

• GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL NO. **205/R.H.R.**
25776

D.G.A. 79.

88
175-17





REVUE

118

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-CINQUIÈME



REVISED

ANALYSIS OF THE HISTORY OF THE UNITED STATES

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TRAVAUX SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LA COLLABORATION DE

M^{rs} A. BARTH, membre de la Société Asiatique; A. BODCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHAMPE, professeur à la Faculté des lettres de Paris; L.-A. HILL, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde. etc.

TREIZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-CINQUIÈME

25776



205
R.H.R.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE MONTMARTRE, 28

1892



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI,

Acc. No. 25726

Date 18-3-57

Call No. 205/8

SUR L'ENNEADE

BULLETIN CRITIQUE DE LA BIBLIOTHÈQUE ÉGYPTIENNE

A. Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter*, Münster, W. Aschendorffsche Buchhandlung, 1890, in-8, 176 p. (8 volumes des *Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte*).

Victor von Strauss und Torney, *Der altägyptische Götterglaube*, 1^{re} Theil, *Die altägyptischen Götter und Götterorten*, 1-300 p.; 2^{de} Theil, *Entstehung und Geschichte des altägyptischen Götterglaubens*, 1-404 p.; 2 vol. in-8, Heidelberg, C. Winter, 1892-1894.

Les deux ouvrages dont voilà le titre se recommandent par des qualités fort sérieuses et méritent l'un et l'autre une étude approfondie. Le premier est l'œuvre d'un égyptologue de métier. M. Alfred Wiedemann, qui, après avoir débuté fort jeune, s'est fait connaître par une série non interrompue de travaux remarquables sur l'histoire et l'archéologie de l'Égypte antique. Nous devons le second à un diplomate, M. de Strauss et Torney, qui n'est pas égyptologue pratiquant, — du moins je n'ai jamais rencontré aucun mémoire de lui dans les revues spéciales d'égyptologie, — mais qui est fort au courant de toutes nos recherches, même les plus récentes, et qui semble être en état de vérifier nos traductions sur l'original, sinon de traduire les textes. Ses études sur la littérature religieuse de la Chine lui ont servi comme d'introduction à l'examen des doctrines égyptiennes et lui ont fourni des termes de comparaison précieux. L'ouvrage de M. Wiedemann n'est guère qu'un manuel où il fallait résumer, en moins de deux cents pages, tout ce que les théologiens, les savants, et en général les amateurs de l'antiquité ont besoin de savoir sur les religions de l'Égypte. Celui de M. de Strauss est un

essai de reconstitution de la religion égyptienne et de son histoire, où l'auteur n'était pas tenté de s'enfermer dans un nombre déterminé de pages: il y en a déjà deux volumes qui sont loint d'épuiser la matière. Ils représentent assez exactement l'un et l'autre les deux tendances opposées qui entraînent depuis peu les égyptologues. M. Wiedemann assemble les faits, les constate, les ordonne et les soumet au lecteur, en se gardant bien la plupart du temps d'en tirer des conclusions d'ensemble: elles lui paraissent le plus souvent dépasser les prémisses que nous pouvons établir en l'état présent. M. de Strassé suppose une bonne partie des faits déjà connus et y fait plutôt allusion qu'il ne les expose, mais il essaie de les interpréter, d'en extraire l'esprit du sacerdoce égyptien et de les mettre d'accord avec les idées générales qu'il s'est faites sur l'histoire des religions: bref, il a son système solidement déduit des principes qu'il s'est posés *a priori* et qu'il applique à la reconstitution de la religion égyptienne.

Le plan de M. Wiedemann est fort simple et fort clair. Après un court chapitre d'introduction (p. 1-9) où sont rappelées rapidement, entre autres matières préliminaires, les conditions politiques au milieu desquelles la religion égyptienne s'est développée, l'auteur aborde son sujet par trois chapitres, consacrés aux différentes questions qui se rattachent à la personne du Soleil, *la Religion solaire* (p. 9-28), *les légendes solaires* (p. 28-45), *la course du Soleil dans l'enfer* (p. 45-59). C'est un quart environ du volume qui est consacré au Soleil, et l'importance qu'a ce dieu en Égypte justifie pleinement la large part qui lui est faite. M. Wiedemann insiste naturellement sur les formes héliopolitaines du dieu Râ, et sur les formes qui s'y rattachent Harnocris, Harniriti (Horus-les-deux-yeux), Harmakhouti l'Horus des deux Horizons, Harnoubi, l'Horus d'or, l'épervier victorieux, Khopri, Tommen, Shou, Atoum, le disque solaire des rois de la XVIII^e dynastie. Des notices brèves sur chacun de ces dieux sont suivies de traductions nouvelles des hymnes du *Livre des Morts* adressés à Râ (ch. xy), des légendes relatives à la vieillesse de Râ, à la façon dont Isis le rûpa et dont il détruisait une partie de l'humanité, enfin des textes d'Edou, publiés il y a plus de vingt

ans par Naville, et en la défilée de Sit par Horus d'Edfon est racontée tout au long. Une analyse des ouvrages gravés dans les tombes royales thébaines, et dont j'ai traduit le plus important ici-même, il y a quelques années¹, nous montre le soleil traversant le royaume des ténèbres et salué par les âmes qui vivent dans le domaine des douze heures de la nuit. On trouvera réunies dans les deux chapitres qui suivent toutes les notions nécessaires à l'intelligence des principaux dieux que les Égyptiens adoraient à côté de Râ ou de son groupe (p. 59-81), et de ceux qu'ils avaient empruntés à leurs voisins aux différentes époques de leur histoire (p. 84-96). Un vingtain de pages (p. 99-109) traitent du culte des animaux en général et de chacun des dieux qui se cachaient dans le corps des bêtes. Osiris et son cycle de dieux (p. 109-123), ainsi que la doctrine cablique de l'immortalité (p. 123-139), occupent moins de place qu'on ne leur en accorde d'ordinaire, mais je suis loin d'en faire un reproche à M. Wiedemann. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, nous sommes dupes d'une véritable illusion d'optique. Comme nous avons conservé surtout les tombeaux des Égyptiens, leurs momies, leur mobilier et leurs livres funéraires, les documents relatifs aux dieux morts l'emportent beaucoup, par le nombre et par l'importance, sur ceux que nous avons des dieux vivants. Il n'en sera plus de même pour nous quand on aura copié et publié *in extenso* les quelques temples qui subsistent; à plus forte raison n'en était-il pas de même pour les anciens Égyptiens qui ont connu et ces temples-là et tant d'autres qui ont péri. La préoccupation des divinités mortes était grande sans doute chez eux, mais n'approchait pas, tant s'en faut, de l'intérêt qu'on portait aux dieux vivants. Les dieux morts étaient les dieux de l'avenir et du passé, ceux des ancêtres qu'on vénérât, et ceux auxquels on serait soumis plus tard, quand on serait soi-même un ancêtre. Ils avaient donc leur culte, leurs fêtes, leurs jours qui leur appartenaient, leurs offices auxquels on assistait comme chez nous

