

6. « Διαμονὴ λέγεται ἡ συνεχὴς τοῦ ὄντος ὕπαρξις· καὶ αἰωνιότης μὲν καλεῖται, ὅτε οὐδ' ἀρχὴν οὔτε τέλος ἔχει. » (Φιλοσοφικά, p. 108).

7. « Ἐπειδὴ καὶ τὸ καθ' ὕπαρξιν καὶ κατ' οὐσίαν ἀναγκαῖον καὶ αἰώνιον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως διαμένον ἄτρεπτον ἐστί, δῆλον ὅτι καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀσύνθετον καὶ ἑπομένως ἀσώματον ἐστί, καθότι εἰ σύνθετον ὑπάρχει, ἀνάγκη καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ προϋπάρχειν, καὶ τρεπτὸν εἶναι... » (Φιλοσοφικά, page 110).

férentes philosophies, depuis celle des Eléates jusqu'à celle de Leibnitz, en passant par Aristote et les docteurs chrétiens, cela n'est pas pour diminuer sa valeur logique. Elle peut n'être point persuasive pour qui n'admet pas les postulats de l'auteur, qui sont aussi ceux d'autres penseurs (par exemple, pour qui concevrait la simplicité d'une substance dans son « homogénéité », et non dans le fait pour elle d'être divisible ou non, et ne lierait pas par conséquent l'immatérialité à la simplicité, ou encore, pour qui imaginerait un « composé » éternel et immuable dans lequel l'organisation des parties serait aussi vieille que les parties). Mais cela ne lui enlève pas, que, jusqu'à maintenant, elle semble en accord avec elle-même. Elle se rattache même très bien à ce que nous savons déjà des idées de Kaïris sur les choses et leur connaissance (8). On peut dire que Dieu, tout comme l'âme, est déduit de la connaissance de nous-mêmes et de ce qui nous entoure, car pourquoi « faut-il » que derrière le monde qui tombe sous les sens, il y ait un être, indépendant de lui, qui l'explique, sinon parce que ce monde est « contingent » ? Or il est jugé tel, parce qu'il change sans cesse. Mais n'est-il pas vrai que « nous n'en connaissons rien, sinon nos propres modifications » ? Cela est vrai. Mais toute l'argumentation de l'auteur repose, en dernier lieu, sur l'affirmation que nos propres modifications correspondent à des modifications réelles des choses que nous ignorons en elles-mêmes, mais qui « sont » hors de nous. C'est en somme une affirmation de sens commun, une projection hors de nous, du témoignage des sens et du sentiment que nous avons de nous-mêmes, et quel que soit le raisonnement, ne disons pas au bout duquel il « arrive » à poser Dieu, mais au bout duquel il « présente » Dieu, — qu'il a déjà posé depuis longtemps, comme nous le verrons — le point de départ en est dans le sensible considéré comme indice certain de quelque chose de réel.

Il n'est pas question encore de la « personnalité » divine, et les attributs jusqu'ici énumérés et justifiés — immuabilité, simplicité, immatérialité, éternité — et qui entrent dans ce qu'on pourrait appeler la définition de « l'Etre par excellence », ne semblent pas en entraîner l'idée. Le fait que l'Etre est créateur « ex nihilo » de tous

8. Voir plus haut, chapitres VI et VII.

« les » êtres, ne la suppose pas davantage ; car la création est présentée, ici, sous un jour tout métaphysique, comme la seule hypothèse soutenable sur l'apparition du monde en vertu de raisons purement de logique compréhensive, qui ne mettent pas en jeu les intentions du Créateur,— qui même, jusqu'ici, ne lui supposent aucune intention. Si, en effet, les choses contingentes n'ont point été tirées du néant, comme, par définition, elles n'ont pu être tirées d'elles-mêmes, il faudrait voir en elles comme des « parties » de la divinité qui les engloberait toutes sans s'en différencier en nature, ou des « modifications » de cette divinité. Or, dit Kaïris, cela est impossible (9) parce que contradictoire, l'Etre étant un, simple, et immuable dans ses manifestations comme dans son essence. Donc il y a création «, passage des choses contingentes du non-être à l'être, par la volonté seule de Dieu » (9).

Le raisonnement ne dit rien de plus. Mais pour peu qu'on le rattache aux tendances auxquelles nous avons vu l'auteur obéir jusqu'à maintenant, on verra en lui, moins un argument déterminant une conviction, qu'un essai de justification logique, sinon d'une conviction déjà établie, du moins d'un sentiment très fort. Qu'on se rappelle l'indignation — c'est bien le mot — de Kaïris, contre ceux qui « font de l'âme humaine une émanation de Dieu » (10). Ce serait pire encore d'en faire émaner, certes, tout ce qui existe. Ici comme là, on saisit nettement, chez l'auteur, une antipathie quelque peu agressive pour tout ce qui frise un certain panthéisme, antipathie qui tient, croyons-nous, en partie à l'atmosphère de théologie chrétienne dans laquelle il a vécu, mais qui tient encore davantage à des considérations morales, comme nous le verrons, ainsi qu'à la propre expérience religieuse de laquelle lui viennent, en fait, toutes ses idées sur Dieu, — dont l'idée de Dieu « personnel » n'est pas la moindre.

---

9. « Ἐπειδὴ καὶ τὰ ἐνδεχόμενα καὶ σύνθετα εἰσὶ τρεπτά, δῆλον ὅτι ἀδύνατον ταῦτα ἢ μέρη εἶναι, ἢ ἀλλοιώσεις καὶ μεταβολαὶ τῆς ἀμεροῦς αὐτῆς καὶ ἀτρέπτου οὐσίας, ἢ τοῦ καθ' ὕπαρξιν ἀναγκαίου ὄντος.

Ἐπειδὴ καὶ αἱ ἐνδεχόμεναι οὐσίαι, οὐδὲ μέρη, οὐδὲ τρόποι εἰσὶ τῆς ἀμεροῦς ταύτης καὶ ἀτρέπτου οὐσίας, ἢ τοῦ καθ' ὕπαρξιν καὶ κατ' οὐσίαν ἀναγκαίου ὄντος, ἔπεται ὅτι ἐκ τοῦ μηδενὸς ἑαυτῷ βουλήσει μόνη, ὑπ' αὐτῆς εἰς τὸ εἶναι παρήχθησαν. » (Φιλοσοφικά, page 111).

10. « Ἀτοπωτάτη δὲ ἁπασῶν, ἡ τῶν δοξαζόντων τὰς ψυχὰς ἀποροίας εἶναι τοῦ Θεοῦ. », p. 125.

C'est à cette idée que se rattache l'attribut de perfection affirmé de Dieu. Tous les autres attributs, ainsi que les rapports de Dieu et du monde, en particulier de l'homme, ainsi que le finalisme que nous avons déjà trouvé tant de fois chez Kaïris, et son eudaimonisme moral, logiquement, sont des conséquences de ces deux jugements : « Dieu a créé toutes choses par sa seule volonté » et « Dieu est parfait » qui expriment, sous la forme la plus condensée, la manière dont il « sent » plutôt qu'il ne conçoit, le divin. Avec eux, — avec le second surtout — sans abandonner la présentation sous forme rationnelle, nous nous éloignons, en fait, de la rationalité, par un grand pas.

Arrêtons-nous en effet un instant à la notion de « perfection » de Dieu que Kaïris « exprime », et nous nous rendrons compte qu'elle ne coïncide pas avec celle que la suite de l'exposé suppose chez lui. « Celui, dit-il, dont l'existence est nécessaire, ainsi que l'essence : qui est éternel et toujours semblable à lui-même, est tout-parfait; car, si on peut lui ajouter quelque chose, ou le lui retrancher, il sera modifiable, et en conséquence, contingent » (11). Ce raisonnement s'applique au « fait » : parfait, est ce à quoi il n'est pas réellement possible d'ajouter ou d'enlever quoi que ce soit. Il n'est pas parlé de la « valeur » des diverses qualités qui caractérisent l'Etre parfait, mais seulement de leur solidité que rien ne saurait entamer. Et rien n'indique que ces qualités stables, objectives, absolument indépendantes de nous, comme tout ce qui tient à l'Etre par excellence duquel nous dépendons comme le reste du monde, se trouvent être justement celles que nous aimerions le plus y découvrir, soit que, par leur beauté seule, elles nous émeuvent davantage, soit que nous les apprécions en tant que garantissant notre propre bonheur. Or, comme nous venons de le dire, tout ce qui dans la suite va être exposé touchant Dieu, est basé, pour la plus grande part, sur sa «perfection», et ne fait, en rien, intervenir son immuabilité réelle, déduite logiquement de

11. « Τὸ καθ' ὕπαρξιν καὶ κατ' οὐσίαν ἀναγκαῖον, καὶ αἰώνιον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως διαμένον, παντέλειον· καθότι εἰ προσθήκης καὶ ἀφαιρέσεως ἐπιδεκτικὸν ὑπάρξει, καὶ τρεπτὸν ἔσεται καὶ ἑπομένως ἐνδεχόμενον. » Φιλοσοφικά, page 110.

sa notion, inférée elle-même des idées que suggère l'expérience immédiate du monde extérieur, mais bien son immuabilité en droit, du point de vue de l'homme, la constance en lui de toutes les qualités et dispositions les plus favorables à l'homme, et partant les plus souhaitables chez un être en qui ont voit le souverain maître des événements ; les plus belles aussi selon l'acception de l'auteur. Ou, plus précisément, cette immuabilité « en droit », (cet ensemble de qualités stables que l'on n'appelle « perfection » qu'en raison d'un jugement de valeur), est prise comme la condition même, nécessaire et suffisante, de la perfection en fait, de la réelle impossibilité de changement. Il n'y a pas, à proprement parler, de « glissement », chez l'auteur, du plan du fait au plan de la valeur, ni d'antériorité explicite de celui-ci à l'égard de celui-là, mais une solidarité de l'un et de l'autre si étroite que les conclusions tirées, en se plaçant du point de vue de l'un, ne sont pas infirmées si on se place du point de vue de l'autre, et que l'on peut croire à leur parfaite confusion. Cette confusion est fréquente chez les métaphysiciens, plus encore chez nombre de croyants. Elle est une des choses qui frappent le plus dans l'examen des idées de Kaïris, à la fois croyant et métaphysicien.

L'infinie puissance de Dieu, est déduite, dans la théorie que nous considérons, de la notion de Créateur « ex nihilo », du fait que « le rapport entre le non-être et les êtres est infini », et que, « le passage du néant à l'être peut seul être l'œuvre d'une substance (οὐσία) jouissant d'une puissance infinie, égale à sa volonté » (12). La liberté complète, découle, elle, pour Dieu, de ce qu'il est l'Etre indépendant par définition, celui qui n'est déterminé par rien autre que par lui-même (13). Kaïris n'ana-

12. « Τὸ καθ' ὕπαρξιν ἀναγκαῖον ὄν, ὑφ' οὗ βουλήσει μόνῃ τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρήχθησαν, ἀπειροδύναμον ἐστί, διότι ἡ τοῦ μὴ ὄντος πρὸς τὰ ὄντα σχέσις ἄπειρος ἐστί, καὶ ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή, οὐσίας ἴδιον, ἧς ἡ δύναμις τῇ βουλήσει σύμφωνος καὶ ἑπομένως ἄπειρος. »

13. « Τὸ καθ' ὕπαρξιν ἀναγκαῖον ὄν, καὶ βουλήσει μόνῃ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὸν τὰ ὄντα, ἐλεύθερον ἐστὶ καὶ αὐτεξούσιον καὶ ἀνεξάρτητον, εἰ δὲ μὴ οὐδὲ καθ' ὕπαρξιν ἀναγκαῖον ἦν, οὐδὲ βουλήσει μόνῃ τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρῆγεν. » (Φιλοσοφικά, page 111).

lyse pas l'idée de liberté, mais, à le lire, il est clair qu'il n'entend pas par là la complète indétermination, mais une détermination « interne ». L'homme, sur qui cependant influent une quantité de facteurs extérieurs, est déclaré « libre », car il est admis par l'auteur, que ces facteurs, si puissants soient-ils, ne suffisent pas à emporter sa décision, qu'il y faut en plus une activité spontanée et « du dedans », c'est-à-dire de l'âme toute seule. Mais du fait que, chez Dieu, aucune influence extérieure ne joue, sa liberté est absolue, « infinie » — alors que la nôtre est limitée, comme le sont notre intelligence, notre raison, notre bonté et toutes nos qualités.

Tous les autres attributs de Dieu sont tirés de sa perfection — dans le raisonnement. (En fait, ils entrent pour Kaïris, autant et plus peut-être que l'éternité, la simplicité, etc..., dans la conception même du divin, et l'attribut de « perfection » n'est qu'un nom qui sert à les résumer tous.) « Il ne serait point parfait, et serait donc susceptible de modification, s'il n'était tout-bon » (14), s'il n'était aussi toute sagesse (15), toute science et toute intelligence (16), s'il n'était « partout présent et partout agissant » (17), enfin s'il n'était infini (18). Enfin il est juste « car il rend à chacun ce qu'il a mérité » (19), et il mène chaque être, par sa providence, à sa fin particulière (20), qui est une fin bonne, car de la bonté sans limite on ne saurait attendre autre chose.

14. « Πανάγαθον ἐστί, διότι ἀλλέως ἀτελὲς ἔσεται καὶ τρεπτόν. »

15. « Ὁ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγαγὼν τὰ ὄντα, δῆλον ὅτι καὶ μετὰ γνώσεως καὶ νοήσεως αὐτὰ παρήγαγε· διότι ἄλλως, οὐδὲ ἐλευθέρως. Ὅθεν ἔπεται ὅτι τὸ τοιοῦτον ὄν, νοῦς ἐστὶ νοητικώτατος, καὶ πανσθενέστατος, καὶ ἀπειράγαθος· διότι ἄλλως καὶ ἀτελὴς ἔσεται, καὶ τρεπτός, καὶ οὐ καθ' ὕπαρξιν ἀναγκαῖος. » (Φιλοσοφικά, page 111).

16. « Πάνσοφος ἐστι, καθ' ὃ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ οὐδὲν διαφεύγει, οὐδὲ διαφυγεῖν δύναται. Πάντα δὲ τὰ παρελθόντα, καὶ τὰ ἐνεστῶτα καὶ τὰ μέλλοντα γνωστὰ αὐτῷ εἰσί. »

17. « Πανταχοῦ παρών, καθ' ὃ ἀπειροτέλειος ὤν, πάντα τε οἶδε καὶ ἐπὶ πάντων ἐνεργεῖ, καὶ περὶ πάντων προνοεῖ... » (Φιλοσοφικά, p. 129).

18. « Ἄπειρος, καθ' ὃ ἀπειροτέλειος... » (Φιλοσοφικά, p. 129).

19. « Δίκαιος δὲ καθ' ὅ, ἑκάστῳ τὸ κατ' ἀξίαν ἀποδίδει. » p. 129.

20. « Ἐπειδὴ τὸ μετὰ βουλῆς, καὶ γνώσεως καὶ αἱρέσεως ποιητικὸν τέλους τινὸς ἕνεκα ποιεῖ, δῆλον ὅτι τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ σύμπαντα παραγαγόν, πρὸς τί τέλος αὐτὰ παρήγαγε· καὶ ἐπειδὴ πανάγαθον ἐκεῖνο ἐστί, ἕπεται ὅτι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ πρὸς τὸ εὖ εἶναι ἢ εὐδαιμονεῖν αὐτὰ ἐποίησεν. » Φιλοσοφικά, p. 112.

Comme on voit, pas plus que, dans sa théorie de l'âme, l'auteur ne s'occupait de concilier l'idée du moi dont nous avons « présentement » conscience, tels que nous sommes, dans « ce » monde, indissolublement liés à notre enveloppe corporelle, avec l'idée d'immatérialité, il ne cherche, ici, à creuser le sens de chacun des attributs qu'il déclare divins, et à voir s'il n'y a rien à remarquer sur la possibilité de sa coexistence avec les attributs dont il vient de parler. La justice est-elle compatible avec une bonté « infinie » ? Peut-être. Mais il faudrait s'y arrêter et essayer d'expliquer comment. Kaïris ne s'y arrête pas, parce qu'il ne s'imagine pas qu'il pourrait y avoir incompatibilité, par ce que, pas plus ici que dans ce qu'il dit de l'âme, il ne sent le besoin de « concilier » des notions qui, pour ce qu'elles évoquent, séparément, ici, des vertus pour lui également belles, là des états, également souhaitables, lui paraissent également avoir le droit d'entrer dans l'idée, là de ce que nous avons en nous de plus précieux, ici, de l'Etre par excellence, et qui, par conséquent — le « droit » et le « fait », la valeur et la réalité se confondant chez lui — ne peuvent moins faire que d'y entrer véritablement. Il ne se demande pas, si des qualités tout à fait compatibles quand les unes et les autres ne comportent qu'un certain « degré » — (sont, comme on dit, finies) — le demeurent quand on les envisage infinies; en d'autres termes, s'il est logiquement légitime, de se représenter un Dieu infini, et parfait selon un idéal humain de perfection (considéré ou non comme « le seul »), ou si ce ne serait pas peut-être montrer qu'on a une idée plus claire de la perfection, que de la refuser à un tel Etre, à moins qu'on ne lui refuse seulement l'infinité dans ses qualités. Il nous semble que, l'idée de perfection étant avant tout celle d'harmonie entre les qualités, quand il s'agit d'un être tel que Dieu — comme elle est surtout celle d'harmonie entre les parties s'il s'agit d'un objet matériel, que l'on essayerait de regarder en artiste — on ne peut parler de « perfection infinie » qu'à la condition que chaque qualité soit « finie »: que l'expression même de « perfection infinie » est défectueuse, car une chose est parfaite ou ne l'est pas, les degrés du « plus ou moins parfait » sont des imperfections plus ou moins choquantes, mais ne laissant pas d'être, toutes, im-

perfections ; qu'en un mot, la notion du Dieu infini « et » parfait que nous présente Kaïris, à la suite d'ailleurs de plus d'un métaphysicien, est en elle-même contradictoire. L'auteur serait-il arrivé à prouver qu'elle ne l'est pas, en précisant sans doute autrement que nous, ce qu'il entend par parfait et par infini ? Nous ne pouvons pas le savoir. Mais nous croyons que s'il n'a pas même cherché à le prouver, ni senti le besoin de préciser, c'est qu'il a de la perfection — et surtout de l'infini — bien moins une « idée », qu'un « sentiment ».

C'est là l'un des aspects du sentiment profond, antérieur à toute théorie, qu'il a de « Dieu », et c'est pour cela, au fond, que son Dieu est nécessairement infini et parfait, comme il est immatériel, personnel, etc..., ne dépendant de rien, immuable. Cette assise sentimentale, mystique, des notions qui paraissent les plus longuement déduites à celui qui s'en tient à leur exposition, n'est pas le moindre aspect de la personnalité de Kaïris, de ce croyant passionné qu'on a pu prendre pour un médiocre philosophe, avant tout à cause de ce qu'il a eu lui-même le tort de philosopher sur les objets de sa foi. Et non seulement la foi précède chez lui toute théorie, mais encore, remarquons-le une fois de plus, si l'on essaye de mettre dans les « vérités » auxquelles il croit, un ordre d'importance (le seul ordre qu'on y puisse mettre), il ne coïncidera pas du tout avec l'ordre plus ou moins logique dans lequel il les expose. Cela se conçoit dira-t-on la dernière déduite peut être la plus importante, il n'y a rien là que de très ordinaire. Mais il y a plus : il y a, parallèlement à la déduction détaillée de l'exposé, une sorte de déduction à demi-consciente, et en tout cas très peu rigoureuse, parce que toute personnelle, qui préside chez l'auteur, — comme chez tout croyant — à la formation de l'idée complexe de Dieu. Nous y reviendrons à propos de son mysticisme. Il semble que l'idée de Dieu s'y pose d'emblée, justement comme idée — combien obscure ! — de ce qui est infini, et aussi de ce qui est parfait. Les attributs se présentent comme dépendant de ce point de départ ; des sentiments, voulons-nous dire, des aspirations qui ont toutes leurs racines dans le tréfond de l'individu, et qui apparaissent, plus ou moins, comme des aspects particularisés du sentiment fondamental du

divin, sont le vrai contenu, chez Kaïris croyant, de toutes ces notions de cause première et indépendante, d'être immuable, etc..., qui logiquement *précèdent* ici celle de perfection, aussi bien que de celles de bonté, ou de finalité providentielle qui la *suivent*. D'autres — comme la notion de création ex nihilo — ne semblent en dépendre que parce que, *toute* la personnalité de Kaïris entre en jeu dans le sentiment qu'il a de l'Etre ou des êtres, et que, dans cette personnalité, il y a une part à faire à l'influence de l'éducation et de la théologie chrétiennes. Mais on ne saurait dire, bien entendu, de tous ces attributs, quel est le plus immédiatement lié à la notion « sentimentale », si difficile à caractériser, de Dieu. Ils paraissent tous sur un même plan.Cependant l'auteur semble avoir senti plus qu'autre chose la finalité providentielle : il en parle toutes les fois qu'il peut, et avec un enthousiasme qui ne peut passer inaperçu. Quant aux idées de parfait, d'infini, au sentiment du divin, lui-même, il semble que ce soit, comme nous l'avons laissé entrevoir (21), la prise de conscience d'une immense soif de ce qui est, par essence même, hors de toute portée, d'un désir tourmenté d'embrasser ce qui embrasse tout, de décrire ce qui ne se décrit pas (22).

Mais revenons à la « théorie de Dieu », dont le sentiment de Dieu nous a détourné un instant. Quels sont, avec le Monde créé les rapports de ce Dieu personnel, et parfait selon un idéal humain ? Et tout d'abord, quel est, en résumé, ce Monde ? Ce qu'on y remarque avant tout, c'est « un rapport défini entre des parties et leur ordre » en vue « d'un tout, le tout tendant lui-même à une fin » (23). Tout ce qui s'accomplit dans le monde est affaire de mouvements. Les résultats peuvent être très différents : c'est toujours à ce moyen unique qu'ils sont dûs, qu'il s'agisse de phénomènes mécaniques proprement dits, de sensations, de sentiments, d'intelligence et de raison, de connaissance de soi, de volonté, c'est-à-dire de

---

21. Chapitre I. — « L'adolescence de Kaïris », et suivants.
22. « ἀπειροτέλειος ἐστὶ καὶ ἀπερίγραπτος. » Φιλοσοφικά, p. 129.
23. « Φαίνεται δῆλα δὴ λόγος καὶ τάσις μερῶν πρὸς ὅλον, καὶ ὅλου πρός τι τέλος. »

mouvement par soi-même et conscient, et d'activité libre (24).

On trouve ici deux points à remarquer dans la pensée de l'auteur : 1° il reste fidèle à la position qu'il a prise, comme nous l'avons vu déjà dans la théorie de la connaissance, de tout expliquer, jusqu'aux phénomènes intellectuels les plus complexes, par un mécanisme pur. Il conçoit le monde comme quelque chose de continu et d'« un » dans son ensemble : il y a bien, chaque fois que l'on passe d'un ordre d'êtres à un ordre plus élevé, du nouveau, — avec les âmes, par exemple, apparaissent pour la première fois des substances immatérielles — mais à pas un moment ce nouveau ne se détache de l'ensemble. Au contraire, il s'y insère — les âmes sont incarnées, et tout ce qu'elles font, elles le font par l'intermédiaire des corps, et leurs qualités individuelles varient avec eux, en fonction d'eux. Ce n'est que dans un monde autre que le nôtre que la scission doit se faire : 2° il est pénétré de l'idée de l'existence, d'un bout à l'autre de l'échelle des êtres, d'une finalité intelligente. Cette idée est la conséquence de la conception du monde, ni comme le produit du hasard, ni comme celui du « jeu » d'un être assez puissant, et extérieur à lui, ni surtout d'une pure nécessité physique inhérente à ses éléments initiaux, mais comme l'œuvre sérieuse d'un Etre, certes extérieur à lui, mais ne faisant jamais rien « sans raison », ni par amour de l'action en elle-même. C'est la finalité qui se remarquerait dans un objet d'une utilité bien déterminée, fabriquée par un très habile artisan, avec la différence, importante toutefois, que l'utilité de l'objet correspond à des besoins qui ne sont pas les siens, tandis que la « fin » vers laquelle tend le monde est une fin qui est, à la fois, le dessein de Dieu et « sa » fin propre.

Il y a, dit Kaïris, deux façons de considérer le monde : à priori, « et on se basera d'abord sur les principes de l'ontologie », ou à postériori, à partir du donné phénoménal. Mais, « les deux méthodes, pour différentes

24. « ... ἐνέργεια πρὸς ταῦτα φαίνεται κίνησις, οἷον μηχανικὴ κίνησις, αἰσθητική, νόησις καὶ λογικότης, καὶ αὐτογνωσία καὶ βούλησις ἢ αὐτοκινησία ἐν γνώσει καὶ ἐνέργεια ἐλευθέρα. » Φιλοσοφικά, p. 113).

qu'elles sont, conduisent au même résultat » (25). Tenons-nous en au « résultat » auquel l'auteur aboutit.

Pour lui, a été tirée du néant, non la nature telle que nous la voyons, non telle ou telle autre nature « organisée », mais une matière originelle ayant déjà en elle-même son principe d'organisation, « tendant » déjà à devenir un « kosmos ». Cette matière est grenue, et « ses particules, inertes en elles-mêmes (prises séparément), sont actives les unes à l'égard des autres »; elles ont produit, en se joignant les unes aux autres « différents » corps, capables de se mouvoir sur place et d'en mouvoir d'autres; ces corps en s'unissant à leur tour les uns aux autres, ont donné naissance à des « particules d'ensemble » (ὁλικὰ μόρια) (26). Celles-ci sont différentes suivant le nombre de plus petites particules qui entrent dans leur composition, et suivant leur disposition en elles. Ce sont leurs agglomérations qui constituent les choses matérielles, qui tombent sous nos sens. Elles se font suivant des lois toute mécaniques, et continuent une fois constituées, à agir les unes sur les autres suivant ces mêmes lois, le mouvement se transmettant grâce à un certain fluide intermédiaire (ἔνυλον) qui n'est qu'une sorte d'éther (27). Ce sont les particules matérielles qui donnent aux choses visibles et tangibles leur masse. Leurs principaux mouvements se réduisent à deux principaux : celui « qui fait approcher d'un point fixe, ou qui fait tomber (τῆς προσεγγίσεως ἢ καταπτώσεως) et celui « qui fait tourner » (περιστρεπτικὴ) c'est-à-dire par lequel, autour de centres d'attraction, se décrivent des ellipses. L'auteur expose rapidement les lois des deux mouvements.

Jusque là, aucune finalité n'apparaît semble-t-il. Et cependant... « les lois selon lesquelles s'exécutent les acti-

25. « Τὰ περὶ τοῦ κόσμου διττῶς θεωρεῖν δυνατόν, ἢ ἐκ τῶν προτέρων δῆλα δὴ καὶ τότε τὰ περὶ αὐτοῦ θεωρούμενα ἐκ τῆς ὀντολογίας ἔξουσι τὰς ἀρχάς, ἢ ἐκ τῶν ὑστέρων... ἀλλ' εἰ καὶ δὶ δύο οὗτοι τρόποι διάφοροι εἰσίν, εἰς τὰ αὐτὰ ὅμως φέρουσιν ἐξαγόμενα. » (Φιλοσοφικά, p. 113).

26. « Ὑπάρχει οὐσία ὕλη ὀνομαζομένη, ἧς τὰ μόρια, ἀδρανῆ μὲν καθ' ἑαυτὰ ὄντα, ἐνεργὰ δὲ πρὸς ἄλληλα, συνελθόντα, διάφορα παρήγαγον σώματα, κινητὰ ἐν τόπῳ καὶ κινητικά· τούτων δὲ πάλιν συνελθόντων, διάφορα παρήχθησαν ὑλικὰ μόρια. »

27. « Τὰ ὑλικὰ ὄντα... διά τινος ρευστοῦ ἐνύλου ὀνομασθέντος ἐνεργοῦντα διαφόρους παράγουσι κινήσεις. »

vités des particules matérielles les unes sur les autres » ne sont-elles pas ce qui « maintient dans le monde l'harmonie des mouvements » (28). C'est là leur conséquence, mais c'est là aussi leur « rôle ». Il « fallait » que le monde créé fût harmonieux. C'est « en vue » de cela que la matière originelle, tirée du néant, comportait déjà — bien qu'« inerte en elle-même » — le dynamisme (car c'en est un) grâce auquel elle va s'organiser selon ses propres lois. Toutefois, à ce stade, sa finalité lui est imposée ; il ne lui est même pas accordé une illusion de choix, car la conscience lui manque.

Au stade suivant, aux lois physiques s'ajoutent « celles du plaisir et de la douleur ». Nous n'avons plus seulement affaire à des « corps », mais à des corps organisés *individuellement* en vue d'une certaine fin, que leur sensibilité leur révèle, plus ou moins obscurément, suivant leur degré d'organisation. Leur fin consciente — quand ils ont une conscience assez nette — c'est le bien-être. Leur fin réelle, c'est un certain état de perfection, voulu par le Créateur. Les deux sont distinctes en principe, mais les moyens de les réaliser sont les mêmes. Guidés par le désir du plaisir, ils arrivent à leur vraie fin. Et chez les plus inférieurs — les plantes — où le plaisir semble manquer, l'organisation « en vue d'une fin » (29) est encore présente. C'est elle qui caractérise le vivant.

Enfin à un degré plus élevé, il y a « les substances capables de pensée (30) de volonté et d'action libre, de connaissance d'elles-mêmes, qui peuvent non seulement prendre conscience de ce monde, mais rchercher les rai-

28. « οἱ κυριώτεροι νόμοι δι' ὧν ἐκτελοῦνται αἱ πρὸς ἄλληλα τῶν ὑλικῶν μορίων ἐνέργειαι, καὶ δι' ὧν διατηρεῖται ἡ τῶν ἐν αὐτῷ κινήσεων ἁρμονία. »

29. Ὑπάρχει ὕλη ὀργανικὴ ἢ πλαστικὴ καλουμένη, ἧς τὰ μόρια κατὰ λόγον μερῶν τινὰ πρὸς ὅλα καὶ ὅλων πρός τι τέλος συνερχόμενα, διάφορα παράγουσι ὀργανικὰ ὄντα, δι' ὧν θαυμαστὰ τῷ ὄντι ἀποτελοῦνται φαινόμενα. Ὑπάρχουσι αἰσθητικὰ ὄντα ἐν οἷς τὸ σωματικὸν δυσάρεστον ἢ εὐάρεστον αἴσθημα, ἢ ὁ πόνος καὶ ἡ ἡδονή, διαφόρων ἐν αὐτοῖς ἐνεργειῶν ἀφορμὴ γίνεται. »

30. « Ὑπάρχουσι διαφόρως νοητικαί, καὶ βουλητικαί, καὶ ἐλευθέρως ἐνεργητικαὶ οὐσίαι, δυνάμεναι μὴ μόνον τὰ περὶ τὸ σύμπαν τοῦτο θεωρεῖν, καὶ τοὺς λόγους τῶν ἐν αὐτῷ φαινομένων ἐξετάζειν, ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ αὐτὸν τὸν Δημιουργὸν διερευνᾶν, καὶ κατ' αὐτὸν ἐλευθέρως διάγειν καὶ διὰ τῆς συμφώνου τῷ αὐτῷ θελήματι διαβιώσεως εὐδαιμονεῖν. » (Φιλοσοφικά, pages 116 et 117).

sons de ses phénomènes, et examiner cela même qui a trait au Créateur, vivre librement selon sa volonté et par là trouver le bonheur » (30).

A chaque stade, comme nous l'avons dit, quelque chose de nouveau apparaît, non seulement dans la « fin » poursuivie, mais dans les donnés physiques des êtres. Les particules de matière ont besoin, pour former les corps inanimés d'agir les unes sur les autres par l'intermédiaire d'un fluide ; pour donner naissance à la vie organisée l'humidité est indispensable (31), et un élément immatériel entre en jeu dès que la matière devient instrument de pensée et de connaissance. Le Monde, — ensemble « des » mondes — avec tout ce qu'il contient, ne s'est formé que peu à peu à partir de la matière originelle, grâce au jeu des forces qui ont été mises en elle. Pendant longtemps « ses parties sont restées molles, telles qu'elles se sont constituées au début » (32). Ce n'est que très tard que certains organismes ont pu devenir des instruments de pensée, de moralité et d'adoration. Alors seulement, vraisemblablement, se place la création des âmes, et il n'y a pas de raison de penser, certes, que seulement sur la Terre il en existe.

Le Monde est immortel en soi, car ayant commencé d'exister de par la volonté d'un Dieu extérieur à lui, « il ne peut rentrer dans le néant que par lui ». Il est bien « le meilleur des mondes possibles », sans quoi la bonté infinie de son auteur serait en défaut. Tout, en lui, a sa raison d'être, et rien ne s'y passe que de naturel. Les dit « miracles » ne sont que des cas particuliers où les lois générales s'appliquent, en fait, mais *semblent* ne pas s'appliquer, — les circonstances au milieu desquelles elles jouent étant trop complexes pour que nous puissions y déceler leur action, ou bien notre ignorance étant telle que nous ne soupçonnions pas leur existence (34). En

---

31. « Τὰ τῆς ὀργανικῆς ὕλης μόρια, τὰ πρὸς τὴν ἕνωσιν αὐτῶν, κρᾶσιν δῆλα δὴ καὶ ὑγρασίαν ἀπαιτούμενα ἔχοντα. »

32. « Τὰ παραχθέντα τοῦ κόσμου ὑλικὰ μόρια, μαλακὰ τὸ κατ' ἀρχὰς ἐμορφώθησαν... » (Φιλοσοφικά, page 122).

33 « Ἕπεται ὅτι (τὰ ἐνδεχόμενα ταῦτα ὄντα) ἀρχὴν μὲν ἔλαβον, ἀΐδια δὲ τὸ καθ' ἑαυτὰ εἰσί, ὥς ἐξ ἄλλου ἐξαρτώμενα καὶ ὑπ' αὐτοῦ μόνου εἰς τὸ μὴν εἶναι ἐπιστρέφειν δυνάμενα. »

34 Φιλοσοφικά, page 118, paragr. ΥΜΑ'.

effet, Dieu ayant créé les éléments du Monde tels que celui-ci soit le meilleur, il n'y a pas de raison pour qu'il revienne sur son ouvrage. Toutefois, il semble que la nécessité interne qui préside au développement de la matière n'ait pas été assez stricte pour que « tel monde » avec tous ses détails en soit sorti. Non seulement d'autres lois auraient pu exister, la liberté de Dieu le permettant, mais encore une quantité d'Univers seraient possibles que régiraient les mêmes lois, et il faut, à chaque instant, l'intervention de la providence divine, pour que le meilleur parti soit tiré des lois existantes, et que l'œuvre reste dans la voie qui la mènera à sa fin suprême. C'est là « l'équivalent d'une création continue ». Le « pur » mécanisme, en définitive, ne se suffit pas à lui-même. Kaïris ne lui reste pas fidèle jusqu'au bout.

Nous avons vu, dans son exposé des attributs divins, la difficulté qu'il avait parfois à « déduire » de quelques postulats tout ce que, à l'avance, il avait admis de Dieu, comme indispensable à sa notion même, ou plutôt, comme se rattachant étroitement au « sentiment » qu'il en éprouvait. Ici, sa position se complique encore : D'une part il veut présenter une théorie d'ensemble du monde qui tienne compte, en gros, des connaissances scientifiques de son époque — c'était, avons-nous dit, l'un de ceux qui, en Grèce, dans la première moitié du siècle dernier, admiraient le plus les sciences et en avaient reçu l'enseignement le plus complet. Et qui ne reconnaîtrait dans ses particules initiales, et dans ses autres « particules », agglomérats des premières, destinés à donner naissance aux corps matériels, des atomes et des molécules ? ou dans son univers, où les mondes se forment peu à peu, un rappel des notions fondamentales des sciences géologiques ? — D'autre part, « il faut » que tout ce qu'il dit du monde soit en accord avec les attributs du Dieu créateur tel qu'il se représente celui-ci, si tant est qu'on puisse appeler « représentation » l'idée qu'on a de Dieu : il faut en particulier que les droits de l'âme y soient garantis, que la liberté humaine — source du mal moral dès que l'homme en abuse — y soit reconnue, qu'une finalité rigoureuse, ayant Dieu pour principe, y règne en même temps que le déterminisme, non moins rigoureux, des

savants. D'où les flottements et les contradictions sur plus d'un point (ces particules « inertes en elles-mêmes », et qui tout de même agissent l'une sur l'autre, par exemple).

Ici, comme précédemment, la théorie est l'expression de l'homme : elle se ressent des oppositions internes de sa personnalité, mais elle doit aussi son unité, à la présence, partout, sous elle, du moi de l'auteur. Les emprunts faits à l'autres philosophies, en particulier à celle de Leibnitz, ne choquent pas, car ils s'insèrent parfaitement bien dans l'ensemble. L'auteur n'emprunte que ce qui, chez d'autres, lui apparaît comme l'expression de sa propre pensée, agissant en cela encore, en croyant épris de sa foi.

CHAPITRE IX

LA MORALE DE KAIRIS

Un peu partout, dans les écrits de Th. Kaïris, nous trouvons des allusions à la morale : dans sa théorie de la connaissance (Γνωστική) il en parle, assez longuement (1), la distinction entre le bien et le mal étant, pour lui, affaire de science ; dans ses écrits à caractère plus proprement religieux, il en est constamment question, la conséquence inséparable de la vraie religion étant « la conduite selon Dieu » (2) ; enfin un court chapitre des « Φιλοσοφικὰ » lui est spécialement consacré.

Nous avons pu, d'ailleurs, nous apercevoir jusqu'ici, que, malgré le soin que prend notre auteur à exposer ses idées, autant que possible, sous la forme d'une « démonstration », malgré l'insistance avec laquelle il exalte la « vérité » — qu'il appelle souvent « scientifique », entendant par là qu'elle est solidement assise sur ce qui est universel et certain, — les préoccupations d'ordre pratique ne tiennent pas, chez lui, une place moindre que les spéculatives. Bien plus, les préoccupations, suffisamment « désintéressées », pour que nous puissions les regarder comme l'expression d'une pure curiosité intellectuelle, semblent assez — pour ne pas dire totalement — étrangères à cette nature ardente et sérieuse, à laquelle un idéal, sorti, en somme, du « cœur », sert d'aliment depuis l'enfance. Nous avons, à plusieurs reprises, vu que la séparation entre le plan de la connaissance pure et celui de la « valeur » qui se fonde sur une « aspiration », lui était, en général, inconnue. « La philosophie », est, pour lui « la connaissance scientifique de l'absolue harmonie entre les êtres, et les facultés de l'homme, *c'est-à-dire, la connaissance de la vérité en général et la pratique du bien.* Elle a pour objet Dieu, le Monde et l'Homme, ou

1. « Γνωστική », page 23 et suivantes.
2. « Θεοσέβεια » : Dans « Τὰ διὰ τῆς θεοσεβείας προσγινόμενα » et une quantité d'autres passages.

plutôt Dieu lui-même et la vie selon lui. *Son but principal est le bonheur de l'homme* » (3). Quoi d'étonnant que l'on trouve chez lui, de si fréquents développements, sur ce que l'on doit faire et ne pas faire, afin d'atteindre le véritable bonheur ? (Car — pour peu que l'on se rende compte de ce que chacun de ces mots, en particulier le mot « bonheur » suppose, pour Kaïris, — on peut dire que toute sa morale tient dans cette formule.)