¹ *Bulletin de l'Association des Religieuses*, t. XVII, XVIII. Les *Hypogées royales de Thèbes*.

aux solennités de la Toussaint; mais ces jours-là se complaient aisément, et une fois passée, la fête de l'année appartenait tout entier à la vie et à ses dieux. C'étaient ces derniers de qui dépendait ce que le gros des hommes a préféré toujours aux joies idéales mais lointaines et irréalisables d'une autre existence, les joies tangibles et positives de l'existence présente, le bien-être, la fortune, les honneurs, la faveur du pharaon, toutes choses qu'Osiris et ses compagnons à face verte ne dispensaient pas, mais que le Soleil et ses semblables prodiguaient à leurs adorateurs. Le nombre de pages que M. Wiedemann attribue aux divinités nubiennes est donc plutôt exagéré que trop restreint; il répond à peu près à la place que ces divinités tenaient dans la pensée journalière du peuple égyptien. Les deux derniers chapitres sont consacrés à ce que M. Wiedemann appelle, d'accord avec la mode courante, mais improprement je crois, les sciences secrètes (p. 139-154) et à l'usage des amulettes (p. 154-171). La magie si ses auxiliaires n'étaient pas des sciences cachées; on les pratiquait ouvertement comme la médecine, et elles n'étaient qu'une variante de la religion, dont les pratiques se confondaient souvent avec celles de la religion même. Les formules en étaient de véritables prières, et, prières ou formules, la plupart des invocations qu'on adressait aux dieux exigeaient, pour que l'effet en durât, la fabrication d'une amulette. M. Wiedemann a donc eu raison de terminer son manuel par un examen rapide de ces pratiques, que nous traitons de superstitions et qui ne nous inspirent guère que de la pitié, mais que tous les peuples anciens ont tenues en grande estime, et qui ont exercé une influence décisive sur le développement de toutes les religions antiques.

Les deux parties de l'ouvrage de M. de Strasse forment chacune un tout en soi. La première, parue en 1889, mais conçue huit années auparavant et remaniée sans cesse à mesure que les découvertes de ces derniers temps apportaient des matériaux nouveaux à l'auteur, contient les faits connus jusqu'à présent sur les dieux de l'Égypte, leurs dogmes et leurs légendes, et s'étend des temps les plus anciens jusqu'à la fin de l'époque classique, c'est-à-dire de la période thébaine. M. de Strasse dé-

clare dès le début (p. 23-31) qu'il adopte les idées exprimées par Schelling dans sa *Philosophie de la Mythologie*, sur l'origine des dieux et leur développement, « découvertes qui, aujourd'hui qu'elles sont faites, paraissent si naturelles, et s'éclairent d'une si vive lumière qu'on s'étonne de voir qu'elles n'aient pas été faites depuis bien longtemps ». Il s'étudie donc à déterminer la succession des concepts divins et des dieux qui composent la religion de l'antique Égypte, puis de fixer autant que possible par des textes l'apparition et le caractère de chacun d'eux. Ils étaient de toute antiquité groupés en trois Ennéades dont la plus haute « la Grande Ennéade d'Héliopolis » nous est seule connue par le menu. M. de Strauss conclut de l'examen des listes réunies par Brugsch dans son *Thesaurus*¹, qu'elle se composait d'un corps invariable de neuf divinités, Shou, Tefnout, Sîhou, Nout, Osiris, Isis, Sît, Nephthys, Horus, auquel se rattachent, en avant et en arrière, d'autres dieux dont le nom et la disposition varient selon les époques. Les neuf représentent les plus anciens dieux, que l'auteur partage en trois groupes et étudie l'un après l'autre. Le premier groupe inclut pour lui Shou et Tefnout (p. 41-58) ; il place devant eux un dixième être, Nou, qui n'est exactement ni l'eau primordiale, ni le ciel, mais un dieu fort ancien, commun à l'humanité entière, au temps où l'humanité ne s'était pas encore dispersée, un dieu unique en qui vivait la puissance divine perdue dans les profondeurs du ciel, le même qui est Tîan pour les Chinois, Dyâus pour les peuples prévédiques, Ouranos-Okéanos pour les tribus préhelléniques. Au début, le dieu est lui-même l'Océan céleste et l'Océan céleste est lui-même le dieu : plus tard seulement on sépara le dieu du fait naturel, quand d'autres dieux furent nés de lui. Les textes, tant ceux des Pyramides que de l'époque classique, montrent qu'il y eut un temps où les Égyptiens n'avaient que ce seul dieu céleste, comme les autres races humaines : c'était un monothéisme, mais un monothéisme mythologique, puisque le dieu qu'il proposait à la vénération des hommes était confondu avec un phénomène de la nature. Porté

1) H. Brugsch, *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum*, t. IV, p. 722-730.

au féminin par l'adjonction de *et*, il devient Nouït (Ourania), que les textes appellent sa fille : donc Nouït aurait dû procéder immédiatement de Nou dans la conscience égyptienne, et l'on pourrait s'étonner de la voir placée derrière Shou et Tefnout, si la nature de ceux-ci n'expliquait cette anomalie apparente. Shou est, comme son nom l'indique, l'étendue, l'atmosphère, la région des nuages et des vents qui sépare le ciel de la terre : Tefnout, la sœur jumelle de Shou, est l'eau qui tombe du ciel, entant la pluie et la rosée. Nouït, Shou, Tefnout représentent donc à eux trois tout ce qu'il y a de sensible à l'homme dans le concept de Nou. Lorsqu'ils prirent un corps, Nou, dépourvu par eux de tout ce qui le mettait en contact direct avec l'homme, dut reculer aux seconds plans et s'y perdre : sa divinité passa sur eux et ne lui fut plus qu'un souvenir. Mais du moment que Shou et Tefnout lui prenaient son être et son sang, Nouït devenait pour eux ce qu'elle avait été pour Nou, une forme féminine issue d'eux, une fille. En résumé, Shou et Tefnout sont au premier degré de l'Ennéade parce qu'ils représentent le dieu ciel primitif Nou.