Qu'est-ce en effet que le bonheur, pour lui ? C'est, croyons-nous pouvoir affirmer d'après tout ce que nous avons vu précédemment, l'état affectif qui, chez chaque être doué de conscience et d'intelligence, accompagne indispensablement l'accomplissement de la fin en vue de laquelle cet être a été créé. Or, s'il est vrai qu'il existe des « fins » individuelles — comme le pensent beaucoup de gens — notre auteur, lui, n'en parle pas : l'« individuel » — (en principe du moins) — ne l'intéresse qu'en tant qu'illustration d'une vérité générale. Les « fins » dont il fait si grand cas, sont toujours les fins d'une espèce ou d'un genre, l'état idéal vers lequel « tend », par sa nature, tel ou tel ensemble hiérarchisé de qualités vivantes, considérées indépendamment des circonstances qui les manifestent plus ou moins complètement. Ce point de vue communique à la notion de « fin », et partant de « bonheur », l'universalité sans laquelle il ne saurait être question d'en faire la « science » : je n'atteindrai « mon » véritable bonheur qu'en accomplissant la fin « *de l'homme* », puisque je suis un homme ; c'est ce qui me permettra d'en acquérir, sur la base de tout ce que je sais déjà de mon espèce — et de Dieu, bien entendu, — une « connaissance scientifique », et de le rechercher méthodiquement à la lumière de la raison.

Car, si les êtres chez qui la raison manque accomplissent comme automatiquement leur fin, soumis qu'ils sont, en plus des lois de la matière inerte, à la loi du plaisir et de la douleur, l'être raisonnable, l'homme « doué de pensée et de volonté » n'accomplit la sienne que « libre-

---

3. « ... ἐστί δε γνῶσις ἐπιστημονικὴ τῆς ἀπολύτου ὡς πρὸς τὰ ὄντα ἁρμονίας τῶν τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεων ἢ γνῶσις ἐν γένει τοῦ ἀληθοῦς καὶ πρᾶξις τοῦ ἀγαθοῦ. Ἀντικείμενον δὲ αὐτῆς ὁ Θεός, ὁ Κόσμος καὶ ὁ Ἄνθρωπος, ἢ βέλτιον αὐτὸς ὁ Θεὸς καὶ ἡ κατ' αὐτὸν διαβίωσις· σκοπὸς δὲ κύριος ἡ τοῦ ἀνθρώπου εὐδαιμονία. » Φιλοσοφικά, page 30.

ment et en connaissance de cause » (4). Mais il peut « mal user de sa liberté » (5) et ne l'accomplir point; il peut mal juger quant aux moyens de l'accomplir. Et toute sa moralité tient justement, semble-t-il, au risque que comporte l'existence de la liberté et du jugement, à la difficulté qu'il y a à bien connaître, et aussi à faire, en vue de l'action, un bon profit de ce qu'on connaît — car tant vrai soit-il pour l'auteur, (qui ne manque pas une occasion de le répéter), que la connaissance est la base de la vertu (6), il n'en paraît pas moins admettre la possibilité de la présence de la première, sans la seconde (7).

La fin propre de l'homme — et donc son bonheur véritable — doit être, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, déduite de l'examen de ses tendances constantes, de ses qualités spécifiques, « qui, sans cela seraient vaines » (8) — ce qui irait à l'encontre de la rigoureuse finalité, qui, selon Kaïris, préside à l'ordre du Monde, jusque dans ses détails. Or, si nous considérons les aspirations humaines, et en particulier celles, — absolument spécifiques — qui concernent Dieu (la « tendance à l'infini », et la tendance à l'adoration), nous concluons

---

4. « Τῶν δὲ αὐταῖς (ταῖς νοητικαῖς καὶ βουλητικαῖς καὶ ἐλευθέρως ἐνεργητικαῖς οὐσίαις) προσιδιαζουσῶν ἐνεργειῶν κυρίως ἀλήθεια καὶ ἀρετή, ὧν τὸ τοῦ Ὑψίστου θέλημα ἐν γνώσει καὶ ἐλευθέρως αἴτιον γίνεται. » Φιλοσοφικά, page 117.

5. « Ἀφ' οὗ δὲ οὕτω πῶς ἐρευνήσῃ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὰ περὶ αὐτὸν ὄντα, λάβῃ δὲ καὶ τὴν ἰδέαν τοῦ πανσόφου Δημιουργοῦ, ὡς ἐξ αὐτοῦ ὁδηγούμενος, τότε καί τινας ὡς πρὸς τοὺς ὁμοίους αὐτῷ καὶ ὡς πρὸς τὸν ὕψιστον Δημιουργὸν ἔχει ἀναφορὰς **ἐξετάζων, τὰς** ἀρχὰς τοῦ φυσικοῦ λεγομένου ἐξάγει νόμου, καθ' ὃν ζῶν εἰς τὸ τέλος δι' ὃ ἐπλάσθη, εἴτε εἰς τὴν αὐτοῦ ὁδηγεῖται εὐδαιμονίαν, τοῦτο δὲ παραβαίνων, δυστυχὴς ἀποκαθίσταται· καὶ ἰδοὺ ἡ διάκρισις τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, καὶ πῶς τὸ μὲν ὡς ἐκ τῆς ὀρθῆς τῆς ἐλευθερίας χρήσεως, τὸ δὲ ἐκ τῆς καταχρήσεως αὐτῆς ἀρχὴν λαμβάνει.

Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὸ τέλος δι' ὃ ἐπλάσθη ὁ ἄνθρωπος ἡ αὐτοῦ ἐστὶν εὐδαιμονία, δῆλον ὅτι τὰ εἰς αὐτὴν ὁδηγοῦντα μέσα τὸν νόμον ἀναπληροῦσι καθ' ὃν ζῶν εἰς τὸ τέλος αὐτοῦ ὁδηγηθήσεται· ὡς ἐκ τοῦ τέλους λοιπὸν ὁδηγούμενοι καὶ τὰ μέσα εὑρίσκομεν δι' ὧν καταντῆσαι εἰς τὸ τέλος αὐτὸ δυνησόμεθα. » (Γνωστική, page 23).

6. « Αἰτία πάντων τῶν κακῶν ἡ πλάνη καὶ ἀπάτη καὶ τοῦ Θεοῦ ἄγνοια. » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι).

7. « Οὐδὲν ὄφελος μανθάνειν τοὺς λόγους, ἐὰν ἀπῇ ἡ εὐάρεστος καὶ τῷ Θεῷ ἀνήκουσα πολιτεία. Πᾶσα ἐπιστήμη χωρισμένη ἀρετῆς, πανουργία καὶ οὐ σοφία ἐστί. » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι).

8. « ἄλλως αἱ ἰδιότητες αὗται μάταιαι ἔσονται. » (Γνωστική, page 27 : déjà cité).

(si nous nous approprions la mentalité de l'auteur, et supposons admis tous les postulats que nous avons découverts à l'origine de ses raisonnements), que « l'homme étant d'une nature telle que rien de ce qui est fini et de ce qui se passe ne le peut assouvir..., il est manifeste qu'il a été tiré du néant, afin de contempler l'Etre infiniment sage, infiniment bon et infiniment puissant et de jouir de son infinie bonté, sollicitude et amour, en regardant en toute circonstance à lui, en le connaissant et en le vénérant, et en l'aimant, et en vivant selon lui : se perfectionnant en lui, s'en reposant sur lui, et par toutes ses facultés, par son activité et par ses habitudes, devenant véritablement « de ceux qui le vénèrent » (9). C'est là aussi ce qui constitue « le bonheur vrai, pur, universel, en accord avec la nature de l'homme », le « seul bonheur », la « joie spirituelle », l'« ineffable paix » qui est le fruit de la piété (10).

Nous commençons ainsi à nous faire une idée déjà, de la « forme » de la morale de Kaïris. Art d'atteindre le vrai bonheur, c'est par là même l'art d'arriver à accomplir sa vraie fin, c'est-à-dire de vivre « pieusement » (θεοσεβῶς) pour Dieu, dans la pensée de Dieu, et selon Dieu. Comme tous les arts, elle est l'application d'une certaine science. Cette science, c'est la métaphysique que nous avons essayé d'exposer plus haut, et en elle, plus spécialement, la « théologie naturelle » qui en est d'ailleurs la partie la plus importante. C'est en cela que l'auteur appelle sa morale « la science » de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter, car « on appellerait justement action à faire, celle qui est en accord avec la volonté

9. « Ἐπειδὴ καὶ ὁ ἄνθρωπος τοιαύτης ἔτυχε φύσεως ὥστε ὑπὸ μηδενὸς τῶν πεπερασμένων καὶ παρερχομένων κορέννυσθαι... δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ μηδενὸς εἰς τὸ εἶναι παρήχθη ἐπὶ τῷ θεωρεῖν τὸ ἀπειρόσοφον, ἀπειράγαθον, ἀπειροδύναμον Ὄν, καὶ ἀπολαύειν τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, καὶ χρηστότητος, καὶ ἀπείρου ἀγάπης, εἰς αὐτὸν διὰ παντὸς ἀφορῶν, αὐτὸν γινώσκων καὶ σεβόμενος, καὶ ἀγαπῶν καὶ κατ' αὐτὸν πολιτευόμενος, καὶ ἐν αὐτῷ τελειοποιούμενος καὶ ἐπαναπαυόμενος, κατὰ πάσας αὐτοῦ τὰς δυνάμεις, καὶ ἐνεργείας, καὶ ἕξεις θεοσεβὴς ἀληθῶς γενόμενος. » (Θεοσέβεια, chapitre : Εὐδαιμονία).

10 « ... ἡ διὰ τῆς θεοσεβείας γενομένη αὐτῷ πνευματικὴ χαρὰ καὶ ἀναλλίασις, ἡ μόνη ἀληθὴς καὶ ἁγνή, καὶ παγκόσμιος, καὶ τῇ φύσει αὐτοῦ σύμφωνος ἐστὶ εὐδαιμονία καὶ... ἀνέκφραστος εἰρήνη καὶ εὐφροσύνη... » (Θεοσέβεια, chap. : Εὐδαιμονία).

du Très haut, et qui est faite par les être libres, librement et en connaissance de cause; action à éviter, celle, au contraire, qui n'est « pas en accord » avec cette divine volonté (11). Il s'agit de la science de la volonté de Dieu et non de celle des moyens de l'accomplir. Pour l'accomplir « en connaissance de cause » il faut d'ailleurs, évidemment, la connaître : c'est là une tautologie.

L'action morale, pour l'auteur, ce qu'on appelle « le devoir », n'est pas cependant, même au sens large du mot, une activité artistique, c'est-à-dire créatrice, à proprement parler, « originale » dans la fixité même de ses règles, « s'inspirant » d'un modèle, peut-être, mais s'en libérant par je ne sais quelle interprétation personnelle, d'ailleurs variable, en laquelle réside justement son essence — interprétation devant laquelle l'imitation stricte du modèle cède le pas. Cela laisserait supposer que la vertu consiste en une certaine attitude de l'homme, dont les modalités singulières seraient indéterminées, et le plus souvent, sinon toujours, secondaires; ce serait affirmer la relativité du contenu de l'acte dans lequel elle se manifeste, et la réalité du temps dans lequel s'insère cet acte. Or, ici, rien de tel. Toute la vertu consiste, « pour chacun, à agir en conformité avec la volonté de Dieu, à vivre selon sa ressemblance, en prenant ses divines perfections pour règles certaines et modèles infaillibles (12). c'est-à-dire à faire de son action dans le temps, l'imitation stricte d'une réalité immuable, hors du temps. Il y a un bien absolu, éternel, puisqu'en Dieu. Ce n'est pas de chacun d'entre nous, ce n'est pas non plus de nos

11. « Ὁ τῶν ὅλων ἀπειροτέλειος Δημιουργός, καὶ διὰ τῶν θείων αὐτοῦ προσόντων, καὶ διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ τοῖς οὖσι δοθεισῶν δυνάμεων τὸ θέλημα αὐτοῦ... καὶ ἐδήλωσεν καὶ ἀείποτε δηλῶν οὐ παύεται· καθ' ὃ καὶ ὑπάρχοντα καὶ διάγοντα, εἰς τὸ οἰκεῖον καταντῶσι τέλος. Πᾶσα λοιπὸν πρᾶξις ἐν γνώσει καὶ ἐλευθέρως ὑπὸ τῶν ἐλευθέρων ὄντων πραττομένη, σύμφωνος μὲν τῷ τοῦ Ὑψίστου οὖσα θελήματι, πρακτέα· ἀσύμφωνος δὲ ὑπάρχουσα, μὴ πρακτέα ὀνομασθῆναι δύναται. Ὅθεν καὶ ἡ φιλοσοφικὴ μὲν ἐπιστήμη, ἡ τὸ πρακτέον καὶ μὴ πρακτέον θεωροῦσα, ἠθικὴ καλεῖσθαι ἔχει· ὡς μετὰ λόγου τὸν ἄνθρωπον εἰς τὸ ρυθμίζειν τὰς ἰδίας πράξεις, ἢ τὰ ἴδια ἤθη ὁδηγοῦσα. » (Φιλοσοφικά, page 130).

12. « Καθῆκον ἐστὶ ὅτι ἑκάστῳ ἀνήκει πράττειν πρὸς τὸ συμφώνως τῷ τοῦ Θεοῦ θελήματι διάγειν ἢ πρὸς τὴν καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ διαβίωσιν τὴν τὰς θείας αὐτοῦ τελειότητας ὡς ἀσφαλῆ καὶ ἀδιάπτωτον ἔχουσαν γνώμονα. » Φιλοσοφικά, page 133.

aspirations en général, qu'il dépend : ce sont, au contraire, elles, qui ne sont « ce » qu'elles sont, que parce qu'il préexiste, que parce que la réalité suprême, se confond, chez Kaïris, avec la valeur suprême. En un mot, pour lui, la morale dépend entièrement de la métaphysique; ou plutôt elle en est comme l'un des chapitres, car, si la valeur est identique à l'être, la pratique, l'action, — affirmation vivante et constante de valeurs, — doit être une application stricte de la connaissance vraie, la soumission pure et simple à l'objet de celle-ci.

L'action morale a pour but la réalisation, répétons-le, de notre véritable « fin ». Mais toute fin n'est consciemment « nôtre » que par la « valeur » qu'elle a « pour nous », qu'elle soit purement individuelle, ou humaine. Que l'ensemble des suprêmes valeurs humaines « coïncide » avec le « bien absolu », posé par Dieu du seul fait de son existence et de ses perfections, cela n'empêcherait pas, dira-t-on, ces valeurs d'être proprement humaines, et la fin poursuivie d'être, comme celle de l'artiste, une création spontanée de l'agent, l'érection, en bien, absolu, d'un bien qui n'est tel que parce qu'il est l'expression de « sa » valeur. Seulement, répondrait l'auteur, les valeurs « proprement humaines » n'existent, que parce que Dieu les a mises en nous pour nous indiquer notre fin, laquelle n'est « nôtre » qu'à cause de son acte, à lui, Créateur, nous tirant du néant « pour que » nous remplissions ce but-là. Si c'est la conscience d'une valeur nôtre qui nous donne la conscience d'une fin, « nôtre » également, c'est l'existence réelle de la fin, posée, non par nous, mais par Dieu, qui crée les valeurs absolues dont les nôtres ne sont que la copie. Dieu seul « est » au plein sens du mot, vu qu'il est parfait *quant à la valeur* (13), — et que valeur et être se confondent. Le monde « tend » vers lui, ne réalisant que peu à peu, et de très loin — surtout au stade inanimé de la création — une image de ses perfections, qui se manifestent surtout chez les êtres intelligents et raisonnables, qui peuvent se connaître eux-mêmes et agir librement, et qui, *en vivant selon lui,* sont capables *d'être heureux et de pos-*

13. Voir le chapitre précédent.

séder en quelque sorte Dieu en eux » (14). Et si la moralité tient à la liberté, — source également du mal, — la liberté elle-même n'existe que dans la mesure où l'agent « connaît » quelles sont les vraies valeurs, le vrai bien, qui « sont » hors de lui, en Dieu. Morale métaphysique, comme nous disions: morale intellectualiste, dont les valeurs transcendantes sont objet de science, dont la difficulté n'est pas de créer, mais de « connaître », de bien comprendre — on ne connaît vraiment que ce qu'on comprend — la finalité divine, et « de conformer sa vie aux lois providentielles » (15) : morale universelle, enfin, puisque Dieu est un et partout présent, la raison humaine « une », elle aussi, et la nature humaine « une » dans ce qu'elle a de spécifique et qui seul, en elle, la porte à Dieu.

Un point toutefois peut nous faire hésiter à accorder à l'éthique de notre auteur, ces deux dernières caractéristiques : il semble bien que, pour lui, si « la cause de tous les maux est l'erreur, l'illusion et l'ignorance de Dieu » (16), la connaissance de Dieu et de sa volonté (quoiqu'elle soit, jusqu'à un certain degré, nécessaire), ne soit pas suffisante pour faire vivre l'homme « pieusement », c'est-à-dire moralement dans le plein sens du mot (17) : davantage : il semble, en admettant même qu'elle suffirait à provoquer, à soutenir et à diriger l'action « conforme à Dieu », que cette connaissance ne soit pas —(à ce degré) — possible à l'homme éclairé de la seule intelligence que Dieu a mise en lui, aidé des seules suggestions que peuvent lui fournir ses propres aspirations, et le spectacle de la vie et de l'ordre autour de lui : qu'une « révélation »

---

14. « Ἀλλ' αἱ θεῖαι τοῦ ὑψίστου ὄντος τελειότητες, ἢ τὰ θεῖα αὐτοῦ προσόντα, καταφαίνονται μάλιστα, ἐπὶ τῶν νοητικῶν, καὶ λογικῶν, καὶ αὐτογνωστικῶν, καὶ ἐλευθέρως ἐνεργητικῶν ὄντων, ἅτινα κατ' αὐτὸν βιοῦντα, εὐδαιμονεῖν καὶ οἷον ἐνθεωθῆναι δύνανται. » (Φιλοσοφικά, page 117).

15. « Nécessité de l'adoration de Dieu, ou, en d'autres termes, de conformer sa vie aux lois providentielles. » (Almanach de la Libre Conscience, 1870. — Henri Carle : « *Un nouveau Socrate chez les Grecs Modernes* »).

16. Καῖρης : « Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι » déjà cité, page 173 (note 6).

17. Καῖρης : « Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι » déjà cité, page 173 (note 7).

(18) divine soit indispensable pour la lui donner, et pour le conduire, « en l'éclairant et en le soutenant », à la fin pour laquelle il a été créé, révélation qui n'est autre qu'une « *grâce* » (19) ou don surnaturel de Dieu.

Kaïris parle assez abondamment de cette grâce qui consiste en la façon « toute particulière » dont Dieu s'occupe des âmes (20) : qui peut être « non édifié » (ἄκτιστος) ou « édifiée » (κτιστή) suivant qu'on la considère « en Dieu » — en tant qu'amour dont sa bonté sans bornes entoure les êtres capables de piété — ou dans les résultats de son action sur ces êtres ; qui peut, suivant la manière dont elle se manifeste, être « extérieure » (ἐξωτερική) ou intérieure (ἐσωτερική) c'est-à-dire s'adresser à nous par des exemples, des conseils, etc... ou bien produire en nous, directement, une certaine impression salutaire qui nous semblera venir « du dedans » ; qui s'appelle, suivant son résultat, grâce « illuminatrice », « sanctificatrice », « fortifiante », « collaboratrice », « active », et reçoit d'autres noms encore (21), lesquels, pensons-nous ont moins pour but de détailler toutes ses innombrables manifestations, que de renforcer cet « effet », générateur d'enthousiasme, que l'auteur nous paraît subir du fait de leur sonorité, et rechercher, inconsciemment ou en demi-connaissance de cause, par des accumulations ana-

18. « Ἀλλ' εἰ μέλλων τις ἐστὶ βίος, εἰ μετὰ θάνατον ὁ ἄνθρωπος τὴν ἑαυτοῦ εὑρίσκει εὐδαιμονίαν, τίνι τρόπῳ εἰς ἐκεῖνον ἐκ τούτου ὁδηγηθήσεται, καὶ τὶς ἀσφαλὴς αὐτοῦ ὁδηγὸς ἔσεται ; Καὶ ἐνταῦθα βεβαιούμεθα ὅτι πάντως προσῆκον ἐστὶν εἰς τὴν ἀγαθότητα τοῦ ὑψίστου ἐκείνου ὄντος, τοῦ μόνου τὰ μέλλοντα εἰδότος, καὶ τὰς τοιαύτας δυνάμεις τῷ λογικῷ αὐτοῦ δόντος κτίσματι, ἵνα καὶ ὁδηγῇ φωτίζων, καὶ ἐνισχύῃ ὑποστηρίζων, καὶ εἰσάγῃ ἀσφαλῶς εἰς τὸν μέλλοντα ἐκεῖνον αἰῶνα καὶ μέτοχον τῆς ἀλήκτου ἐκείνης εὐδαιμονίας ἀποκαθιστᾷ, τὸ πρὸς ἐπίτευξιν αὐτῆς δημιουργηθὲν λογικὸν τοῦτο Δημιούργημα. Ὅθεν μανθάνομεν τὴν ἀνάγκην θείας τινὸς ἀποκαλύψεως, ἀσφαλῶς εἰς τὴν ἀγήρω ἐκείνην ὁδηγούσης τὸν ἄνθρωπον μακαριότητα. » (Γνωστική, page 28).

19. « Θεία χάρις » — l'expression se trouve dans « Θεοσέβεια », dans « Ἐπιτομὴ Θεοσεβικῆς διδασκαλίας » et ailleurs.

20 « Συνίσταται δὲ τὸ δῶρον τοῦτο ἐν τῇ μερικωτέρᾳ τῶν ψυχῶν παρὰ τοῦ Θεοῦ κηδεμονίᾳ... » Δ. Πασχάλης.

(Θεόφιλος Καΐρης) « Αὐτὴ ἡ παρὰ τοῦ Θεοῦ μερικωτέρα ἀντίληψις τοῦ ἀνθρώπου, χάρις, ἢ θεία χάρις ὀνομάζεται. » Καΐρης (Θεοσέβεια).

21 « Φωτιστική, ἁγιαστική, ἐνδυναμοῦσα, συνεργοῦσα, δραστήρως. » (Ἐπιτομὴ Θεοσεβικῆς διδασκαλίας, p. 33 - 36).

logues d'épithètes, dans de multiples passages de son œuvre.

Avec cette nouvelle notion, nous sortons, semble-t-il, du plan de l'intelligence et de la connaissance « humaines » ; le surnaturel qui apparaît à la base de la morale, confère à celle-ci le caractère religieux, qui, jusqu'ici, et malgré la constance du rôle de Dieu, source du bien en nous, et modèle transcendant de l'action bonne, lui manquait ; les lois « naturelles » qui invitent l'être libre à collaborer à la réalisation des fins divines, ne suffisent plus ; l'intervention du Créateur, d'indirecte devient directe ; la morale cesse d'être purement une métaphysique appliquée. De plus, du moins au premier abord, son universalité paraît compromise. En effet, le propre de la « grâce » n'est-il pas de ne s'adresser qu'à quelques-uns ? d'agir en vertu d'une sorte de partialité inexplicable de Dieu ? de n'être en rien liée à des « donnés » ? Si c'est ainsi que Kaïris l'entend, son intervention modifie du tout au tout, ce qui dans la forme de sa morale, nous avait jusqu'ici paru être essentiel.

Mais un examen un tant soit peu plus poussé nous persuade qu'en dépit de la minutie qu'il met à en décrire et à en classer les effets, et à en spécifier la nature, l'auteur conçoit la grâce dans un sens beaucoup moins étroit : elle est, pour lui, l'ingérence directe de Dieu dans le but d'aider l'homme, la créature la plus intéressante et la plus aimée, à accomplir sa fin. Elle n'est rien de plus. Elle s'adresse bien, si l'on veut, à quelques-uns seulement, et procède bien d'une certaine partialité de Dieu. Mais ces quelques-uns ne sont ni une minorité, ni même une majorité d'élus « parmi les hommes » : ce sont, en principe, tous les hommes (22), minorité parmi les créatures ; et ce que nous appelions, tantôt, « partialité inexplicable » n'est autre qu'une manifestation de plus de la bonté infinie de Dieu, « ami des hommes », « père aimant » (23), que Karaïs s'explique d'autant plus facilement qu'il se

22. « Ὁμιλῶν δὲ καὶ περὶ θείας χάριτος, ὁ Καΐρης ἐννοεῖ ὑπὸ ταύτην δῶρον ὑπερφυσικόν, παρὰ Θεοῦ δωρούμενον παντὶ θεοσεβικῷ κτίσματι πρὸς ἀΐδιον δόξαν καὶ μακαριότητα. » Δ. Πασχάλης, ouvrage cité, page 96.

23. « Φιλόστοργος πατήρ, φιλάνθρωπος Θεός. » Expressions courantes dans les écrits de Th. Kaïris.

sait homme, et se sent, de plus, personnellement en possession de la grâce. L'universalité de la morale n'est donc pas en danger. Mais il y a plus : la grâce ne dispense pas de la connaissance naturelle, bien au contraire, elle la suppose et la complète. Elle est accordée à ceux qui sont déjà « pieux », qui, « par leur raison et par la pratique, dirigeant leurs facultés de connaître vers le vrai, leurs facultés d'action et d'habitude vers l'amour, et vers la coutume du bien », sont devenus des « hommes véritables » (24). Et il reste à noter que, si plusieurs s'efforcent de suivre cette voie, « où tout le monde peut s'engager et marcher », il en est, en revanche, d'autres, qui la négligent (tout le mal moral vient de ce mauvais usage qu'ils font de leur liberté). Ceux-là sont donc « moins hommes » que les autres, tout comme ceux qui approchent davantage de leur fin par une connaissance plus vaste et plus claire, et une vie plus conforme à la volonté divine, sont, eux, « plus hommes ». Chose digne d'attention : selon Kaïris l'âme, tout entière cependant dans chacun d'entre nous, ne suffit pas à nous conférer à tous un degré égal d'humanité : il existe bien une fin propre à l'homme, mais si l'on était tenté de chercher cet homme-là dans la réalité, il faudrait s'en garder : il s'agit là d'une sorte d'idée d'homme, au sens platonicien, à laquelle nous participerions tous, mais « plus ou moins », avec la différence, toutefois, avec Platon, que cet homme hypothétique, n'est point parfait : il n'est que pourvu de tout ce qu'il faut pour le devenir, Dieu aidant. C'est là une conception d'autant plus inattendue que la plupart des systèmes moraux qui admettent un « bien absolu » réel, qui réside en Dieu ou ailleurs, considèrent la réalité humaine comme une entité ne comportant pas de degrés. Si Kaïris adopte une position différente, — beaucoup plus près, croyons-nous, de l'expérience psychologique, — il le doit en grande partie à la place que tiennent, dans l'ensemble de ses idées, les notions corrélatives de tendance et de finalité. Les caractères spécifiques de chaque espèce d'êtres,

24 « Οὐδείς ἐστι ὅστις διὰ τοῦ λόγου ἢ καὶ τῆς ἀσκήσεως οὐ δύναται προβαίνειν εἰς τὸ σκοπούμενον, καὶ διευθύνων τὰς μὲν γνωστικὰς αὐτοῦ δυνάμεις πρὸς γνῶσιν τοῦ ἀληθοῦς, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ ἑκτικὰς εἰς ἀγάπην καὶ ἕξιν τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἀληθὴς τῷ ὄντι ἄνθρωπος ἀποκαθίστασθαι. »

apparaissent bien, pour lui, brusquement, apportant avec eux « du nouveau » au sens fort, si l'on ne tient compte que de leur « nature » (qualitative). Mais ils sont, au sein de la même espèce, susceptibles d'une extrême variété quantitative, dont le résultat est une sorte de rétablissement de la continuité, de manière que chaque espèce ne tende que graduellement à sa fin, chaque fin constituant un progrès sur celles des espèces précédentes.

Mais il semble — qu'il en ait été empêché par des préjugés intellectualistes ou des scrupules religieux — qu'il ne soit pas resté fidèle à cette position. Rien que la possibilité véritable, affirmée pour tout le monde, d'arriver, avec plus ou moins d'efforts, à une connaissance suffisante du « vrai » et à un amour suffisant du « bien » pour être des « pieux », de forcer, en quelque sorte la grâce, non seulement nie — cela va sans dire — l'irréductibilité des « différences de nature » individuelles que d'autres pourraient soutenir, mais encore, rend purement temporaires, purement actuelles, fortuites et, du point de vue de l'auteur, inexistantes, les « différences de degrés », qu'il tendait à introduire dans la foncière et unique « nature humaine » qui est en nous. Au fond, l'attitude, basée sur la psychologie, que nous venons d'entrevoir, ne pouvait être définitivement celle de Kaïris, car elle va à l'encontre du genre d'à priori théologique et peut-être encore davantage « sentimental », qui est la marque de sa pensée. Elle serait la négation de l'universalité de la morale dans sa forme, et, plus encore, dans son contenu — de cette universalité à laquelle il tient tant. Elle serait aussi la négation, sinon du bien absolu, — rejeté hors du temps et hors l'humanité — du moins de l'égalité humaine, dont Kaïris proclame la réalité en puissance après l'avoir démentie dans l'actuel, comme s'il regrettait sa constatation, et qu'il proclamera en droit, comme nous le verrons bientôt. Elle n'a été que passagèrement « son » attitude, et cela, en vertu d'une de ces contradictions, si souvent relevées chez lui, entre des exigences réelles de fidélité au donné vivant, d'analyse et de critique, et les exigences plus impérieuses de sa nature de croyant. Il reste, en fin de compte, attaché à la position intellectualiste, que nous ne savons s'il convient

ou non d'appeler, en outre, position religieuse, à cause de ce que la notion de « grâce divine » y tient la place que nous avons dite. Il est vrai, répétons-le, que cette « grâce » n'a pas, malgré son caractère « surnaturel », le sens qu'on lui attribue ordinairement dans les religions révélées — dans les théologies chrétiennes tout au moins. Mais il est vrai aussi que le « caractère religieux » dépasse de beaucoup en extension, le concept de telle ou telle religion, voire même de la religion en général, et que, en ce qui concerne Kaïris, il est extrêmement difficile de tracer une ligne de démarcation, même peu nette, entre ce qui, dans ses idées, constitue « sa religion », et ce qui serait étranger à elle ; car, à proprement parler, rien n'est étranger à elle : elle pénètre tout, en ce sens qu'il est bien peu (s'il en est), de points importants dans la doctrine de Kaïris n'ayant pas en elle *psychologiquement* leur raison d'être, et que, d'autre part, il n'en est pas qui, de près ou d'un peu moins près, ne lui servent, *dans le raisonnement*, de base, ou ne découlent logiquement de ses vérités.

Le contenu de sa morale est, à ce point de vue, intéressant, autant et peut-être plus que sa forme.

Tout d'abord, notons la très grande importance qu'il accorde à l'idée même de devoir : cela procède déjà, chez lui, peut-on croire, du caractère en quelque sorte sacré que revêt toute notion directement liée à celle de Dieu. Or, le « devoir », ce n'est autre chose que la volonté de l'Etre suprême, qu'a à réaliser, chacun, dans sa vie. Kaïris a beau essayer, à la manière classique d'un grand nombre de moralistes, d'établir un parallélisme entre le « devoir » et le « droit », en disant que, d'une seule et même action à réaliser, il résulte un droit, pour celui « pour qui » elle sera faite, et un devoir pour celui à qui il appartient de la réaliser (25) ; on voit immédiatement la notion de devoir prendre le pas sur la première, et les quatre droits naturels « auxquels tous les autres peu-

25. « Τὸ πρακτέον καὶ μὴ πρακτέον, ὡς μὲν ἀπαιτούμενον ὑπότινος ἢ ὑπό τινων θεωρούμενον, Δίκαιον ἢ Δικαίωμα λέγεται· ὡς δὲ προσῆκον τινὶ ἢ τισὶ λογιζόμενον καθῆκον καλεῖται. » Φιλοσοφικά, page 130.

vent se ramener » (26), à savoir, droits à l'existence, à la propriété, au perfectionnement et à la liberté, ne sont des droits que « parce que personne de peut *justement* » (c'est-à-dire, sans manquer à un devoir) empêcher quelqu'un soit « de faire ce qu'il faut pour subvenir à son existence », soit « de posséder ce qu'il faut pour s'entretenir », soit « de perfectionner et développer ses facultés », soit « d'agir et de penser en toute liberté » (27), et cela pour ce que, « comme tous les véritables droits », ils sont « conformes à la volonté de Dieu » (28). Tous les droits sont donc en somme des droits de Dieu, et tous les devoirs, des devoirs envers lui, qu'ils s'appellent devoirs envers le prochain ou envers soi-même. L'auteur le dit d'ailleurs nettement à propos, entre autres, de la conscience morale, « habitude de la conscience psychologique (συνειδητικόν), de discerner le bien du mal » — ces réalités « données » — fondée sur « une connaissance solide de la conduite à la ressemblance de Dieu » (29), par comparaison avec laquelle sont jugées (blâmées ou justifiées) les actions.

---

26. « Πάντα τὰ τοῦ ἀνθρώπου δίκαια ἢ δικαιώματα, εἰς τὰ ἑξῆς τέσσαρα ἀνάγεσθαι ἔχουσι : εἰς δικαίωμα δηλαδὴ ὑπάρξεως, δικαίωμα περιουσίας ἢ κτήσεως, δικαίωμα βελτιώσεως καὶ δικαίωμα ἐλευθερίας. »

27. « Καὶ δίκαιον ἢ δικαίωμα ὑπάρξεως ἐστί, καθ' ὃ παντὶ προσιδιάζει τὸ διατηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ ὕπαρξιν, καὶ καθ' ὃ οὐδεὶς δικαίως κωλύσαι αὐτὸν δύναται, ἀπὸ τοῦ πράττειν πᾶν τὸ εἰς αὐτὸν συντεῖνον. Δίκαιον δὲ περιουσίας ἢ κτήσεως καθ' ὃ παντὶ προσιδιάζον ἐστὶ τὸ ἔχειν τι πρὸς διατήρησιν τῆς ἑαυτοῦ ὑπάρξεως ἀναγκαῖον, καὶ καθ' ὃ οὐδεὶς δικαίως ἀπὸ τοῦ κεκτῆσθαι τὰ πρὸς αὐτὴν συντείνοντα κωλύσαι αὐτὸν δύναται. — Δίκαιον βελτιώσεως ἐστὶ καθ' ὃ παντὶ προσιδιάζον, τὸ τὰς ἑαυτοῦ βελτιοῦν δυνάμεις, καὶ καθ' ὃ οὐδεὶς ἀπὸ τοῦ τελειοποιεῖν αὐτὰς, καὶ ἀναπτύσσειν, καὶ ὡς δεῖ χρῆσθαι αὐταῖς δικαίως κωλύσαι δύναται. — Δίκαιον, τελευταῖον, ἐλευθερίας ἐστὶ, καθ' ὃ παντὶ τὸ ἐλευθέρως καὶ φρονεῖν καὶ πράττειν προσιδιάζον, πᾶν τὸ εἰς τὰ ρηθέντα ἀναφερόμενον δίκαια· ἀλλὰ καὶ αὐτὸν δεῖ μηδένα διὰ τῆς τοιαύτης αὐτοῦ ἐλευθερίας ἀπὸ τοῦ πράττειν τὰ αὐτῷ προσιδιάζοντα δίκαια κωλύειν. » (Φιλοσοφικά, page 131).

28. « Δῆλον δὲ ὅτι πάντα τὰ ἀληθῶς δίκαια εἰς τὸ συμφώνως τῷ τοῦ Θεοῦ θελήματι ὑπάρχειν ἀνάγεσθαι ἔχουσι. » (Φιλοσοφικά, page 132).

29. « Συνείδησις ἀληθής ἐστι ὡς πρὸς τὴν ἀρετὴν ἢ κακίαν ἡ ἀναφερομένη ἕξις τοῦ συνειδητικοῦ, καθ' ἣν γινώσκει καλῶς τὴν καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ διαβίωσιν, καὶ πρὸς ταύτην κρίνει καὶ κατακρίνει ἢ δικαιοῖ τὰς πράξεις, καὶ χαίρει μὲν ἐπὶ τῇ συμφώνῳ τῷ τοῦ Θεοῦ θελήματι διαβιώσει· λυπεῖται δὲ ἐπὶ ταῖς ἐναντίαις ταύτῃ πράξεσι. » (Φιλοσοφικά, page 134).

Mais là où apparaît le mieux le caractère mystique, qui marque la morale de Kaïris plus encore peut-être que le reste de sa doctrine, c'est dans le fait que, pour lui, non seulement, « les vertus ne sont telles dans le plein sens du mot, que lorsqu'elles découlent de la vertu vraie, de celle qui a pour objet la conduite selon Dieu, et qui ne tend qu'à Lui seul », mais encore « la source de cette vertu-là, ou plutôt son âme et son esprit et sa vie, est l'Amour pour l'Etre infiniment parfait, car, sans lui (sans cet amour) toute action morale est comme vide (ἄψυχος : inanimée) et sans raison (ἄλογος), et n'est ni definitive, ni immortelle, ni proportionnée aux facultés de l'homme » (30). Et si l'on considère, même en tant que tels, les droits reconnus à l'homme, ne remarque-t-on pas qu'ils dépendent tous, moralement et logiquement, du droit « au perfectionnement », c'est-à-dire au développement de toutes nos facultés, dans la mesure et à la place qui convient à chacune d'elles, en vue de l'accomplissement de la seule fin pour laquelle nous avons été créés, de la « véritable piété », qui nous rend « véritablement enfants de Dieu » (31), et nous donne, dans la vie à venir, le « seul vrai bonheur », et, déjà dans cette présente « vallée de larmes », comme un vague avant-goût de cet état ? Pas de perfectionnement possible, en effet, et pas de vie morale, sans la liberté, et, par conséquent, sans l'existence. Le « droit de propriété », ramené d'ailleurs au droit de posséder un strict nécessaire pour subsister, peut être assimilé au droit à l'existence.

Mais « en quoi » consiste exactement ce perfectionnement ? « Quelles sont » les vertus et « quels sont » les devoirs auxquels Kaïris attache le plus de prix ? En accord avec son finalisme intégral, en accord aussi avec sa position intellectualiste et théologique, il admet que le plus grand soin de l'homme vertueux consiste « à être

30. « Τότε μόνον κυρίως εἰσὶν ἀρεταί, ὅταν ἐκ τῆς ἀληθινῆς προέρχονται ἀρετῆς, τῆς τὴν ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ διαβίωσιν ἀντικείμενον ἐχούσης, καὶ πρὸς αὐτὸν μόνον ἀποβλεπούσης· ἀλλὰ καὶ ταύτης ἀρχὴ καὶ οἷον ψυχὴ καὶ πνεῦμα, καὶ ζωὴ ἡ τοῦ ἀπειροτελείου ὄντος ἐστὶν ἀγάπη... διότι ἄνευ ταύτης, πᾶσα ἠθικὴ πρᾶξις οἷον ἄψυχος καὶ ἄλογος ἐστί, καὶ οὐδὲ ἀμετάβλητος οὐδὲ ἀΐδιος, οὔτε ταῖς τῶν ἀνθρώπου δυνάμεσι σύμφωνος. » (Φιλοσοφικά, page 134).