Le second groupe (p. 58-76) n'a que deux membres Shou, la terre, Nouït, la forme féminine, la fille de Nou, le ciel. Ce couple dut être des premiers à se développer dans les temps préhistoriques, dès l'apparition du polythéisme. Un vieux mythe nous apprend que Shou, le dieu de la terre, s'approcha de Nouït, au temps que la déesse était encore enfermée dans sa mère Tefnout : la consommation du mariage lui donna la force de sortir violemment du sein maternel et de s'étendre, comme ciel, au-dessus de toutes choses et de Tefnout, par la faveur de son père Shou. Shou, sa femme Tefnout, leur fille non encore née Nouït, sont représentées ici comme ne faisant qu'un tout ; c'est seulement au contact de la terre que le firmament étoilé (Nouït) se produit comme déesse indépendante, et se trouve par là élevé au-dessus des eaux célestes (Tefnout) de l'atmosphère (Shou) et de tout ce qui existe. Nouït est donc la donneuse de vie, qui reçoit les dieux auprès de soi, répartit les âmes humaines qui viennent à elle parmi ses étoiles. Le troisième groupe (p. 76-173) se compose de ses en-

fantâ Osiris, Isis, Sît, Nephthys, Horus, auxquels M. de Strauss joint Hathor. Ces divinités représentaient primitivement autant d'étapes différentes dans la mythologie égyptienne, mais leurs mythes sont si bien mêlés dans la tradition qu'il est presque impossible de se les figurer séparés l'un de l'autre. On voit pourtant, par l'analyse des textes, que la légende de la vie d'Osiris et de son meurtre par Sît appartenait au peuple entier dès le temps où, réuni en un seul corps, il descendit sur les rives du Nil. Chaque des groupes qui s'établit dans les diverses parties de la vallée le conserva comme sien, et en fit un culte local, si bien qu'au moment où la monarchie de Ménès les rassembla de nouveau en un seul État, il y avait entre la cataracte et la mer, quatorze sanctuaires d'Osiris et autant de tombeaux du dieu : c'est afin d'expliquer cette multiplicité qu'on imagina le déplacement du dieu par Sît et les nombreuses légendes qui s'y rapportent. Chaque siècle qui suivit apporta à la donnée première des additions qui la dénaturèrent et rendent parfois difficile d'en relever la trace. M. de Strauss a essayé pourtant de retrouver les concepts qui se cachent sous chacun des dieux du troisième groupe, l'ordre dans lequel ils naquirent et se succédèrent, bref, d'établir l'histoire et la chronologie du groupe osirien (p. 171-181)¹. Les premiers Égyptiens, arrivant aux bords du Nil, avaient déjà leurs dieux : Nout, Sibou, Nouti, et ceux-ci leurs prêtres, dont les plus intelligents, mécontents du désordre et de la barbarie qui régnaient autour d'eux, aspirèrent à trouver un sauveur qui les en délivrât. « Comme ce sauveur ne pouvait leur manquer, Osiris naquit, en d'autres termes, le dieu du droit, de l'ordre, de la moralité, de la bonté bienveillante entra dans la conscience, non assurément, sans avoir été au préalable aperçu et prédit par quelqu'un.

« Essayons de nous représenter l'événement historique. La première lutte contre les forces de la nature, contre le sol éperdument sauvage, contre le monde des animaux carnassiers et venimeux qui le rendaient hostile à l'homme, était heureusement

¹ Cf. t. II, p. 424 sqq., le développement des idées recueillies dans les pages du premier volume dont je vais donner l'analyse et la traduction partielle.

achevée. On s'était établi, acclimaté, on voulait jouir aussi tranquillement que possible des fruits de cette victoire. Mais la multitude elle-même, avec ses passions effrénées, ne permettait pas qu'on y réussît, car chacun voulait, comme c'est l'instinct inné à l'homme, ne tenir compte que de soi, n'obéir qu'à ses caprices, à sa volonté particulière; à quoi les dieux reçus jusqu'alors ne s'opposaient nullement. C'est à ce moment que s'amourça dans le nouveau dieu, dans Osiris, une force bienfaisante, qui, en tant qu'*Être bon* (Onnophris), appela tous les hommes à l'union, à la paix, à la justice, à la moralité, par la bouche et par l'influence des prêtres. Quand la légende rapporte que le dieu exerça le pouvoir sur le peuple en ce sens et atteignit, somme toute, le but de ses efforts, cela doit s'entendre des meilleurs du peuple, des plus prévoyants qui, par suite, étaient les plus influents, de beaucoup d'hommes qui avaient souffert impatiemment de l'état actuel des choses et qui s'associèrent aux serviteurs et aux prophètes d'Osiris, à ses prêtres, par quoi ceux-ci, lorsque leurs partisans furent assez nombreux, devinrent le pouvoir dirigeant dans la nation, devant qui les opposants et les réfractaires ne purent s'empêcher eux-mêmes de courber la tête. Car le juste et la moralité, prêchés ouvertement pour la première fois aux hommes, trouvent toujours un écho dans la conscience de l'homme, si bien qu'il n'ose se mettre en travers de leur marche, quoi qu'il en ait et ne fût-ce qu'en passant*.

Osiris était représenté semblable à l'homme : de fait, il était le premier homme, et il devait subir toutes les misères de l'humanité, jusqu'à la mort. Mais il était en même temps un dieu, et il ne pouvait mourir que de la main d'un dieu : c'est l'origine et la raison d'être du dieu Sit. Il restait encore, après les réformes d'Osiris, des gens qui avaient de l'inclination pour le vieil état de choses, parce qu'il laissait toute liberté à leur égoïsme personnel, d'autres à qui le sacerdoce était odieux, d'autres enfin à qui le repos et l'amour de la paix chez le peuple paraissaient être un danger en face des ennemis du dehors. Tous ceux-là

(*) V. von Staudt, *Der altägyptische Götterglaube*, p. 175-176.

étaient ou formèrent un parti violent, turbulent, qui, dans sa répulsion naturelle pour Osiris, chercha un autre dieu qui lui fût opposé! Car, comment ces anciens hommes auraient-ils pu demeurer longtemps sans un dieu qui répondît à leurs tendances, à leurs désirs, à leurs vœux? Ils ne pouvaient rester unis qu'à la condition d'en avoir un. C'est ainsi que le dieu de la lutte, de la violence et du mensonge, Sit, leur apparut et, puisqu'ils rejetaient Osiris et sa légitimité, leur apparut comme le successeur immédiat de Seb, pour quoi le développement postérieur du mythe fit frères Osiris et Sit. Aussi longtemps qu'Osiris tint leur dieu éloigné du pouvoir, ils ne purent que conspirer dans l'ombre et se créer des partisans. Mais quand le parti se sentit assez fort, encouragé et conduit par son dieu, peut-être aussi aidé par la trahison, il brisa la puissance bienfaisante des prêtres, anéantit en ce monde la domination d'Osiris et s'empara de la suprématie sur le peuple. Ainsi commença le règne de Sit durant lequel le culte d'Osiris fut entièrement opprimé, et peut-être s'ouvrit une longue période héroïque antérieure à l'histoire et de laquelle nous ne savons rien encore. Tels sont au à peu près les événements qui s'accomplirent, car il nous est dit que Sit gouverna un certain espace de temps l'Égypte, c'est-à-dire la conscience du peuple égyptien.

« Le mythe nous apprend assez clairement comment s'opéra la réaction qui se manifesta par la suite dans la disposition du peuple. Les conséquences naturelles de l'événement, les analogies historiques et le caractère du peuple égyptien servant à l'éclaircir. L'anéantissement violent du culte d'Osiris, accompli sans que le dieu pût opposer la moindre résistance, la disparition simultanée du monde d'en haut, avait établi solidement la croyance qu'il était mort. Sit lui avait arraché la vie d'en-haut et ses partisans secrets ne pouvaient plus l'adorer que comme défunt. Ses adversaires eux-mêmes pouvaient le reconnaître comme tel, à la condition de contester en même temps la légitimité de sa succession au trône de Seb. Mais la semence qui avait été répandue au temps de sa domination ne pouvait périr, et l'oppression dont le parti vainqueur l'écrasait rendait le souvenir des temps

heureux qu'on lui devait d'autant plus vivace et d'autant plus douloureux. C'est ce que nous racontent, comme un écho lointain, les accents de deuil des deux *Plourenses*. Car Ousit était à n'en pas douter la conscience qui s'était mariée à Osiris, et Nebh'at la conscience qui, après s'être d'abord abandonnée à Set, s'était détournée de lui après son crime et était revenue à Osiris. L'oppression éveillait bientôt dans l'âme des opprimés une aspiration vivante à un retour de l'esprit qui avait été émis par Osiris, et les remplît en même temps d'une colère violente contre les oppresseurs et leur dieu. Et ce fut là ce qui aida Ousit, ce qui aida la conscience qui appelait de ses vœux le retour d'Osiris, à donner naissance à un nouveau dieu; un nouveau dieu qui avait été déjà évoqué par la disparition d'Osiris, par qui l'esprit d'Osiris revint au monde, qui surmontait Sit en force et en bravoure, et qui fit part à ses partisans de ces qualités:

« Au commencement il fallut nécessairement cacher aux masses la connaissance de ce dieu et son culte; en d'autres termes Hor vint au monde en secret. Ses partisans s'accrurent dans l'ombre; en d'autres termes, il grandit en cachette, nourri et soigné par Ousit et Nebh'at. Si la légende raconte encore qu'il partit en guerre sans prévenir Ousit, peut-être est-ce que les plus énergiques et les plus résolus du parti se soulevèrent avant qu'on se crût prêt pour une lutte ouverte. Ils n'en furent pas moins victorieux. Si le mythe raconte encore qu'Hor fit prévaloir le droit de son père Osiris en battant Sit, mais qu'Isis sauva Sit d'une ruine complète et même que Sob partagea la domination sur l'Égypte entre Hor et Sit, nous devons en conclure que le gros de la nation reconnut le droit du vainqueur, mais ne se montra pas disposé à laisser anéantir le parti vaincu. On comprit sans doute, et il ne dut pas manquer de gens pour le faire comprendre, qu'alla de pouvoir jouir en joie de la vie ordonnée, régulière et heureuse que promettait le gouvernement d'Hor, on devait avoir à côté de soi une force qui se fit redouter des ennemis du dehors et du dedans: de là un traité, par lequel le parti vaincu fut incorporé, comme caste

guerrière à la nation, tandis que les intérêts du pays — représenté par Set — rendaient prudent et même nécessaire qu'on lui attribuât la Basse-Egypte, qui était le plus exposée aux invasions. Les *Serviteurs ou Successeurs d'Hôr* gardèrent pour eux la conduite du peuple entier : c'étaient, comme le nom permet de le conjecturer, non pas les prêtres, mais vraisemblablement les prédécesseurs des princes des nomes de l'époque postérieure.

« Si l'on consent à admettre que les événements se passèrent à peu près de la façon que j'ai dit, il en résulte que Set est nécessairement un des dieux primitifs de l'Égypte. Il serait inadmissible que les Égyptiens eussent attribué le meurtre d'un dieu de l'importance de tout Osiris à un dieu rival d'origine étrangère, et que déjà de très anciens rois eussent reçu cet intrus dans leur protocole à côté d'Hôr. »

Je n'ai pas plus loin dans l'analyse détaillée du livre de M. de Strauss : j'en ai cité assez pour montrer l'esprit dans lequel il est conçu et la manière dont l'auteur comprend et explique la formation et les dogmes de la religion égyptienne. Aussi bien l'*Énéide*, telle qu'il la décrit, est pour lui le fondement de cette religion, et l'idée qu'il s'en fait se reflète dans tout le système qu'il expose. C'est partout la même tendance à chercher, sous le mythe, l'histoire théorique des temps pendant lesquels il est né et s'est développé. C'est partout la même méthode d'analyse et de reconstitution, partout aussi une connaissance minutieuse des textes les plus anciens, de ceux du *Livre des Morts*, comme de ceux des Pyramides. Il y a dans le détail beaucoup d'aperçus ingénieux et vrais, beaucoup de faits nouveaux et bien observés, mais la façon dont l'*Énéide* est construite et déduite est-elle bien celle qui résulte d'un examen des documents entrepris sans préoccupation philosophique ? Je crois aussi, pour ma part, que l'*Énéide* héliopolitaine est à la base de la religion égyptienne, mais mes recherches me la montrent toute différente et tout différemment construite de celle que M. de Strauss nous présente. J'ai

déjà indiqué, dans des articles antérieurs¹, quelle origine je lui attribuais et comment j'en rendais compte, mais sans insister, autant que j'aurais voulu, sur sa formation et sur sa signification. Je crois qu'il ne sera pas inutile de revenir sur ce sujet pour le compléter et montrer la place qu'il tient dans le développement des religions de l'Égypte antique. Voici maintenant quinze ans que je poursuis ces recherches, et, si j'ai tardé longtemps à en publier le résultat, c'est que bien des points n'étaient pas encore clairs pour moi et me paraissaient devoir être éclaircis avant de comporter un classement certain. Peut-être imprimerai-je un jour en caractères originaux les textes sur lesquels je m'appuie et en discuterai-je au long le témoignage : je ne puis donner ici que les conclusions auxquelles je suis arrivé et indiquer sommairement les autorités dont je m'appuie.