31. « ... ἀληθῶς τέκνα Θεοῦ ἀποκαθίστασθαι. » Expression qui revient couramment sous la plume de l'auteur.

juste » (32), c'est-à-dire « à distribuer à chacune des « parties » de son être, âme et corps, ce qu'elle mérite : à la raison donner la vérité, au cœur l'amour, qui s'oppose à la haine, au désir la tempérance et la maîtrise des sens, au corps la nourriture, la propreté et le vêtement, les seules choses nécessaires » (33). Le sentiment d'une échelle de valeurs définitive, et parallèle à une échelle de réalités humaines universelles sur laquelle elle est comme calquée, éclate dans cette conception. Et, bien que la conformation à un ordre connu, ne soit ici recommandée que par amour pour le Dieu qui en est le principe et l'auteur, et non pour sa seule beauté, on ne saurait trop insister 1°) sur la prédominance, dans cet ordre, de l'intelligence sur le « sentiment », 2°) sur le fait que rien n'en est exclu, en sorte qu'il constitue une harmonie fonctionnelle plutôt qu'une tyrannie de forces sur des forces rebelles (le corps, quoiqu'au dernier échelon, y a « sa place » parce qu'il a sa fonction, qui est d'être, pour l'âme, un instrument utile (34). Il est presque superflu, (tant elle est probante) de rappeler ici l'influence du platonisme, manifeste d'ailleurs dans la hiérarchie classique des facultés de l'homme, que Kaïris reprend dans les mêmes termes, ou presque, que Platon. Et ce n'est pas le seul passage où il s'efforce de faire participer « toute »

---

32. « Δικαιοσύνη ἐστὶ πασῶν τῶν ἀρετῶν πλήρωσις... » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι. Δίκαιος 3).

33. « Εἰ θέλεις δίκαιος εἶναι ἀπόμενε ἑκάστῳ τῶν ἐν Σοὶ μερῶν τὰ κατ' ἀξίαν, ψυχῇ λέγω καὶ σώματι· καὶ τῷ μὲν λογικῷ ἀλήθειαν, τῷ δὲ θυμικῷ ἀγάπην, τὴν τῷ μίσει ἀντικειμένην, τῷ δὲ ἐπιθυμητικῷ σωφροσύνην καὶ ἐγκράτειαν, τῷ δὲ σαρκικῷ διατροφήν, καθαριότητα καὶ σκεπάσματα, τὰ μόνα ἀναγκαῖα. » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι. Δίκαιος, 5).

33. « Ὅθεν καὶ τὸ μέρος τοῦτο τῆς ἠθικῆς, τὸ εἰς τὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἀναφερόμενον, εἰς δύο τινὰ ὑποδιαιρεῖται· καὶ τὸ μὲν, τὸ σῶμα ἀποβλέπον, ὑποχρεοῖ τὸν ἄνθρωπον εἰς τὴν τακτικὴν ἐνέργειαν τῶν σωματικῶν αὐτοῦ δυνάμεων, εἰς τὸ διατηρεῖν δῆλα δὴ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα οὕτω πως, ὥστε ἐπιτήδειον εἶναι καὶ εἰς τὸ δι' αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ὀρθῶς ἐνεργεῖν δύνασθαι· τὸ δὲ τὴν ψυχὴν ὑποχρεοῖ τὸν ἄνθρωπον εἰς τὸ τελειοποιεῖν τὰς ψυχικὰς αὐτοῦ δυνάμεις, εἰς τὸ διευθύνειν δῆλα δὴ τὰς γνωστικὰς εἰς τὴν ἀλήθειαν, τὰς δὲ βουλητικὰς εἰς τὴν ἀγάπην τῆς ἀρετῆς, τὰς δὲ ἑκτικὰς εἰς τὴν ἕξιν τοῦ ἐνεργεῖν συμφώνως καὶ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρετῇ, εἴτε συμφώνως τῷ τοῦ Θεοῦ θελήματι. » (Φιλοσοφικά, page 135).

34. « δι' αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ὀρθῶς ἐνεργεῖν δύνασθαι... » Φιλοσοφικά, page 135. Déjà cité

la personne à la vie morale, faisant dépendre la valeur de celle-ci de la « direction rationnelle » de ses éléments, plutôt que de ces éléments en eux-mêmes. Ne parle-t-il pas, par exemple, de la bonne utilisation des passions, « ressorts des actions humaines » (35), qui ne deviennent éléments de désordre et de mal, que lorsqu'elles échappent à la domination du « logos », et « dont l'homme pieux devra se servir en vue de l'exécution d'actes agréables à Dieu » ? Ne donne-t-il pas pour but à l'éducation des enfants, qui commence en quelque sorte « dès leur naissance », de les rendre « sains de corps, sains d'âme et disposés au bien » (36) ? Et la notion de santé du corps a pour lui une telle importance, que le mariage, qu'il considère, du fait qu'il est conforme à la nature (expression de la volonté de Dieu) comme « une chose sainte, un devoir très sacré » (37), est tenu par lui pour immoral quand, du fait de la trop grande jeunesse des époux ou de leurs tares, il risque de donner naissance à des enfants sans vigueur ou insuffisamment développés, — alors qu'il est admis, à la rigueur, entre gens de santé douteuse mais ayant « passé l'âge d'avoir des enfants » (37).

On ne saurait donc faire de la morale de Kaïris, un enseignement d'ascète ombrageux ne voyant dans les

---

35. « Τὰ πάθη τὸ ἐλατήριον ἐστὶ τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων. Δεῖ μέντοι ὑπὸ τοῦ λόγου αὐτὰ διευθύνεσθαι καὶ κατὰ πάντα αὐτῷ ὑπήκειν. Χρήσεται τοίνυν αὐτοῖς ὁ θεοσεβὴς πρὸς ἐκτέλεσιν τῶν θεαρέστων πράξεων, μετὰ πάσης μὲν προθυμίας τῶν ἀμαθῶν ἐχόμενος, μετὰ σταθερότητος δὲ καὶ ἀποφάσεως τῶν ἐναντίων ἀπεχόμενος. » (Θεοσέβεια : paragr. Πάθη. — Manuscrit de la Bibliothèque Nationale d'Athènes).

36. « ... ἀνάγκη τοὺς θεοσεβεῖς εὐθὺς γεννηθέντα καλῶς ἄγειν τὰ ἑαυτῶν τέκνα, καὶ ὑγιῆ μὲν τῷ σώματι, ὑγιῆ δὲ τῇ ψυχῇ, ἀγαθὰ δὲ τὴν προαίρεσιν καθιστάναι. » (Θεοσέβεια, paragraphe : Ἀγωγὴ τέκνων. Manuscrit id.).

37. « Ὁ ἄνθρωπος ἄρρεν καὶ θῆλυ παρὰ Θεοῦ ἐποιήθη· ὥστε τὸ ἐπὶ τὸ εἰς γάμου ἔρχεσθαι κοινωνίαν τὸ τοιοῦτον ἔλαβεν ἰδίωμα. Ὅθεν τοῖς θεοσεβέσι τὸ τοῦ Θεοῦ ἐκπληροῦσι θέλημα, ὁ Γάμος ἅγιος ἔσεται καὶ καθῆκον ἱερώτατον ..... Δεῖ δὲ τὸν ἀληθῶς θεοσεβῆ ἄνδρα καὶ τὴν ἀληθῶς θεοσεβῆ γυναῖκα οὐ μόνον σοφοὺς καὶ ἐναρέτους εἶναι, ἀλλὰ τὴν ἀνήκουσαν εἰς καλλιτεκνίαν ἡλικίαν. Ὅταν δὲ βεβλαμμένοι ὦσι ἀνάγκη ἢ διόλου γάμου ἀπέχεσθαι, ἢ γοῦν μετὰ τὸν τῆς τεκνώσεως καιρὸν εἰς γάμου κοινωνίαν ἔρχεσθαι ἵνα μὴ κολοβὰ καὶ νωθρὰ ὅσον τὸ ὑπ' αὐτῶν τὰ τέκνα γένηται. Μελήσῃ γὰρ οὐ μικρὸν τοῖς θεοσεβέσι καὶ τοῦτο. » (Θεοσέβεια. Manuscrit déjà cité).

forces non spirituelles de l'individu que matière à tentation et cause de chute, ni la philosophie pratique d'un homme s'efforçaant de vivre, à l'instar de ce qu'on a dit de Plotin, « comme si son corps n'existait pas » (38). Pour qu'elle ait été telle, il aurait fallu que son auteur ait souffert, semble-t-il, de la tyrannie du corps. Or, il paraît avoir été toute sa vie, surtout durant ses dernières années de poursuites et de procès mais de grande paix intérieure, frugal par goût autant que par discipline, austère sans effort dans ses mœurs, apte à jouir intensément des plaisirs les plus innocents : conversations avec ses élèves et ses amis, affections familiales (amitié surtout de sa sœur, la sage Evanthia, sa fille spirituelle), joies tirées de l'étude, etc... Sa nature, ardente croyons-nous, et excessivement imaginative, mais sentimentale et non sensuelle, s'était d'un bond, depuis longtemps, portée vers la communion familière d'un Dieu vivant (39) et présent, en même temps qu'infini; et c'est, apparemment, parce qu'il connaît moins que d'autres l'effort incessant que doit demander une sublimation volontaire de nombre de tendances, qu'il est, beaucoup moins qu'eux, hanté par la haine du mal.

Il la connaît cependant assez pour pouvoir écrire que la « vie présente est une lutte » et que « celui qui doit recevoir la couronne, ne peut, pendant la lutte, jouir de ses aises » (40). Mais ces paroles pourraient aussi bien être celles d'un sage païen, admirateur de l'effort dans la maîtrise de soi. Chez Kaïris il y a plus, ou plutôt, il y a « autre chose ». En effet, l'insistance qu'il met à limiter les droits de l'homme corporel au strict nécessaire (41), et à n'envisager le corps qu'en vue de l'âme, son détache-

---

38. Porphyre : *Vie de Plotin.*

39. « Οὐδὲν τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης γλυκύτερον. » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι).

40. « Ἀγὼν ἐστὶ ὁ παρὼν βίος· ἐν δὲ τοῖς ἀγῶσι οὐ δύναται ἀνέσεως ἀπολαύειν ὁ στεφανοῦσθαι μέλλων. » (Id.).

41. « ... διατροφήν, καθαριότητα καὶ σκεπάσματα, τὰ μόνα ἀναγκαῖα... » (Id. déjà cité).

« Πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς μὴ τελέσητε. » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι, paragr. : Ἅγιος, 31).

ment de plus en plus complet de ce monde périssable (42), lieu de misère (43), cette réprobation qu'il montre pour toute idolâtrie de la création, tirée du néant « uniquement pour la gloire du Créateur » et indigne, si belle soit-elle, « d'être considérée et admirée pour elle-même » (44), le soin qu'il prend tout en proclamant la salutaire incorporation de « la » passion dans la vie morale, de distinguer « les » bonnes passions des mauvaises, d'après leur contenu, — sans d'ailleurs chercher à asseoir cette discrimination sur aucune théorie —, trahissent, chez lui, le disciple des docteurs orthodoxes sous le platonisant, le moine sous le philosophe, le chrétien par tempérament, sous celui qu'on a poursuivi et condamné pour avoir rejeté les dogmes du christianisme.

On peut dire que, par son contenu, la morale de Kaïris est avant tout chrétienne. Il accepte — comme non seulement les chrétiens, mais encore la plupart des partisans modernes de « morales naturelles » — les principales ordonnances du décalogue, et en outre, les vertus qu'il prône le plus, sont justement les vertus chrétiennes par excellence (45) : « la chasteté, la prière, la pénitence, la pureté de l'esprit et du cœur, la tempérance, la résignation dans le malheur, le travail, la bienfaisance, la douceur et la longanimité, la sincérité, l'humilité, la parfaite confiance en Dieu, l'amour pour tous les hommes, même ceux qui nous haïssent injustement » (46).

---

42. « Μακάριος ὁ μηδενὶ φθαρτῷ ἢ προσκαίρῳ προσκείμενος. » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι).

« Μὴ θαυμάσῃς μηδὲν ὃ μὴ παραμένει, μὴ παρίδῃς ὃ μένει, μηδὲ προσφίξῃς μηδὲν ὃ μὴ κρατούμενον διαρρέει. » (Id.).

43. « Vallée de larmes » (κοιλάδα κλαυθμῶνος). (Γνωστική, page 27, déjà cité).

44. « Τὴν Κτίσιν μὴ δι' ἑαυτὴν κτισθεῖσαν ἀλλὰ πρὸς θεωρίαν καὶ δόξαν τοῦ Κτίστου, μηδὲ θεωρεῖσθαι, μηδὲ θαυμάζεσθαι δι' ἑαυτὴν δεῖ, ἀλλὰ διὰ τὸν ἑαυτῆς Κτίστην καὶ Δημιουργόν. » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι).

45. « Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ἀγάπα. » (Idem).

46. « Διὰ Σοῦ καὶ διὰ Σὲ ἀσκῶν τὴν ἐγκράτειαν, τὴν προσευχήν, τὴν μετάνοιαν καὶ συντριβὴν ἐφ' οἷς ἐπλημμέλησα καὶ ἥμαρτον, τὴν καθαριότητα τοῦ νοῦ καὶ τῆς καρδίας, τὴν ἐπ' αὐτῶν νηφαλιότητα, τὴν ἐν τοῖς δεινοῖς καρτερίαν, τὴν εὐκοσμίαν, τὴν εὐπονίαν, τὴν εὐποιΐαν, τὴν πρᾳότητα καὶ τὴν μακροθυμίαν, τὴν εἰλικρίνειαν, τὴν ἀφοσίωσιν, καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀδίκως μισοῦντας με ἀγαπῶν καὶ κατὰ ταπεινοφροσύνην, τὴν εἰς Σὲ τελείαν καὶ ἐγκάρδιον πεποίθησιν καὶ δύναμιν εὐεργετῶν. » (Θεοσεβῶν προσευχαὶ καὶ ἱερὰ ἄσματα). — Voir aussi : Φιλοσοφικά, page 135, paragr. ΦΙΗ'.

Cela est d'ailleurs naturel de la part d'un homme, chez qui le moral et le religieux s'interpénètrent aussi étroitement que nous l'avons vu, et dont le Dieu est caractérisé par des attributs aussi éminemment chrétiens qu'une « indiscible philanthropie et une miséricorde sans bornes » (47).

La résignation née de la confiance, est peut-être l'attitude morale qui découle le plus directement de cette conception : « ce qu'on appelle, en effet, les malheurs, sont, en réalité, des épreuves qui ont pour but d'éduquer l'homme » (48) ; non seulement nous serions, sans eux, des êtres « incomplets tout à fait », mais encore « ils nous empêchent de tomber dans un grand nombre de fautes et de mauvaises habitudes, et pour ce, l'homme pieux — (incarnation de l'agent moral idéal) — devra tout supporter de bon gré, et, en tout, rendre grâces à Dieu, sachant qu'il n'a rien à craindre de ces événements, mauvais en apparence, mais qui ont été organisés pour son bien, et qu'il peut toujours en faire son profit » (48).

L'humilité, vertu chrétienne si importante, si caractéristique de tout une mentalité morale et religieuse, que des théologiens comme un saint Augustin ont pu la mettre au centre de la vie spirituelle telle qu'ils la concevaient, occupe aussi, chez notre auteur, une assez grande place. Il n'est pas une énumération, même très incomplète des vertus, où elle n'est citée, en général accompagnée de la douceur ou de la patience (49). Toutefois, il semble que ces deux vertus, formes d'ailleurs immédiates de la grande vertu par excellence qui est l'amour, soient rap-

---

47. « ... ἄφατος φιλανθρωπία καὶ ἄμετρον ἔλεος. » (Θεοσεβῶν προσευχαὶ καὶ ἱερὰ ἄσματα).

48. « Αἱ λεγόμεαν δυστυχίαι τὸ παιδευτήριον καὶ γυμνάσιον ἐστὶ τοῦ ἀνθρώπου· τοιαύτης γὰρ ἔτυχε φύσεως ὥστε διὰ εὐαρέστων καὶ δυσαρέστων ἄγεσθαι, ὅθεν ἄνευ πόνων καὶ θλίψεων, ἐλλειπὴς διόλου ἔσεται· οὐ μὴν, ἀλλὰ καὶ κώλυμα πολλῶν ἁμαρτημάτων καὶ ἀτόπων πράξεων τε καὶ ἕξεων τῷ ἀνθρώπῳ τὰ δεινὰ γίνεται.

Πάντα τοίνυν ὁ θεοσεβὴς εὐχαρίστως ὑπομενεῖ· ὑπὲρ πάντων τε χάριτας τῷ Θεῷ ὁμολογήσει· οἶδε γὰρ ὅτι ἀδύνατον τῶν δεινῶν τῶν φαινομένων πειραθῆναι βλαπτικῶν, καὶ ὅτι πάντα πρὸς τὸ συμφέρον αὐτοῦ ᾠκονόμηται, καὶ ἐπὶ πάντων ὠφεληθῆναι δύναται. » (Θεοσέβεια. Manuscrit déjà cité).

49. « Ἀξίως περιπατεῖτε, τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε, μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ.» (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι).

pelées moins souvent, et avec moins d'insistance qu'elle. Kaïris, qui a donné à chacun des douze mois de son « nouveau calendrier », comme nous allons bientôt le voir, le nom de l'un des états caractéristiques de « l'homme pieux » (ou, quelquefois, de l'un des attributs de Dieu seul), n'en a appelé aucun d'un vocable qui évoquât l'humilité. Il est vrai qu'ils ne sont que douze. Il est vrai aussi, que, l'humilité est souhaitable pour Kaïris, surtout en tant qu'elle dénote une conscience qui, non troublée par les passions, sait voir les choses à leur place, et se voit soi-même à la sienne, en face du Dieu dont la volonté s'impose à elle; en tant qu'elle est, par conséquent, une « condition » d'éviter les fautes, qui ont toutes pour cause profonde, à ses yeux comme à ceux, jadis, de Socrate, une appréciation défectueuse, fruit de l'ignorance; donc une vertu, fondamentale certes, mais illustrant comme un premier stade, bientôt dépassé, de la vie morale. De plus, il voit, évidemment, en elle, la reconnaissance, de la part de l'homme, de sa petitesse devant Dieu, de la différence énorme qui le sépare de lui. Cette reconnaissance est nécessaire et doit trouver son expression dans notre vie, par une certaine attitude, mais à condition que celle-ci s'accompagne, malgré tout, du sentiment de notre « parenté » avec ce Dieu par de la possibilité de vivre « selon lui », avec son aide, par l'amour (50).

La vertu — chrétienne entre toutes — par laquelle « l'homme pieux », en effet, « imite la nature de Dieu » (51), c'est l'amour, surtout ; car Dieu lui-même, sagesse infinie, est aussi infinie bonté, « la miséricorde et la pitié sont son propre, comme le fait d'éclairer est le propre de la lumière » (52). Le pire des vices sera, en conséquence, l'égoïsme, l'« amour de soi », qui constitue le contre-pied de l'attitude divine, modèle de toute vie morale, et dont tous les autres vices sont plus ou moins une forme (53), comme toutes les vertus sont plus ou moins des formes de l'amour — de l'amour de Dieu, entendons-nous, et des créatures « en lui », « pour lui », et « selon

50. « Οὐ πάντων ὁ Θεὸς Θεός, ἀλλὰ τῶν Αὐτῷ δι' ἀγάπης οἰκειουμένων. » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι).

51. « Θεοσέβεια ἐστὶ τῆς θείας φύσεως μίμησις. » (Idem).

52. « Καθάπερ ἴδιον τοῦ φωτὸς ἐστὶ τὸ φωτίζειν, οὕτως ἴδιον τοῦ Θεοῦ τὸ ἐλεεῖν καὶ οἰκτείρειν. » (Idem).

53. « Ἡ φιλαυτία μήτηρ ἐστὶ πάντων τῶν κακῶν. » (Idem).

lui » (jamais en elles-mêmes). Il y a plus : jusqu'ici nous avons vu à la base de la morale de Kaïris la « connaissance » de Dieu, de nous-mêmes, de notre « fin propre » qui est l'imitation des perfections divines, et cette connaissance nous a paru avant tout intellectuelle, métaphysique. La grâce, élément « religieux » n'intervenait que pour nous faire savoir « par quel moyen » (54) nous arriverons à réaliser notre fin suprême. Par le rôle et par la place qu'il donne ici à l'amour, Kaïris, — trahissant une fois de plus la religiosité foncière de sa nature, son mysticisme originel, — jette un jour nouveau sur le caractère fondamental de sa morale. La vertu, est bien en effet « l'imitation » d'un ordre établi, transcendant à l'agent moral, d'un ordre divin, qui contient « la » valeur parce qu'il contient l'être, et qui est « connu ». Mais l'intelligence seule, travaillant sur les donnés ordinaires de la connaissance, « sur les raisons des phénomènes, les lois selon lesquelles ils se produisent, et celles selon lesquelles doit vivre l'homme pieux » (55) ne suffit, non seulement pas pour s'appliquer à réaliser cet ordre, mais pas même pour le connaître. La connaissance, en effet, de Dieu, ou du « bien absolu », qui est pour lui la même chose, n'est pas selon l'auteur, en réalité, une « connaissance scientifique », comme toutes les autres produit d'élaboration rationnelle, plus ou moins abstrait, de donnés, se réduisant tous, en dernier lieu, à des apports des sens. L'élément affectif qui y entre, et que, dans ses écrits plus spécialement métaphysiques, dans sa théorie de la connaissance, dans Φιλοσοφικὰ (même dans le court chapitre de ce recueil consacré à l'« éthique »), Kaïris, sous la pression de je ne sais quel préjugé intellectualiste au sens étroit du mot, semble s'être efforcé de nier, — ou tout au moins d'écarter de l'origine de l'idée de Dieu et de bien, pour en faire une « conséquence » de cette idée — reprend, ici, sa place véritable, c'est-à-dire, croyons-nous, celle qu'il occupe dans la genèse de la « connais-

---

54. « ... τίνι τρόπῳ εἰς ἐκεῖνον (τὸν βίον τὸν εὐδαίμονα) ἐκ τούτου ὁδηγηθήσεται. » (Γνωστική, page 28).

55. « Βιβλίον δὲ ὅπερ ὁ θεοσεβὴς μελετήσῃ... αὐτὸς ἐστὶν ὁ Θεὸς καὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ δημιουργηθέντα πάντα, οἵ τε λόγοι τῶν ἐν αὐτοῖς φαινομένων, οἵ τε νόμοι καθ' οὓς αὐτὰ διεξάνονται καὶ οἱ νόμοι καθ' οὓς αὐτὸς βιώσεται. » (Θεοσέβεια. Manuscrit cité).

sance de Dieu », chez l'auteur lui-même. « Comme la lumière du soleil, en effet, attire à elle l'œil sain, ainsi la connaissance de Dieu attire à elle, *par l'amour*, l'esprit qui est pur » (56). Ainsi encore, « celui qui connaît Dieu est bon, sinon il ne le connaît pas et ne le connaîtra jamais. Car la bonté est un *mode* (τρόπος) de la connaissance de Dieu (57) ; la science sans la vertu — c'est-à-dire, en somme, sans l'amour, — peut exister (nous avons vu plus haut déjà Kaïris admettre cela), mais elle n'est pas *la sagesse*, qui, elle, n'engendre pas, à proprement parler la vertu, mais est, au contraire, engendrée par elle, en particulier par la douceur « dont c'est le propre de la faire naître » (58), et par la longanimité (59), cette autre forme de l'amour.

L'examen donc, du contenu de cette morale, nous force à en concevoir la forme comme quelque peu différente de ce qu'elle nous avait paru être, semble-t-il, tout d'abord. Non qu'elle cesse, au fond, pour nous, d'être caractérisée avant tout par la transcendance du « bien », objet d'une volonté divine, par rapport à l'agent, qui le « connaît ». Mais les raisons que nous pensions avoir de l'appeler « intellectualiste » s'atténuent : celles qui nous auraient poussés à insister sur son côté religieux, au contraire, s'accentuent. Et nous les verrons bientôt s'accentuer davantage en étudiant ce qu'est, chez Kaïris, le sentiment religieux ; et nous comprendrons combien il est naturel, que cette affectivité, que nous décelons depuis le début de cette étude, sous ses raisonnements les plus volontairement géométriques, éclate, tel « un aveu dépouillé d'artifice », de préférence, dans ses écrits, plus spécialement religieux, dans ces préceptes, ces prières et ces hymnes, qui nous ont le plus éclairés sur le contenu de sa morale ; et nous nous persuaderons — si nous ne sommes déjà

---

56. « Ὥσπερ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου, τὸν ὑγιᾶ ὀφθαλμὸν πρὸς ἑαυτὸν ἕλκεται, οὕτω καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ γνῶσις τὸν καθαρὸν νοῦν διὰ ἀγάπης πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστᾶται. » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι).

57. « Ἄνθρωπος ὁ γινώσκων τὸν Θεὸν ἀγαθὸς ἐστί· εἰ δὲ οὐκ ἐστὶ ἀγαθός, οὐδ' οἶδε οὐδὲ γνώσεται ποτέ. Τρόπος γὰρ γνώσεως Θεοῦ τὸ ἀγαθὸν ἐστί. » (Idem).

58. « Οὐδεμία τῶν ἀρετῶν οὕτω πέφυκεν τίκτειν σοφίαν, ὡς ἡ πραΰτης. » (Idem).

59. « Μακρόθυμος ἀνήρ, πολὺς ἐν φρονήσει. » (Idem).

persuadés — que cette dernière n'a rien perdu de son universalité.

Il conviendrait encore, nous semble-t-il, d'insister sur la marque profondément chrétienne des vertus, en général, que recommande Kaïris — et que, du témoignage unanime de ses contemporains, y compris de ses adversaires, il pratiquait, d'ailleurs, tout le premier — et, en particulier, de cet amour, dont la place prépondérante, et le rôle dans la formation même de l'idée de bien absolu, sont si significatifs.

Pour Kaïris, comme pour les chrétiens, l'amour pour Dieu se manifeste, comme nous l'avons dit, par l'amour actif, « en lui », pour le prochain. Les termes qu'il emploie pour le caractériser, les préceptes qui en condensent les exigences en quelques mots, sont, pour la plupart, une paraphrase de ceux de l'Evangile — livre que cependant il ne nomme jamais. « Aime ton Créateur, dit-il, par exemple, de toute ta force, et ton prochain comme toi-même » (60). Ou encore ce qui pourrait être appelé un précepte de justice autant que d'amour, mais qui n'en est pas moins un emprunt manifeste à l'Ecriture sainte — « Sois, envers tous tel que tu voudrais que tous fussent envers toi » (61), ou enfin « Celui qui hait son frère est un meurtrier » (62).

Mais si l'amour est dû à tous, les faibles, ceux qui subissent des injustices (63), les pauvres (64), les malades (65), les malheureux (66) de toutes sortes y ont droit plus que les autres. Il doit se traduire par des paroles de consolation (67) adressées à eux, faute de mieux

---

60. « Ἐν ὅλῃ δυνάμει σου ἀγάπησον τὸν ποιήσαντά σε, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. »

61. « Γίνου τοῖς πᾶσι, ὡς σὺ θέλεις τοὺς πάντας. »

62. « Πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἀνθρωποκτόνος ἐστί. »

63. « Δέησις ἀδικουμένων εἰσακουσθήσεται. »

64. « Διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου, καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἰσάγαγε ἐς τὸν οἶκον σου. »

65. « Μὴ ὄκνει ἐπισκέπτεσθαι ἄρρωστον. »

66. « Γενοῦ τῷ ἀτυχοῦντι Θεός, τὸν ἔλεον τοῦ Θεοῦ μιμούμενος· οὐδὲν γὰρ οὕτως, ὡς τὸ εὐποιεῖν ἄνθρωπος ἔχει Θεοῦ. » — « Εἰκὼν Θεοῦ, ἄνθρωπος εὐεργετῶν ».

67. « Ἐὰν μηδὲν ἐνεγκεῖν ἔχῃς τῷ ἀσθενοῦντι σεαυτὸν εἰσάγαγε καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ῥημάτων αὐτῷ παραμυθίαν εἰσένεγκε. » -(Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι.)

— sa valeur résidant avant tout en lui-même, en tant qu'attitude sur le modèle de celle de Dieu.

Tout comme le Christianisme, encore — et comme les doctrines qui, longtemps avant lui, ont, tout en s'opposant radicalement à lui par ailleurs, fait, elles aussi, de la mansuétude, leur vertu centrale (68), — la morale de Kaïris flétrit la rancune « qui rend inutiles et la maîtrise de la chair, et la prière » (69), et prêche de rendre toujours le bien pour le mal (70), « d'aimer nos ennemis, de bénir ceux qui nous maudissent, et de prier pour ceux qui nous offensent et nous persécutent, afin de devenir les fils du Très-Haut » (71).

Enfin, elle recommande d'envelopper dans le même amour bienfaisant, tous les hommes, y compris ceux qui se séparent de nous, par, comme il dit « leurs croyances » (72) — par, d'une manière générale le fait qu'ils admettent d'autres valeurs que nous, servent d'autres idéaux, chose qui, souvent, se pardonne encore plus difficilement que les offenses intentionnelles. Partant toujours de ce principe que nous devons baser notre conduite sur un ordre de choses, réel ou idéal selon le point de vue, mais en toute façon « donné », l'auteur rappelle que « le Créateur et Dieu de toutes choses, nous a voulus égaux, puisque fils d'un même père et pourvus des mêmes facultés » (73). C'est une raison de plus pour nous entr'aimer dans

---

68. Nous faisons ici allusion à des religions telles que celles du Bouddha, ou de Mahavîra.

69. « Ὅπου μνησικακία περιέχεται, ἐκεῖ οὐδὲν ὠφελεῖ οὐκ ἐγκράτεια, οὐ προσευχή... πάντα γὰρ καταλύει ἡ μνησικακία ἡ πρὸς τὸν ἀδελφόν. » (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι).

70. « Μηδεὶς κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδῶ τινί, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διωκέτω. » (Idem).

71. « Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν· εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων καὶ διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ Ὑψίστου. » (Idem).

« Ἐλέησον... τοὺς μισοῦντας καὶ ἀγαπῶντας ἡμᾶς, τοὺς καταρωμένους καὶ διώκοντας καὶ ἐπηρεάζοντας ἡμᾶς. » (Θεοσεβῶν προσευχαὶ καὶ ἱερὰ ἄσματα).

« Ἡ πρὸς καὶ αὐτοὺς τοὺς ἐχθροὺς συμπάθεια καὶ φιλανθρωπία συνδέει πάντας ἡμᾶς ἀδελφικῶς, ὡς τέκνα τοῦ Πατρὸς τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ἀγαθότητος. » (Idem).

72. « ... τοὺς ἑτεροδοξοῦντας... » (Θεοσέβεια).

73. « Ἐπειδὴ καὶ πάντες οἱ ἄνθρωποι τέκνα τοῦ αὐτοῦ εἰσὶ πατρός, πάντες δὲ τῶν αὐτῶν δυνάμεων ἔτυχον, ἔπεται ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων ποιητὴς καὶ Θεὸς πάντας ἴσους εἶναι βούλεται... » (Idem).

un esprit de fraternité. Mais cette théorie de l'égalité, où interviennent les facultés spécifiques de l'espèce humaine, est aussi rationaliste que proprement chrétienne — à moins qu'on n'admette (comme nous serions tentés de le faire), que les rationalistes modernes, du XVIII^e^ siècle surtout, n'ont fait, en la proclamant, qu'essayer de justifier une idée, qu'ils tenaient, sans s'en rendre compte du Christianisme, et qui, d'ailleurs, semble avoir été étrangère aux rationalistes antiques, excepté, sans doute, aux Stoïciens. Ce que, par exemple, on pourrait relever chez Kaïris de caractéristique, non pas de « sa » doctrine, mais de presque toute morale « rationaliste », et de presque toute doctrine de conformation à un ordre établi, basée, avec plus ou moins d'insistance, sur « ce qui distingue l'homme » (que ce soit par nature, par grâce, ou par les deux à la fois, peu importe), c'est le silence quant à la question des rapports de l'homme avec tout le reste de la création. Il serait même intéressant, peut-être, de se demander à ce propos les raisons pour lesquelles cette question n'a été que si rarement soulevée dans de telles doctrines : cela tient-il à la logique interne de ces systèmes de valeurs, ou à quelque postulat qu'ils supposent, ou à la psychologie particulière des penseurs qui les ont engendrés ? Mais ce problème sort du cadre de la présente étude.

De tout ce qui précède, que ressort-il de plus saillant, quant à la physionomie de l'auteur ? Son goût du rationnel se manifeste certes, en plus d'un endroit encore; si la connaissance de Dieu, quoique nécessaire, n'est pas suffisante pour nous faire agir « selon lui », si l'amour est indispensable à la connaissance elle-même, il n'en subsiste pas moins que l'ordre moral, est, pour Kaïris, un réel à imiter, non un idéal individuel à créer, et que l'obligation conserve par là sa rationalité et son universalité. La seule conception de « l'Homme », agent moral, (masquant « les » hommes) est une conception rationaliste. Mais, plus encore — et surtout dans le « contenu » de sa morale — ressort le fond de son tempérament religieux : son besoin d'amour, sous son double aspect : besoin de s'abandonner à l'amour infini d'un Dieu-père, et besoin de répandre pour ce Dieu (dont la paternelle providence l'émeut plus que tout autre attribut) et pour

les hommes, — pour « tous » les hommes — l'amour actif qui déborde de son âme; disposition chrétienne par excellence — disposition mystique au sens le plus large, d'ailleurs.

Nous avons vu combien la plupart de ses préceptes restent, jusque dans les mots qui les formulent, un écho fidèle de l'Evangile, qu'il ne nomme jamais. Nul doute, qu'on ne soit là en présence d'un fruit des multiples influences qu'il a subies : influence, en partie de ses maîtres (dont l'apport semble, toutefois, en général, avoir été plus grand en ce qui concerne son goût des arguments métaphysiques); influence de Rousseau, aussi, à travers ses écrits, mais encore plus, peut-être, à travers les conversations — à Paris, de 1807 à 1810 — avec des chrétiens peu dogmatiques séduits par la philanthropie de son protestantisme adouci; ascendant de sa famille, enfin, — et plus spécialement de sa mère et de son oncle, — le moins facile à préciser, le moins conscient aussi, peut-être, mais probablement le plus profond.

Parmi ces influences, cependant, la première et la dernière nommées, tendaient à faire de Kaïris un Orthodoxe au plein sens du mot, selon le dogme et selon le rite, autant, sinon davantage, qu'un chrétien par sa morale. Il rejeté la lettre, la légende, l'Eglise: mais il a gardé le précepte. Que dire de cela ? Reconnaissons d'abord que cette attitude ne lui est pas particulière, mais qu'elle est celle de plus d'un théiste ou même « libre penseur » au sens d'athée partisan d'une « morale naturelle », qu'il ait grandi dans une atmosphère religieuse, ou qu'il n'ait subi l'empreinte d'une religion positive, seulement qu'en tant qu'appartenant à une « civilisation » donnée. En général (74), semble-t-il, que la foi s'en aille ou non avant le rite, le rite lui-même disparaît, et la foi aussi, avant la morale.

Kaïris n'est donc pas une exception, en cela. Mais on peut dire que, ce qui s'observe d'ordinaire, s'observe,

---

74. Nous n'écartons pas les observations — portant, en particulier, sur des conversions religieuses de sociétés tout entières — qui pourraient nous donner le démenti. La remarque s'applique ici aux individus, et seulement, croyons-nous, à la plupart.

chez lui, d'autant mieux, que cette « morale », qu'il a « gardée » du Christianisme rejeté, reste, dans sa conception, toute pénétrée de religiosité, et qu'elle est, malgré tout, moins le reflet des influences qu'il a subies, qu'une expression pratique, de la douceur naturelle de son caractère (75), qu'une traduction, ici sous la forme logique qu'il affectionne (76), là sous une forme lyrique (77) qui ne lui est pas moins familière, de l'amour à la fois mystique et social, divin et humain, qu'il proclame — justement parce qu'il est « sa » passion, produit de sublimation de toutes ses tendances et de toutes ses forces — « la chose la plus délectable » (76).

---

75. « Ἦτο πρᾷος καὶ ἥπιος τὴν καρδίαν... » Δημ. Πασχάλης (Θεόφιλος Καΐρης, page 222).

76. Dans les « Φιλοσοφικά ».

77. Dans ses « Hymnes » et ses « Prières ».

78. «Οὐδὲν τῆς κατὰ Θεον ἀγάπης γλυκύτερον» (Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι.

CHAPITRE X

LA RELIGION DE KAIRIS. — SA MYSTIQUE

Ce que nous venons de dire de la morale de Théophile Kaïris, doit suffire pour nous faire comprendre qu'il est malaisé de parler de « sa religion » sans nous répéter. En effet, si la doctrine pratique que nous venons d'étudier est comme pénétrée d'une certaine mystique, si elle découle d'affirmations qu'on pourrait appeler, aussi bien religieuses que métaphysiques, on voit, par contre, difficilement, ce qui reste de ce qu'on a appelé la « nouvelle religion », prêchée par lui sous le nom de Théosébie (Θεοσέβεια : piété), si on fait abstraction de l'enseignement moral qu'elle contient — et que nous ne réexposerons pas — et des croyances fondamentales en ce qui concerne Dieu, sa nature et sa providence, l'âme et sa destinée, dont nous avons fait l'objet de notre étude dans les chapitres précédents. Ces croyances constituent, avec celle en la récompense de « l'homme pieux et vertueux » après la mort de son corps, et au châtiment, au contraire, du méchant, — les seuls dogmes (1) de cette foi raisonnée, moins nouvelle qu'on a voulu le dire.

Resteraient tout de même, pourrait-on dire, « les rites », de la Théosébie, ces prières « rédigées en dialecte dorique », destinées à être récitées par les « pieux » à certains moments de la journée, ainsi qu'à certains jours du mois et de l'année, et qui, malgré le profond lyrisme religieux qui s'en dégage, n'en ont pas moins tenu une grande place dans les accusations portées contre Kaïris comme « impie et athée » ; resterait son nouveau calen-

---

1. « ... Ὥστε πρὸ πάντων ἀνάγκη : 1ον) περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ ὑπάρξεως· 2ον) περὶ τῆς ἑαυτοῦ ἀθανασίας· 3ον) περὶ τῆς τῶν συμφώνων τῇ θεοσεβείᾳ βιούντων μακαριότητος πεπεισμένον εἶναι καὶ τὴν θεοσέβειαν ὅλαις δυνάμεσι ἐγκολπώσασθαι, καὶ ἀληθῶς ἄνθρωπον καὶ λογικὸν καὶ ἐλεύθερον, καὶ τέκνον Θεοῦ, καὶ θεάμονα καὶ κληρονόμον αὐτοῦ καὶ ἀληθῶς θεοδίδακτον καὶ θεόπνευστον, καὶ θεοκίνητον καὶ εἶναι καὶ λέγεσθαι βουλόμενον. » (Θεοσέβεια. **Manuscrit cité I**).

drier, qui n'est pas sans quelque parenté avec l'éphémère «calendrier révolutionnaire» des Français. Mais cela n'est-ce pas bien peu de chose pour caractériser «une religion» ?