J'ai montré ailleurs² la composition réelle de l'Ennéade hiéropolitaine : un dieu isolé, Amon, Toutmon, et quatre couples successifs, Shou-Tafnout, Sihou-Nout, Ouiris-Isis, Sît-Nephthys. Elle est destinée à exprimer par des généalogies de dieux la constitution du monde : Toutmon met en mouvement Shou-Tafnout, qui soulèvent le ciel et engendrent la terre, Sihou, et le firmament, Nout : ceux-ci à leur tour donnent naissance à Ouiris le Nû et à Isis la terre noire et féconde, à Sît le désert et à Nephthys, qui deviennent plus tard Ouiris la vie, le bien, le premier mort, Sît la mort, le mal, le premier meurtrier. Avec ces neuf dieux, l'ordonnance du monde est achevée et il ne reste plus qu'à consolider ce qui existe. C'est à quoi s'emploient la seconde triade et les dieux mal connus qui la remplissent. Le premier, Harakht, Horus fils d'Isis, règle de façon définitive la destinée de l'homme pendant la vie et après la mort; ses successeurs, Thot, Mât et les autres, définissent les rapports des hommes entre eux ou avec les dieux, et organisent plus spécialement le petit monde de l'Égypte dans le grand monde que les numéros de la première Ennéade avait organisé. Il semble que les dieux de la

¹ *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XII, p. 17-204.

² *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 18 et 25.

troisième Ennéade, les Néesi, aient présidé aux fortunes de l'homme après la mort. Les trois Ennéades n'étaient pas seulement une conception théologique : elles formaient le cadre de l'histoire fabuleuse de l'Égypte, et répondaient aux trois dynasties divines que les historiens égyptiens plaçaient au début des choses¹. Elles produisaient une série descendante de vingt-sept dieux et déesses qui, prenant l'univers avant la création, l'ordonnaient, élevaient l'homme, lui enseignaient sa religion, ses sciences, ses arts, pourvoyaient à ses besoins sur cette terre et au delà, et ne quittaient la terre qu'au moment où l'humanité était assez avancée pour se passer de la présence réelle d'un être surhumain à la tête des affaires. Le premier roi humain de la première dynastie, Ménès, succédait-il directement au dernier dieu de la troisième Ennéade ? Celle des traditions qui me paraît avoir été le plus généralement adoptée dans les sanctuaires l'admettait et mettait directement la lignée des rois d'homme en homme, puis d'homme en dieu, du pharaon régnant à Hâ, le premier souverain du monde et à son prototype Taoumou le créateur. C'est un système d'école, fabriqué par des théologiens pour des théologiens, adopté par l'Égypte entière dès une époque fort ancienne, et devenu le dogme fondamental de la religion égyptienne, celui qu'on retrouve dans chaque nome, et que chaque dieu féodal possède en commun avec les dieux féodaux de tous les autres nomes. Quand je dis fabriqué, je n'entends pas que les dieux dont il se compose ont été inventés, eux, leurs attributs ou leurs traditions, dans l'ombre du sanctuaire : je veux dire seulement que les théologiens d'Héliopolis ont réuni dans un même ensemble des éléments préexistants, épars dans la nation, pour en former un corps bien proportionné. Notre tâche, si nous voulons comprendre leur travail, consiste à découvrir l'origine des matériaux qu'ils ont mis en œuvre, et la part d'invention qu'ils ont pu y mêler pour en composer un tout original.

Il ne faut pas aller chercher bien loin les origines. Héliopolis est

¹ Maspero, dans les *Proceedings* de la Société Archéologique égyptique, 1884-1886, p. 415-432.

une ville de la Basse-Égypte; c'est dans la Basse-Égypte qu'elle s'est approvisionnée de mythes. Elle est située sur la rive arabe du fleuve et confine à la portion orientale du Delta : c'est dans son voisinage immédiat, dans la portion orientale et moyenne du Delta qu'elle a pris surtout les dieux de son Ennéade. Les dieux propres à la partie occidentale, Nît et Phiaïh, n'y figurent pas, non plus que les dieux de la Haute-Égypte, qui ne se retrouvent pas dans les cantons du Delta que je viens d'indiquer. Shon est, sous sa forme jumelle d'Anhour-Shon, le dieu féodal du nome Séhenmytique; Oôris, le dieu féodal des nomes Basiris et Mendésien; Isis, la déesse féodale du nome de Bouto; Sît, le dieu féodal du nome Lyzopolite et des cantons situés sur la branche Pélosiaque du fleuve. Il est facile d'imaginer comment ces dieux ont pu être assez connus et vénéérés à Héliopolis, pour être ajoutés aux dieux héliopolitains sans blesser le sentiment religieux de la population. Nous savons qu'à l'époque historique, le dieu féodal d'une ville recevait gracieusement dans ses temples les dieux des villes voisines ou même des villes éloignées : ces dieux parèdres, riverains, recevaient leur part de son culte et des offrandes de ses fidèles. Si haut que nous remontions dans le passé, les monuments nous montrent que cet usage était en vigueur : il devait l'être aux temps antéhistoriques, et une cité religieuse, comme l'était Héliopolis, donner l'hospitalité aux dieux du voisinage. C'est ainsi que les maîtres de Séhenmytos, de Basiris, de Mendès, bref, tous les membres de l'Ennéade, purent être introduits sans opposition dans la religion héliopolitaine. Ils n'y entrèrent pas seuls, mais y entraînerent avec eux des dieux qui leur étaient alliés, mais qui vivaient plus éloignés d'Héliopolis, comme l'Isis de Bouto et de Bahheit, le Thot de Damanhour. La géographie explique bien des faits que l'étude théorique des concepts religieux est impuissante à expliquer dans l'histoire des systèmes théologiques. Ce n'est pas toujours la communauté ou l'analogie de nature qui amena la confusion de certains dieux, mais le simple voisinage : ils sont entrés l'un dans l'autre, non parce qu'ils représentaient la même idée ou le même phénomène, mais parce qu'ils régnaient assez près l'un de l'autre pour qu'un même groupe

de population pût se rendre aisément à leur sanctuaire. L'union s'opère quelquefois par répulsion mutuelle et se manifeste par une guerre des deux personnages et de leurs partisans : les dieux s'introduisent alors comme ennemis dans la vie l'un de l'autre, mais ils y pénètrent et confondent leurs mythes jusqu'alors séparés. Les mêmes rapports que le voisinage établit entre les dieux qui formeront plus tard l'Ennéada et les dieux d'Héliopolis, il les avait déjà établis entre chacun d'eux en particulier, et c'est déjà groupés par la géographie qu'ils parvinrent au sanctuaire de RA.