Accorderait-on, d'ailleurs, ce nom, au présent système de croyances et d'ordonnances, que, plus, semble-t-il que leur petit nombre (qui ne saurait entrer en ligne de compte), la marque d'affirmations quasi rationnelles que Kaïris donne à ces dogmes — (malgré le rôle de la grâce et de l'amour dans la connaissance de Dieu, génératrice des actes en dehors desquels il n'y a pas de vraie piété). — l'appareil démonstratif dont il s'efforce de les entourer, jusque dans des écrits au titre aussi significatif que « Θεοσέβεια » le « je sais » (οἶδα) (2), qui remplace, en tête de son symbole de la foi, le « je crois » des chrétiens, le constant voisinage des épithètes de « raisonnable » et de « pieux » ou souvent de « capable de piété » (3), appliqués aux mêmes êtres, tels des attributs nécessairement liés, la part, enfin, qu'il prescrit dans la vie des « pieux », à la contemplation et à l'étude (4) (θεωρία καὶ μελέτη) de toutes choses afin d'y lire Dieu lui-même et sa loi, contri-

---

2. « Ὅθεν καὶ τὸ παρὰ τοῖς θεοσεβέσι σύμβολον ἐστί : « Ἕνα οἶδα Θεόν, Πωατάν, καὶ Προνοατάν, καὶ Συντηρατάν, καὶ Κυβερνάταν τοῦ Παντός· Παντοδύναμον, Πάνσοφον, Πανάγαθον, ἀπειροτέλειον, Νοῦν, τὸ ὑπέρτατον καὶ μακαριώτατον Ὄν, τὸ ἀκρότατον τῶν ἐφετῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν, τὸ αὐτάγαθον καὶ αὐτοκαλόν.

Ἐς αὐτὸν πιστεύω καὶ πέποιθα καὶ ἐλπίζω.

Αὐτὸν καὶ σέβεσθαι καὶ τιμᾶν καὶ ἀγαπᾶν χρεών, κατ' Αὐτὸν διαβιοῦν, καὶ Αὐτῷ μόνῳ λατρεύειν· ὑφ' οὗ καὶ δι' οὗ καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα καὶ πᾶσα δόσις ἀγαθή, καὶ ἀληθὴς τῶν θεοσεβικῶν ὄντων καὶ διάπλασις, καὶ ζωά, καὶ σωτηρία, καὶ ἀΐδιος μακαριότης.

Ὁμολογῶ τὰν ἀθανασίαν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ πάντων τῶν θεοσεβεῖν δυναμένων λογικῶν ὄντων.

Ἄφευκτόν τε τιμωρίαν τᾶς κακίας, καὶ ἀμοιβὰν τᾶς ἀρετᾶς.

Ὁμολογῶ τὰν θεοσέβειαν, τὰν ἐν χάριτι, γνώσει, ἐγκαρδίῳ τε καὶ ἀπεριορίστῳ σέβας καὶ ἀγάπᾳ τοῦ Θεοῦ, πίστει τε καὶ ἐλπίδι τᾷ ἐς Αὐτόν, κατά τε τὸ πανάγιον Αὐτοῦ θέλημα, καὶ πρὸς αἰώνιον Αὐτοῦ δόξαν, διαβίωσίν τε καὶ πολιτείαν, μόναν ἀναγκαίαν καὶ ἐξαρκοῦσαν εἶναι εἰς τὸ ἀναδεῖξαι, τὸν Ἄνθρωπον, καὶ πᾶν τὸ θεοσεβεῖν δυνάμενον, ἀληθῶς λογικόν, καὶ τέκνον Θεοῦ, καὶ τᾶς ἐν Αὐτῷ ἀϊδίου καὶ θείας μακαριότατος μέτοχον. » (Ἐπιτομὴ θεοσεβικῆς διδασκαλίας καὶ ἠθικῆς. - Egalement dans : Θεοσεβῶν προσευχαὶ καὶ ἱερὰ ἄσματα).

3. « ... λογικὸν καὶ θεοσεβῆ... plus souvent encore : λογικὸν καὶ θεοσεβεῖν δυνάμενον... »

4. « Τὰ σύμπαντα κατὰ Θεὸν καὶ διὰ τὸν Θεὸν καὶ θεωρεῖν καὶ μελετᾶν καὶ ὡς οἷον τε διαγινώσκειν. » (Ἐπιτομὴ θεοσεβικῆς διδασκαλίας, page 102).

bueraient à donner au mot un sens un peu spécial. La « religion » dont il s'agit, se présente, en somme, avec un caractère hybride : d'une part, ses quelques rites, si simples qu'ils soient, et aussi sa chronologie particulière, suffisent à la séparer des morales théistes et « religions naturelles », telles que le XVIII^e^ siècle français nous en fournit des exemples, telles qu'il s'en constitue tous les jours dans la conscience d'un grand nombre de libre-penseurs, trop sentimentaux pour être athées, et à plus forte raison sceptiques ; d'autre part, un je ne sais quoi de trop raisonné, semble-t-il, l'empêche de constituer une religion positive.

Il s'agira donc moins, pour nous, dans ce chapitre, d'étudier, en tant que système religieux, la Théosébie considérée comme un tout organique — ce qui nous amènerait à reprendre ce que nous avons dit de Dieu, de l'âme, de la grâce, etc..., et de la morale, qui en est inséparable — que d'essayer d'analyser de plus près, à l'occasion de la Théosébie, la nature de l'esprit religieux de Théophile Kaïris, que jusqu'à présent nous n'avons fait qu'entrevoir. Nous mettrons ainsi, de notre mieux, en lumière ce qui nous paraît y avoir d'essentiel dans sa personnalité, et, peut-être, ce travail nous amènera-t-il à réfléchir sur certains points intéressants de la psychogie en général des croyants.

Et tout d'abord, nous pouvons nous demander, si cette « impression » très ferme que nous avons, de n'être point en présence, nous ne disons pas d'une religion viable, mais d'un système ayant tous les caractères d'une religion tout court, tient bien uniquement à l'excès de rationalité recherchée par l'auteur, et cela, même si le « fait » — c'est-à-dire l'ambiguïté du caractère de la doctrine — y tient, lui, surtout. Il est clair, en effet, que la cause immédiate d'une « impression », peut très bien n'être pas la cause véritable du fait, qu'elle démasque, souvent.

« Ὁ ἄνθρωπος καὶ πᾶν ὃν τὴν τοῦ Θεοῦ ἰδέαν λαβεῖν δυνάμενον, ἵνα τὴν δύναμιν, τὴν σοφίαν, τὴν ἀγαθότητα καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ ὑπερτάτου Ὄντος προσόντα, καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ κατανοήσῃ θέλημα, ἀνάγκη καὶ τὴν αὐτὴν κηρύττουσαν τῶν ὄντων φύσιν διερευνᾷν καὶ συμφώνως τῷ κηρύγματι τούτου διαβιοῦν. » (Θεοσέβεια. Manuscrit déjà cité).

Or, ce qui caractérise grand nombre d'apologétiques religieuses, n'est-ce pas le souci constant de rattacher des vérités de foi et des valeurs morales à une métaphysique déterminée, et de la manière la plus démonstrative, la plus *rationnelle* qu'il se peut ? Cela ne nous empêche nullement, toutefois, de voir en elles l'exposé de systèmes religieux. Bien plus ; il y a, apparemment, des religions plus rationalisées que d'autres, et le Christianisme de tels Pères de l'Eglise, nourris de philosophie antique, en est une illustration; il y a aussi, relevant du même fond de dogmes et de valeurs, acceptant les mêmes livres sacrés, des sectes, qui font, dans *l'interprétation* de ces livres, une part plus ou moins grande à la raison humaine: on a souvent comparé, de ce point de vue, le catholicisme au « protestantisme » en général, ou telles et telles sectes protestantes, entre elles. Mais quelles que soient les conclusions tirées de ces parallèles, on n'hésite pas un instant à accorder le caractère religieux aux doctrines en question, y compris celles où l'on juge qu'il entre le plus de rationalité. Pourquoi le leur accorde-t-on ? Nous ne saurions, de prime abord, le dire. Nous « sentons » plutôt que nous ne « savons », ce qui fait la différence entre une religion, et un système philosophique, — moral et métaphysique, — même si celui-ci trahit chez son auteur (comme, par exemple, chez un Spinoza), le plus profond sentiment religieux, parfois, même s'il s'agit d'une morale (comme celle d'un Confucius), à laquelle un culte, fort simple, d'ailleurs, a été surajouté. Mais si, comme pour justifier notre impression, nous nous proposons de dégager cette différence, nous devrons, pensons-nous, la chercher dans cette foi à un « merveilleux », invariablement supposée par toute religion véritable, alors qu'absente de tout autre système.

Et par « merveilleux », nous entendons bien du surnaturel, mais non pas, certes, « tout » le surnaturel. La grâce telle que la conçoit Kaïris, ou même telle que se la représenterait un janséniste, n'en est pas un exemple. La naissance miraculeuse du Christ, au contraire, son pouvoir de commander à la nature — aux flots déchaînés, à la vie et à la mort — sa résurrection, enfin, en sont un; de même, les prodiges par lesquels le Bouddha, Ma-

homet, ou tout autre fondateur de religion, s'est, au dire des croyants, signalé aux hommes, sans, forcément, que ceux-ci lui attribuent une essence divine. Nous avons tout à l'heure, parlé de sectes. Remarquons — et ceci nous aidera à préciser la notion que nous cherchons à saisir — que certaines sectes (les plus nombreuses, parmi les chrétiennes), ne sont « religieuses » qu'en tant qu'elles sont des formes d'une religion déjà existante, alors que d'autres le sont, pour ainsi dire, à un double titre. Dans les premières, autour de la personne du réformateur, resté un croyant fidèle et un « interprétateur » sagace, peut-être même inspiré, il ne s'est greffé aucune légende devenue article de foi, qui lui donne, à lui, un caractère religieux spécifique, qui en fasse un prophète au lieu seulement d'un saint, ou d'un « homme de Dieu », serviteur plus zélé que les autres, mais, en somme, semblable aux autres. C'est le cas des grandes réformes protestantes du XVI^e^ siècle avec les Zwingle, les Luther, les Calvin. C'est aussi celui, au siècle dernier, de la « Science chrétienne », qui, malgré l'originalité de sa fondatrice (5), et l'adoption de son livre comme texte sacré, parallèlement à la Bible, tient, comme elles, son caractère religieux du Christianisme seul, c'est-à-dire au donné merveilleux que constitue l'histoire du Christ. Dans les secondes, par contre, au fond de croyances communes à la religion et à la secte, s'ajoute un « merveilleux » nouveau, qui, par l'auréole qu'il met au front de l'interprétateur plus ou moins hardi, lui confère une physionomie religieuse à part. La secte, religieuse par l'apport ancien, l'est encore par le miracle qui lui a donné naissance, par « sa » légende propre.

C'est le cas, peut-on dire, des Mormons, dont le chef, Joseph Smith (6), semble être parvenu, grâce au mystère qui entoure la découverte de son livre inspiré, grâce au caractère « unique » de sa révélation, sinon à faire naître autour de sa personne des légendes précises, du moins à créer une « atmosphère de légende » suffisante, pour

5. Mrs. Mary Baker Eddy : auteur de « Science and Health ».

6. Né le 23 décembre 1805. « Découvrit » le livre intitulé « Book of Mormon ».

prendre aux yeux de ses partisans, la figure d'un prophète, pour que sa secte doive ce qu'elle a de religieux, non seulement au Christianisme, mais encore à lui-même. Et il arrive qu'une secte, une « réforme », soit, ou devienne, assez religieuse en elle-même, pour supplanter, plus ou moins complètement chez ses adeptes, la religion à laquelle elle se rattachait, assez riche en « merveilleux » pour se suffire, surtout si ses tendances doctrinales — qui tout de même comptent — ont assez d'originalité pour l'y engager. C'est ainsi que, entre autres, le grands corps, depuis longtemps indépendant, du Christianisme, paraît, dans ses toutes premières années, ne s'être détaché que peu à peu, d'une sorte de judaïsme réformé qui fut son plus ancien aspect (7).

Mais, pour clore cette longue parenthèse, qu'est-ce, enfin, que ce « merveilleux », plus important encore, pour constituer une religion, que la philosophie qu'elle renferme, et même que ses rites, — qui jouent cependant un si grand rôle, et dont l'influence sur le sentiment religieux (qu'il convient de distinguer de la religion), est incontestable ?

C'est, évidemment, un surnaturel qui se manifeste parmi les hommes ; mais son action — et, c'est là l'essentiel — au lieu de porter seulement sur les âmes, comme celle de la grâce, éclate visiblement, matériellement en un fait, ou le plus souvent en une série de faits, auxquels le croyant accorde une réalité historique, et qui constituent la trame (la « légende » fondamentale, dira le non-croyant), de toute religion positive. Il est entendu que dans cette trame n'entrent pas forcément que des événements « extraordinaires », historiquement parlant. S'il n'y a rien de si peu naturel, par exemple, pour un mort, que de ressusciter, il n'y a, par contre, rien de si vraisemblable, pour un vivant, que de naître dans de certaines conditions, à une certaine date, etc..., de vivre un certain nombre d'années. Mais des événements semblables, naturels et même réels, deviennent miraculeux dès qu'on les envisage du point de vue de leur signification, en tant qu'expression du surna-

---

7. Louis Rougier : *Conférences sur « Les origines du Christianisme »* (Lyon, 1930-31). — Voir aussi les études de Loisy.

turel dans la nature visible. C'est sous ce jour qu'ils sont objets de foi.

De plus, — si l'on excepte les religions, nationales par essence, voire même municipales, telles que celles de l'Antiquité classique — l'ensemble de ces faits extraordinaires (qui se rapportent au fondateur de la religion, quand elle en a un), forme un tout unique. En dehors d'eux, et de ce qui peut s'expliquer par eux, le croyant ne saurait admettre de « merveilleux » qui ne soit point pure littérature, s'il n'est pure imposture. Tout au plus, s'il en admet, ce sera sans lui accorder la même valeur.

Or, c'est parce que, malgré leur « rationalité », les apologétiques et les sectes les plus intellectualistes, cachent, toutes, la foi au « merveilleux » ainsi défini, nous semble-t-il, que nous n'hésitons pas à les dire « religieuses », voulant dire par là qu'elles se rattachent à une « religion positive », sans rien préjuger sur l'origine du « *sentiment* », ou de « *l'émotion religieuse* », de leurs croyants.

Et c'est, indépendamment de toute impression de rationalité, parce que la « Théosébie » de Kaïris ne cache rien de tel, que nous nous refusons, en dépit de ses quelques rites, en dépit du lyrisme de ses « hymnes et prières », à voir en elle une « religion positive ».

Il faut cependant remarquer que ce « merveilleux », cette « légende », ne sont pas forcément l'œuvre du fondateur d'une religion; que, si, quelquefois, des prophètes, tels qu'un Joseph Smith, ont sciemment contribué à les entretenir sinon à les créer, il en est d'autres aux intentions desquels ils paraissent avoir été plus étrangers, qui même, peut-être, les désavoueraient comme faussant le caractère de leur pensée; il y a des philosophies devenues, malgré elles, des religions (8) grâce aux disciples, et à la foule. Peut-être, le caractère distinctif le plus notoire des religions positives, ne manque-t-il à la « Théosébie » que parce que celle-ci a cessé d'intéresser la société grecque, où elle s'est éclose, avant d'avoir eu le temps de l'acquérir. Peut-être même que, si, dans « cette » société, il est peu probable qu'elle l'eût un jour acquis,

8. Telle, par exemple, celle de Lao-Tseu, semble-t-il,

— comme nous tâcherons plus loin de montrer, — elle aurait pu, peu à peu, se l'assimiler ailleurs. On ne saurait le nier, non plus que l'affirmer. Et, en disant qu'elle « n'est pas une religion » au sens ordinaire du mot, nous n'avons voulu que constater un fait, sans entrer dans des considérations de possibilités, qui nous auraient entraînés à parler de l'imprévisible.

Ce qui est intéressant, c'est de voir quel soin Kaïris a pris pour écarter de son système toute possibilité, présente et future, d'ingérence de « merveilleux » religieux. Ce n'est pas que sa révélation de Dieu « par une nuit calme et sans lune, devant le ciel constellé » (9), au temps de sa lointaine adolescence inquiète, n'en contienne certes, tous les éléments. Cet épisode décisif de sa vie, relaté par lui-même, et trop peu commun pour qu'aucun de ses biographes ait pu, dans la suite, l'omettre, aurait très bien pu fournir, aux autres, le point de départ d'une « légende » comme celles dont nous venons de parler. L'important est, ici, de constater, que celui qui en a été le héros, loin de lui donner, dans son système, une place prépondérante, un caractère « unique » et un intérêt général, s'est toujours efforcé de le ramener aux proportions d'un incident d'intérêt personnel, dont un équivalent pourrait fort bien prendre place dans n'importe quelle autre vie, et qui ne lui confère, à lui, aucune mission unique parmi les hommes.

Quand, dans ses lettres au Saint-Synode (10), et surtout dans son apologie, il se défend d'être « l'initiateur ou le fondateur d'une religion nouvelle, considérant qu'une telle œuvre est non celle d'un homme, mais de Celui qui a tiré du néant l'Univers » (11), qu'il rejette toute accusation de prosélytisme disant que « la piété n'est enseignée que par Dieu seul, car elle découle de la morale de Dieu » (12), il faut se garder de ne voir, dans ses paroles, que les dénégations maladroites d'un accusé,

9. Voir de Γούδας (Βίοι παράλληλοι) la vie de Kaïris.

10. Lettres du 19 Juillet et du 7 Août 1839 de Kaïris « Πρὸς τὴν ἱερὰν Σύνοδον τοῦ Βασιλείου τῆς Ἑλλάδος ».

11. « Οὔτε εἰσηγητής, οὔτε ἱδρυτὴς νέας θρησκείας εἶμαι, διότι φρονῶ ὅτι τοῦτον δὲν εἶναι ἔργον ἀνθρώπου, καθόσον τὰ τοιαῦτα εἰς δύναται : ὁ ἐκ μηδενὸς παραγαγὼν τὸ Σύμπαν. »

12. « Ἡ θεοσέβεια δὲν ἔχει ἄλλον διδάσκαλον εἰμὴ μόνον τὸν Θεὸν

pris sur le fait, qui cherche à se disculper, ou, que la traduction de l'orgueilleux effacement d'un homme ayant conscience, que ce n'est pas lui qui parle, mais Dieu qui s'exprime par sa bouche. Il a tenu, par là, simplement, à préciser le caractère de la « Théosébie » que, pour l'intérêt qu'il présente quant au problème de « ce que c'est qu'une religion positive », nous nous efforçons de dégager. Il a voulu insister sur le fait que, la connaissance de Dieu et la vie « selon lui » (tout le contenu, en somme, de sa doctrine), étant le fruit de la seule méditation logique des choses, chez une âme préparée par l'amour et par la grâce, elle était directement accessible à tous les hommes, par nature — car la raison et la « capacité de piété » (τὸ θεοσεβικόν) sont universelles, et la grâce est accordée, sans distinction, « à tout être raisonnable et capable de piété » ; qu'il n'est, donc, nul besoin, de passer par lui, Kaïris, pour acquérir sur Dieu les mêmes clartés, et pour vivre de la même sorte — et c'est en ce sens qu'il se défend de prosélytisme : — que, en un mot, il n'est venu rien « créer », rien « révéler », mais n'a fait que chercher, et trouver, quelle était, en soi, la « vraie piété », chose que chacun peut faire.

Il semble être, avant tout, poussé à prendre une telle attitude, par ce souci de rationalité que, depuis le début de cette étude, nous voyons le hanter dans toutes ses préoccupations religieuses. Et ce n'est certes pas un souci rationnel quelconque, sinon, il aurait tout au plus donné naissance à une pure métaphysique, s'il n'eût été assez fort, et assez net, pour imposer à l'auteur la séparation de « ce que l'on peut savoir » d'avec ce qui échappe à la connaissance, — du moins à la connaissance par le moyen de l'intelligence discursive. Ce n'est pas, non plus, celui d'un simple moraliste, intellectualiste malgré tout, qui, tout en accordant aux tendances du cœur leur part, veut justifier devant la « raison pure » — pour reprendre un mot kantien à propos d'une tentative peu kantienne — les vérités de la « raison pratique », tenues pour autre chose que des postulats. C'est quelque chose d'inséparable du

---

καθότι αὕτη ἀπόρροια εἶναι τῆς ἠθικῆς τοῦ Θεοῦ ἑπομένως, ὡς προεῖπον, οὔτε καθιδρυτὴς εἶμαι τῆς θεοσεβείας, οὔτε προσηλυτιστὴς ὑπὲρ αὐτῆς. » (Apologie tirée du compte rendu officiel du procès de Kaïris).

« sentiment » religieux lui-même de Kaïris, à tel point qu'il est difficile de dire s'il vient de la conception particulière qu'il a de la religion, ou s'il entre dans l'ensemble des sentiments, émotions, aspirations primitives qui la fondent ; car il faut remarquer que, chez lui, c'est bien, autant et plus, qu'une exigence de l'esprit, un « besoin » profond de l'âme, une aspiration affective. En tout cas, que ce soit à titre d'élément psychologique originel, ou de conséquence, il est lié à l'idée qu'il se fait de la « piété véritable », chose — on ne saurait trop y insister — avant tout « une », et par sa forme, et par le contenu moral qui en est inséparable : lien, à la fois, proprement individuel (unissant — comme chez les chrétiens — « *chaque* » *homme* à Dieu), et largement universel, en tant qu'amour fraternel de « tous » les hommes en Dieu, et en tant que Voie unique, par laquelle l'Homme arrive à réaliser « sa » fin.

Certes il peut entrer dans la piété d'autres éléments que ce « besoin de raison ». Non moins universelle que la raison est l'amour, et nous avons vu la place qu'il tient dans la morale de Kaïris, c'est-à-dire dans la vie même de « l'homme pieux ». Mais elle ne saurait, à coup sûr, comporter aucune croyance qui soit « contraire à la raison », c'est-à-dire, non seulement « qui soit contradictoire », mais encore, qui ne tienne pas compte des lois des choses, expression saisissable de l'unité universelle, point de départ des méditations qui, l'amour aidant, élèvent l'homme jusqu'à Dieu. Elle n'en saurait pas comporter non plus qui n'intéressent tous les hommes, ou même, qui en intéressent — par leur nature, leur histoire, le lieu ou le temps des événements miraculeux auxquels elles souscrivent — quelques-uns, de plus près que les autres. Or, le merveilleux religieux ainsi que nous avons essayé de le saisir — le mystère et le mythe — pose, par son essence même, quelque chose qui n'entre pas dans le cadre des lois naturelles, quelque parfaitement que pourrait les concevoir une science idéale (13) ; parfois, même, il peut contrecarrer les lois de la pensée. De plus, il garde toujours, plus ou moins, la religion eût-elle pris une portée humaine, un certain caractère de

13. Le miracle n'est pour Kaïris que miracle « en apparence ». (Voir le passage déjà cité. Φιλοσοφικά, p. 118, ΥΜΑ').

légende locale : sa signification serait-elle éternelle, et d'un intérêt général, cela n'empêcherait pas le miracle unique de s'être produit « quelque part », et à un certain moment. Et Kaïris a d'autant plus de motifs à vouloir éliminer un tel « merveilleux », qu'il ne cherche pas seulement la vraie piété humaine, mais celle qui convient « à tout être raisonnable et en mesure d'adorer Dieu », persuadé qu'il est — et c'est là une des accusations formulées contre lui — que l'Univers est peuplé de tels êtres, et dans ses innombrables planètes et dans notre Lune (14).

Nous sommes en présence d'une situation curieuse : la « Théosébie » n'est pas une religion, pour nous, qui la considérons du dehors, pour ce qu'elle est dépourvue de « mythes », c'est-à-dire de ce qui nous paraît essentiel dans le concept de religion, tel que nous avons pu le forger, par abstraction, d'après les quelques systèmes, à nous connus, auxquels nous n'hésitons pas à attribuer ce nom. Pour Kaïris, au contraire, qui la juge du dedans, ne tenant compte que de l'esprit qui l'anime, lui adjoindre une « légende » quelconque, ou même donner en elle une importance prépondérante à un homme — fût-ce à lui-même — à un lieu ou à un événement, ce serait lui ôter ce qui fait d'elle « la » religion par excellence, la seule vraie, la seule bonne, la seule qui s'adresse à tous les hommes et à tout l'homme (du moins le croit-il), et tendre à faire d'elle une idolâtrie — comme le sont, à ses yeux « les » religions, dont nous sommes partis, nous, pour la juger.

Qu'est-ce à dire, sinon que, croyons-nous, alors que nous avons essayé d'élaborer le concept de religion en utilisant, « autour de nous », des faits sociaux réels, de manière à les caractériser et à les classer par rapport à d'autres, Kaïris, lui, malgré le souci d'universalité qu'il montre, n'a voulu, par un concept exprimé par le même mot, traduire que ce qui se passait « en » lui : qu'il n'a tenu compte, en somme, que de son *sentiment religieux* personnel, non de *la religion* phénomène humain, réalité

14. « Μένει πάντοτε βεβαιότατον ὅτι ταῦτα κατοικοῦνται... » Lettre du 10 Août 1836 de Kaïris à sa sœur Evanthie reproduite dans le livre cité de Paskhalis.

universelle. Il n'y a pas lieu de s'étonner si, en dépit de l'identité du mot, les deux concepts ne coïncident pas — ils devront même coïncider d'autant moins que, du sentiment religieux de Théophile Kaïris, se dégage plus d'originalité. (Il ne faudrait surtout pas inférer, à la hâte, de leur divergence, qu'un tel sentiment, en réalité, n'existe pas, chez notre auteur : il est trop probant pour qu'on le mette en doute un instant, et nous l'avons vu éclater tout au long de son œuvre.)

Deux conclusions semblent s'imposer : la première, d'ordre général, que l'on pressent (et que nous avons déjà notée) (15), est la distinction nette entre la religion (fait social) et le sentiment religieux (état individuel) : l'erreur de Kaïris a été de penser que celui-ci suffit à engendrer celle-là ; ou, mieux, de ne les point séparer. La seconde, est le caractère forcément équivoque de la doctrine que nous examinons, destinée, malgré tout, dans l'esprit de son promoteur, à recevoir, *en principe*, une application sociale (et de quelle envergure !) à devenir entre les hommes le lien, remplaçant, peu à peu, les formes religieuses existantes, qui les divisent au lieu de les unir. Peut-être pourrait-on voir, dans cet équivoque interne, une des causes de son rapide échec — mais ce serait, en ce cas, la moindre.

Mais une étude plus complète de la « Théosébie » est utile pour voir tout ce qui entre avec le souci du rationnel — peut-être sous ce souci — dans le sentiment religieux de Kaïris, dont elle est l'expression.

Comme celle de tout réformateur, cette doctrine part, logiquement, d'une critique de ce qui existe déjà, c'est-à-dire, ici, des religions en général, et, plus particulièrement, du Christianisme, plus familier à l'auteur. C'est là, en ce qu'elle a de combattif, qu'elle manifeste, avec le plus d'acuité, la volonté de Kaïris d'en bannir le « merveilleux » : là que l'on se rend, peut-être, le mieux compte de ce que nous venons d'exposer, à savoir que, pour être vraiment l'expression de *son* sentiment religieux, trop spécial, elle a dû renoncer à être, dès son origine, une religion, au sens courant.

Pour lui, pas une, en effet, des religions existantes,

15. Voir page 209.

ne remplit la fonction qu'elle devrait avoir : celle de mettre en relation « toute créature raisonnable avec l'Etre raisonnable suprême, incréé » (16) : et cela parce que, « dans toutes les nations, alors que le peuple en entier est idolâtre (à la lettre « adorateur de créatures » : κτισματολάτρης), les puissants pratiquent le culte d'eux-mêmes (sont : αὐτολάτραι) » (17) et se servent de la crédulité publique comme d'un instrument en vue de leur propre élévation dans ce monde, « se jouant de la vraie religion au lieu de voir en elle le seul moyen de bonheur de l'homme » (18). Il est inutile de souligner, ici, les préoccupations démocratiques qui percent dans la critique religieuse. La question de ce qui fait, peut-être, le fondement psychologique de cette « idolâtrie » des masses (est-ce la seule ignorance ? est-ce autre chose ?), n'est pas soulevée. La satisfaction de la raison, et le bonheur, comme dans bien d'autres passages vont, ici, de pair, comme si leur union était évidente.

Dans la critique que Kaïris adresse au Christianisme, nous trouvons des allusions plus précises à ce dont nous avons fait un élément indispensable de la religion, en tant que fait social. Le Christianisme a une histoire ; ses dogmes, tant « révélés » qu'ils soient, n'ont pu l'être n'importe où et n'importe quand. C'est l'ancien Testament qui sert de base au nouveau, et partant à tout ce qui a pu, dans la suite être ajouté au nouveau par les interprétateurs.

L'auteur remonte donc à la source. Qu'y trouve-t-il ? Du merveilleux. Il en conclut qu'« il est impossible que les livres de la Bible, de Moïse, de Josué, des Juges, des Prophètes, etc., soient inspirés véritablement par l'Etre Suprême »... « On y voit, en effet, relatées, des choses extraordinaires, « entre autres des animaux qui parlent,

16. « ... νὰ σχετίσῃ πᾶν λογικὸν κτιστὸν ὂν πρὸς τὸ ὑπέρτατον Ἄκτιστον, λογικὸν Ὄν... » (Θεοσέβεια).

17. « Εἰς ὅλα τὰ Ἔθνη, ὅλος ὁ λαὸς ἐν γένει κτισματολάτρης, οἱ δὲ μεγάλοι αὐτολάτραι· μεταχειρίζονται δῆλα δὴ τὴν θρησκείαν ὡς μέσον τῆς ἰδίας ἑαυτῶν λατρείας. » (Θεοσέβεια).

18. « ... βλέπομεν τοὺς μεγάλους... ἐνῷ ἔπρεπε νὰ συλλογισθῶσιν μόνον μέσον τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἀληθῆ θρησκείαν, νὰ παίζωσι αὐτήν, καὶ νὰ τὴν μεταχειρίζωνται ὡς ὄργανον τῆς πολιτικῆς των καταστάσεως. » (Θεοσέβεια).

le passage de la mer Rouge, la pluie de manne céleste et autres semblables » (19). Mais ce n'est pas tout : le symbolisme biblique, et, en lui, le symbolisme religieux en général, dans la mesure où il s'exprime par un anthropomorphisme, est condamné : « Il est impossible, écrit l'auteur, de prêter à Dieu des mains, des pieds, etc. » (20). Certes il ne s'en suit pas que Kaïris n'en comprenne pas l'esprit, et qu'il l'assimile tout à fait à ce merveilleux, absurde pour lui, que nous venons d'évoquer. Mais — sans doute parce que ses images sont impuissantes à éveiller chez lui d'émotion religieuse, ou qu'elles y parviennent beaucoup moins que des mots relativement abstraits — il n'y voit qu'une indigne et dangereuse manière de représenter Dieu, grâce à laquelle on passe, facilement, du culte de cet Etre suprême, tout moral et tout métaphysique, qu'il adore, à une « idolâtrie » ou « ktismatolâtrie » (conservons son mot) plus ou moins déguisée.

Mais comment Dieu aurait-il inspiré les livres de l'Ancien Testament qui sont les livres sacrés d'un peuple, lui, le Dieu de « tous les êtres raisonnables » ? Les lois qu'on y lit ne sont pas toutes fondées en raison et, par conséquent, susceptibles d'application universelle comme il conviendrait à des lois divines (21). Sans doute est-il ici fait allusion bien plutôt à ces règlements si spéciaux du Lévitique, qu'au Décalogue, dont nous avons vu que Kaïris admet les principales ordonnances, et on pourrait se demander quel rapport de telles critiques soutiennent-elles avec le Christianisme. L'auteur, sans, bien entendu, affirmer que les détails n'aient pas évolué de l'ancienne à la nouvelle alliance, se plaît à insister sur l'origine judaïque de la doctrine et des pratiques chrétiennes ;

---

19. « Ἐξετάζοντες λοιπὸν αὐτὰ (τὰ βιβλία τοῦ Μωϋσέως, τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, τῶν Κριτῶν, τῶν Προφητῶν κτλ.) εὑρίσκομεν ὅτι εἶναι ἀδύνατον νὰ εἶναι ἀποκεκαλυμμένα ἀπὸ ὕψιστον Ὄν... Ἀφίνοντες ἄλλα εὑρίσκομεν εἰς τὰ βιβλία αὐτὰ οἷον ζῷα λαλοῦντα, διάβασιν τῆς Ἐρυθρᾶς, βροχὴν τοῦ μάννα κτλ... » (Θεοσέβεια : Σημειώσεις θεοσεβείας).

20. « Εἶναι ἀδύνατον νὰ δοθῶσι πόδες, χεῖρες κτλ. εἰς τὸν Θεόν. » (Idem).

21. « Εἶναι ἀδύνατον (ὁ Θεὸς) νὰ γράψῃ νόμους, οἷον τοῦ Μωϋσέως, πρᾶγμα τὸ ὁποῖον εἶναι ἐντροπὴ καὶ εἰς νήπιον νὰ εἴπῃ. » (Idem).

il y voit — opinion fort hardie pour son temps, surtout si l'on tient compte aussi de son milieu — « une sorte d'hérésie », ou de secte de la religion hébraïque, et appuie son affirmation en citant, comme au hasard, un certain nombre « de coutumes et de mystères hébraïques » (22) par lesquels devient manifeste la filiation des deux cultes. « C'est ainsi, par exemple, que, dans la religion hébraïque on célébrait le septième jour, on jeûnait certains jours, on avait coutume d'offrir du pain et du vin en action de grâces ; qu'il se levait souvent des prophètes pour prêcher la pénitence. Nous voyons les mêmes choses se faire, tandis que le Christianisme se répand (23). » Au début, continue l'auteur, « nous ne voyons aucune intention de changement, car le Maître lui-même n'avait d'autre but que d'accroître la moralité et la spiritualité de ce peuple (le peuple juif), c'est-à-dire, de lui faire suivre les préceptes des Esséniens au lieu de ceux des Pharisiens, et, en second lieu, de lui donner une unité morale telle, que ses membres devenant peu à peu « des hommes », arrivent à secouer le joug terrible de Rome. Voilà ce que nous voyons, en ce qui concerne le Christianisme. Dans la suite furent faites des additions, et aux autres livres, et à l'Evangile, car, dans l'Evangile (primitivement) le Maître se présente à nous comme un homme, divin en effet, enseignant la vertu ; mais non comme un dieu. Les autres dogmes, tels que l'Incarnation, la Sainte Trinité, etc., ont été introduits ensuite, et professés peu à peu » (24). Ce

---

22. « Ὅτι δὲν ἔγινε μεταβολὴ τῆς πρώτης θρησκείας (τῆς Ἑβραϊκῆς), ἀλλ' εἶδος αἱρέσεως, τὸ καταλαμβάνομεν καὶ ὡς ἐκ τῶν ἐθίμων καὶ μυστηρίων τῶν Ἑβραίων. » (Idem).

23. « Οὕτω, φερ' εἰπεῖν, εἰς τὴν ἑβραϊκὴν θρησκείαν ἑωρτάζετο ἡ ἑβδόμη ἡμέρα, ἐνήστευον ἡμέρας τινάς, συνείθιζον νὰ προσφέρωσιν ἄρτον καὶ οἶνον πρὸς εὐχαριστίαν πρὸς τὸν Θεόν, ἐσυνείθιζον καὶ νὰ γίνωνται προφῆται καὶ νὰ κηρύττωσιν τὴν μετάνοιαν. Τὰ αὐτὰ βλέπομεν γινόμενα εἰς τὴν διάδοσιν τῆς χριστιανικῆς θρησκείας. » (Σημειώσεις Θεοσεβείας).

24. Εἰς τὴν ἀρχὴν δὲν βλέπομεν κανένα σκοπὸν μεταβολῆς, διότι αὐτὸς ὁ Ἀρχηγὸς δὲν εἶχεν ἄλλον σκοπόν, εἰμὴ νὰ κάμῃ τὸν λαὸν αὐτὸν ἠθικώτερον καὶ πνευματικώτερον, τουτέστι νὰ μὴ φαρισαΐζῃ, ἀλλὰ νὰ ἐσσινίζῃ· καὶ δεύτερον, νὰ τὸν συνάψῃ εἰς μίαν ἠθικὴν κοινωνίαν, ὥστε μετὰ καιρὸν γενόμενος ἄνθρωπος, νὰ δυνηθῇ νὰ ἀποτινάξῃ τὸν τρομερὸν τῆς Ρώμης ζυγόν. Αὐτὰ λοιπὸν βλέπομεν ὡς πρὸς τὴν χριστιανικὴν θρησκείαν. (Ἐπιτομὴ θεοσεβικῆς διδασκαλίας).

» Ἔπειτα δὲ, ἔγιναν προσθῆκαι καὶ εἰς τὰ ἄλλα βιβλία καὶ εἰς τὸ

qu'il reproche donc à cette religion de laquelle il avait été ordonné prêtre, ce n'est pas seulement le miracle, « scandale de la raison », comme dit l'apôtre, qui se trouve à son origine, mais encore tout le fond religieux — et politique n'oublie-t-il pas d'ajouter — très particulier, sur lequel, au début, elle se greffe, et dont jamais elle ne s'est complètement libérée. C'est le fait que, sortie de la religion d'un peuple, elle ne pourra, pour lui, jamais devenir celle de tous les peuples — car c'est justement à son histoire qu'elle doit, et ses miracles, et ses mystères, et ses dogmes : ces dogmes que la pure raison reste impuissante à faire comprendre et plus encore à faire admettre (25). Toutes ses croyances propres, donc, reflet de contingences temporelles, ne peuvent pas être les articles d'une vérité éternelle. Celle-ci ne peut être saisie par l'homme que par ce qu'il y a en lui de général : la raison, et — avons-nous vu aussi — l'amour. Et tout intermédiaire, historique ou mythique, peu importe, sera superflu entre elle et lui, de sorte que, partout et toujours, il la verra de même.

En conséquence, les deux ou trois dogmes métaphysiques que Kaïris croit retrouver au fond de toutes les religions, « vérités » qui forment les grands articles de son symbole, et dont la simplicité apparente ajoute à l'impression que vraiment aucun miracle ne s'y exprime, ne sont pas même, pour lui, *des dogmes,* au sens ordinaire, mais de pures vérités *philosophiques* rationnellement déduites de l'analyse de nous-mêmes et de la constatation des choses (26) ; des « connaissances », qui restent « scientifiques » en elles-mêmes — bien qu'elles exigent pas mal de dispositions affectives pour prendre tout leur sens dans

---

Εὐαγγέλιον, καθότι εἰς τὸ Εὐαγγέλιον βλέπομεν τὸν Ἀρχηγὸν διδάσκαλον ἀρετῆς, καὶ ἄνθρωπον θεῖον, τῷ ὄντι, καὶ ὄχι Θεόν. » (Id.).

« Τὰ δὲ ἄλλα δόγματα, ὡς καὶ τὸ τῆς Ἐνσάρκου Οἰκονομίας, τὸ τῆς Ἁγίας Τριάδος, κτλ... παρεισήχθησαν καὶ ἐπρεσβεύθησαν κατ' ὀλίγον, μετὰ ταῦτα. » (Id.).