Les groupes qu'ils forment sont au nombre de deux : l'un composé de Shou et de Tefnout, l'autre composé de Sibou, Nouit, Osiris, Isis et Nephthys. Il faut définir autant que possible le caractère de chacun d'eux, et je dirai tout d'abord que le premier est décidément céleste¹. Shou n'apparaît jamais isolément comme dieu féodal : il est toujours accompagné dans ce rôle d'un dieu jeune Anhoui, et c'est comme Anhoui-Shou qu'il régnait sur Thinis dans la Haute-Égypte, sur Sébennytos, dans la Basse. Le peu que nous savons du dieu Anhoui-Shou féodal, nous montre en lui un dieu guerrier, muni de la pique et chez qui les Grecs avaient reconnu leur Arès². Il est alors un dieu céleste, un ciel armé³, mais cette qualité seule ne rend pas compte de la dualité de son être. Elle s'explique de la même manière que celle du dieu double Toutou-RA, et des autres dieux doubles dont les monuments nous révèlent l'existence. J'ai dit ailleurs⁴ que le dieu double Toutou-RA répondait à la conception du créateur qui avait prévalu à Héliopolis. Là, le dieu féodal était RA, le soleil matériel. Mais la vie de ce dieu se partageait en deux moments où sa condition était différente : les temps antérieurs à la création où il ne brille pas encore, et où il est Atoumou : les temps posté-

1) Lemaire, *Papiri Grand*, t. I, p. 124, l. 15 et p. 128.

2) Contrairement à l'opinion de la plupart des égyptologues qui font de Shou un dieu soleil, Brugsch (*Religion und Mythologie*, p. 431) le définit l'empereur être entre ciel et terre, la région de l'air traversée en ligne droite par les rayons du soleil (cf. Stern, t. I, p. 421); je crois ainsi que le Shou solaire est d'époque postérieure, et que le Shou primitif était un dieu ciel.

3) Margery, dans les *Proceedings*, 1889-1890, p. 421-422.

rieurs à la création, où il brille sur notre monde et où il est Ra-Toumon, le premier terme de la dualité Toumon-Ra, est le dieu théologique issu par raisonnement du dieu populaire Ra. Je crois qu'Ambouri-Shou doit son origine à une opération du même genre. Le dieu féodal populaire de Thinis et de Sébennytos est lui aussi le dieu créateur, et voit son existence partagée en deux ères par la création : Ambouri, comme Toumon, est le jumeau théologique qui existait avant la construction de l'univers, Shou est le jumeau populaire qui représente le dieu après le monde constitué. La raison pour laquelle les prêtres héliopolitains ne prirent pour leur système que Shou, sans aux yeux tant d'abord : la personne Ambouri, répondant à Toumon, et par conséquent égale à lui, n'avait pas sa raison d'être dans un système héliopolitain où elle aurait disputé la première place au dieu local. On put la conserver dans les cas où l'on ne la considérait pas dans l'Ennéade même : au second rang de l'Ennéade, on n'admit que son doublet Shou. Tefnout, la jumelle de Shou, n'apparaît que dans l'Ennéade : c'est une des déesses qui n'ont pas de résidence féodale, et qui ne se fixèrent jamais sur un point précis du sol qui leur apportait et où elles fussent souveraines. C'est une forme féminine de Shou, par conséquent une déesse ciel, et l'explication antique de son nom par la racine *tofou, tofon*, cracher, — *tafout*, la cracheuse, avec adjonction de la flexion *ai* et de la terminaison féminine *et*, — montre que les Égyptiens voyaient en elle la divinité de la rosée et de la pluie, plus tard du vent. Elle a de préférence une tête de femme et se nomme à Thinis sous le nom de Mîhîr, la déesse du Nord ou du vent du Nord, dont une variante *Mîhîr* présente la même formation grammaticale que Tefnout : à Sébennytos, on la fond parfois avec la Sekhîr voisine du Buhâte, et alors elle devient, comme son jumeau Shou, une déesse solaire. Aux temps les plus anciens, Shou et Tefnout sont donc deux divinités du ciel, et représentant une légende cosmogonique dans laquelle le dieu souverain était un dieu du ciel : c'est comme dieu souleveur (*sehou*) du ciel que Shou entra dans l'Ennéade héliopolitaine, entraînant avec lui sa sœur et compagne Tefnout.

Le second groupe est formé d'éléments plus complexes et plus vivants que le premier. Il présente à lui seul une cosmogonie complète qui aurait pu être adoptée telle quelle par les Égyptiens. En tête, un couple représentant le ciel et la terre, couple d'où sont sorties toutes choses. La terre est un dieu Sihan, le ciel une déesse Nouit. Sihan est la terre entière, c'est-à-dire l'espace compris au fond de l'ellipse de montagnes  qui, pour les Égyptiens, enfermaient le monde et étayaient le ciel : il est la terre féconde et la terre stérile, les champs cultivés et le désert, les montagnes et l'océan, ou plutôt il porte tout cela sur son dos puissant — *Si sa Sihan*. Il est le dieu de vie qui produit les Atres, et le dieu de mort qui les résorbe dans son sein. Son pouvoir est vague et indéterminé, mais redoutable, comme l'idée qu'on se fait de sa personne : ce n'est pas sans raison que les Grecs, chez qui la terre était femme et ne pouvait par conséquent être comparée à un dieu, l'ont identifié au Kronos des légendes primitives qui engloutit ses enfants. Nouit est le ciel qui s'étend au-dessus de l'ellipse, plafond de fer d'où pendaient des lampes qui sont les étoiles et sur lequel les eaux d'en haut roulaient leurs flots profonds. On a remarqué de longue date qu'elle est la forme féminine de Nou, et on a conclu qu'elle est un doublet de ce dieu. Mais, dans celles des religions égyptiennes où le ciel était un dieu et non une déesse, ce dieu s'appelait Horos et non pas Nou. Nou est d'ailleurs un dieu relativement abstrait, qui n'a d'adorateurs, s'il en a, que dans les sanctuaires : on l'appelle le père des dieux, et il n'apparaît guère que comme la personnification d'une conception philosophique, la même qui fut en faveur chez les premiers louisseurs, celle d'après laquelle l'eau était l'élément primordial d'où sont sortis tous les autres. Je crois donc que Nouit n'est pas le dérivé féminin de Nou¹, mais à l'inverse que Nou est le dérivé masculin de Nouit : ce n'est pas la déesse qui a été formée après le dieu et sur son modèle, c'est le dieu qui a été taillé sur le patron de la déesse et après elle. D'ya, à l'appui de cette opinion, un fait grammatical dont on n'a pas encore songé, je crois, à tirer