25. « ... ἤθελον δώσει εὐχαρίστως μυρίας ζωάς, ἂν ἦτο δυνατὸν νὰ γίνωνται διὰ λόγου καὶ καταληπτὰ καὶ ἀποδεκτά. » (Ἐπιστολὴ πρὸς τὴν Ἱερὰν Σύνοδον τοῦ Βασιλείου τῆς Ἑλλάδος. 7 Αὐγούστου 1839).

26. « Ἀνάγκη τοίνυν τὸν θεοσεβῆ διὰ πάσης ὡς εἴπομεν διελθεῖν θεωρίας καὶ γνώσεως. » (Θεοσέβεια. Manuscrit).

la conscience, et porter, dans la vie, tous leurs fruits (27). Il n'y a, en tout cas, pour les atteindre et pour en tirer ce qu'ils peuvent donner, besoin de s'appuyer sur aucune tradition, de donner à aucun événement une place primordiale dans le passé. Nous avons trop insisté, plus haut, sur l'aspect géométrique des déductions par lesquelles l'auteur les rattache, soi-disant, à des vérités plus élémentaires, pour qu'il faille, apparemment, y revenir ici.

Et il n'est pas jusque dans ce « culte extérieur », jusque dans ces rites, peu nombreux, mais tout de même réels, qu'il propose à la société hypothétique des « hommes pieux » selon sa doctrine, où n'apparaisse son désir de rationalité — sous forme d'aversion pour tout ce qui lui rappelle l'« idolâtrie » (c'est-à-dire, pour nous, les religions positives), l'importance donnée, « à tort » à des faits contingents, ou à des objets périssables.

Des trois principaux « motifs psychologiques » auxquels Delacroix ramène ceux de tout culte (28), les deux premiers sont ici, volontairement semble-t-il, négligés. Rien n'y est prévu qui ait pour but de « rappeler le passé religieux et de le rendre présent, par une sorte de représentation dramatique » (29), et quant à la grâce, loin d'avoir besoin d'un « véhicule » quelconque, pour agir plus sûrement sur les âmes, loin d'être « captée, visible et voilée sous des espèces sensibles qui témoignent de sa réalité et de sa présence » (30), elle agit directement, et d'une manière toute spirituelle, sur tous ceux qui remplissent les conditions, accessibles à tout homme, à tout « être raisonnable », pour la recevoir.

Malgré tout ceci, la présence seule de quelques rites (fût-ce même uniquement celle de la « prière en commun »), suffirait à prouver que la « Théosébie » prétend être autre chose qu'une « attitude » qui, tout en pouvant et tout en devant même, en principe, s'étendre à tous les

---

27. Voir plus haut, page 192.

28. H. Delacroix : *La Religion et la Foi*, chapitre sur « le Culte ».

29. Idem, pages 15 et 16. « Il n'y a pas de liturgie qui échappe à cette règle » écrit Delacroix.

30. Henri Delacroix : *La Religion et la Foi.*

hommes, tout en étant « spécifique de l'Homme », garde entièrement, — telle l'attitude scientifique, — son caractère individuel dans la conscience de celui qui l'adopte. De quelque façon que nous la caractérisions, il ne semble pas douteux que Th. Kaïris ait voulu lui donner certains traits de religion positive, qui pour insuffisants qu'ils soient, n'en sont pas moins intéressants quant à l'étude de sa personnalté, et, dans une certaine mesure, des influences qu'il a plus ou moins subies dans sa jeunesse.

Il a beau affirmer que « toutes les œuvres de l'homme, exécutées avec piété, sont un culte rendu à Dieu » (31), et que, sans le « culte intérieur » — qui consiste en l'amour ardent de Dieu, la pensée portée constamment sur lui, etc... (32) — le culte extérieur ne sert de rien (33), il ne les admet pas moins tous les deux. Et, bien que — comme nous l'avons dit tout au début de ce travail — il paraît peu probable qu'il ait tenté de le réaliser autour de lui, il s'est plu à organiser d'avance ce culte extérieur idéal. Il admet un clergé, des temples, des cérémonies : c'est tout ce qu'il faut pour donner à une doctrine l'aspect d'une véritable religion. Son clergé, qui n'est pas assujetti à des études spéciales (« tous » les « hommes pieux » devant s'appliquer dans la vie ordinaire à l'étude sérieuse de tout ce qui peut servir à leur culture morale et théologique), est élu (34), par un suffrage à plusieurs de-

---

31. « Εἰ καὶ πάντα τοῦ ἀνθρώπου τὰ ἔργα θεοσεβῶς ἐκτελούμενα, ἀληθὴς τοῦ Θεοῦ λατρεία γίνεται... » (Θεοσέβεια. Manuscrit déjà cité).

32. « μερικώτερον μέντοι θεία λατρεία λέγεται ἡ πρὸς τὸν Θεὸν διάπυρος ἀγάπη καὶ ἡ ἐκ ταύτης προερχομένη ἀνεξάλειπτος αὐτῆ μνήμη καὶ ἡ μερικωτέρα πρὸς αὐτὸν ἀνάτασις καὶ ἔντευξις, καὶ προσευχή, καὶ δοξολογία καὶ ἔναισις τοῦ θείου αὐτοῦ ὀνόματος... » (Idem).

33. « Δῆλον ὅτι ἄνευ τῆς ἐσωτερικῆς (λατρείας), ἡ ἐξωτερικὴ οὐδὲν συντελεῖ. » (Idem).

34. « ἡ δὲ ἐκλογὴ αὐτῶν, τοῦ τρόπου τούτου γίνεται : ἐκ δέκα οἰκογενειῶν ἀξίων τινῶν ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν προβληθέντων καὶ ἐξετασθέντων, καὶ τοιούτων αὐτῶν εὑρεθέντων, γίνονται κλῆροι ἢ λαχνοί· καὶ πάλιν μεταξὺ ἄλλων ἐκ δέκα προβληθέντων γίνονται ἄλλοι κλῆροι, ἕως οὗ κληρωθῶσι πάντες οἱ ὡς ἄξιοι προβληθέντες καὶ τοιοῦτοι εὑρεθέντες ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες. Μεταξὺ δὲ τῶν λαχόντων τούτων, γίνονται πάλιν ἄλλοι κλῆροι, ἀνὰ δέκα, καὶ οὕτως ἐπαναλαμβάνονται οἱ κλῆροι ἕως οὗ τῶν ἀπαιτουμένων θειαγῶν μείνει ἀριθμός. Ἐὰν οἱ πρῶτοι ὡς ἄξιοι προβληθέντες καὶ τοιοῦτοι εὑρεθέντες ὀλίγοι ὦσι, κληροῦνται τότε ἀνὰ δύο ἢ ἀνὰ τρεῖς κτλ. κατὰ τὸν μικρὸν δῆλα δὴ ἢ μέγαν τῶν προβληθέντων ἀριθμόν. » (Idem).

grés, parmi les membres les plus dignes de dix familles. Le mode de son élection a été prévu et réglé en détail par l'auteur.

Il est composé — chose remarquable — d'hommes et de femmes, et est divisé en plusieurs classes, suivant les fonctions assignées à ses membres. Les femmes, toutefois, ne peuvent y remplir le rôle que de « Lectrices » ou de « Chanteuses d'hymnes ». L'âge de tous ceux qui y ont une charge quelconque est fixé à quarante ans au moins pour les hommes, à l'exception des lecteurs et chanteurs, et plus de quarante, toujours, pour les femmes. Tous sont désignés sous le nom général de « théages » (35).

Quant aux temples « très beaux, bâtis dans une architecture remarquable convenant à leur destination » (36), — bien que « tout homme pieux soit lui-même un temple dans lequel est loué, glorifié et adoré Celui qui est au-dessus de toute louange » (37) — Kaïris les décrit dans le détail (38), et en donne même un plan sommaire (39).

---

35. « Οἱ δὲ δημοσίᾳ εἰς τεταγμένας ἡμέρας τὰ θεῖα ἄγοντες, καὶ διὰ τοῦτο θειαγοὶ καλούμενοι κατὰ πάντα τῇ θεοσεβείᾳ παρέχοντες ἐκλέγονται. Εἰσὶ δὲ τούτων διάφοροι τάξεις καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἐκλεγομένων, Κοσμήτορες δηλαδή, Ἀναγνῶσται, Ὑμνῳδοί, Θεοκήρυκες καὶ Εὐχολόγοι, ἢ λειτουργοί, ἢ πρεσβύτεροι. Καὶ οἱ μὲν ἀναγνῶσται καὶ ὑμνῳδοί, πρέπουσαν τῷ ἔργῳ αὐτῶν ἔχουσιν ἡλικίαν, οἱ δὲ κοσμήτορες, θεοκήρυκες καὶ εὐχολόγοι, ἄνδρες μὲν ὄντες ὑπὲρ τὰ τεσσεράκοντα ἔχουσιν ἔτη· γυναῖκες δέ, ὑπὲρ τὰ τεσσεράκοντα πάντα. » (Idem).

36. « ... καλλίστους ναούς, ἐξαιρέτῳ καὶ πρεπούσῃ ἀρχιτεκτονικῇ χρώμενοι ἐπὶ τῷ κοινῇ συνέρχεσθαι, καὶ κοινῇ κατὰ τεταγμένας ἡμέρας προσφέρειν τὸν ὕμνον καὶ τὴν λατρείαν τῷ Ποιητῇ τῶν ἁπάντων Θεῷ. » (Idem).

37. « Εἰ καὶ... ἕκαστος θεοσεβής, ναὸς τοῦ Ὑψίστου ἐστί, ἐνῷ ὑμνεῖται καὶ δοξάζεται καὶ λατρεύεται ὁ Ὑπερύμνητος. »

38. « Ἡ δὲ οἰκοδομὴ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον παραλληλεπίπεδος ἐστί, καὶ τὸ μὲν περιτείχισμα δύο μὲν ἔχει θύρας μεγάλας εἰς τοὺς ἀπεναντίους τοίχους κειμένας, ὧν ἄνωθεν ἀνὰ μίαν θυρίδα ἐφ' ὧν « Θ ε ὸ ν σ έ β ο υ » ἐπιγέγραπται· τέσσαρας δὲ μικρὰς ἀπέναντι οὔσας, καὶ εἰς τοὺς λοιποὺς δύο τοίχους, πλησίον τῶν πρώτων, ἐν οἷς αἱ μεγάλαι θύραι κατασκευασθεῖσαι· ἐγγὺς δὲ καὶ ἔμπροσθεν θατέρας μεγάλης θύρας, ἑτέρα κτίζεται, ἐφ' ἧς θυσιαστήριον ὠκοδόμηται, οὗ ἑκατέρωθεν περιστύλιον οὕτω κατασκεύασται ὥστε τὸ μεταξὺ τούτου καὶ τῶν τοίχων διάστημα ἱκανὴν εἶναι τοῖς εἰσερχομένοις καὶ ἐξερχομένοις δίοδον. Ταύτης δὲ ἄνωθεν ἐπὶ τῆς στέγης θυρίδας οὕτω ποιοῦνται ὥστε ἀνὰ μίαν εἰς τὸ μεταξὺ δύο στύλων ἐμπίπτειν ἀπόστημα. Ἐκ δεξιῶν δὲ καὶ ἀριστερῶν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τῆς ἐπ' αὐτοῦ θύρας, βαθμίδες περίκεινται ἐφ' ὧν εὐχολόγοι, ὑμνῳδοί, ἀναγνῶσται, θεοκή-

Il faut noter l'extrême simplicité en même temps que l'élégance de leur conception, rappelant celle des modèles de l'antiquité classique auxquels certainement il a songé (l'emploi du péristyle suffirait à l'indiquer). Ils devront être, à l'intérieur, décorés par la représentation « de vingt actions pieuses », visant à l'édification de ceux qui entrent (40). Ils seront érigés à l'intérieur de bosquets sacrés (ἄλση) dans lesquels on construira dans leur voisinage, des écoles et des gymnases, « où dès leur jeune âge les enfants, garçons et filles, se formeront à la sagesse et à la vertu » (41). De plus, chaque famille, devra mettre à part une chambre ou une partie de sa demeure « pour s'y réunir chaque jour et y prier en commun, pour y offrir, en commun, à Dieu, le culte selon la raison » (τὴν λογικὴν προσφέρειν λατρείαν) et le père et la mère diront les paroles consacrées et prêcheront, tandis que les enfants rempliront les fonctions de lecteurs et de chantres » (42). Il est aussi prévu un rudiment de rituel funéraire, consistant surtout en prières prononcées par les théages (43).

Mais non moins curieuse chez Kaïris, et non moins caractéristique du désir de donner à sa doctrine une portée religieuse au sens social du mot, croyons-nous, sans vouloir en faire une religion pareille aux autres, est l'institution de sa « nouvelle chronologie », dont l'an 1 correspond à l'an 1801 de l'ère chrétienne, et d'un « nouveau calendrier » qui lui correspond. Les chronologies basées sur les grands systèmes religieux, s'établissent, il

---

ρυκες τὰ ἑαυτῶν ἐκτελοῦσιν ἔργα. Μετὰ τούτους δὲ αἱ γυναῖκες, ἔνδον τοῦ περιστυλίου ὅπερ ἐστὶ ὁ κυρίως ναός, κάθηνται· μεθ' ἃς ὁ τῶν ἀνδρῶν ἐστὶ τόπος· τὸ δὲ ἔξω τοῦ Ναοῦ περιστύλιον, ὅλον περικυκλοῖ τὸν ναόν, ὡς ἐν τῷ σχήματι φαίνεται. » (Idem).

39. A la page 32 du Manuscrit cité.

40. « Κεκόσμηται δὲ τοῦ Ναοῦ τὸ περιτείχισμα ἔσωθεν εἴκοσι θεοσεβῶν πράξεσι εἰς τὸ τέλειον ἀφορώσαις πρὸς θεωρίαν τῶν ἐρχομένων καὶ μίμησιν. » (Idem).

41. « Πλησίον δὲ τῶν ναῶν καὶ ἐν τοῖς αὐτῶν ἄλσεσι εἰώθεσι οἱ θεοσεβεῖς ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν οἰκοδομεῖν παιδευτήρια καὶ γυμνάσια ἔνθα ἐκ παίδων τὴν σοφίαν καὶ ἀρετὴν ἐκπαιδεύονται, καὶ τὴν θεοσέβειαν ἐκδιδάσκονται. » (Id.).

42. « Ἑκάστη οἰκογένεια θάλαμον ἢ μέρος τοῦ οἴκου τῷ Θεῷ ἀφοσιώσῃ ἐπὶ τῷ κοινῇ τὴν οἰκογένειαν ὅλην καθ' ἑκάστην συνέρχεσθαι, καὶ οἱ μὲν γονεῖς θεοκήρυκες ἔσονται, τὰ δὲ τέκνα ὑμνῳδοί, καὶ ἀναγνῶσται. » (Idem).

43. « Οἱ θειαγοὶ ὡσαύτως ἀναγινώσκουσι τὰς ἐπὶ τοῖς νεκροῖς λεγομένας εὐχάς. » (Id.).

est vrai, en général, toutes seules, et comme par la force des choses, par des contingences historiques multiples — non par la volonté d'un seul. Mais, répétons-le encore, nous ne tenons par la Théosébie pour *une religion;* nous disons seulement qu'elle est autre chose qu'un système de philosophie et de morale pure, — et cela, surtout du point de vue de Kaïris lui-même, malgré les quelques affirmations qui pourraient, à première vue, faire croire le contraire (44). Jamais en effet promoteur d'idées proprement philosophiques et rien de plus, ne s'est plu (que nous sachions) à imaginer et à réglementer un culte, ni, surtout, à se figurer une humanité recommençant à compter ses années d'à partir de son époque. Kaïris, inconsciemment, réintègre par sa nouvelle chronologie dans la vie même de tous ses adeptes, réels et hypothétiques, de tous les « hommes pieux » possibles, la « commémoration du passé religieux », qu'il avait bannie du culte public et privé. La Chronologie et le Calendrier, tout comme le culte précis dont la forme des temples est prévue et dont les prières sont écrites, s'ils ne sont liés à aucune « légende », n'en sont pas moins des institutions conventionnelles, des apports du dehors, dont une « religion naturelle », universelle et tout intérieure, comme l'auteur semblait l'entrevoir dans son apologie, n'aurait que faire.

L'année, dans le « nouveau calendrier » de notre auteur, commence à une date correspondant, au 11 septembre dans le calendrier Julien (45), — c'est-à-dire au 24 du même mois selon le grégorien — et cela sans doute, comme le fait remarquer Paskhalis (46), pour qu'elle coïncide avec le fait précis de l'équinoxe d'automne. Elle reste divisée en douze mois, mais ces mois sont tous de trente jours. Kaïris leur donne des noms rappelant, non l'état de l'atmosphère et du sol, sous une latitude déterminée du globe en chacun d'eux, — comme cela a lieu dans le calendrier révolutionnaire français — mais, plus

---

44. En particulier, dans son Apologie devant le tribunal de Syros.

45. Remplacé officiellement en Grèce par le grégorien en 1923. Encore en usage, actuellement, dans plusieurs couvents grecs.

46. Δημ. Πασχάλης : (Θεόφιλος Καΐρης, page 101).

conformément à l'esprit et aux tendances de sa doctrine, l'un des attributs éternels de l'Etre suprême, ou l'une des vertus qui constituent la vraie piété (47). Les cinq derniers jours de l'année solaire (ou les six quand elle est bisextile) à savoir les 6, 7, 8, 9 et 10 septembre du calendrier julien, sont mis à part sous le nom d'« épactes ». Le mois est divisé en trois décades, et chacune de celles-ci en dix jours, portant chacun le nom de leur rang : premier, deuxième, etc... Le dixième, appelé encore « divin », est le jour du repos, consacré spécialement à l'adoration, il est marqué par des prières publiques, des chants d'hymnes dans les temples. Chaque jour de la décade est divisé en dix « heures », ou vingt « demi-heures » ; chaque « heure » en cent « minutes » et chaque « minute » en cent « secondes », et ainsi de suite — ce qui fait qu'une heure, dans cette division du temps, compte cent quarante-quatre de nos minutes ordinaires, et qu'une « minute » y correspond presque à ce qui serait pour nous une minute et demie. De plus, dans cette période de dix « heures » qui comprend un jour et une nuit, l'« homme pieux » doit trouver place pour la prière, pour la méditation et la lecture « d'abord de livres religieux et moraux, et puis, de divers autres, en particulier des ouvrages qui lui sont nécessaires ou utiles dans sa profession » (48), pour l'exercice de sa profession, pour une œuvre charitable, et enfin pour un repos sans remords.

Et si l'on voulait une preuve de plus de la portée « temporelle » donnée, en principe, à la Théosébie, on pourrait la chercher dans la manière dont elle pénètre la vie sociale de ses fidèles tout entière; et la sorte de « droit divin » qu'elle place, non plus à l'origine d'un pouvoir quelconque, mais à l'origine de l'égalité et de la frater-

---

47. Θεοσέβιος (11/24 Septembre – 10/23 Octobre) — Σοφάρετος (11/24 Octobre – 10/23 Novembre) — Δίκαιος (11/24 Nov.-9/22 Décembre) — Ἅγιος (10/23 Déc. – 8/21 Janvier) — Ἀγάθιος (9/22 Janv. – 7/20 Février) — Σθένιος 8/21 Février – 9/22 Mars) — Ἀγάπιος (10/23 Mars – 8/21 Avril) — Χαρίσιος (9/22 Avril – 8/21 Mai) — Μακρόθυμος (9/22 Mai – 7/20 Juin) — Αἰώνιος (8/21 Juin – 7/20 Juillet) — Ἔνθεος (8/21 Juillet – 6/19 Août) — Σώσιος (7/20 Août – 5/18 Septembre).

48. (Θεοσέβεια) : θεοσεβῶν δόγματα.

nité parfaites (49), aucun ne devant être, de par la volonté de Dieu « maître ou tyran parmi les autres », et cela déjà dans ce monde présent. Ce n'est pas seulement une morale; c'est la base d'une législation.

Que conclure ? Une fois de plus, semble-t-il, à la difficulté pour Kaïris, vu les oppositions internes de ses tendances, à présenter une doctrine aussi cohérente qu'on pourrait le désirer ? Mais chercher la cohérence dans une telle doctrine, n'est-ce pas se placer à un point de vue artificiel, et se condamner d'avance à n'en pas trouver ? Mieux vaudrait tâcher d'y expliquer le manque de cohérence qu'on croit y voir. Peut-être n'est-il, après tout, qu'apparent. Peut-on dire, en effet, que l'institution d'un culte, d'une chronologie et d'un calendrier nouveaux, que l'ingérence de la religion dans toute la vie sociale, constituent vraiment une négation de ce souci de rationalité que nous avons rencontré plus haut. Cela empêche la « Théosébie » d'être assimilable à un système purement métaphysique et moral, mais cela n'introduit pas en elle de « légende » au sens positif du mot. Et elle reste, pour son promoteur, la religion par excellence justement, semble-t-il, à cause de cette alliance d'une organisation rituelle au contenu le plus rationnel possible. C'est peut-être que, dans la conception de ce « contenu » et de ce rituel, il y a quelque chose de commun. Il convient de le chercher, car ce ne peut être qu'un élément important, sinon essentiel, du sentiment religieux de Kaïris.

On se rappelle cette recherche de la logique la plus rigoureuse dans l'exposé des vérités métaphysiques qui sont à la base de la doctrine de notre auteur. Nous y avons vu moins un besoin « intellectuel » véritable, — car alors elle ne recouvrirait pas, si souvent, une pseudo-logique, — qu'une aspiration « *intellectualiste* », de nature, au fond, sentimentale, esthétique le plus souvent: qu'un besoin d'unité dans l'ordre et l'enchaînement, pour ce qu'elle communique à l'ensemble d'une théorie et à chacun de ses points, en plus de la force persuasive toute

---

49 « Πάντας ἴσους βούλεται εἶναι (ὁ Θεός)· νόμους τε ἰσότητος, ὡς ἀδελφούς, ὡς φίλους, ὡς συγκληρονόμους καὶ συγκοινωνοὺς τῶν αὐτῶν ἀγαθῶν πολιτεύεσθαι, μηδένα εἶναι μεταξὺ αὐτῶν κύριον ἢ δυνάστην ἢ τύραννον... Ὅθεν οἱ θεοσεβεῖς τὴν ἰσονομίαν ἐγκολπώσασθαι ὀφείλουσι. » (Θεοσέβεια. Manuscrit cité).

pure, un prestige de beauté structurale qui émeut. On retrouverait quelque chose de semblable en examinant la pièce apparemment la moins « philosophique » de la Théosébie : son calendrier.

Sans doute le souvenir des innovations du même ordre tentées — et en partie réalisées — par les inspirés de la Révolution française, n'a-t-il pas été étranger à son élaboration. Mais ne serait-il qu'une œuvre d'imitation, que le seul fait pour lui d'être conçu sur un tel modèle, révèle, dans le sentiment religieux de l'auteur, — car il s'agit d'un calendrier *religieux,* — un singulier enthousiasme pour tous les signes extérieurs de la rationalité; quelque chose de pareil, en somme, jusqu'à un certain point, à l'état d'âme de ceux qui, en France, avaient imaginé, un demi-siècle auparavant, un culte de la « déesse Raison ». C'est l'ordre, c'est la symétrie, signes sensibles d'une sorte de logique universelle, que veulent réaliser dans la vie de « l'homme pieux », ces divisions du temps en périodes dont chacune est le dixième (ou le décuple) de la suivante, suivant le sens dans lequel on les considère. Le choix du nombre dix, comme base du système, s'il n'est pas original est du moins significatif : ce nombre, par son apparente simplicité, exerce sur l'imagination une sorte de magie.

Mais il y a une autre magie encore dont l'importance est capitale chez Kaïris : c'est celle des mots et du style; influence très complexe, sur un esprit et surtout sur une sensibilité (prédisposée à la recevoir à tel point qu'elle en crée l'instrument), de certaines énumérations d'épithètes, plus sonores que descriptifs, de certaines périodes régulièrement balancées, souvent entrecoupées des mêmes assonances, plus fréquemment peut-être, d'exclamations, de toute une langue enfin qui, bien que plus usitée en Grèce il y a quatre-vingts ans que maintenant, n'était pas celle de la conversation de tous les jours.

A quoi tient-elle, surtout ? Au sens des mots ? Sans doute, pour une partie, au moins, si l'on entend par là leur puissance d'évocation plutôt que leur contenu précis — quand il s'agit de mots susceptibles d'avoir un contenu précis. Mais c'est la musicalité des mots qui semble intervenir le plus, par sa capacité suggestive, non plus d'idées, même vagues, mais d'états affectifs, et cénesthésiques

surtout, plus obscurs et plus indéfinissables encore. Il serait cependant vain de vouloir la séparer du « sens ». L'un et l'autre, intimément liés, se modifiant mutuellement, échangent, jusqu'à un point, leurs effets. On ne saurait pas non plus proprement parler de l'influence d'un mot, — le mot n'étant pas isolé, — mais de celle d'une phrase ou période, qualitativement différente de celle des mots qui la composent, pris individuellement.

Cette influence est d'ailleurs modifiée et enrichie par tout un trésor de souvenirs, et d'habitudes de sentir, que chaque nouvelle méditation du même texte éveille dans l'âme, et où entre bien entendu, l'apport des méditations antérieures.

Et on ne peut pas dire que ce soit le texte qui « crée » l'état affectif. Il est, au contraire, à l'origine ,suggéré sous son impulsion, « inspiré » par lui. Mais dès qu'il est formulé, il réagit sur lui. Son rôle semble être, non pas de le préciser — cela équivaudrait à le détruire — mais d'exprimer ce qu'il y a en lui d'« essentiel », par un ensemble de signes d'une suggestivité spéciale. A chaque lecture ou méditation nouvelle, dans l'âme où se fait comme un vague appel vers l'exaltation passée, cet « essentiel » est réévoqué. Le nouvel état vécu, riche de tout un passé, sera, évidemment coloré par les particularités affectives du moment. Mais, dans son fond, il sera une sorte de prolongement de l'ancien.

Dans la vie des « pieux », entièrement réglée en vue de l'« union à Dieu », le texte, comme le chant, comme l'atmosphère du temple, est un élément de discipline mystique. Et si l'on en peut chercher la magie dans la plupart des écrits religieux de Kaïris (52), et même dans ses « Φιλοσοφικὰ » plus proprement métaphysiques dans leur ensemble, on la trouvera surtout dans ses prières, — « pour le matin », « pour le soir », « pour grandes personnes » et « pour enfants », « pour êtres dites avant les différents actes de la journée (avant de manger, ou avant de commencer son ouvrage), ou destinées au culte public, — ainsi que dans ses « hymnes », où sont exprimées les différentes nuances de l'enthousiasme religieux, où sont

52. Excepté dans les chapitres de critique religieuse, et de réglementation matérielle du culte.

exaltés les divers attributs de Dieu, et sa gloire « qu'un monde proclame à l'autre éternellement » (51), et la splendeur de son œuvre. Ce ne sont pas les moins intéressants de ses écrits, pour qui veut pénétrer la nature de son sentiment religieux, et, s'il ne s'est pas contenté, dans leur rédaction, de la simple καθαρέυουσα déjà très « noble », de son époque, mais s'est plu à employer un « dorique » factice, c'est moins, croyons-nous, pour les rendre inintelligibles aux profanes (il aurait alors bien mal réussi car ils sont fort clairs pour qui connaît la καθαρέυουσα) que pour augmenter leur puissance de suggestion. Nous ne rapporterons qu'un exemple pris parmi les plus typiques de cette littérature (52). C'est une de ces périodes rituelles que doit réciter le théage approprié. Qu'on imagine le ton de voix le plus convenable à ne rien lui faire perdre de son effet, la physionomie du prêtre, la foule, le temple aux lignes architecturales simples et belles, et l'on se fera une idée de l'atmosphère religieuse que peut créer le texte, surtout pour des hommes que leurs lectures, leurs pensées courantes, leurs habitudes quotidiennes, leur vie tout entière, prédisposeraient à la chercher. La « Théosébie », qui, par sa recherche de la « rationalité », élément pour elle essentiel, manque de « légende », n'est pas, avons-nous dit, une religion, au sens ordinaire, mais elle est bien l'expression du sentiment religieux de Th. Kaïris. Maintenant que nous avons vu le rôle qu'y joue le « texte », et par sa musicalité, et par son sens, et par les signes de la soi-disant rationalité de son enchaînement, nous pouvons dire qu'elle est, du moins, une *discipline religieuse*, une *ascèse*. Plus encore que de faire croire à des « vérités », son but (qui a échappé à la conscience de son promoteur, apparemment), est de créer une « atmos-

---

51. « Ὡς θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου, καὶ τὴν δόξαν κόσμος κόσμῳ,
ὁ Θεός μου καθορᾶται, Ἀϊδίως ἀφηγεῖται. »
(Θεοσεβῶν ἱερὰ ἄσματα).

52. « Ὦ Δύναμις, καὶ Σοφία, καὶ Ἀγαθότης καὶ Παντελειότης ! Ὦ τάξις, καὶ ποικιλία, καὶ ἁρμονία, καὶ παντοδαπότης, καὶ ἑνότης, αἷς τὸ Σύμπαν τόδε κεκόσμησας ! Ὦ νόμοι, καθ' οὓς καὶ λόγοι δι' οὓς τὰ ἐν αὐτῷ συμβαίνειν διέταξας φαινόμενα ! Ὦ τέλος ἐς ὃ καὶ αὐτὸ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ἕκαστον διεξάγεται, τὰν Σὰν διακηρύττοντα δόξαν μηδέποτε παυόμενα ! Ὦ μόνα ἁγνά, καὶ ἀΐδιος, καὶ μόνα ἀληθὴς καὶ παγκόσμιος, ἃ ἐν Σοὶ παντῶν τῶν θεοσεβῶν μακαριότης καὶ ἐπανάπαυσις ! » (Θεοσεβῶν προσευχαὶ καὶ ἱερὰ ἄσματα).

phère mystique » collective, propre à l'épanouissement, au fond des âmes, d'états affectifs semblables, sans doute, à ceux qu'expérimentait Kaïris lui-même ,et qui constituent, pour lui, la seule vraie joie de cette terre.

Mais, dira-t-on, Kaïris n'est pas à vrai dire « un mystique ». Il s'agit pour lui, partout, d'un dieu personnel (nous y avons insisté) et non d'un indéterminé. Nous croyons cependant que, si l'on s'attache à la psychologie de sa doctrine plus qu'à la doctrine elle-même, il s'agit, au contraire, au fond, d'un indéterminé. Il y a, à la base de sa vie religieuse, le sentiment, si net lors de ses premières révélations, d'un absolu ineffable, objet certain de toutes les aspirations inquiètes de son âme, et par-dessus tout, de cette vague mais impérieuse « aspiration à l'infini », sur laquelle il a tant insisté. Si, par la suite, essayant de donner des qualités à cet absolu, à cet « Etre » que son intuition lui donnait pour l'Etre par excellence » (53), dont « personne ne peut dire « ce » qu'il est sinon lui-même » (54), il s'habitue à se le représenter avec une certaine personnalité ; si, dans sa doctrine, c'est ainsi que Dieu apparaît, le plus souvent comme le « père » plein de mansuétude, c'est que, — la sentimentalité de Kaïris s'y prêtant, — c'est la tradition chrétienne qui a, en partie au moins, servi de moule à sa religiosité débordante.

Il ne serait pas difficile de montrer, au même titre, l'intervention de la tradition scholastique (et de ce qui, dans la pensée des grands philosophes du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, s'adaptait le mieux à ses tendances directives), dans ces raisonnements qui tendent à « prouver » le Dieu qu'il connaît pour l'avoir expérimenté, et qui ne servent, en fait, qu'à exalter, chez lui, une certitude déjà acquise.

En un mot, Kaïris ne s'efforce pas de suivre la tradition religieuse, il n'a pas, comme les mystiques chrétiens, le désir de n'en pas sortir (55), mais il utilise, — comme il utilise tout ce qu'il connaît (56),— inconsciemment, sem-

---

53. « Σὲ τὸν ὄντως Ὄντα. » (Θεοσεβῶν προσευχαὶ καὶ ἱερὰ ἄσματα).

54. Déjà cité.

55. H. Delacroix : *Etudes sur le mysticisme*, p. 358.

56. L'éclectisme est recommandé d'ailleurs par Th. Kaïris : « ... ἔπεται ὅτι πάντα τὰ τῇ θεοσεβείᾳ σύμφωνα, ὅπου ποτ' ἂν εὑρεθῇ, ὁ θεοσεβὴς καὶ συλλέξει πρὸς χρῆσιν αὐτοῦ καὶ ἀναγνώσεται καὶ δέξεται. » (Θεοσέβεια. Manuscrit cité).

ble-t-il, ce qui ,en elle (comme la notion de l'amour, ou de la bonté) a pour lui une valeur émotive. Cela ne fait pas de lui un mystique au sens plein du mot. Il ignore l'extase et ne semble avoir connu de visions que deux fois, dans sa jeunesse. Mais il n'y en a pas moins, chez lui, apparemment, un tempérament porté au mysticisme, et même un « commencement » pour ainsi dire d'expérience mystique. Il a bien connu, dans son adolescence et sa jeunesse, une longue période « d'oscillation, d'inquiétude et de malaise » où il a littéralement « cherché à savoir ce qu'il cherchait », pour reprendre l'expression si évocatrice de M. Henri Delacroix (57) ; et il a bien eu, ensuite, brusquement, antérieurement à toute argumentation, « la vision heureuse de la pleine réalité » (58). Son besoin de rationaliser la notion, au fond tout intuitive, qu'il a de l'absolu, n'est pas non plus, elle, étrangère aux mystiques, loin de là (59). Mais nulle part il ne dit qu'il ait connu, depuis sa définitive conversion au théisme, quoique ce soit de pareil à la « sécheresse » ; Dieu, une fois entré dans sa vie, semble ne plus s'en éloigner.

On pourrait cependant remarquer, que le fait qu'il n'en parle pas, ne prouve en rien qu'il n'ait jamais connu de périodes de dépression religieuse, peut-être même de doute. Il voulait édifier les autres, et cela dans une voie qui n'était pas celle de leur tradition religieuse. Parler de ses propres oscillations pouvait peut-être lui paraître peu sage. Ce n'est d'ailleurs que dans son apologie qu'il rappelle le grand événement intérieur de son adolescence. Pouvait-il, dans cette confession forcément rapide, et où il s'agissait, aussi, de « défendre » sa foi, rappeler tout son passé psychologique ?

Mais en admettant même qu'il ait, jusqu'au bout, vraiment joui de la plénitude de son bonheur en Dieu, on pourrait rapporter, croyons-nous, l'absence chez lui de

---

57. H. Delacroix : *Etudes sur le mysticisme,* page 346.
58. H. Delacroix : (Idem), page 346.
59. H. Delacroix : (Idem). « Il est important de remarquer ce besoin de comprendre, ce rationalisme continu, car on a souvent exagéré, chez les mystiques, le désordre, l'abandon à des illuminations momentanées » (p. 350).
« Le système... généralise l'expérience au-dessus des particularités et contingences individuelles. », p. 347.

toute dépression ,en partie, à la très forte systématisation intellectuelle et à l'ensemble des valeurs morales qui soustendent, chez lui, la foi; plus encore, à l'activité prodigieuse de sa vie, qui ne devait pas lui laisser le temps de se lasser des joies acquises et, surtout dans ses dernières années, aux obstacles opposés du dehors à l'expansion de son système — même si, comme nous pensons, tout son côté rituel n'a jamais été conçu en vue d'une application immédiate — (Il n'y a rien de tel que les obstacles pour faire durer ce qu'ils prétendent étouffer, exalter ce qu'ils veulent combattre, ou même ce qui se croit combattu par eux).

Il serait intéressant, d'indiquer au moins, le parti qu'on peut tirer de la psychologie de Kaïris, dans l'étude de celle, en général, du croyant. En particulier, la présence, chez lui, d'aspirations fondamentales, d'ordre avant tout affectif, puis d'une intuition de ce qui peut les satisfaire, puis de l'élaboration intellectuelle d'un « discours » propre à justifier rationnellement cette intuition, semble se retrouver chez tous ceux qui ont des croyances « qui leur tiennent à cœur » — ne serait-ce même pas des croyances religieuses. Le très grand rôle du raisonnement dans ses doctrines, nous le retrouvons en particulier chez les apologistes. Quant à l'action du mot, ou plutôt du « texte », dans le réveil en lui, d'un *état religieux* (c'est-à-dire d'un état psychique particulier), elle nous paraît aussi générale — et cela, dans la mesure où le texte est assez intelligible pour « évoquer », mais surtout assez inintelligible pour ne pas mettre de pensée à la place des purs états affectifs, et peut-être des images fuyantes, évoqués. Nous avons vu dans cette condition, la vraie clef du « dorique » de Kaïris. C'est aussi, croyons-nous, — et plus peut-être que le désir de ne pas abandonner une langue attachée à la « légende » d'une religion, — le facteur psychologique qui explique l'existence de tant de langues liturgiques mortes ou à demi-mortes, et par là d'autant plus suggestives. Enfin, ce mysticisme à sa naissance, fait de la soif indéfinie d'un absolu indéterminé, que l'on confond après coup avec une entité religieuse ou philosophique plus précise, soit « donnée » par une tradition ,soit formée à partir d'éléments fournis par une

tradition; caractérisé à la fois par un sentiment d'effort impuissant vers cette entité (exprimé ici par l'idée que Dieu est inconnaissable), et d'heureuse passivité vis-à-vis d'elle (exprimé ici par l'idée de la grâce), semble, lui aussi, moins rare que l'on ne pourrait penser.

En somme, Kaïris n'offre pas l'exemple d'une « exception » véritable. Bien plutôt, sous ce qu'il y a, parfois, d'un peu excessif dans tel ou tel trait de sa personnalité (une, malgré ses oppositions), apparaît la manière de sentir, de penser, de raisonner du croyant en général.

Ce qui fait peut-être le plus son originalité, c'est qu'il réunit, semble-t-il, deux types de croyant, le plus souvent séparés dans l'expérience : celui de l'homme qui pense croire parce qu'il a démontré suffisamment l'objet de sa foi, et celui de l'homme dont la raison abdique, mais que le mystère saisit, et qui délibérément, se passe de toute démonstration. Le croyant le plus fréquent, se rapproche nettement de l'un, ou tient des deux moyennement. Kaïris, qu'on serait tenté de rattacher délibérément au premier de ces types à cause de sa recherche passionnée de la rationalité, semble, par ailleurs, si catégorique dans ses quelques aveux, soit de la prééminence de la croyance sur sa justification intellectuelle (60), soit de l'impossibilité d'une telle justification (61), soit même de l'inconcevabilité de ce à quoi il croit (62), qu'il faut bien le rattacher aussi au type opposé. Et, que ces deux aspects se succèdent, en lui, ou, que, en dépit de leur contradiction, ils coexistent, c'est avec la même ardeur de sincérité qu'il se révèle sous l'un et sous l'autre. C'est ce qui donne à ses idées les flottements que nous y avons plus d'une fois trouvés, mais aussi, ce qui communique à sa personnalité ce qu'on pourrait appeler son rythme propre.

60. Voir plus haut (Chap. IX) ce qu'il dit du rôle de l'amour dans la connaisance de Dieu.

61. « Nul ne peut connaître Dieu si ce n'est lui-même ». Passage souvent cité.

62. Voir l'anecdote sur l'inconcevabilité de l'Infini affirmée par Kaïris, dans le journal « Πατρὶς » du 6 Novembre 1907.

TROISIÈME PARTIE

Le réformateur et son milieu

CHAPITRE XI

L'ECHEC DE KAIRIS

Quelle fut la fortune de la « Théosébie » ? Telle est la question que nous voulons nous poser à présent. Non que le succès ou l'échec d'une doctrine, ou les interprétations qu'elle a pu recevoir, modifient ce qu'au fond *elle est,* mais parce qu'un examen de son influence peut permettre de mieux « situer » son promoteur dans son milieu moral et social, de mieux donner, c'est-à-dire, toute leur valeur, à ceux des traits de sa psychologie qui trouvent en elle leur meilleure expression, d'en mieux comprendre toute l'originalité relative.

Ce qui frappe, quant à la « nouvelle religion » de Théophile Kaïris, c'est d'abord que son « expansion » dont ses adversaires, ont, sincèrement ou dans un but purement polémique, présenté une image si alarmante, semble, en réalité, s'être assez strictement limitée au monde grec. L'illusion peut venir de ce que ce monde compte des représentants dans la plupart des grandes villes d'Occident. Mais la mise au point est facile. Quand, dès 1833, lors de sa tournée à l'étranger visant à recueillir « des dons, des livres et des instruments scientifiques d'enseignement » (1) pour son collège, Kaïris fonda à Londres la dite « Société hellénique de Théosophie » (2), ce fut, en collaboration avec G. et L. Lascaridis, et Kassavétis, « établis dans la capitale anglaise » (3), et rien ne nous porte à croire que des Anglais y aient adhéré. Il semble que si

1. « περιῆλθε πλείστας χώρας τῆς Εὐρώπης... συλλέγων ἐράνους, βιβλία καὶ ὄργανα διδακτικὰ διὰ τὸ 'Ορφανοτροφεῖον. » Δημ. Πασχάλης : (Θεόφιλος Καΐρης, page 54).

2. Il ne semble pas qu'on doive, malgré la similitude de nom, rattacher le mouvement « théosophique » ultérieur à cette société comme le font Paskhalis et D. Kaloyeropoulos (revue « Πυθαγόρας » E. T. 4 année (1926), page 1395).

3. « ἐν συνεργασίᾳ μετὰ τῶν ἐκεῖ ἐγκατεστημένων ὁμογενῶν Γ. Λασκαρίδου, Λασκάρεως Λασκαρίδου καὶ Κασσαβέτη », p. 61. Id.

on en avait connu quelques-uns. Paskhalis n'aurait pas manqué de le dire. Dix ans plus tard, pendant son exil, Kaïris eut pour auditeurs, dans la même ville, où il avait organisé ses « cours de philosophie », deux fois par semaine « un grand nombre d'autres Grecs habitant là-bas » (4). Nul doute que le «nid de kaïrisme» qu'y signale le journal « Αἰών » du 18 février 1852, ne soit, tout simplement, composé de ses anciens auditeurs et admirateurs, qui, trop adaptés à la mentalité de la « libérale Europe », pour ne pas s'insurger contre les poursuites dont Kaïris était l'objet en Grèce, « le soutenaient moralement et matériellement, lui et sa religion » (5).

Pareillement ,si on a vu les idées de notre auteur se répandre à Paris, ce n'est que « parmi la jeunesse grecque qui s'y trouvait envoyée pour y faire ses études » (6). Il y a donc, dans « le danger que leur expansion constituait, non seulement pour la Grèce, mais pour toute la chrétienté » (7), une part immense, et naïve, d'exagération.

Ce qui paraît certain, c'est que la « nouvelle doctrine » compta rapidement des adeptes à Andros surtout, ainsi qu'à Syros et dans les autres Cyclades, à Athènes et sur la côte grecque d'Asie-Mineure, « en particulier dans la région de Magnésie » de laquelle un grand nombre d'habitants avaient été élèves de Kaïris à Andros, et refusaient, selon le journal «'Αμερόληπτος» (impartial), de Smyrne, de se conformer à différents actes religieux de l'Orthodoxie. Les biographes de Kaïris, ses adversaires, l' « Αἰών » lui-même, ne font pas mention d'autres pays grecs, libres ou irrédimés, que le microbe de l'hérésie aurait atteints. Le « danger universel » ne semble même pas avoir été panhellénique.

---

4. « ἔχων πολλοὺς τῶν ἐκεῖ ὁμογενῶν ἀκροατάς. » (Id. page 164).

5. « Ἐν Λονδίνῳ ἐμφωλεύει ἱκανὴ τοῦ Καϊρισμοῦ ὁμὰς ὑποστηρίζουσα καὶ ὑλικῶς τὸν Καΐρη καὶ τὸ θρήσκευμα αὐτοῦ. » « Αἰὼν » du 18 Février 1852.

6. « Κυριεύει ἐν Παρισίοις διὰ τοῦ προσηλυτισμοῦ τὴν καρδίαν τῆς ἐκεῖ ἀποστελλομένης πρὸς ἐκπαίδευσιν ἑλληνικῆς νεολαίας. » « Αἰὼν » du 1er Janvier 1847).

7. « Ὁ τῆς ἐκτάσεως τοῦ Καϊρισμοῦ κίνδυνος, δὲν ἀπειλεῖ μόνον τὴν Ἑλλάδα, ἀλλὰ καὶ ὁλόκληρον τὸν χριστιανικὸν κόσμον. » (« Αἰὼν » du 23 Décembre 1850).

8. Αημ. Πασχάλης (ouvrage cité, page 173).

Ce qui éveille ensuite la curiosité, c'est le fait qu'à la polémique incontestablement ardente suscitée, en Grèce, par les innovations du « nouveau Socrate » (9), à l'enthousiasme et à l'indignation qu'elles y ont mis en jeu, à l'intérêt qu'elles y ont soulevé — dans la presse, — comme si en elles on avait débattu des questions vitales, — a succédé presque immédiatement, une indifférence à peu près complète, dont quelques-uns, il est vrai, sont sortis alors que s'est posée la question de l'érection du buste de Kaïris dans son île natale, mais qui paraît s'être vite reformée, et qui dure encore.

Selon l'« Αἰών » (Siècle), il y aurait eu à Andros, au temps des poursuites contre Kaïris, « sept cents familles professant la « Théosébie », et « à Athènes, Syros et ailleurs » le nombre de ses partisans aurait été très grand (10). Le « Club des Gens de Lettres », fondé alors depuis peu à Athènes, est considéré par le même journal comme un centre de « Kaïrisme » (11). Quelle que soit, dans le détail, l'exactitude de tels renseignement, provenant d'un journal qui « malgré son sérieux reconnu, tend à exagérer les choses » (12), il est certain, en gros, que, si chez les uns, si en particulier dans le clergé, — représenté fût-il, par des gens aussi cultivés qu'un Ikonomos (13), ou joignant même à leur instruction une réputation bien assise de libéralisme, comme un Pharmakidis (14), — Kaïris était réprouvé avec une indignation, teintée sou-

---

9. Expression employée par l'« Ἀθηνᾶ », journal qui soutient ardemment Kaïris et la « liberté de conscience ».

10. « Εἶναι βεβαιωμένον ὅτι ἐν Ἄνδρῳ 700 οἰκογένειαι πρεσβεύουσι τὸν Καϊρισμὸν καὶ ὅτι οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Καϊρισμοῦ ἀριθμοῦνται πάμπολλοι καὶ ἐν Ἀθήναις, Σύρῳ καὶ ἀλλαχοῦ. » (« Αἰὼν » du 18 Février 1852).

11. « τὴν ἐν Ἀθήναις ἱδρυθεῖσαν Λέσχην τῶν Λογίων, ἣν ἀποκαλεῖ Μετόχιον τοῦ Καϊρισμοῦ. » (Δ. Πασχάλης, Id. p. 171).

12. Δημ. Πασχάλης (ouvrage cité, page 171).

13. Voir dans la « Νεοελληνικὴ Φιλολογία » de Κωνστ. Σάθα ce qu'il est dit de « Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος ὁ ἐξ Οἰκονόμων ».

14. Dans le même ouvrage voir ce qu'il est dit de « Θεόκλητος Φαρμακίδης » : « ἦν ἐκ τῶν καλῶν ἑλληνιστῶν καὶ θεολόγων τῆς ἐποχῆς του, δὲν εἰργάσθη ὅμως ὑπὲρ τῆς θρησκείας τῶν πατέρων του μετὰ τῆς αὐτῆς εἰλικρινείας μεθ' ἧς ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας τῆς πατρίδος ἐπρομάχησεν. Ὁ κατὰ τῆς μεγάλης Ἐκκλησίας Ἀντίτομός του, εἶναι σάτυρα ἐλεεινὴ κατὰ τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας ἐν ᾗ ἀσέμνως μυκτηρίζεται ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει Σύνοδος. »

vent du regret qu'un si grand talent que le sien soit si mal employé, par contre, pour d'autres, non seulement son renom d'hérésiarque ne l'empêchait pas de rester « la vertu vivante » (15), mais encore, ses idées, qui paraissaient nouvelles, ont eu, dans son temps, un très grand prestige.

Quelque quarante ans après la mort de notre auteur, les Andriotes voulurent lui élever un buste dans leur île, mais simplement comme à un de leurs concitoyens remarquables, et non pas comme à celui qui aurait « découvert » et prêché une vérité hors de conteste. Le clergé fit une opposition tenace à l'exécution de ce projet. Et, depuis cette époque jusqu'à la date où le buste fut définitivement placé (5 mai 1912), il parut quelques articles (16) pour réprouver une telle opiniâtreté dans la persécution, en raison, et de l'étroitesse de vues qu'elle décèle, et de ce qu'en pourrait bien penser « l'opinion publique européenne » (17). L'éminence de leurs auteurs n'empêche pas que ces articles sont peu nombreux. Mais surtout, Kaïris n'y apparaît pas comme au temps de son procès, sous la physionomie d'un fondateur de religion, ni même du promoteur d'une philosophie « nouvelle ». S'il a encore quelque chose d'un Socrate, c'est le fait d'avoir montré une grande sérénité devant ses juges, et d'avoir, ensuite, été condamné pour avoir « voulu innover » ; ce n'est pas qu'il ait *trouvé* quelque chose de nouveau et de vrai, qui rénove la pensée. C'est, pour Palamas, — qui lui a consacré, par ailleurs, quelques beaux vers émus dans sa « Vie immuable » — « l'un des plus instruits et des plus vertueux parmi les maîtres et les ecclésiastiques du temps de la Lutte pour l'Indépendance. Mais il a eu le malheur de s'enthousiasmer pour la philosophie dite théïste, système

---

15. « Ζήτω ὁ Καΐρης ! Ζήτω ἡ ζῶσα ἀρετή ! » Acclamations alors que Kaïris sortait de la salle du Synode le 29 Oct. 1839.

16. de Δ. Πασχάλης dans le périodique « Ἀγάπη » (1897), p. 419 ; de Κ. Παλαμᾶς dans l'*Acropolis*, 10/1/1897 ; de Ζαχαρίας Παπαντωνίου dans l'*Embros* du 14 Mai 1912 ; de Π. Νιρβάνας dans « Παναθήναια » du 12 Mai 1912. Autre article du *Patris* du 6 Novembre 1907.

17. Dans l'article de Zacharias Papantoniou du 14 Mai 1912 dans le journal *Embros*.

parmi les plus orthodoxes, les plus conservateurs, les plus pieux, si l'on peut dire, de la Pensée moderne » (18).

Selon Paskhalis, déjà en 1897, il n'y avait plus, à Andros même, « un seul partisan des idées religieuses de Théophile Kaïris, qui ne peuvent avoir, dans l'avenir qu'un seul intérêt historique » (19). Ce n'est plus là l'ardeur de ceux qui défendaient Kaïris dans l'« Ἀθηνᾶ» autour de 1850, ni surtout celle de ceux qui, à l'instar de ce Léonidas Bistis dont l'aveu déchaîna tant d'indignation (20), professaient sa « nouvelle religion ». Le ressentiment du clergé contre « l'hérésiarque » semble avoir été plus tenace, plus constamment pareil à lui-même que l'enthousiasme des premiers partisans et admirateurs. C'est, croyons-nous, que le premier s'adressait presque exclusivement à une idée (celle de l'« innovation religieuse »), maintes fois combattue (21), tandis que le second avant tout, s'adressait à une personne. Et c'est pourquoi ce caractère de sympathie individuelle, qui apparaît déjà même chez les kaïrisants de la première heure (22), tend de plus en plus à y masquer ceux de la foi, jusqu'à ce que, bientôt, il subsiste seul.

Et de nos jours ? les neuf dixièmes de ce qu'on pourrait appeler les Hellènes « moyens » ignorent Kaïris — à moins

---

18. « ἦτο ἕνας ἀπὸ τοὺς μᾶλλον γραμματισμένους καὶ μᾶλλον ἐναρέτους διδασκάλους καὶ κληρικοὺς τῆς γενεᾶς τοῦ Ἀγῶνος. Ἀλλ' εἶχε τὸ ἀτύχημα νὰ ἐνθουσιασθῇ ἀπὸ τὴν λεγομένην θεϊστικὴν φιλοσοφίαν, σύστημα ἀπὸ τὰ μᾶλλον ὀρθόδοξα καὶ τὰ μᾶλλον συντηρητικὰ καὶ τὰ μᾶλλον εὐσεβῆ, ἂν ἐπιτρέπεται ἡ ἔκφρασις τῆς νεωτέρας Γνώσεως. » (Article de Palamas dans l'*Acropolis*, 10 Janvier 1897).

19. « Εἰς τὴν νῆσον δὲ ἡμῶν οὐδὲ εἷς ὑπάρχει σήμερον ὀπαδὸς τῶν θρησκευτικῶν δοξασιῶν τοῦ Θεοφίλου, αἵτινες μόνον ἱστορικὴν δύνανται νὰ ἔχουν εἰς τὸ μέλλον ἀξίαν. » (Article de Paskhalis dans « Ἀγάπη », 1897).

20. Voir Δημ. Πασχάλης (ouvrage cité, p. 172). « Ἐν τῷ αὐτῷ πρὸς τὸν εἰσαγγελέα Σύρου ἐγγράφῳ τοῦ ὑπουργοῦ Βάλβη ἀναφέρεται, πρὸς ἄλλοις, « ὅτι ὁ Λεωνίδας Μπίστης, ἐμπειρικὸς ἰατρός, ὡμολόγησεν ἐνώπιον τοῦ ἐν Ἄνδρῳ εἰρηνοδίκου ὅτι πρεσβεύει τὸν Θεοσεβισμόν. »

21. Un très grand nombre de maîtres s'écartant de la tradition théologique et scholastique d'enseignement, ont été, d'à partir du XVII^e^ et surtout XVIII^e^ s., condamnés par le clergé « ἐπὶ ἀθεΐᾳ καὶ νεωτερισμῷ ». (Voir « Τὰ Γιάννενα καὶ ἡ νεοελληνικὴ ἀναγέννηση » de Μιχαλόπουλος, 1930).

22. Voir d' Ἀθανασίου : « Τὰ κατὰ Καΐρην, ἢ τὸ κήρυγμα τῆς Ἀληθείας », 1840.

qu'ils ne soient d'Andros, — ou tout au plus savent-ils qu'il s'agit d'un prêtre « qui s'est fait remarquer par certaines opinions religieuses ». Lesquelles ? Ils ne sauraient précisément le dire, et d'ailleurs s'en soucient peu. Chicaneries de gens d'Eglise que toutes ces polémiques déchaînées autour de son nom. C'était bon au temps du roi Othon : mais depuis... Pour ceux qui connaissent bien sa vie et ses idées, c'est un homme de bien qui a fait tout ce qu'il a pu, et pour instruire la jeunesse et pour s'élever lui-même à une sagesse plus grande, mais qui, malgré ses efforts, n'a rien laissé qui « date ». Pour Théodorakopoulos (23), c'est « une physionomie très sympathique ». Rares sont ceux qui, comme Tanagras, continuent à voir en lui un précurseur, et cela à cause du rôle d'occultiste qu'ils lui attribuent (24), sans qu'il en existe, semble-t-il, des preuves bien certaines. Enfin, nous ne voyons pas que ses idées aient eu une influence décelable sur la pensée grecque ultérieure, quel que soit l'ordre dans lequel elle se manifeste.

Pour voir les raisons de cette diminution progressive de l'intérêt porté à notre auteur, examinons de plus près de quelle nature était cet intérêt alors qu'il éclatait dans les cris d'alarme des uns, dans les louanges exagérées des autres, dans le parti que chacun prenait, à la suite de quelques journaux, « pour », ou « contre » celui, qu'on appelait à la fois « hérésiarque » et « nouveau Socrate ».

Remarquons que, *quelques-uns*, ont voulu critiquer Kaïris d'un point de vue *philosophique*. Assez longtemps après sa mort, P. Polakis (25) a essayé d'exposer sa doctrine sur l'immortalité de l'âme en mettant en lumière ce qu'elle avait de plus saillant. Mais déjà de son temps,

---

23. Auteur de « Ἀρχαὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας », 1928, de « Αἱ θεμελιώδεις ἔννοιαι τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλωτίνου », d'une « Θεωρία τοῦ λόγου ». Il avait organisé, avec d'autres, à Athènes, en 1928, des réunions hebdomadaires de discussion philosophique. La citation ici rapportée est son dernier mot mettant fin à une conversation, entre lui et moi, sur Théophile Kaïris, sa vie et ses idées.

24. Τανάγρας, directeur des « Ψυχικαὶ Ἔρευναι ».

25. Voir, de Παρθένιος Πολάκης : « Περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Θ. Καΐρη », à l'occasion du 75e anniversaire de l'Ecole Rizarios.

Vamvas (26) lui fait dans l'« Αἰών » une critique de sa théorie des facultés de l'âme, y montrant beaucoup trop d'à priori (27), des subdivisions superflues (28), et, en particulier, l'inutilité de faire de la « tendance à l'infini », et de la « tendance à l'adoration » des facultés à part, vu que « leur action s'explique parfaitement au moyen des autres facultés » (29). Un anonyme, soutient — d'ailleurs assez faiblement — Kaïris dans une « Très courte réponse à ce qu'a écrit M. Vamvas » (30). Mais de tous ceux qui lui ont adressé des objections, Kalligas nous semble avoir vu le plus juste, lui qui, dès 1851, voyait dans sa doctrine prise dans son ensemble « un mélange indéfini d'éléments opposés de critique et de piété, dont la réunion aboutit au résultat négatif de concessions mutuelles, par le fait que la piété sacrifie à la soif de critique, la religion traditionnelle, tandis que la critique accepte l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, et la « Théosébie ». Ni sa critique, dans ce cas n'est critique, ni sa religion religion, mais quelque chose de contradictoire » (31).

Toutefois, on est obligé de reconnaître que la grande

---

26. « Σύντομοί τινες παρατηρήσεις εἰς τὸ ψυχολογικὸν μέρος τῆς Εἰσαγωγῆς τῶν Στοιχείων τῆς Φιλοσοφίας τοῦ κυρίου Θ. Καΐρη » dans l'« Αἰών », N°s 1163, 1164 et 1174 de 1851.

27. « Προτάττει ὡς ὁμολογουμένας τὰς δυνάμεις, καὶ ἔπειτα ἐκθέτει τὰς ἐνεργείας ἑκάστης. Ἀλλ' ἐπειδὴ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν διαγινώσκονται αἱ δυνάμεις, δὲν ἤθελεν εἶσθαι ὀρθότερον νὰ παραστήσῃ πρῶτον διακεκριμένως τὰς ἐνεργείας, καὶ διὰ τούτων νὰ διακρίνῃ τὰς δυνόμεις ; Τὸ ἄμεσον ἀντικείμενον τῆς συνειδήσεως εἰσὶν αἱ ἐνέργειαι. » (Vamvas, « Αἰὼν » 26 Mai 1851).

28. « Περιττὴ ἡ διαίρεσις τοῦ αἰσθητικοῦ εἰς πέντε. Μία ἐστὶ ἡ δύναμις ἡ αἰσθητική. » (Id.).

29. « ἐφ' ὅσον αἱ δῆθεν ἐνέργειαι αὐτῶν ἐξηγοῦνται κάλλιστα διὰ τῶν ἄλλων δυνάμεων. » (Vamvas dans l' « Αἰὼν » N° 1164, 27 Mai).

30. Δ. Ν. « Συντομωτάτη ἀπάντησις εἰς τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου Ν. Βάμβα κατὰ τοῦ Θ. Καΐρη ἐκδοθέντα », Athènes, 1851.

31. « Διὰ τοῦτο, σύστημα, ἀρχάς, λογικὴν συνέπειαν, διαλεκτικήν, ἐμβρίθειαν ἐρεύνης δὲν εὑρίσκομεν παρ' αὐτοῦ, ἀλλὰ κρᾶμα ἀόριστον ἀντιθέτων στοιχείων σκέψεως καὶ εὐσεβείας, συνερχομένων εἰς τὸ ἀρνητικὸν ἀποτέλεσμα ἀμοιβαίων παραχωρήσεων, καθόσον ἡ μὲν εὐσέβεια προσφέρει ὁλοκαύτωμα τὴν κατὰ παράδοσιν θρησκείαν διὰ νὰ κορέσῃ τὴν δίψαν τῆς σκέψεως, ἡ δὲ σκέψις, διὰ νὰ μὴν ἀποθάνῃ ἀπὸ μαρασμὸν ἐπὶ τεκμηρίοις παραδέχεται τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς, τὴν ὕπαρξιν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν θεοσέβειαν. Οὔτε ἡ σκέψις του λοιπὸν εἶναι σκέψις οὔτε ἡ θρησκεία του θρησκεία, ἀλλ' ὄρνις καὶ οὐκ ὄρνις. » Καλλιγᾶς, dans le périodique « Πανδώρα », tome II, page 629 et suivantes.

majorité des arguments en faveur de Kaïris, comme des attaques dirigées contre lui — indépendamment même de celles qui viennent du Saint-Synode, ou du Patriarcat de Constantinople — n'ont rien de philosophique. On n'a, en général, en vue, de son temps comme depuis, que la partie proprement religieuse de sa doctrine. Et, s'il est vrai qu'il est à peu près impossible d'en séparer le reste, on peut, du moins, ne considérer le reste — la métaphysique par exemple — que du point de vue religieux, ou pour mieux dire du point de vue orthodoxe. C'est ce qu'on a fait presque toujours. C'est comme « serviteur d'une idée scélérate du diable » (32) que le Saint-Synode excommunie le sage d'Andros, et c'est comme « hérésiarque » que l'« Αἰών » demande sa condamnation, dès que les premiers bruits d'hétérodoxie courent sur son compte. Et ceux qui cherchent à le soutenir, s'efforcent, après avoir pris soin de protester de leur propre orthodoxie (33), de prouver, d'une part, qu'il ne s'est pas réellement rendu coupable du crime « d'athéisme » (c'est-à-dire ici de non-christianisme), dont on a accusé à tort bien d'autres avant lui (34), et dont toute sa conduite suffirait à démentir le soupçon (35) ; et, d'autre part, de noircir auprès des fidèles, vrais et supposés, ses accusateurs, « antichrétiens hypocrites et calomniateurs » (36), en le présentant comme victime de leur mauvaise foi (37).

---

32. « Ὑπηρέτης μοχθηρᾶς γνώμης τοῦ διαβόλου. » (Deuxième encyclique du Saint Synode, 28 Novembre 1839).

33. « Δὲν ὑπερασπίζομεν τὰς ἑτεροδιδασκαλίας. Ὡς τέκνα τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, τῆς ὁποίας καὶ τὸ σύμβολον πιστεύομεν καὶ τὰ δόγματα δοξάζομεν, εὐχόμεθα νὰ μὴ γεννηθοῦν εἰς τὸν τόπον μας αἱρέσεις... » (« Ἀθηνᾶ » du 25 Octobre 1839).

34. « Ἤ μήπως δὲν κατηγορήθησαν ὡς ἄθεοι οἱ μᾶλλον ἐξέχοντες ἐκ τῶν Ἑλλήνων λογίων ; Καὶ ποιὸς σοφός, ποιὸς ἐνάρετος δὲν κατεδιώχθη ἀπὸ τοὺς τρανούς μας ἁγίους ; » (« Ἀθηνᾶ », N° 627, 1839).

35. « Τὴν διαγωγὴν τοῦ Θ. Καΐρη ἐξετάζοντες, τὴν εὑρίσκομεν ἐνάρετον, θεοφιλῆ, ἀληθῶς χριστιανικὴν καὶ ἀξιοσέβαστον. » (« Ἀθηνᾶ », 25 Octobre 1839).

Voir encore sur la conduite de Θ. Καΐρης l' « Ἀθηνᾶ » de 1839, N° 627. « Εἰς τὴν παράδοσιν τῶν μαθημάτων του, ποτὲ δὲν ὡμίλησε μήτε ὑπὲρ μήτε κατὰ τῆς χριστιανικῆς θρησκείας. »

36. « τοὺς ἀντιχρίστους ὑποκριτὰς καὶ συκοφάντας, χρέος μας ἀπαραίτητον κρίνομεν νὰ στιγματίζωμεν. » (« Ἀθηνᾶ », 25 Oct. 1839). Voir, en outre, « Ἀθηνᾶ » 627 : « Θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται. »

37. « ἡ δολιότης καὶ ἡ συκοφαντία ἐξωπλίσθησαν κατὰ τούτου συν-

Il n'y a guère qu'Athanasiou, dans son opuscule (38), ainsi que N. Saripolos dans sa plaidoirie (39), qui le défendent, tout en admettant ouvertement qu'il s'est, en effet, détaché de la religion établie ; ils se placent, eux, à un point de vue strictement juridique. Mais l'attitude des autres dans « l'affaire Kaïris », celle même de ceux qui font le plus appel à la religion outragée, soit contre notre auteur, soit contre ses adversaires, mérite-t-elle vraiment, le plus souvent, le nom de « religieuse » ? Peut-être, si on s'accorde à appeler ainsi l'attitude de tous ceux qui appuient leur argumentation sur des « faits » religieux au sens social du mot. Mais certainement pas — du moins pas entièrement — si on veut caractériser par là le « sentiment » qui fait agir les gens dont nous venons de parler.

Comme nous le disions, l'admiration qui fait prendre parti pour Kaïris, s'adresse bien plus à sa personne qu'à sa doctrine. Si celle-ci s'est répandue assez rapidement — quoique, répétons-le, sur une échelle bien plus restreinte que ne le laisse croire l'« Αἰών » — il semble qu'il n'y ait pas là l'effet d'un engouement, même passager, pour les vérités métaphysiques qui en constituent la base, ou pour la morale qu'elle prêche, et qui n'est autre que la morale chrétienne. On s'est surtout enthousiasmé pour elle, parce que c'est Kaïris qui, aux yeux de la plupart, en était le promoteur. Mais pourquoi avait-on de Kaïris une si haute idée ? Il semble qu'il faille tenir compte, ici, du charme extérieur de sa personne attesté par tous ses biographes, et, par dessus tout, — comme toujours en Grèce, — de son éloquence (40). Celle-

---

ωμόσασαι τὸν παντελῆ αὐτοῦ ἄδικον ἀφανισμόν. » Lettres de ses élèves de Syros au rédacteur de l'« Athêna ».

38. Ἀθανασίου : « Τὰ κατὰ Καΐρην ἢ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας ».

39. Ν. Σαρίπολος. Voir sa plaidoierie dans les « Comptes rendus » du procès, ainsi que ses « Αὐτοβιογραφικὰ ἀπομνημονεύματα » de 1889.

40. « Οἱ μαθηταί, νεανίσκοι ἀγένειοι καὶ ἄνδρες ὥριμοι, συνωστίζοντο περὶ τὴν καθηγητικὴν ἕδραν τοῦ Θεοφίλου, ὅλοι ἑλκυόμενοι, ὅλοι παρασυρόμενοι ἀπὸ τὴν γοητευτικὴν καὶ ἐνθουσιώδη ἐκείνην εὐγλωττίαν, εὐγλωττίαν νέαν, ζῶσαν, ὁρμητικὴν ἄνευ τραχύτητος καὶ τολμηρὰν μετὰ χάριτος, φυσικὴν μέχρις αὐτοῦ τοῦ τολμηροῦ καὶ καταπλήσσοντος τῶν ἰδεῶν. » Δ. Πασχάλης (Θεόφιλος Καΐρης, p. 74).

ci lui devait d'avoir d'autant plus d'action et sur ses élèves et sur ses auditeurs de tout âge, que le constant accent de la sincérité s'y adjoignait. Mais il y a plus. Dans presque tous les articles que le journal « Ἀθηνᾶ » consacre à notre auteur, sont rappelées la haute moralité de sa vie, simple et vertueuse comme on se représente celle d'un « sage », son ardeur désintéressée à répandre l'instruction, et, enfin, la part qu'il prit à la guerre de l'Indépendance (41). Ses services rendus sont aussi rappelés ailleurs que dans la presse (42). Ils étaient présents à toutes les mémoires, même celles de ses adversaires, et comptaient pour beaucoup. (Encore de nos jours, en Grèce, les descendants de ceux qui se sont fait un nom pendant l'Insurrection de 1821, forment comme une sorte de « noblesse » sans cependant que rien ne les distingue, des autres citoyens, par leur condition sociale.) Il semble que le souvenir d'un tel passé, d'ailleurs tout récent, ait été, — avec cet enthousiasme pour les « lumières », auxquelles la Grèce du XIX^e^ siècle, attribuait comme celle du XVIII^e^, et pour les mêmes raisons, en plus de leur beauté propre, une sorte de pouvoir magique de libération (43), — ce qui, plus que tout autre chose, émut la sympathie en faveur de celui que le Saint-Synode poursuivait. Peut-être entrait-il pour une part, dans l'ardeur

41. Dans l'« Ἀθηνᾶ » de 1839, N° 634 on lit : « Ὁ Καΐρης ὅστις ἀκόμη ἀναζητεῖ τὴν ὑγείαν του, τὴν ὁποίαν χάριν αὐτῆς τῆς πατρίδος ἔχασεν εἰς τὸν Ὄλυμπον, συναγωνιζόμενος, καθ' ὅλον τὸν ὑπὲρ πίστεως καὶ πατρίδος ἱερὸν ἀγῶνα, μετὰ τῶν ὁμοθρήσκων ὁμογενῶν του ! Ὁ Καΐρης, ὅστις καὶ μετὰ τὸν ἀγῶνα δὲν ἔπαυσεν ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ τῆς ἑλληνικῆς νεολαίας, ἀσθενής, γηραιὸς καὶ ἀπόμαχος ! »

42. « ... ὥστε οὐδὲ ἐγὼ δὲν δύναμαι, Κύριε Γραμματεῦ, νὰ μὴν ὁμολογήσω χωρὶς ἔλεγχον τῆς συνειδήσεως τὴν λύπην μου, ἀναπολῶν εἰς τὴν μνήμην μου τὰ δεινά, ἅπερ ὑπέστη καθ' ἣν ἐποχὴν ἡ Ἑλλὰς ἐπάλαιε μὲ τὸν θάνατον καὶ ὁ Ἕλλην στρατιώτης εἶχεν ἀνάγκην τῆς θείας τοῦ πατριωτισμοῦ ἐμπνεύσεως, ὅτε ὁ διδάσκαλος οὗτος τοῦ Γένους τῷ ἐνέπνεε τὸν θεῖον τῆς ἐλευθερίας ἔρωτα, πείθων αὐτὸν εἰς τὸν ἔνδοξον θάνατον μᾶλλον ἢ εἰς τὴν ἐπάρατον δουλείαν. Καὶ μεταβαίνων κατὰ τὸ 1821 ἀπὸ τὴν Πελοπόννησον εἰς τὸν Ὄλυμπον, ἐνέπνεε τὸν ἐνθουσιασμὸν καὶ διέτρεχε τὰς ὑπερηφάνους κορυφὰς καὶ τὰς κοιλάδας τῶν ὀρέων, γυμνὸς καὶ ἀνυπόδυτος ἐπὶ ἑξαμηνίαν ὁλόκληρον. » Lettre du gouverneur de l'île de Théra au secrétaire du ministère des Cultes, Glarakis.

43. Voir, entre autres, tout ce qui a été dit ou écrit lors de la fondation de l'Université d'Athènes.

de quelques-uns, le désir de réagir contre un clergé trop conservateur, de se mettre au niveau de la « pensée moderne », de s'« européaniser ». Mais cela paraît avoir été assez rare : quelques articles de l'« Ἀθηνᾶ » qui insistent un peu trop sur la liberté de conscience, semblent être le reflet d'un tel esprit. Mais, si l'on excepte l'opuscule d'Athanasiou où le temporel et le spirituel sont si nettement séparés (44), et une lettre des élèves de Kaïris établis à Paris (45), nous n'en trouverions pas, croyons-nous d'autre exemple. Peut-être enfin, d'autres, parmi les disciples les plus zélés, voyaient-ils naïvement en l'apparition de la « Théosébie », l'éclosion d'une vraie « philosophie nouvelle », à la fois nationale par l'origine de son promoteur, et universelle par sa large portée humaine, et saluaient-ils sincèrement en Kaïris « un nouveau Socrate », pour d'autres raisons que pour une condamnation injuste. Parmi ceux qui n'avaient qu'une idée vague des véritables « innovations » de Socrate, ainsi que de la pensée moderne, c'était peut-être la majorité. (Créer un « nouveau » qui équivalle à « recommencer l'antiquité » a été une des utopies de trop de néo-Grecs, et... l'imagination brûle les étapes.) Et les paroles qu'on attribue à Kaïris, en leur donnant une portée immédiate, comme s'il tenait son propre effort pour l'élan d'une renaissance — « S'il naît quelque chose de beau et de bien, c'est de la Grèce que cela viendra ! (46) » — ont bien pu être forgées par de tels partisans, à moins qu'elles n'aient été véritablement prononcées, et n'aient, par leur interprétation, encouragé ces partisans.

De toute façon nous voyons que, dans toute cette sympathie, parfois exubérante (47), la doctrine de Kaïris avait en elle-même, fort peu à voir. Et il est naturel qu'au bout de bien peu de temps, une fois mort sans avoir laissé, comme un « homme d'action » au sens étroit

---

44. Ἀθανασίου (opuscule cité).

45. Lettre publiée dans le journal « Ἀθηνᾶ » du 28 Février 1840.

46. « Ἐάν τι καλὸν γένηται, ἐκ τῆς Ἑλλάδος γενήσεται » ἔλεγε συνεχῶς ὁ Καΐρης (Δ. Πασχάλης : ouvrage cité).

47. Manifestations bruyantes en faveur de Kaïris à sa sortie de la salle du Saint Synode. Voir le journal « Ἑλλὰς » du 1er Novembre 1839.

du mot, un résultat tangible, matériel, de son passage, le maître ne soit plus pour ses admirateurs, que ce qu'il est encore de nos jours, pour les Andriotes : un citoyen distingué, de très bonne volonté, un homme vertueux, un guide éloquent de la jeunesse, mais rien de plus.

Jamais d'ailleurs, apparemment, des questions métaphysiques n'ont passionné une foule à ce point, à moins qu'elle n'y ait vu *autre chose* que de la théorie. Mais, dira-t-on, la doctrine de Kaïris pénètre toute la vie, elle est religieuse avant d'être métaphysique. Par là, n'était-elle pas faite pour passioner et pour laisser ensuite une empreinte ? Ne pouvait-elle pas, à la longue, s'adjoindre ce fond de légende en lequel nous avons cru voir le trait distinctif d'une religion positive ? A ces questions, il semble qu'il faille répondre : non. Nous avons trop insisté sur le *sentiment religieux* de Kaïris pour y revenir. Nous verrons, quelqu'étonnant que paraisse cette manière de voir, que c'est justement *cela* qui l'isole. On pourrait supposer chez ses ennemis un zèle religieux ; nous verrons combien il diffère du sien. Quant à ses admirateurs — nous ne parlons pas, bien entendu de ceux qui ont pu le défendre pour des motifs politiques, juridiques ou autres — il semble que, même en admettant que, grisés de phrases ou emportés par l'imagination, ils ne se soient jamais aperçus de ce qu'il y a d'hybride dans son système, (« ni critique, ni religieux », selon l'expression de Kalligas), ils ne pouvaient pas y adhérer en masse. Bien plus, il semble que, la plupart de ceux qui y avaient adhéré et qui, selon l'« Αἰών », constituaient un danger pour la chrétienté et un scandale pour les fidèles, ne pouvaient s'y maintenir, une fois passée l'ardeur des premières années réchauffée par la présence du maître. C'est que, 1° comme nous tâcherons de le voir, au temps de Kaïris, *aucun besoin religieux nouveau ne se fait sentir en Grèce, véritablement* — pas même chez ceux qui ont perdu, au cours de vingt ans de liberté, quelque peu du respect qu'on avait pour le Clergé durant les quatre siècles de domination turque ; 2° et cela, en dépit de l'opinion du Saint Synode, la « Théosébie » (48) est trop

48. « διδάσκαλος νέας ἄλλης θρησκείας, θεοσεβισμὸς παρ' αὐτοῦ καλουμένης, ἥτις ἐστὶν ἀσέβεια καὶ ἀθεΐα. » Κ. Οἰκονόμου : « Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα ».

près de la religion chrétienne orthodoxe, et par sa morale, (et dans une religion, la morale, même si on ne la tient pas *en pratique*, pour essentielle, est un des éléments les plus *connus*), et par le style de ses hymnes et prières, (dont quelques-unes sont nettement inspirées de la liturgie byzantine), pour qu'une société, ne disons pas *chrétienne* au sens strict du mot, mais qui se croit chrétienne, pour ce qu'un clergé se réclamant des Apôtres, et des rites, eux, proprement siens, se trouvent depuis des siècles mêlés à sa vie publique et privée, ait pu l'embrasser, fût-ce en partie, comme on embrasse une foi nouvelle ; et cela, même – et cela, surtout, peut-être, — si des besoins religieux nouveaux avaient pu s'éveiller en elle, à l'occasion d'une polémique qui aurait posé des questions de principes.

Mais s'est-il seulement posé, explicitement, des questions de principes *religieux* durant la polémique autour de Kaïris, et pendant son procès, où cependant seules ses idées religieuses étaient en cause ? Pendant son procès — de même que lors de sa réhabilitation posthume — il a bien été soulevé la question des rapports de la religion et de l'autorité civile, mais en tant que relevant purement du droit, et non pas d'une *conception religieuse* particulière. Ses disciples et admirateurs, sans se demander ce qui, dans sa position religieuse, peut leur convenir, sont entraînés, comme nous venons de voir, par sympathie pour l'homme, dont ils sont fiers, par amour aussi, des « lumières » qu'il représente pour eux, et dans lesquelles ils voient la promesse du progrès, à surestimer la doctrine. Beaucoup se rendent compte de ce qu'elle a, pratiquement, de semblable au Christianisme, mais ne paraissent y attacher qu'une importance d'argument contre leurs adversaires.