¹ C'est aussi que M. de Strass le suppose, t. I, p. 46, et t. II, p. 155-163.

partir pour la mythologie. Les deux mots, qui dans la langue courante, désignent le ciel et la terre, sont, le premier, *Pi-t*, du féminin, le second *To*, du masculin. Le sexe féminin était si bien attaché dans l'esprit du peuple à l'idée de ciel et le masculin à l'idée de terre, que la religion n'a pu faire autrement que de le constater : le ciel-divinité a été primitivement une déesse, Nout, comme le ciel naturel était un mot féminin, *Pi-t*, et la terre-divinité un dieu, Sibou, comme la terre naturelle un mot masculin *To*. Nout était donc fatalement antérieure à Nou, et elle a donné naissance à Nou, non pas Nou a Nout. Non, l'eau d'en haut, est une abstraction presque philosophique, si on la compare à Nout, la déesse du ciel.

Les divinités qu'on leur donne pour enfants, et qu'on marie deux à deux, me paraissent avoir été indépendantes l'une de l'autre à l'origine. Osiris a commencé, je l'ai dit ailleurs¹, par être le dieu de Bosiris et de Mendès, un dieu du Delta dans lequel d'autres dieux du Delta et du Soud se sont plus tard confondus. Il était surtout au Nil, et les Égyptiens de tout temps, même ceux de l'époque gréco-romaine, ne l'ont jamais ignoré². Il était le bœuf, l'arbre félicie Abranché, dont les contours réguliers formèrent l'emblème . Isis est souveraine à Bonté et au centre du Delta, sur la rive gauche de la branche de Damiette, en face des domaines d'Osiris qui sont sur la rive droite. Elle est la déesse féodale, c'est-à-dire la divinité suprême, créatrice par elle seule, comme Osiris était, chez lui, dieu suprême et créateur. Il s'établit entre elle et Osiris ces relations de bon voisinage que j'ai signalées, et qui, là comme ailleurs, furent sanctionnées par un mariage, mariage qui laisse d'ailleurs sa position entière à chacun des conjoints. Osiris ne fut à Bonté que le mari d'Isis et non le dieu principal, Isis à Mendès que la femme d'Osiris et non la reine du nome. Isis était une déesse agricole, la terre féconde, la terre noire du Delta qui produit les moissons. La nature même du pays contribua à rendre facile l'idée du mariage, et à la faire

¹ *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII, p. 259 sqq.

² *De Iside et Osiride*, t. xxviii, p. 54, l. 9, éd. Puchey.

admettre de tous. A qui en effet la plaine noire du Delta doit-elle son énergie de reproduction inépuisable, sinon au Nil-Osiris? Le Nil monte, déborde, séjourne longuement sur le sol; chaque année il épouse la terre et la terre sort verte et féconde de ses embrassements. Dans la légende telle que nous la connaissons d'ordinaire, un Horus est le fruit de cette union. Depuis longtemps, j'ai été frappé de certaines expressions et de certaines traditions qui montrent qu'au début, il n'en était pas ainsi. On remarquera d'abord que, même dans la forme la plus ordinaire de la légende, Horus ne naît pas du vivant d'Osiris: il ne vient au monde que sous le règne de Sît, après la mort de son prétendu père, et son lieu de naissance est le domaine même de sa mère, Bouto, dans les marais. Dans d'autres documents, il n'est même pas conçu au moment où Osiris disparaît, mais Isis, après avoir rassemblé les membres de son mari, moins le phallus, que l'oxyrhynque avait dévoré, en exprime « l'eau du dieu et en forme son héritier, Horus » : c'est ce que le même texte exprimait en disant qu'elle avait « fait l'homme étant femme », en d'autres termes, qu'elle s'était fécondée elle-même. Sans insister sur ce sujet délicat, je rappellerai qu'Isis, divinité suprême, avait, comme tous les dieux suprêmes, le pouvoir de créer ses propres enfants sans le concours d'une autre divinité; de même que Râ tirait de lui Shou et Tefnout, de même et par un procédé analogue elle pouvait tirer Horus *. L'impression qui résulte pour moi de l'étude attentive des légendes, et des textes où elles sont conservées, est, qu'au début l'enfant Horus n'était pas le fils d'Osiris, mais seulement, comme l'indique son nom ordinaire, le fils d'Isis, *Hor-n-Isit*. La déesse l'avait eu seule, par sa propre énergie, dans les marais de Bouto (*Hor-Khoub*), au temps où elle n'était encore que la déesse féodale du canton élié à l'occident de la branche de Damiette. Elle l'apporta à son mari avec le reste de sa dot, et les variantes de la légende postérieure ne sont qu'autant de tentatives pour rattacher à Osiris, ce fils d'Isis dont Osiris n'avait pas été le père pendant les années de sa vie terrestre. Le procédé le plus simple,

celui auquel on paraît s'être arrêté le plus complaisamment, consistait, ainsi qu'on l'a vu, à supposer qu'Isis avait « extrait l'eau du dieu » de ses membres mutilés, pour s'en fabriquer son enfant; de la sorte, Osiris devenait père, sans qu'Isis perdît pour cela ce droit de « jouer le rôle d'homme, étant femme », c'est-à-dire de se féconder elle-même par sa propre opération. Le mariage d'Isis et l'adoption d'Horus par Osiris eurent pour le développement des cultes égyptiens des conséquences que je ne puis qu'indiquer ici en passant. La population première des régions situées au centre et à l'occident du Delta paraît avoir reconnu comme divinité suprême une déesse et avoir donné presque partout à cette déesse une forme de vache; témoins les nomes *asas* nombreux où entre le nom de la vache, et la présence, jusque dans l'oasis, de déesses à forme de vaches. Le mariage d'Osiris avec Isis, à Bouto, se répéta dans la plupart de ces villes isiaques, et le dieu qu'on y associa à la déesse fut presque toujours un Osiris, plus ou moins dissimulé sous des prénoms divers. Par contagion, toutes celles des déesses du Delta oriental ou central qui n'étaient pas des Isis furent identifiées à Isis et leur fils au jeune Horus. Le mariage était déjà consommé et avait déjà porté toutes ses conséquences, au moment où les Héliopolitains s'emparèrent du couple divin pour lui donner un rôle dans l'œuvre de la création, car la constitution et l'enchaînement des trois Énéades suppose qu'Horus est fils d'Osiris, et non d'Isis seule.