Mais que disent ces derniers : le journal « Αἰών », ceux qui, en dehors de lui, écrivent contre Kaïris, et surtout le saint Synode lui-même ? Au nom de quels principes s'élèvent-ils surtout contre l'hérésiarque ? Tous, dans leurs attaques, parlent abondamment d'« hérésie impie » et de « religion sacrée ». Mais la question est de savoir ce que représentent, pour eux, ces épithètes appliqués à ces noms ; en quoi, la religion, qu'ils rappellent avec tant

d'insistance, est, *pour eux,* sacrée. Et tout d'abord, remarquons que, chez eux, entre en jeu, non un sentiment religieux impérieux, mais assez large, et s'attachant surtout à l'*esprit* d'une doctrine, mais, semble-t-il, au contraire, une piété étroitement liée à une conception dogmatique très précise, ainsi qu'à un certain nombre d'institutions sacramentelles, en dehors desquelles tout n'est que mensonge et ténèbres. La « Théosébie », cependant si près dans le fond, du Christianisme, professant la même morale, admettant de même une immortalité individuelle et la providence incessante d'un Dieu paternel, est à leurs yeux une abomination. Elle est l'expression même de l'« athéisme », elle, cependant, théisme s'il en est. C'est que, en réalité, ils n'ont nul souci d'en examiner le fond, d'y découvrir les inspirations les plus probantes. S'agirait-il, d'ailleurs, à sa place, d'une doctrine relevant, quant à l'*esprit,* du Christianisme le plus pur, de celle, si l'on veut, d'une de ces austères sectes protestantes, qui font, au Fils de Dieu, une si grande place dans la vie du croyant, qu'ils la condamneraient, apparemment, avec la même rigueur, parce qu'elle constituerait, vis-à-vis de l'ensemble, « des dogmes et mystères, enseignements, et coutumes et rites et traditions » (49) de l'Eglise Orthodoxe d'Orient, une « nouveauté », et que leur but, à eux, identique à celui du saint Synode, est de « conserver intacts les fondements de la foi orthodoxe, en n'admettant aucune doctrine opposée à la sienne, *ni aucune innovation* » (50).

Ce dogmatisme religieux intransigeant a, semble-t-il, de quoi faire passer pour fort moyenâgeux le clergé, ainsi qu'une partie de la presse et de l'opinion grecques du XIX^e^ siècle. En tout cas, il paraît contraster étrangement avec cette affirmation que « les Grecs, naturellement libé-

49. « ... βλασφημῶν καὶ ἀποβάλλων πάντα τῆς χριστιανικῆς ἡμῶν πίστεως δόγματα, καὶ μυστήρια, καὶ διδάγματα, καὶ ἔθιμα, καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς παραδόσεις. » K. Οἰκονόμου, ὁ ἐξ Οἰκονόμων, dans « Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα », page 425. Journal « Αἰών », 1839, N° 110-111.

50. « ... καὶ ἡ Σύνοδος ἐπιτηροῦσα κατὰ τὰ ἱερὰ αὐτῆς χρέη, νὰ διατηροῦνται ἄθικτα, τὰ ἐφ' ὧν ὠκοδόμηται ἡ Ὀρθόδοξος ἡμῶν πίστις, καὶ μὴν ἀποδεχομένη οὐδεμίαν περὶ αὐτὴν ἐναντίαν διδασκαλίαν ἢ καινοτομίαν... » Lettre du Saint Synode à Kaïris du 25 Août 1839.

raux, sont plus tolérants que n'importe quel autre peuple » (51), publiée par Skiadas en 1894, et émise couramment par beaucoup d'autres, sous différentes formes. Mais il ne faudrait pas se leurrer sur la nature de son intransigeance. Les journalistes de l'« Ἀθηνᾶ », qui, dans leur indignation, ont comparé la condamnation de Kaïris, aux arrêts rendus dans l'Eglise d'Occident, par les tribunaux de la Sainte Inquisition, se sont, croyons-nous, grandement mépris. Leur eût-elle, en effet, même, été comparable quant à la peine infligée, qu'elle n'en serait pas moins restée absolument différente par son esprit ; et tout ce qui a été écrit contre Kaïris, soit dans l'« Αἰών », soit ailleurs, (hors mises, comme il s'entend, les deux ou trois critiques philosophiques que nous avons nommées plus haut), relève plus ou moins de cet esprit. Ce qui y éclate d'abord, c'est moins une foi ombrageuse, mais vraiment religieuse, en des dogmes, en des mystères et en des rites, qui, en eux-mêmes, satisfont des besoins *religieux* du croyant, que la foi en l'indissolubilité du lien entre *la nation grecque et l'Eglise Orthodoxe d'Orient,* qui admet ces dogmes, ces mystères et ces rites. Ce qui pousse à agir les ennemis de l'hérésiarque, c'est, en général, moins la douleur de voir des âmes humaines se perdre pour l'éternité, en s'éloignant, à sa suite, d'une confession, hors laquelle il n'y aurait, selon eux, pas de salut, que celle de voir un homme, un Hellène, un ancien insurgé de « Vingt-et-un », et, de plus, un « docte » sur qui sa nation paraissait avoir le droit de compter, s'occuper à détruire cette solidarité de l'Hellénisme et de l'Orthodoxie, consacrée par toute l'histoire byzantine — brillant passé récent, auquel la Grèce moderne se rattache de si près — et par les tribulations durant la longue domination des Turcs.

On trouverait à l'appui de ceci, des indices nombreux, pour commencer, dans l'attitude à l'égard de Kaïris de plusieurs ecclésiastiques et laïcs, entre autres, dans celle de son ancien ami Pharmakidis, — dont la charge même de secrétaire du saint Synode laisse réfléchir, si l'on doit

---

51. « Ὁ Ἕλλην... φύσει ἐλευθερόφρων ἀνεξιθρησκεῖ ὑπὲρ πᾶν ἄλλο Ἔθνος. » Σκιαδᾶς dans la revue « Παρνασσός », article : Ἡ θρησκεία ἐν Ἑλλάδι, 1894.

le juger d'après Sathas pour ce qui est de son orthodoxie (52). Kaïris semble n'avoir provoqué, chez lui, aucun des sentiments qu'un « renégat » du Christ, un « corrupteur d'âmes » (53), aurait inspirés à un croyant du type que l'on pourrait d'abord s'imaginer, en lisant les lettres officielles du Saint Synode, et surtout le texte de l'excommunication prononcée le 25 octobre 1839, par ses membres. Il semble même que Pharmakidis, jusqu'à cette entrevue de Théra (54) où il déploya vainement pour le réconcilier avec l'Eglise toutes les ressources de sa parole, ait essayé, presque de se faire l'avocat de l'hérésiarque. Il s'y prenait, évidemment, de la manière qu'il jugeait propre à convaincre le Saint Synode. Or, voulant lui faire étouffer l'affaire avant qu'il n'y ait scandale, en acceptant la proposition que Kaïris faisait de s'exiler, que dit-il ? — Que « Kaïris n'est accusé ni de meurtre ni de brigandage, ni de tentative révolutionnaire, mais *de professer une religion autre que celle que professe la nation grecque*. Qu'il aille donc où bon lui semble, et croit comme il lui plaît ! Loin de Grèce il ne fera pas de tort à des Grecs » (55).

On ne peut plus clairement faire ressortir cette conception de la religion, avant tout religion *nationale*, dont nous parlions tout à l'heure. L'argument de Pharmakidis, il est vrai, n'empêcha pas le Saint Synode de prononcer contre Kaïris la peine qu'il lui réservait, « car comme membre du clergé il fallait qu'il soit rayé des rangs de celui-ci et retranché de l'Eglise ». Il n'en reste pas moins

---

52. **Voir de K. Sathas** (Κωνσταντῖνος Σάθας) : « Νεοελληνικὴ φιλολογία ». **Ouvrage déjà cité.**

53. « **... ὡς τοιοῦτος ἀρνησίχριστος ἀναφανεὶς καὶ ἀνατροπεὺς τοῦ χριστιανισμοῦ, κοινὸς δὲ λυμεὼν καὶ ψυχοφθόρος.** » **Extrait de l'acte de déposition de Kaïris, publié dans l'« Αἰὼν » de 1839, N° 110-111.**

54. « **ἀνέθηκε εἰς τὸν Θεόκλητον Φαρμακίδην νὰ μεταβῇ εἰς Θήραν καὶ ἀποπειραθῇ νὰ μεταπείσῃ αὐτόν.** » (**Δ. Πασχάλης. Ouvrage cité, page 156**).

55. « **Ἰδοὺ εὔκολος λύσις τοῦ σκανδαλώδους δράματος ! Ὁ Καΐρης δὲν κατηγορεῖται οὔτε ὡς φονεὺς ἢ ληστής, οὔτε ὡς ἀνατροπεὺς τῶν καθεστώτων. Κατηγορεῖται πρεσβεύων ἄλλην παρ' ἣν πρεσβεύει τὸ Ἑλληνικὸν ἔθνος θρησκείαν. Ἂς ὑπάγῃ ὅπου θέλει καὶ ἂς δοξάζῃ ὅπως θέλει. Ἕλληνας δὲν βλάπτει μακρὰν τῆς Ἑλλάδος ζῶν !** » **Φαρμακίδης** : Ἀπολογία, p. 191.

qu'à cette assemblée d'ecclésiastiques, il dut paraître, en soi, défendable, car de tous ceux qui ont raconté en détail ses séances, aucun ne rapporte qu'elle en ait montré la moindre surprise. On trouverait d'ailleurs à peu près la même conception de la religion, non plus chez un « modernisant » et en un certain sens un innovateur, comme Pharmakidis (56) mais chez celui-là même sous l'influence duquel la « solution facile » de ce dernier a été rejetée par le Saint Synode, chez K. Ikonomos, « le chef des hyperorthodoxes, l'ennemi irréductible de ceux qui visent à des modifications dans l'Eglise » (57). Celui-ci, écrit, en effet, dans le journal « Αἰών », en 1839 : « Nous plaignons cet homme, qui autrefois modèle de vertu et de patriotisme, était au sein de la nation une lumière de piété et de sagesse, jouissant d'une considération en rien moindre que celle de Socrate parmi les anciens grands hommes de la Grèce, et d'Eugène Boulgaris parmi les modernes. Quel démon maléfique l'a, en le trompant, fait sortir de la voie droite ? Quelle mauvaise fortune a privé la Grèce de tous les brillants services que lui promettaient sa vertu unie à sa sagesse ? Bienfaiteur de la jeunesse et de la patrie pendant trente-cinq ans, tu n'as pas conservé, ô Kaïris, sur la fin de ta vie, les rapports que tu avais avec tes concitoyens, en tant que chrétien pieux, que *frère dans l'orthodoxie*, *que citoyen hellène*... Ce sont tes récentes actions, ruineuses pour notre société, et pour la chrétienté en général, qui te condamnent. Et elles ne pouvaient pas (malgré tes services passés) te laisser libre, et ne pas te retrancher de la nation : de même Pausanias, devenu traître, ne pouvait, malgré, cependant, la victoire de Platées, qui a sauvé la Grèce, échapper à sa peine, et à la honte de mourir enfermé, par la main de ses conci-

---

56. « Ἐλθόντος τοῦ Ὄθωνος, διωρίσθη (ὁ Θ. **Φαρμακίδης**) μέλος τῆς ἐπιτροπῆς ἥτις ἐπεφορτίσθη τὴν σύνταξιν σχεδίου ἀφορῶντος τὸν ἐκκλησιαστικὸν διοργανισμὸν (Μάρτιος 1833) καὶ εἰργάσθη ἐνζήλως εἰς διακήρυξιν τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησίας. » **Σάθας** : « Νεοελληνικὴ Φιλολογία ». **L'autonomie relative de l'église de Grèce libre vis à vis du Patriarcat de Constantinople peut, en effet, être regardée à cette époque comme une nouveauté.**

57. « ... ὁ πολὺς Οἰκονόμος ὁ ἐξ Οἰκονόμων, προεξάρχων τῶν ὑπερορθοδόξων καὶ πολέμιος ἀδιάλλακτος τῶν ἐπιδιωκόντων μεταβολὰς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. » Δ. Πασχάλης. Ouvrage cité, p. 155.

toyens et de sa mère elle-même, dans le temple de l'Athéna Chalcioœcée » (58).

Et c'est encore la même idée, qui est exprimée dans les écrits des laïcs. Glarakis, entre autres, secrétaire au ministère des cultes, s'étonne, dans sa réponse à la lettre du gouverneur de l'île de Théra (59), de l'intérêt que celui-ci a pris « à défendre l'homme qui a osé tenter de renverser la religion traditionnelle de la Nation, celle-là même qui a sauvé les Grecs et les a conservés en tant que peuple » (60).

Il n'est pas un article, ou presque, dirigé contre la « Théosébie », qui ne lui tienne grief, en premier chef, de prétendre remplacer la « religion traditionnelle ». Et les seuls arguments mis en avant pour défendre cette dernière — quand il y en a — reviennent, tous, à ceux de Glarakis, c'est-à-dire, au rappel ému du rôle historique de l'Orthodoxie parmi les Grecs. Et ceux que l'on présente contre la doctrine de Kaïris — dès qu'on veut l'attaquer

---

58. « Οἰκτείρομεν τὸν ἄνδρα ἐκεῖνον, ὅστις, ἄλλοτε τύπος ἀρετῆς καὶ πατριωτισμοῦ ἦτο μεταξὺ τοῦ Ἔθνους του ἀστὴρ εὐσεβείας καὶ σοφίας, ἀπολαύων ὑπόληψιν οὐδαμῶς κατωτέραν τοῦ Σωκράτους ἐκ τῶν παλαιῶν καὶ τοῦ Εὐγενίου ἐκ τῶν νεωτέρων μεγάλων ἀνδρῶν τῆς Ἑλλάδος. Τίς ἄρα δαίμων βάσκανος ἀπεπλάνησεν τοῦτον ἀπὸ τῆς ὁδοῦ τῆς εὐθείας ; Ποία τῆς Ἑλλάδος μοῖρα κακὴ τὴν ἐστέρησεν ἀπὸ τὰς λαμπρὰς ὠφελείας, ὅσας ὑπέσχετο ἡ ἀρετή του ἡνωμένη μὲ τὴν σοφίαν του ; Εὐεργέτης τῆς νεολαίας καὶ τῆς πατρίδος ἐπὶ ἔτη τριάκοντα πέντε, δὲν ἐτήρησας, ὦ Καΐρη, περὶ τὸ τέλος τῆς ζωῆς σου, τὰς σχέσεις μὲ τοὺς συμπολίτας σου, ὡς εὐσεβὴς Χριστιανός, ὡς ἀδελφὸς ὀρθόδοξος, ὡς πολίτης Ἕλλην !..... Τὴν καταδίκην σου προκαλοῦσιν αἱ ὀλέθριαι διὰ τὴν κοινωνίαν μας καὶ διὰ ὅλον τὸν Χριστιανισμὸν τελευταῖαι πράξεις σου. Οὔτε ἐσὲ αὗται ἠδύναντο νὰ ἀφήσωσιν ἀπεριόριστον ἤδη, καὶ νὰ μὴν ἀποξενώσωσιν ἀπὸ τὸ ἔθνος, ὡς οὔτε τὸν Παυσανίαν, προδότην γενόμενον, ἡ σωτηρία διὰ τὴν Ἑλλάδα νίκη τῶν Πλαταιῶν ἠδυνήθη νὰ ἀπαλλάξῃ ἀπὸ τὴν ποινὴν καὶ τὸ ὄνειδος τοῦ νὰ ἀποθάνῃ οὗτος, κεκλεισμένος παρὰ τῶν συμπολιτῶν του καὶ παρ' αὐτῆς τῆς μητρός του ἐντὸς τοῦ ναοῦ τῆς Χαλκιοίκου. » (« Αἰὼν » N° 87 de 1839).

59. Π. Ἀναγνωστόπουλος, gouverneur de Théra, lui avait écrit, à l'occasion du départ de Kaïris, enfermé quelque temps dans un monastère de l'île, pour lui dire tout le bien qu'il pensait de l'hérésiarque, et pour lui rappeler ses services passés en déplorant l'arrêt qui le frappait.

60. « Ἐὰν εἴχατε κατὰ νοῦν ταῦτα πάντα, λέγομεν, δὲν ἠθέλατε ἐπιτρέψει εἰς ὑμᾶς αὐτοὺς τὴν λόγῳ δῆθεν φιλανθρωπίας ὑπεράσπισιν τοῦ τολμήσαντος νὰ ἀνατρέψῃ τὴν πάτριον τοῦ Ἔθνους θρησκείαν, αὐτὴν ἐκείνην τὴν πίστιν, ἥτις διέσωσεν καὶ διετήρησεν εἰς ἔθνος τοὺς Ἕλληνας. » (Extrait de la lettre de Glarakis).

d'un point de vue soi-disant religieux ou moral — sont d'une si grande maladresse qu'on a peine à croire à leur sérieux, et qu'ils iraient sans nul doute à l'encontre de leur but ,si les lecteurs auxquels ils s'adressent, n'adoptaient, en réalité, à l'égard de la « nouvelle doctrine », une attitude aussi indépendante que celle des critiques, de toute considération sur son contenu. Vamvas, dont nous avons déjà rencontré le nom, tient, lui, si peu compte de telles considérations, qu'il déclare dans l'« Αἰών » que le Kaïrisme « renverse les bases de la morale chrétienne » (61). Ce n'est pas, probablement, qu'il ignore quelle est la morale de notre auteur, lui qui a pris la peine de critiquer à part ses idées sur les facultés de l'âme (62); mais il pense, comme beaucoup d'autres — comme le Saint Synode lui-même, croyons-nous — que toutes les accusations sont bonnes qui peuvent nuire au succès de la « nouvelle doctrine », la disqualifier aux yeux du plus grand nombre de gens, en arrêter l'expansion. C'est que, comme aux autres, elle ne lui est ennemie qu'en tant que nouveauté dangereuse; c'était, lui aussi, un « défenseur des traditions, de l'alliance sacrée de la foi chrétienne et la langue épurée, persuadé que le lien national se relâcherait du jour où l'on négligerait l'une ou l'autre » (63).Et, le seul fait qu'il a choisi l'« Αἰών », journal politique quotidien, pour y publier une critique philosophique de quelques chapitres de Kaïris, laisse voir — quelle que puisse être la valeur en soi de cette critique — que le zèle qui l'a porté à l'écrire, n'est pas, lui, uniquement philosophique.

Et peut-on croire que la résistance opposée, plus tard, par le clergé et son parti, à l'érection à Andros du buste de Kaïris, se soit faite dans un esprit autre que celui de la conservation des traditions ? Il semble bien, en effet, que les plus acharnés à la poursuivre, n'aient pas séparé,

---

61. « ἀντίθετον, ἀντικοινωνικὴν καὶ ἀνατρεπτικὴν τῶν βάσεων τῆς ἠθικῆς τῶν χριστιανῶν. » (« Αἰὼν » N° 1164 de 1851).

62. Voir plus haut, p. 239.

63. « Ὑποστηρικτὴς ὑπῆρξεν ὁ Βάμβας τῶν παραδόσεων, τοῦ ἱεροῦ συνδέσμου τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ τῆς καθαρευούσης γλώσσης, νομίζων ὅτι θὰ νὰ ἐξασθενίσῃ ὁ ἐθνικὸς δεσμὸς ἅμα ἐξησθενεῖτο ὁ εἷς ἐκ τούτων. » Article de l'évêque de Gortyne et Megalopolis, Polycarpe, dans le périodique « Θεολογία », 1925.

dans leur réprobation, Kaïris ennemi de l'Eglise, de Kaïris ennemi de la Nation, et ils ne le pouvaient pas, étant donnée leur conception de la religion. C'est ainsi, par exemple, qu'en 1896, Galanos, qui cependant tient, dit-il, la religion, pour « supérieure et plus sacrée encore que la patrie elle-même » (64), n'omet pas d'ajouter aussitôt qu'il voit en Kaïris un ennemi du pays, en tant qu'opposé « à cette foi à laquelle la Grèce doit tant » (65). Pour lui comme pour les précédents, l'autorité religieuse est inséparable de l'autorité civile, et la religion, est, avec ses dogmes, ses rites et ses usages, patrimoine national au même titre que le sol, — quoi qu'en pense le gouvernement de son époque, qui ne réagit pas, selon lui, assez vigoureusement, contre l'initiative de ces mauvais citoyens qui veulent honorer la mémoire d'un hérésiarque.

Il est à remarquer que cet esprit, assez fort, à l'époque de Kaïris pour obliger de gouvernement à prendre à la condamnation de l'accusé, une part au moins aussi grande que celle du clergé, est très général en Grèce, encore de nos jours. C'est l'absolue négation de toute séparation possible, en fait, du sentiment national et du sentiment religieux, sinon de l'Eglise traditionnelle et de l'Etat officiel, — ce dernier étant d'ailleurs de beaucoup débordé par « la nation » (66); ou plutôt, c'est l'expression d'un certain sentiment religieux, que l'on ne saurait dire spécial à la Grèce (ce serait le fait d'un jugement trop hâtif et, croyons-nous, inexact), mais qui est, en tout cas très différent de celui que l'on rencontre, sous différentes formes, dans l'Europe moderne ; différent en ce sens surtout, que, beaucoup plus « fidèle à la terre », pour reprendre ici une célèbre expression nietzschéenne. On en voit couramment la manifestation dans cette idée qu'ont tous les Grecs — malgré la loi écrite, imitation récente de lois étrangères

---

64. « ἀνώτερόν τι καὶ ἱερότερον αὐτῆς τῆς πατρίδος. » Article de Galanos : « Τὸ ζήτημα τῆς προτομῆς τοῦ Καΐρη » dans l' « 'Ανάπλασις », 1896.

65. « ἐχθρὸν τῆς πατρίδος ὡς ἐχθρὸς ὢν τῆς πίστεως εἰς ἣν ὀφείλει τόσα ἡ 'Ελλάς. » (Id.).

66. Voir, en particulier, d' "Ιων Δραγούμης : « Ὁ 'Ελληνισμός μου καὶ οἱ "Ελληνες » et dans « Πολιτικὴ 'Επιθεώρησις » : « Καινότης, "Εθνος καὶ Κράτος » du même, publié par les soins de son frère Philippe.

— de l'incompatibilité, chez une même personne, du droit au titre d'Hellène, et du fait d'appartenir à une confession autre que celle de l'Eglise orthodoxe d'Orient (67), et jusque dans les manières de parler, qui assimilent sans cesse, parmi le peuple, les concepts de religion et de nationalité (68).

Là est, justement, le secret de cette « tolérance » dont plusieurs ont parlé (69) : toute religion nationale est tolérante vis-à-vis de l'étranger, et considérée du point de vue de la conscience grecque, l'Orthodoxie est une religion nationale.

Le sentiment religieux dont nous venons de parler, est, disons-nous, général en Grèce. En effet, de nos jours encore, les plus « libres-penseurs » en sentent l'importance et la force, et le respectent. Il est à peine besoin de dire qu'il n'est pas nouveau. Dans son expression chrétienne actuelle, c'est à Byzance que la Grèce moderne le doit.

Et pour peu que l'on s'arrête et que l'on songe à tout ce que le passé byzantin représente pour un Grec d'aujourd'hui et d'hier: pour peu que l'on se rappelle que, « Ceux de Vingt-et-un », en faisant (70) la guerre de l'Indépendance, avaient en vue la reconstitution de l'« Empire » — et non la résurrection de l'Antiquité classique comme ont pu se le figurer les rêveurs étrangers, communément connus, depuis, sous le nom de « Philhellènes » : — et que l'on tienne compte, enfin, que l'aigle

---

67. Les Juifs, officiellement « sujets grecs », les Catholiques, assez nombreux, dans quelques petites îles (comme Syros), ne sont pas considérés comme Grecs. Le nom de Φράγκοι donné aux derniers en général. (Φραγκοσυριανοί, s'il s'agit de Syros), est d'ailleurs significatif.

68. On dit couramment par exemple : « πῆρε ἀλλόθρησκη » (il a pris [une femme] d'une autre religion) pour dire : « il a épousé une étrangère » ; ou encore : « De quelle religion est-il ? — « Il est Turc », au lieu de : « il est musulman » ; ou encore : « ἦταν τόσοι χριστιανοὶ ἐκεῖ ἐγκατεστημένοι » : il y avait tant de chrétiens (orthodoxes), (c'est-à-dire de Grecs), établis là-bas. On pourrait relever d'autres exemples.

69. Voir plus haut, p. 221.

70. Nous ne parlons pas de l'état d'esprit qui a pu être celui de quelques « lettrés » parmi ceux qui l'ont préparée. Et, même parmi eux, la plupart, par leur culte aveugle des lettres classiques, se rapprochaient fût-ce inconsciemment de Byzance.

Voir le bel article de Ph. Dragoumis : « Σκάψιμο γιὰ θεμέλιωμα » dans « Πρωτοπορεία », 1930.

bicéphale qui se détache, en mosaïque, sur le sol, devant l'iconostase de tant d'églises de la Grèce libre ou irrédimée, éveille en nous non seulement le souvenir d'un millénaire d'histoire, mais toutes les ambitions de la « Grande Idée », encore de nos jours (71), on comprendra combien il était difficile à un système religieux de s'implanter en Grèce d'une manière durable, tout en ne se réclamant en rien du passé national, tout en n'étant mêlé en rien à d'autre ambition, que celle, toute spirituelle, de l'âme qui met sa seule joie à vivre « en conformité avec Dieu » ; et cela, surtout, au milieu du siècle dernier, vingt ans après cette Guerre de l'Indépendance dont le résultat fut une déception (72), au moment où la religion traditionnelle restait très nécessaire pour donner, malgré tout, aux rêves communs, l'aspect de réalités futures certaines, au moment où, pour les neuf dixièmes des Grecs, restés sous le joug, elle servait, en fait, de seul lien national. Vraiment, un tel système, ne pouvait émouvoir *profondément*, ni le peuple, ni même une minorité de lettrés (73). Et, comme nous l'avons vu, les partisans eux-mêmes de Kaïris, ne s'enthousiasment pas tant de sa doctrine que de sa vie et de sa personne. Si bien que l'Orthodoxie de leurs pères les regagne, peu à peu, une fois que le sage mort, puis réhabilité aussitôt, cesse de jouer, dans la presse et dans les conversations, un rôle de premier plan. Sa doctrine, répétons-le, ne correspondait pas à des besoins nouveaux.

---

71. Et même chez ceux-là, semble-t-il, qui n'osent plus croire à la Grande Idée. Il éveille, au moins, en eux, le regret de ce qui en aurait pu être réalisé.

72. Faite, en effet, pour réunir en un seul corps indépendant, tous les pays grecs, elle n'a donné naissance, en réalité, qu'à un royaume des plus exigus, dont la frontière du nord, allait, comme on le sait, du golfe d'Arta au golfe de Volo, laissant sous le joug des provinces qui avaient lutté avec les autres pour l'Indépendance.

73. Pour eux aussi l'union de la religion et de la nation est extrêmement importante : « Ἡ ἐκκλησία κατασκηνοῖ ἐν τῇ πολιτείᾳ, τόσον, ὅσον ἡ πολιτεία ἵδρυται ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. » (Μιχαὴλ Σχινᾶ : Περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν, 1863). — De plus, l'orthodoxie est liée à la langue grecque et a été préparée, selon eux, par toute la philosophie grecque antique : « Φθάνει ὁ Ἑλληνισμὸς διὰ τοῦ Πυθαγόρα, τοῦ Σωκράτους, τοῦ Πλάτωνος καὶ τῶν Στωϊκῶν εἰς τὰ πρόθυρα τοῦ Χριστιανισμοῦ. » (Id. page 2). — « Ἑλληνιστὶ ἐγράφη τὸ Εὐαγγέλιον καὶ τὸ Σύμβολον τῆς Πίστεως καὶ τὰ διαταχθέντα τῶν Ἱερῶν Συνόδων. » (Id. page 5).

Et, si plusieurs des Kaïrisants ont persisté à ne plus pouvoir accepter les dogmes de l'Eglise, et s'ils ont éprouvé quelque malaise, ce n'est pas, pensons-nous, la « Théosébie » qui pouvait les satisfaire — et, n'était-ce l'enthousiasme de la première heure, ils s'en seraient peut-être aperçus plus vite.

Il semble, en un mot, que la conception nationale de la religion, telle que nous venons d'essayer de la dégager de son expression dans le christianisme grec, doive forcément se retrouver au fond de toutes les manifestations futures du sentiment religieux, en Grèce. Et la vraie raison pour laquelle la « Théosébie » ne pouvait jamais devenir l'une de ces manifestations, est qu'elle lui est étrangère.

Ce n'est pas qu'on n'y puisse trouver certains traits caractéristiques de l'esprit grec, ne serait-ce que ce goût de la rationalité tant de fois révélé au cours de cette étude, ne serait-ce que cette constante recherche de l'Universel, de l'Humain, qui est à la base même de la tentative de Kaïris. Enfin l'attitude en grande partie intellectualiste en face des questions morales, est quelque chose que l'on voit déjà dans les philosophies antiques de la Grèce.

Mais tous ces traits sont des traits de la *pensée* grecque.

Si on les trouve chez les Pères de l'Eglise d'Orient, qui, à partir du Christianisme primitif ont élaboré l'Orthodoxie, c'est que l'œuvre de ceux-ci a consisté, d'une religion donnée, à tirer une métaphysique qui la rende acceptable aux philosophes, initiés à la culture antique, et aux raisonneurs. Ce ne sont pas eux seuls, ce ne sont même pas eux principalement, qui ont fait du Christianisme la religion de la Grèce. C'est bien plutôt la lassitude du peuple qui n'attendait plus rien de ses dieux, qui l'a préparé à porter son encens à d'autres, et à refleurir en créant une civilisation nouvelle, sur la base d'un culte nouveau. C'est aussi la souplesse avec laquelle ce culte a su s'assimiler plus d'un des très vieux rites du pays, et, enfin, la protection — quelquefois brutale (74) — des

74. Qu'on songe à la cessation des jeux d'Olympie ordonnée par Théodose, à la fermeture « obligatoire » des écoles philosophiques païennes d'Athènes, sous Justinien.

premiers empereurs de Byzance, qui lui ont aidé à prendre possession de la Grèce, à s'y faire un passé, lié au sien, qui lui garantisse l'avenir. Et il s'agissait déjà d'une religion, d'un système ayant un caractère sacré : et, avec tout cela, son installation définitive et générale, n'a été que très lente (75).

Kaïris, lui, a eu l'imprudence de penser que d'une pure métaphysique, au fond, il pouvait tirer une religion, et la répandre, — par la persuasion seule, — dans son milieu pour lequel la religion traditionnelle existante, était d'une importance vitale. Il semble ne s'être pas vraiment rendu compte de toute la signification de l'Orthodoxie pour les Grecs.

On pourra dire qu'il a retenu beaucoup de cette religion, toutefois dans son système : il en a gardé la large portée humaine des vérités; une partie, au moins, de la métaphysique de Dieu et de l'âme; enfin, la morale, — si l'on excepte le style de ses hymnes et prières, qui rappelle tant celui de la liturgie orthodoxe.

Mais il a rejeté ce qui la caractérise, ce qui fait d'elle un système à part : dogmes, confirmés par les sept Conciles, hiérarchie consacrée par toute son histoire, chronologie, qui lui est propre, rites traditionnels, d'une telle importance, en Grèce : en un mot, tout ce qui la distingue et des autres religions, et des autres confessions chrétiennes, tout ce qui en fait, aux yeux des Grecs, un organisme national — sans parler des coutumes qui la mêlent intimément à la vie du peuple, des légendes qu'on n'en saurait séparer, et dont certaines jouent un si grand rôle, en tant qu'elles expriment des aspirations collectives inlassables (76).

Ne voulant voir que les croyances communes qu'il suppose dans tous les cultes des hommes, il a opposé à la conception grecque de la religion, une conception individualiste, peut-on dire (77), et abstraite — tenant de loin peut-être, à certaines conceptions protestantes, mais ayant

---

75. Il y aurait eu encore des adorateurs des anciens dieux en Crète et dans la région du Magne, jusqu'au IX^e^ s.

76. Soient toutes les légendes qui se sont formées autour de la reprise de Sainte-Sophie, par exemple.

77. Individualiste en ce sens qu'elle met chaque homme

plus de parenté avec la « religion naturelle » de plusieurs théistes du XVIII[e] siècles, d'une part, et, de l'autre, avec les rêveries religieuses des révolutionnaires français; une conception, en un mot, non seulement superflue à son époque, mais, apparemment, inadaptable en soi. Et il semble qu'on puisse dire que, où qu'il eût tenté de répandre sa doctrine, il eût abouti à un échec ; et cela, même si les hommes auxquels il se fût adressé, eussent été, contrairement aux Grecs de 1850, à la recherche d'une nouvelle formule religieuse. Car il ne s'est pas rendu compte que, ce qu'il y a de « vérité commune » supposée au fond des croyances de toutes les religions (78), une fois extrait de son enveloppe de « merveilleux » dogmatique et légendaire, perd tout son prestige religieux, demeurant, tout au plus, un ensemble d'idées métaphysiques et de jugements de valeurs moraux, incapables de donner, en soi, naissance à un culte; que, bien plus, on ne peut pas, en réalité, extraire de cultes très différents et assez nombreux, un fond de *croyances* communes déterminées, mais, tout au plus, un *sens* commun du sacré, difficile à définir, et capable de se manifester de manière extrêmement variée, d'une époque à l'autre, et d'une civilisation à l'autre; que, enfin, partout, une expression nouvelle de ce *sens du sacré* suppose une évolution à partir d'une expression plus ancienne, dont on ne peut, arbitrairement, dire, à priori, ce qui sera conservé ou rejeté.

Et si l'on soutient que son intention n'était que de proposer à quelques disciples, une codification possible de la « religion en soi », tout intérieure, sans exagérer la valeur de tout ce qui n'y est pas « essentiel », nous dirons encore qu'il y a là un non-sens qui lui a échappé : car une attitude religieuse et métaphysique tout intérieure, toute personnelle, qui a sa valeur en soi, ne saurait être *universellement* codifiée en des rites, si simples qu'ils soient, admettre des manifestations régulières et régle-

---

directement en présence de Dieu, que, ce qui est à la base de la religion, c'est la vie intérieure individuelle, et le lien entre les fidèles, qui est une conséquence de la vie religieuse.

78. C'est-à-dire de quelques grandes religions, connues de Kaïris.

mentées, à moins que ces manifestations ne s'imposent d'elles-mêmes au croyant, par un caractère sacré qui leur vienne de Dieu. Or Kaïris, sans s'ériger en prophète, propose ses hymnes, ses prières en commun, sa hiérarchie cléricale, simplement comme moyens de célébrer « le culte *raisonnable* dû à l'Etre suprême », sans songer que la pure raison n'aurait que faire de ces moyens.

En répétant combien l'esprit de la « Théosébie » contraste avec les besoins religieux de la Grèce du siècle dernier, et même de toujours, nous n'avons pas voulu laisser croire que, dans un autre « milieu », elle aurait pu s'épanouir et devenir « une religion » ; nous pensons au contraire que, comme le « culte de l'Etre suprême » des révolutionnaires français, comme les tentatives ultérieures, telles que la « religion de l'Humanité » mise en avant par Aug. Comte, elle était d'avance condamnée à l'échec par sa nature propre de n'être *ni un vrai système religieux, ni une pure philosophie*. Nous avons seulement voulu montrer, que, dans la Grèce de 1850, elle était condamnée *à plus forte raison*, et à la non-application, et à la non-compréhension.

Et, si Kaïris ne s'est rendu compte de rien de tout cela, c'est que, comme beaucoup de croyants, prompt à voir partout l'expression des aspirations de son âme, la confirmation de ses convictions, il n'a pas su assez sortir de lui-même. La doctrine théiste qu'il adopte, par la rationalité qu'il lui prête, par sa généralité et sa simplicité apparentes, et surtout par toutes les émotions et expériences personnelles qu'il y met, répond pleinement à la soif d'infini et d'unité qui est en lui. Et comme il n'a pas d'autre besoin que celui de trouver Dieu, la religion traditionnelle lui devient indifférente dès qu'il a cessé d'en pouvoir croire les dogmes — et il renonce à croire à ceux-ci (parce qu'ils n'ont plus de sens pour lui), dès qu'il est convaincu de l'échec de tous ses efforts pour les faire entrer dans une métaphysique qu'il vise. L'importance qu'a, pour lui, la pénétration de l'idée de Dieu dans toute la vie, et la valeur qu'il donne, en vue de cela, à la création d'une atmosphère mystique au moyen de la magie du mot, du geste, du rythme des occupations, font, qu'à sa philosophie s'adjoint un rituel. Mais la valeur sociale de l'Orthodoxie, culte qu'il ne comprend pas,

semble lui échapper. La conception nationale de la religion n'est en rien la sienne, au fond — quelle qu'ait été son attitude, et même son sentiment, alors que, pendant la guerre de l'Indépendance, il prêchait dans les églises la « parole de Dieu » et la lutte pour la liberté des Grecs. (Peut-être, d'ailleurs, n'avait-il pas, alors, indépendamment de ses premières révélations, pris encore conscience de sa position, aussi nettement que plus tard, dans ses écrits).

Est-ce à dire qu'influencé sans nul doute par des doctrines du dehors, il se présente, en Grèce, dans une grande mesure au moins, comme un novateur étranger ? Nous ne le pensons pas.

Novateur, en rébellion contre une tradition qui avait perdu, pour lui, son sens, il a voulu l'être, certes, et il l'est en effet, par tout ce que sa doctrine renferme de négatif par rapport à la théologie orthodoxe. Non qu'il soit, sans doute, le premier en Grèce, à n'avoir pu croire aux mystères de la religion chrétienne; mais il fut le premier — du moins depuis bien des générations, — à les rejeter d'une manière si tenace, ouvertement, et en se réclamant d'une « liberté de conscience », incompréhensible pour le plus grand nombre, au lieu de s'efforcer, au moins par une apparence d'adhésion, de les garder, comme partie intégrante d'un tout très précieux. Il fut le premier, sans doute, à considérer le christianisme *en lui-même*, — détaché de tout ce que les Pères orthodoxes y ont apporté *ultérieurement*, — et à essayer de le replacer dans son milieu historique, c'est-à-dire dans le milieu hébreu du siècle d'Auguste (79) : à ne donner qu'une valeur toute relative à ces apports après coup, qui en ont fait, peu à peu, la religion nationale des Grecs, telle qu'elle est. Le fait que cette religion n'a plus, pour lui, de sens, a contribué chez lui à ce résultat, apparemment au moins autant que l'« esprit scientifique » du sage.

Dans son enseignement, Kaïris fut-il tellement révolutionnaire ? Moins, semble-t-il, que plusieurs n'ont l'air de le croire.

Le fait d'enseigner, dans la classe supérieure de son

79. Voir plus haut p. 212 - 213. Voir surtout : « Ἐπιτομὴ θεοσεβικῆς διδασκαλίας » et « Σημειώσεις θεοσεβείας », de Kaïris.

collège d'Andros, une sorte de philosophie comparée des religions, « sans exprimer sur aucune d'elles, de jugement de valeur » (80), est une nouveauté qui ne laisse pas d'être assez considérable si l'on se reporte à l'époque et au milieu. Mais quant au reste, longtemps avant lui (81), d'autres, avaient fait des efforts tout semblables, pour mettre en honneur, en Grèce, l'enseignement des mathématiques ainsi que celui des sciences expérimntales. Il a continué dans leur voie.

Mais là où apparaissent surtout ses attaches profondes avec l'esprit du moyen-âge grec — qui se survit à travers tout le temps de la domination turque, et même après la première libération particlle du territoire, — c'est : 1° dans sa méthode ; 2° dans sa langue. Malgré sa réputation, par ailleurs, de révolutionnaire, notre auteur semble, sur ce dernier point, plus conservateur que tels maîtres de collèges, antérieurs à lui, qu'un Athanase Psillidas par exemple, ou qu'un Grégoire Konstantas (82). Certes, il n'écrivait et surtout n'enseignait pas, en grec ancien, comme le faisaient beaucoup d'autres, et Boulgaris lui-même (83), classé cependant, parmi « ceux qui ont amené la renaissance au XVIII^e siècle » (84) dans les écoles de Grèce, et l'école de Cydonie, où, comme nous l'avons vu, il commença sa carrière, est rapportée être, de son temps, et déjà avant lui, une de celles « où l'enseignement se faisait en néo-grec » (85). Mais, en cela comme en autre chose, comme nous le disions au début de cette étude, tout est relatif.

---

80. « ὁ Καῖρης ἀνέπτυσσε τὰς βάσεις πάσης ἀνεξαιρέτως θρησκείας, χωρὶς νὰ ἐκφέρῃ οὐδεμίαν ἐπ' αὐτῶν κρίσιν. » Δ. Πασχάλης. Ouvrage cité, page 89 - 90.

81. Voir de Στεφανίδης : « Αἱ φυσικαὶ ἐπιστῆμαι πρὸ τῆς 'Επαναστάσεως » (1928) et « Τὰ Γιάννενα καὶ ἡ νεοελληνικὴ ἀναγέννηση » (de Μιχαλόπουλος), 1930.

82. « Ὅσοι καταφρονοῦμε τὴν κοινὴ γλῶσσα μας θέλομε μείνει ἀμαθεῖς καὶ δυστυχεῖς καὶ ἕνα κοινὸ ἔρμαιο, μιὰ κοινὴ βοσκὴ τῶν ἄλλων. » — Γρηγόριος Κωνσταντᾶς : « Νεωτερικὴ Γεωγραφία », page 134. Vienne 1791.

83. « Πίστευε πῶς μόνο στὴν ἀττικὴ διάλεκτο ἔπρεπε νὰ γίνεται ἡ παράδοσις τῶν μαθημάτων. » (Μιχαλόπουλος, Ouvrage cité, p. 51).

84. « γίνηκε (ὁ Βούλγαρις) ὁ κατ' ἐξοχὴν ἀνακαινιστὴς τῶν γραμμάτων καὶ τοῦ πολιτισμοῦ στὴν 'Ανατολή· ὤθησε τὴν ἐξέλιξιν πρὸς τὴν πρόοδον ὅσον οὐδεὶς ἄλλος. » (Μιχαλόπουλος. — Id. p. 46).

85. Μιχαλόπουλος (Idem, page 87).

La langue de Kaïris — différente quelque peu, suivant ses écrits, mais toujours très claire — est, dans ses ouvrages religieux et surtout dans ses Φιλοσοφικὰ et ses Φιλολογικὰ un type parfait de καθαρέυουσα archaïsante où l'imitation de la prose antique apparaît surtout dans la syntaxe. Mais le seul fait que, alors encore professeur à Cydonie, le futur « novateur » ait acquiescé avec enthousiasme à la proposition de Firmin Didot (86), d'abandonner dans le collège, le grec vivant pour celui de la « belle époque », et cela jusque dans la conversation courante, est significatif. Kaïris, lui aussi, fasciné par le prestige de la littérature ancienne classique, rêvait, tout en voulant faire pénétrer en Grèce la science occidentale, de revêtir la pensée grecque future, — alors à peine en germe — de la forme verbale accomplie à laquelle étaient parvenus, peu à peu, les Anciens, lors de l'apogée de *leur* pensée. Et il ne voyait pas que, par là même, il allait à l'encontre de l'esprit des anciens qui, eux, ont *créé, à partir de ce qu'ils étaient,* sans repousser aucune influence, mais sans, non plus, en subir aucune aveuglément, et surtout sans *chercher volontairement à copier,* en quoi que ce soit, leur prédécesseurs. Il confirmait d'un exemple de plus, cette archéolâtrie linguistique, presque générale, des « lettrés » grecs, survivance ruineuse de ce qu'il y a de moins bon dans la mentalité byzantine.

Mais plus encore par sa méthode de raisonnement et par les préjugés qu'elle suppose, Kaïris trahit en lui, la persistance tenace de cette mentalité. Quand on voit en lui un fervent de la « philosophie nouvelle », comme on disait alors, on songe qu'il n'a pas conservé le *contenu,* tant des vieilles doctrines scholastiques touchant la philosophie, que des théories scientifiques surannées. Ces dernières étaient déjà, du temps de sa jeunesse, abandonnées dans presque toutes les écoles des pays grecs, sauf peut-être à Patmos, et à Constantinople où l'« Académie patriarcale » continuait à être la citadelle du traditionalisme intégral. C'est surtout, de la part de Kaïris, le rejet, si retentissant, des dogmes de la théologie orthodoxe, « au nom de la raison », qui fait illusion : — et le fait qu'il s'af-

86. « Ψυχὴ δὲ τῆς ὅλης ταύτης κινήσεως ἐν τῇ Σχολῇ τῶν Κυδωνιῶν ἦτο ὁ Θεόφιλος Καΐρης. » Δ. Πασχάλης (Ouvrage cité, p. 35).

firme au profit d'un système qu'on pourrait croire né en Europe, au XVIII[e] siècle. Mais il ne faut pas s'y tromper : Kaïris n'est, au fond, pas moins théologien que ses prédécesseurs.

Ce qui le distinguerait d'eux *comme homme,* c'est cet ardent sentiment religieux personnel et *spontané,* qui lui fait poser Dieu à priori, avant même toute révélation, non par une inférence logique ou par un préjugé d'école, mais parce que l'absence de religion lui paraît « un état bestial » (87) qu'il ne peut supporter. Mais après avoir pris conscience de cette position, il ne peut s'y tenir. Le prestige qu'a pour lui une démonstration logique, le rang qu'il donne, dans la hiérarchie des fonctions, à la raison qui « explique », lui interdisent de se contenter d'une foi qui s'avouerait n'être que l'expression arbitraire d'un besoin de l'homme irrationnel. Et l'explication qu'il en veut donner, ne doit pas, pour lui, venir du dedans, mais du dehors, de la connaissance d'un « objet » — senti d'abord, soit, mais dont il reste à « prouver » qu'il « est » indépendamment de toute conscience. C'est la position de tous les apologistes intellectualistes et réalistes (au sens platonicien), comme il y en eut tant avant lui depuis le Christianisme. Il est vrai que, à chaque pas, il est visible qu'une *réalité sentie* est au fond de tout ce qu'il dit. Mais dès qu'il l'a laissé paraître, il se hâte de procéder à une « démonstration logique », partant d'un à priori évident, de manière à faire jouer, malgré tout, le grand rôle à l'intelligence discursive.

De même, on peut chez lui aussi, noter les « préjugés » spiritualistes qui sont à la base de ses théories, et l'appel incessant, fait, au cours de celles-ci, à des « *autorités* » — nommées ou non, peu importe. Il a rejeté l'autorité des Ecritures, au nom de cette raison qui décide de tout, mais il a constamment recours, pour amorcer ses démonstrations, aux définitions et arguments des philosophes anciens, d'Aristote en particulier (88), dont plus d'un a été

---

87. « μὴν ἀνεχόμενος ὅμως τὴν κτηνώδη ταύτην κατάστασιν... » Kaïris, Apologie devant le tribunal de Syros.

88. Entre autres, dans les Φιλοσοφικὰ (chapitre sur la Métaphysique) sur les définitions des termes, et dans sa théorie de la Cause première et de l'âme.

utilisé déjà par les théologiens rationalistes. Il fait aussi appel quelquefois aux philosophies des Temps modernes, telles que celles de Descartes ou de Leibnitz (89), mais moins fréquemment. Quant au *contenu* de sa doctrine, il est, il est vrai, hardi, du point de vue de la pensée grecque, immédiatement antérieure à celle de notre auteur, qui « continue », comme nous l'avons dit, plus ou moins le Moyen-âge, tout en essayant de s'en dégager. Mais il est hardi par ce qu'il n'est pas, non par ce qu'il est. La morale de la « Théosébie », c'est la morale chrétienne. Bien plus, la conception *personnelle* de Dieu et de l'âme immortelle, est, dans le fond, une conception chrétienne, elle aussi. La raison donnée à chaque homme, et la grâce universellement répandue, y sont comme l'équivalent de la mystérieuse rédemption de toutes les âmes. Dieu n'y admet pas les trois hypostases que l'Eglise distingue en lui, mais garde tous les caractères du Dieu paternel des chrétiens. En tout cas, si choquantes que paraissent à des fidèles convaincus, ces innovations — sans compter celles qui interviennent dans le rituel — nous ne voyons pas dans *l'attitude* qui y a abouti quelque chose de si révolutionnaire. Il aurait suffi que Kaïris se rende compte que les « vérités » métaphysiques auxquelles il tient tant, ne sont pas plus démontrées que les dogmes chrétiens pour que, peut-être, il accepte ceux-ci, traditionnellement inséparables de celles-là. Mais il aurait alors, sans doute, tracé la ligne de démarcation entre le domaine de la raison et celui de la foi. Il ne se serait peut-être alors pas attiré si rudement les foudres du clergé, mais il aurait été, en fait, beaucoup plus éloigné de la plupart des théologiens orthodoxes, ses prédécesseurs.

Peu importe, en effet, qu'il n'admette de la religion, que ce qu'il croit comprendre (et qu'en fait il pose d'avance), tandis que bon nombre d'entre eux, conscients de ce qu'il y a, dans le dogme, d'*au-dessus* de la raison, mais convaincus de sa parfaite réalité objective, règlent sur lui leur opinion sur des questions métaphysiques et même physiques (90). L'essentiel, est que ces deux points de vue, opposés dans une certaine mesure, recouvrent une

89. Φιλοσοφικά, entre autres p. 115 et 117.
90. Σέργιος Μακραῖος : Τρόπαιον κατὰ Κοπερνίκου. 1796.

attitude qui paraît la même, attitude qui attribue à l'intelligence un rôle identique dans le domaine religieux et dans le domaine scientifique, qui bien plus, préjuge l'identité qualitative du contenu de ces deux domaines. Ce qui établit le lien entre Kaïris et les représentants de la pensée théologique, aussi raisonneurs que lui, c'est avant tout, la place énorme qu'il fait, dans la philosophie en général, à la religion, considérée comme aboutissant naturel de toute méditation sur l'esprit et la connaissance, la vie et l'action. De plus, la confusion continuelle, du plan de la connaissance objective, et de celui de la « valeur » — expression, elle, de nos aspirations — est aussi inconsciente chez lui que chez eux, tant elle est aisée et semble normale.

Et c'est pour cela que tous les efforts qu'il fait pour échapper à l'emprise de l'esprit théologique, aux autorités et traditions de l'Eglise et de l'enseignement, apparaissent, au fond, comme des velléités, épuisées aussitôt qu'affirmées. Il n'est pas, d'ailleurs, jusque dans ce qu'il a écrit de plus étranger, semble-t-il, à ses préoccupations religieuses, jusque dans cette partie des « Φιλοσοφικὰ » qui traite de la logique pure, où l'on ne sente un essai d'analyse véritable, après lequel, immédiatement, il retombe dans les lieux communs des écoles (91).

Plus hardi négateur, que n'importe lequel des maîtres de la dite « renaissance des lettres grecques » (92), qui l'ont devancé, parce que plein de l'enthousiasme d'une foi *différente;* plus grand admirateur de l'Occident, aussi, et plus préoccupé de s'assimiler, et de faire assimiler autour de lui, tout ce qui s'y est dit depuis le jour où Byzance et la Grèce ont passé aux mains des Turcs, il n'est, toutefois, répétons-le, que le continuateur de ces maîtres. Plus original que la plupart d'entre eux, oui, — parce que plus inquiet, plus riche de tendances contra-

---

91. Pour prendre un exemple : le jugement, d'abord fort bien défini (Φιλοσοφικὰ, page. 67) et distingué d'avec la proposition qui l'énonce, est ensuite constamment confondu avec elle. Les figures syllogistiques sont bien définies par la fonction (Φιλοσοφικὰ, p. 74) du moyen terme et non sa place. Mais Kaïris admet les *quatre* figures des Scholastiques.

92. « Ἀναγέννησις τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων ». Nous avons vu le vrai sens de cette expression.

dictoires, plus avide de créer, mais, comme eux, attaché davantage, malgré tout, aux spéculations métaphysiques qu'aux sciences dites positives ; rêvant de ramener en Grèce, l'âge d'or classique (93), sans comprendre qu'il y avait mieux à faire ; ne sachant pas choisir, « en Europe », la seule chose qui aurait pu servir à la pensée grecque de point de départ d'un essor nouveau dans une direction nouvelle, conformément à l'éternelle clarté de son génie : la simple distinction kantienne, — et pascalienne, — de ce que l'on peut savoir, par un bon usage de sa raison, et de ce qu'on ne peut pas *savoir par la raison seule,* mais qu'on peut supposer, ou croire — dont on peut être *sûr,* mais d'une certitude d'expérience profonde, *autre que la rationnelle,* — le sage d'Andros nous apparaît, répétons-le, moins comme un précurseur que comme l'aboutissant d'un long passé.

Si ses idées ont pu, en Grèce, aider quelques gens à penser plus solidement, ce n'est pas en elles-mêmes, mais par le jeu des jugements qu'a pu faire naître leur critique, par le désir d'analyse méthodique qu'elle a pu y stimuler.

Quant à lui, — son tempérament religieux mis à part, — il possède les caractères généraux de son milieu et de son époque, avec la différence que l'influence de Byzance s'exprime chez lui, moins par la passion de la Grande Idée (que nous ne lui nions pas), que par celle d'introduire des raisonnements subtils jusque dans les questions de la foi : — ce qui ne l'empêche pas d'être aussi byzantin que les autres. Mais c'est un Byzantin du XIX^e^ siècle. — (Il y en a encore, en Grèce, au XX^e^.) Il représente, sinon le dernier, du moins le plus curieux parmi les derniers de ceux qui ont marqué, en voulant, (tout en restant, inconsciemment, dans une attitude à bien des égards moyen-âgeuse), s'adapter à la fois les idées « libérales » d'Europe, et créer quelque chose de « leur » : — et qui n'ont rien créé de durable, parce que, créer, cela veut dire, non pas introduire chez soi une mentalité étrangère, et essayer de l'illustrer d'un système, fait de tous les éléments du

93. Διονύσιος Καλογερόπουλος, Article intitulé : Ἡ δρᾶσις τοῦ Θ. Καΐρη ὡς τέκτονος, φιλικοῦ καὶ θεοσόφου (revue « Πυθαγόρας », 1926).

passé qui semblent pouvoir s'accorder avec elle, mais, s'élancer, au contraire, *de son propre fond,* en tenant compte, *même de ses préjugés* (pourvu qu'ils soient bien significatifs), et en profitant, tout au plus, *par analogie,* de l'expérience des autres, et en recherchant ce qui fait la force de *toute* pensée.

Et, s'il n'a pas été davantage, cela tient, peut-être pour une part, à son époque. Mais cela vient, croyons-nous, surtout de son tempérament particulier, des exigences originales de sa sensibilité religieuse et métaphysique. Pour lui, plus que pour d'autres, *la rationalité* qui apparaît sous un bel enchaînement verbal, qui donne, — soi disant — aux idées « démontrées » leur valeur universelle, a un immense rôle à jouer dans la création de l'*atmosphère* propre à exalter le sentiment de Dieu, et, par conséquent, elle ne saurait avoir son domaine spécial, *distinct* du domaine religieux. De là naissent toutes les confusions de son système.

Vu et approuvé,

Le Doyen :

KLEINCLAUSZ.

Vu et permis d'imprimer,

Lyon, le 13 juin 1934,

Le Recteur :

A. LIRONDELLE.

BIBLIOGRAPHIE

I. — OEUVRES ET DISCOURS DE THEOPHILE KAIRIS

Λόγος ἀπαγγελθεὶς ἐν Αἰγίνῃ ἐπὶ τῇ ἀφίξει τοῦ Κυβερνήτου τῆς Ἑλλάδος.Ἰ. Ἀ. Καποδίστρια (Γενικὴ Ἐφημερὶς τῆς Ἑλλάδος. — 28 janvier 1828.)

Ὁμιλία ἐκφωνηθεῖσα ὑπὸ Θεοφίλου Καΐρη ἐν τῷ Ὀρφανοτροφείῳ Ἄνδρου κατὰ τὸ τέλος τῆς σειρᾶς τῶν ὑπ' αὐτοῦ διδασκομένων μαθημάτων. (22 mars 1839.)

Γνωστικὴ ἢ τῶν τοῦ ἀνθρώπου γνώσεων σύντομος ἔκθεσις. (Athènes 1849, Imprim. Antoniadès.)

Στοιχεῖα Φιλοσοφίας, ἢ τῶν περὶ τὰ ὄντα γενικώτερον θεωρουμένων, τὰ στοιχειωδέστερα. (Athènes 1851. Imprim. Irénidès et Cie.

Φιλοσοφικὰ καὶ Φιλολογικά. (Edition Sekopoulos. — Patras 1875). Bibliothèque : Kadmos).

Φιλοσοφικά. (Deuxième édition, Athènes 1910).

Θεοσεβῶν προσευχαὶ καὶ ἱερὰ ἄσματα. (Londres, an 52, c'est-à-dire 1852).

Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι ἢ θεοσεβικὰ ἀναγνώσματα. (Londres, an 52, c'est-à-dire 1852).

Ἐπιτομὴ τῆς θεοσεβικῆς διδασκαλίας καὶ ἠθικῆς. (Londres 1852)

Διαγωγὴ θεοσεβοῦς. (Id.)

Σύντομος ἔκθεσις τῶν περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς κυριωτέρων ἐπιχειρημάτων. (Revue : Hestia. 1878, n° 530-533).

Non édités :

Θεοσέβεια (Athènes. Manuscrit de la Bibliothèque Nationale).

Σημειώσεις θεοσεβείας.

Ἀστρονομία, Φυσικὴ (Athènes. — Manuscrits de la Bibliothèque de la Chambre des Députés.)

Τῆς Ποσοτικῆς ἐπί τινων τῆς Μηχανικῆς θεωρημάτων καὶ προβλημάτων ἐφαρμογή. (Idem).

Ἀριθμητική. Manuscrit conservé par Paskhalis).

Γεωμετρία, Ποσοτικὴ (c'est-à-dire : Algèbre). (Conservés par la famille Korkodilos.)

Στοιχειῶδες μέρος τῆς Φυσικῆς. Τὸ μηχανικὸν μέρος τῆς Φυσικῆς. (Bibliothèque du Gymnase de Volos.)

Γραμματική. (Manuscrit conservé par D. Paskhalis).

(Ces ouvrages étaient à l'usage des élèves de Th. Kaïris.)

Correspondance de Th. Kaïris.

II. — JOURNAUX

« Ἀθηνᾶ »

1833 — 26 avril (n° 106) — n° 141.
1835 — 6 juillet.
1836 — 13 mars.
1839 — nos 627 — 634 — 638 — 652-9 — 676 — 679 (25 octobre).
1840 — 28 février (nos 704) — 705 — 729 — 769 — 770.
1841 — n° 782 (8 janvier).
1843 — nos 1053 — 1143.

« Αἰών »

1839 — 10 juillet — nos 87 — 110 — 111 — 112 — 3 novembre.
1841 — nos 229 — 301.
1842 — nos 347 — 348 — 391.
1843 — nos 472 — 476 — 477 — 545 — 546 — 547 — 548 — 549.
1847 — 1er janvier.
1848 — 13 octobre.
1849 — 24 septembre — 1er octobre — 12 octobre — 12 novembre.
1851 — 17 mars — 24 mars — 9 mai (nos 1158-1161) 29 août — nos 1163 — 1164 — 1174.

« Ἀκρόπολις » 1897 — 10 janvier.

« Ἄνδρος » 1887 — 21 janvier (n° 415).
1892 — (n° 457).

« Γενικὴ Ἐφημερὶς τῆς Ἑλλάδος » 1826 — 2 octobre.
1827 — 13 avril.
1828 — 28 janvier.

« Ἑλλὰς » 1839 — 1er novembre.

« Ἑλληνικὸς Ταχυδρόμος » : Τὰ κατὰ Καίρην (1839).

« Ἐμπρὸς » 1912 — 14 mai —
1924 — 31 janvier — 2 avril.

« Ἑστία » 1912 — 11 mai.

« Θεατὴς » 1837 — (n° 18).

« Νέα Ἡμέρα » (Τεργέστης) 1904 — (n° 1552).

« Πατρὶς » 1907 — 6 novembre.

« Πρόοδος » 1840 — (n° 27).

« Φίλος τοῦ Λαοῦ » 1839 — (n° 25).

« Φωνὴ τῆς Ἄνδρου » 1896 (n° 85 — (9 novembre) — (n° 86) — (n° 88).

III. — ARTICLES ET OUVRAGES

(Se rapportant directement à Th. Kaïris et à son œuvre ou utiles à consulter si l'on veut se rendre compte de plus près de sa psychologie et de celle de son milieu.)

'Αθανασίου : Τὰ κατὰ Καΐρην, ἤτοι τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας. Athènes 1840.

« 'Ανάπλασις » : Revue, édit. à Athènes — 1896 (n° 34-6.)

'Ανδριακὸν 'Ημερολόγιον années 1925 et 1926.

Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France. Paris, 1876, p. 238, 245.

'Απάντησις εἰς τὴν ὑπὸ τοῦ κ. Π. Καλλιγᾶ ἐπίκρισιν τῆς Γνωστικῆς καὶ τῆς εἰς τὰ Στοιχεῖα τῆς Φιλοσοφίας Εἰσαγωγῆς τοῦ Θ. Καΐρη.

'Αποστολάκη : Πρωτότυποι ἱστορικαὶ μελέται. (Dans la revue : « Αἰολικὸς 'Αστὴρ » — 1914 (n° 60).

'Αρχεῖον 'Ελληνικῆς Παλιγγενεσίας : tome II, p. 425.

'Αριστείδου : Βενιαμὶν ὁ Λέσβιος.

Ν. Βάμβα : Σύντομοι τινὲς παρατηρήσεις εἰς τὸ Ψυχολογικὸν μέρος τῆς Εἰσαγωγῆς τῶν Στοιχείων τῆς Φιλοσοφίας τοῦ κυρίου Θ. Καΐρη. — Dans l'« Αἰων » (n° 1163 — 1164 — 1174).
Πάλιν περὶ Καΐρη. « Αἰών », (n° 1158 — 1161).

BARTHOLDY : *Voyage en Grèce* (1803-4).

Βελανιδιώτου : 'Εκκλησία καὶ Πολιτεία. Athènes 1906.

Βελέλη : 'Ο Καποδίστριας ὡς θεμελιωτὴς τῆς δημοσίας ἐκπαιδεύσεως ἐν 'Ελλάδι. Athènes 1908.

Λ. Βελούδου : 'Η ἐν Βενετίᾳ ἑλληνικὴ ἀποικία. (1893).

Ι. Κ. Βογιατζίδου : Νεοελληνικὰ ἀνέκδοτα. Athènes 1909.

Σ. Ι. Βουτυρᾶ : Λεξικὸν 'Ιστορίας καὶ Γεωγραφίας. Tome III.

C. A. BRANDIS : *Mitteilungen über Griechenland*, 1842.

Louis BRÉHIER : *Le Schisme oriental au XV^e siècle.*

E. BURNOUF : *La Grèce en* 1869 (Revue des Deux Mondes, 15 avril 1869. — Même revue, 1 septembre 1875).

H. CARLE : *Un nouveau Socrate chez les Grecs modernes : Th. Kaïris.* — (Dans l'« Almanach de la Libre conscience pour 1870, p. 27-35).

CHASSIOTIS : *L'Instruction publique chez les Grecs, depuis la prise de Constantinople par les Turcs, jusqu'à nos jours* — Paris 1881.

Ernst CURTIUS : *Ein Lebensbild in Briefen*, Berlin 1903, p. 165.

H. DELACROIX : *La Religion et la Foi.*
Etudes sur le mysticisme.
Mysticisme et religion (Scientia, juin 1917).

Κ. Δελινάκη : Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακείου σῳζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα. Tome II.

DESMAZE : *Etudes et souvenirs helléniques.*
Souvenirs d'un Philhellène.

Δεσποτοπούλου (ἐπάρχου Ἄνδρου) : Ἔκθεσις πρὸς τὸν νομάρχην

τῶν Κυκλάδων περὶ Θεοφίλου Καΐρη (17 janvier 1851). (Archives de la « Ἱστορικὴ καὶ Ἐθνολογικὴ Ἑταιρεία ». (nos 6899 et 6900).

Δημοδίκη : Αἱ φυσικαὶ ἐπιστῆμαι ἐν Ἑλλάδι. (1884).

A. F. Didot : *Notes d'un voyage dans le Levant, Paris* 1826.

Ν. Δούκα : Ἐπιστολὴ πρὸς Θεόφιλον Καΐρην περὶ μετανοίας καὶ ἐπανόδου αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἀσεβείας εἰς τὴν εὐσέβειαν. éditée par le Métropolite d'Andros et de Kéa, Métrophanès. — Athènes, 1876.

Ν. Δραγούμη : Ἱστορικὰ ἀπομνημονεύματα. Tome I. IIe édition, Athènes 1879.

Ι. Δραγούμη : Ὁ Ἑλληνισμός μου καὶ οἱ Ἕλληνες. — Κοινότης, Ἔθνος καὶ Κράτος.

Φ. Δραγούμη : Σκάμμιο γιὰ θεμέλιωμα, revue « Πρωτοπορεία », 1930). — Ἡ Μεγάλη Ἰδέα — (qui lui fait suite), 1930.

Κ. Ι. Δυοβουνιώτου : Θεόφιλος Καΐρης. Αἵρεσις Θεοσεβισμοῦ. Κατὰ σημειώσεις ληφθείσας ὑπὸ τοῦ φοιτητοῦ τῆς Θεολογίας Νικάνδρου Ζανουβίου, ἐκ τῶν παραδόσεων τοῦ καθηγητοῦ Κωνσταντίνου Κοντογόνη. (Revue : « Ἱερὸς Σύνδεσμος », 1913).

Dubuc : *La Méthode en Métaphysique.*

Emerson et Peccio : *Tableau de la Grèce en* 1825.

« Ἑστία » : : (revue), année 1878, p. 225
année 1880, pp. 652 et 667.
année 1881, p. 122.
année 1884. p. 202.

Μ. Εὐαγγελίδου : Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Ἐκπαιδεύσεως ἐν Μικρᾷ Ἀσίᾳ. (dans la revue « Ξενοφάνης », (Edit. à Athènes, tome II, p. 79).

— Ἀρχεῖον Θεοφίλου Καΐρη (dans la revue « Ἀττικὴ Ἶρις » de 1903).

Τ. Εὐαγγελίδου : Ἱστορία τοῦ Ἰωάννου Καποδίστρια, Κυβερνήτου τῆς Ἑλλάδος. Athènes 1894.

— Ἱστορία τοῦ Ὄθωνος, βασιλέως τῆς Ἑλλάδος. Athènes 1893.

« Εὐτέρπη » : (revue) édit. à Athènes, année 1853, p. 379.

Μ. Ι. Γεδεών : Χρονικὰ τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. (Constantinople, 1884.)
Κανονικαὶ Διατάξεις. tome II, pp. 221-234.

H. Gilles : *Missions des Jésuites dans l'Archipel grec*, Paris 1869, p 44.

Ἀναστασίου Ν. Γούδα : Βίοι Παράλληλοι. Athènes 1870, tome II.

Δ. Γρηγοριάδου : Ἱερὸς θρίαμβος τῆς μιᾶς, ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τοῦ Χριστοῦ Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας κατὰ τῆς ἤδη ἀναφυείσης ἀντιθέτου πλάνης τοῦ μισοθέου Θεοσεβισμοῦ, ἀποδεικνυομένης διὰ τῶν θείων καὶ ἱερῶν Γραφῶν ὡς μάταιος ἐρεσχελία, ἀντιβαίνουσα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν Γραφῶν ἀναντίρρητον ἀλήθειαν. Constantinople 1840.

Γ. Κ. — Διατριβὴ περὶ Καταστάσεως τῆς Γλώσσης. Moscou 1808.

Henry Houssaye : Revue des Deux Mondes du 15 janvier 1879.

Δ. Θερειανοῦ : Ἀδαμάντιος Κοραῆς. 1889.

Ἐλ. Θωμᾶ : Οἱ ἐν Παρισίοις Ἕλληνισταὶ καὶ ὁ Λ. Φ. Λιδότος. (Syros 1877.)

Carl IKEN : *Leucothea*, tome I, Leipzig 1825.

William JOWETT : *Christian researches in the Mediterranean*. Londres 1842.

Καΐρεια (Τὰ) : ὑπὸ Γ. Α. (c'est-à-dire K. Οἰκονόμου).). 1839.

Θ. Καΐρη : (Voir plus haut ses œuvres).

Π. Καλλιγᾶ : Βιβλιοκρισία εἰς τὴν Γνωστικὴν καὶ εἰς τὰ Στοιχεῖα Φιλοσοφίας τοῦ Θ. Καΐρη. revue « Πανδώρα ». tome II, 1851.

Καλοξύμη (Ἀρχιμανδρίτου) : Ὁ παπτισμὸς καὶ ἡ Ὀρθόδοξος Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία. 1887.

Δ. Π. Καλογεροπούλου : Ἡ δρᾶσις τοῦ Θεοφίλου Καΐρη ὡς Τέκτονος, Φιλικοῦ καὶ Θεοσόφου. Revue « Πυθαγόρας ». 1926.

Π. Καμπάνη : Ὁ βίος καὶ ἡ δίκη τοῦ Θεοφίλου Καΐρη ὡς αἱρεσιάρχου. Dans l'« Ἀνδριακὸν Ἡμερολόγιον ». 1926.

Ι. Θ. Κολοκοτρώνη : Ἔγγραφα καὶ ἐπιστολαὶ περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως. p. 99.

Π. Μ. Κοντογιάννη : Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος ὁ ἐξ Οἰκονόμων. Revue « Μελέτη ». 1909.
Θεόκλητος Φαρμακίδης. Même revue 1910.

Α. Κοραῆ : Ἄτακτα, tome II.

Κ. Κούμα : Ἱστορία τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων. Vienne 1832.

Χ. Κτενᾶ : Ὑπόμνημα περὶ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ ἑλληνικῶν κοινοτήτων. Dans la revue « Ἱερὸς Σύνδεσμος ». 1913 et 1914.

Ε. Κ. Κυριακίδου : Ἱστορία τοῦ συγχρόνου Ἑλληνισμοῦ (1832-1892) Athènes 1892.

Α. Δ. Κυριάκου : Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Athènes 1878
Articles sur Θ. Φαρμακίδης, K. Οἰκονόμος ; et « Καϊρικά », dans la revue « Ἑβδομάς », année 1887.
Θεόκλητος Φαρμακίδης, Athènes 1888.
Μελέται, p. 163.

Γρ. Κωνσταντᾶ : Νεωτερικὴ Γεωγραφία 1791. (Vienne).

Κωνσταντίνου Α. τοῦ ἀπὸ Σιναίου (πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως), Βιογραφία καὶ συγγραφαὶ αἱ ἐλάσσονες. Constantinople 1866.

Emile LEGRAND : *Bibliographie hellénique*, 1895.
Fleurs d'Hélicon.

A. LEROY-BEAULIEU : *La Grèce, l'Hellénisme et la Question d'Orient*. (Revue des Deux Mondes, 1er avril 1877).

Μακρυγιάννη (στρατηγοῦ) : Ἀπομνημονεύματα édités par Γιάννη Βλαχογιάννη. Athènes 1907. Tome II, pp. 344 et 369.

Μ. Μαλανδράκη : Ἡ Πατμιὰς Σχολή.

Δ. Μάργαρη : Ἀμβρόσιος Φιρμῖνος Διδότος, dans l'« Ἡμερολόγιον τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος ». 1927.

Ph. MEYER : « *Theophilos Kaïris* ». Herzog.-Hauck Realenkyklopëdie für protestantische Theologie und Kirche.

Φ. Μιχαλοπούλου : Τὰ Γιάννενα καὶ ἡ νεοελληνικὴ ἀναγέννηση. Ἡ νεοελληνικὴ παράδοση, (Journal « Βραδυνὴ » nos 226 et suivants).

Δ. Σ. Μπαλάνου : Τὸ ἐν Ἄνδρῳ Ὀρφανοτροφεῖον τοῦ Θεοφίλου Καΐρη. Dans l'« Ἐκκλησιαστικὸς Κῆρυξ » de 1919, nº 207. Ἡ περίθαλψις τῶν Ὀρφανῶν. Athènes 1919.

Γ. Μπάρτ : Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικόν. Voir le mot Καΐρης.

Ν. Μπενάκη : Βιογραφία Θεοφίλου Καΐρη. Dans la revue « Αἰολικὸς Ἀστήρ ». année 1912, p. 194-6.

Κ. Μπληζιώτου (ἐπισκόπου Σταυρουπόλεως) : Βίοι τῶν διαπρεψάντων ἀνδρῶν τῆς νήσου Ἄνδρου. Andros 1881.

Κ. Νικοδήμου : Ὑπόμνημα περὶ τῆς νήσου Ψαρῶν. Athènes 1862, tome I, pp. 401-4.

Κ. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων : Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα.

« Πανδώρα » : (revue), tome II, p. 629.

Χ. Παπαδοπούλου : Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. (Athènes, 1920.)

Θ. Κ. Παπαθωμᾶ : Θεόφιλος Καΐρης ὁ αἱρετικός, Dans la revue « Ἀττικὴ Ἶρις », de 1904.

Ματθαίου Παρανίκα : Σχεδίασμα περὶ τῆς ἐν τῷ Ἑλληνικῷ Ἔθνει καταστάσεως τῶν γραμμάτων ἀπὸ ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως μέχρι τῶν ἀρχῶν τῆς ἐνεστώσης ἑκατονταετηρίδος. Constantinople 1867.

« Παρθενών », revue, éditée à Athènes, année 1871, nº 4.

Δ. Π. Πασχάλη : Μελέτη περὶ Θεοφίλου Καΐρη, dans le journal « Φωνὴ τῆς Ἄνδρου » du 9 novembre 1896. —
— Dans le même journal, du 11 novembre 1896, article intitulé : « Ἀντίδρασις ».
— Dans l' « Ἐμπρὸς » du 31 janvier 1924 : « Τὸ ἡμερολόγιον τοῦ Θεοφίλου Καΐρη ».
— Ἄνδριοι Ἱεράρχαι. Νεόφυτος Καμπάνης ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως. Dans la revue « Θεολογία » de 1924 et 1925.
— Ἱστορία τῆς νήσου Ἄνδρου ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῆς σήμερον. Tome I, Athènes 1925; tome II, Athènes 1927.
— Θεόφιλος Καΐρης (Athènes, 1928.)

Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ ἐγκύκλιος κατὰ τοῦ Θεοσεβισμοῦ. (Constantinople 1839).

Δ. Πίστη, ex-métropolite de Xanthi. — « Περιγραφὴ τῆς νήσου Ἄνδρου ». Hermopolis 1881, p. 39.

Π. Πολάκη : Περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς κατὰ τὰ διδάγματα τοῦ Καΐρη. (Dans l'édition à l'occasion du 75e anniversaire de l'Ecole Rizarios.)

Πρακτικὰ τοῦ ἐν Ἀθήναις Διδασκαλικοῦ Συλλόγου. 1874, p. 37.

Πρᾶξις τῆς Ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας περὶ τῶν ἐν τῷ κατὰ τὴν Ἄνδρον Ὀρφανοτροφείῳ μαθητευσάντων Καϊρείων μαθητῶν, τῶν ζητούντων διδασκαλικὰς θέσεις. — Constantinople, 1840.)

F. Pouqueville : *Voyage en Grèce*, 1826.

« Ραδάμανθυς », : revue éditée à Athènes, tome I, 1916.

A. R. Ranghabé : Histoire littéraire de la Grèce moderne, tome I, Paris 1877.

Rizos Néroulos : *Cours de Littérature grecque*, 1826.

I. Ρώτα : Ἀπάνθισμα ἐπιστολῶν Ἀδαμαντίου Κοραῆ. Athènes, 1839, p. 163.

— Ἀπάνθισμα δεύτερον ἐπιστολῶν Ἀδαμαντίου Κοραῆ. Athènes 1841, pp. 147-151.

Κωνστ. Σάθα : Νεοελληνικὴ Φιλολογία.
Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς.

Γ. Σάκκαρη : Ἱστορία τῶν Κυδωνιῶν. Athènes 1920.

Ν. Σαλτέλη : Ὁ Κυδωνιάτης. Athènes 1842.

Ν. Σαριπόλου : Αὐτοβιογραφικὰ Ἀπομνημονεύματα. Athènes1889.
Τὰ μετὰ θάνατον. 1890.

J. Socolov. : Ἡ ἐκκλησία Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὸν ΙΘ' αἰῶνα. tome I.

Al. Soutzos : Histoire de la Révolution grecque, Paris 1829.

Σπηλιάδου : Ἀπομνημονεύματα. tome I, p. 310 ; tome III, pp. 540 — 546-8.

Χαρικλείας Σταυράκη : Αἱ Κυδωνίαι πρὸ τοῦ 1821. Smyrne 1861.

Μ. Στεφανίδη : Αἱ φυσικαὶ ἐπιστῆμαι πρὸ τῆς Ἐπαναστάσεως. 1928

Μ. Σχινᾶ : Ὁμιλία περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν. 1863.

Ἀνδρέα Συγγροῦ : Ἀπομνημονεύματα.

Π. Συνοδινοῦ : Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος ὁ ἐξ Οἰκονόμων, dans l' « Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος » d'Alexandrie, 1910 et 1911.
Ἄνθιμος Γαζῆς, Γρηγόριος Κωνσταντὰς καὶ Νεόφυτος Βάμβας. (Id. 1916-1917).
Νεόφυτος Δούκας καὶ Νεόφυτος Βάμβας, dans la revue « Θεολογία » de 1925.

Συντομωτάτη ἀπάντησις εἰς τὰ ὑπὸ τοῦ Κυρίου Ν. Βάμβα κατὰ τοῦ Θ. Καΐρη ἐκδοθέντα. Athènes 1851.

The Orphan Asylum at Andros, in Greece, instituded and conducted by the reverend Theophilos Kaïris, professor of philosophy at the late college of Haïvali (Cydonie). Londres 1839.

Τριανταφύλλου : Ἡ Ἐκκλησία τῶν Ψαρῶν. Dans la revue « Ἱερὸς Σύνδεσμος ». 1914, n° 226.
Ἠθογραφικαὶ διηγήσεις. Dans la revue « Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι ». 1919, n° 469.

Σπυρ. Τρικούπη : Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως, Tome II

Θεοκλήτου Φαρμακίδου : Ἀπολογία. Athènes 1840.

Ι. Φιλήμονος : Δοκίμιον Ἱστορίας περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανασιάσεως.

Χριστιανικὸς Κόσμος : année 1912, nos 101-105. Hermoupolis.

Χρυσαλλίς : année 1866. « Ἡ Ἀναγέννησις τῶν γραμμάτων ἐν τῇ Ἀνατολῇ ».

J. Wenger : *Beitrâge zur keuntuis des gegenwärtigen Geistes und Zussandes der Griechischen Kirche, Berlin* 1839.