Le couple rival Sû-Nephthys ne paraît, lui aussi, devoir se décomposer, bien que d'une façon un peu différente. Le caractère de Sû, par opposition à Osiris, c'est d'exprimer le contraire de l'eau fécondante du Nil, et, par conséquent, d'incarner le désert, la pierre stérile, le sable: les Égyptiens eux-mêmes l'ont compris ainsi, et ont profité de la ressemblance de son nom avec celui du désert, ou, comme on a toujours dit en Égypte, de la montagne aride, $\overline{\text{Sû}}$ $\overline{\text{Sû}}$, pour lui donner comme déterminatif constant un bloc de pierre $\overline{\text{Sû}}$ $\overline{\text{Sû}}$. L'hostilité incessante du Nil et du désert était un thème riche en développements, que l'imagination populaire et la subtilité sacerdotale exploitèrent également;

Je n'ai pas à parler ici de la lutte légendaire d'Osiris et de Sît. Le désert est, comme le Nil, l'œuvre des dieux primordiaux : c'est dire qu'il devait être le fils de Sibou et de Nonit, et, par suite, le frère d'Osiris et d'Isis. Le mythe est calqué sur ce qui se passe dans la réalité et qui devait être plus sensible encore aux temps primitifs, avant que le travail des générations eût corrigé les inconvénients inhérents à la nature du sol égyptien et atténué les effets des débordements et du climat. Le Nil, en baissant, s'atténue jusqu'à disparaître presque dans un désert de sable : c'est Osiris surpris et étouffé par Sît descendu dans son lit. Le Nil, en montant, recouvre le sable, sort de son lit et inonde sur le désert : c'est le triomphe d'Osiris, non pas lui, mais son fils, le fils de la terre noire, Horus, sur Sît. C'est d'abord une guerre toute matérielle où la notion du bien et du mal n'entre pour rien. Mais une tendance instinctive porte les peuples à croire que les premières civilisations ne sont pas l'œuvre des hommes : il faut un dieu pour triompher de la barbarie primitive. Ce dieu n'est pas le dieu primordial, mais son fils ou l'un de ses fils qui descend sur la terre, et s'y incarne afin de communiquer plus librement avec l'humanité. Sibou et Nonit avaient créé le monde, y compris les hommes : leur fils aîné Osiris descend parmi eux et devient le premier homme. Étant le premier homme, il est nécessairement le premier mort, et, comme la mort n'est pas naturelle, il ne peut mourir qu'à la condition d'être tué, d'où la nécessité de son meurtre ; puisqu'un dieu seul a qualité pour tuer un dieu, c'est Sît qui se charge de l'exécution et lui succède. Le drame naturel se complique d'un drame humain, identique aux tragédies qui ont si longtemps emanglanté les palais de l'Orient. Comme un dieu ne meurt pas entier, Osiris, le premier mort, devient la première momie et le premier ressuscité : désormais, tous les humains sont sûrs d'échapper à l'enténébrement s'ils sont traités par leurs enfants de la façon qu'Osiris traita son père. On voit par quelles associations d'idées Osiris a pu devenir l'être bon par excellence, le type de l'homme qui vit, meurt et revit, tandis que Sît se transformait par contraste en une incarnation de tout ce qui est mauvais et redouté.

bles. Il était seul pour accomplir son œuvre et n'avait pas de compagne. Je crois que celle qu'on lui donna, par symétrie avec Isis, fut un simple doublet d'Isis sans existence réelle. Sa légende me paraît indiquer, comme on l'a vu il y a longtemps, qu'elle représentait la partie du sol intermédiaire entre le Nil et le désert, stérile à l'ordinaire et riconverte du sable, mais susceptible de devenir féconde si elle était atteinte par l'eau de l'inondation. Elle n'eut jamais de sanctuaire à elle seule, mais ne marcha qu'avec Isis et se rattache à Osiris plutôt qu'à Sît.

Quand j'attribue aux dieux de ce groupe le sens et la valeur qu'on a vus, je ne veux pas affirmer pour cela qu'ils n'ont eu que celles-là et qu'ils sont une création unique des seules localités du Delta d'où je pense que les Héliopolitains les ont tirés. Je crois qu'ils existaient comme dieux communs à la nation entière, et qu'il y avait en un Osiris, un Sît, une Isis, connus sinon adorés de tous, et dont le mythe était déjà en partie formé. Ce que je prétends mettre en lumière, c'est que ces dieux, en se fixant dans telle ou telle localité du Delta, y ont revêtu le caractère que j'ai indiqué, s'y sont associés selon la règle de voisinage dont j'ai parlé, et ont fini par y obtenir la signification qu'ils ont reçue dans la légende telle que nous la connaissons. Transportés vers le même temps dans la Haute-Égypte, ils avaient revêtu une physionomie différente, et étaient entrés dans des combinaisons qui n'avaient que peu de ressemblance avec celles que nous connaissons d'ordinaire : j'espère, par exemple, montrer ailleurs ce qui en advint de la rencontre et de l'association de Sît avec l'Horus guerrier de la Haute-Égypte, l'Haroëris d'Onchos et d'Edfon. Les idées que j'expose ici à grands traits sont celles qui me paraissent résulter de l'étude des formes de ces divinités qui régnaient dans le Delta, et qui contribuèrent à la constitution des *Ennéades*. Je conclus de ce que j'ai écrit ici, et d'autres considérations que j'ai fait valoir dans mes cours du Collège de France,

(1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 23 sqq. C'est l'idée que M. de Strassburg a développée de façon différente (l. I, p. 163 sqq.) et que j'ai résumée plus haut.

que, pendant les siècles qui précédèrent la formation de la théologie héliopolitaine, un système de cosmogonie complet s'était élaboré à l'est et au centre du Delta, d'après lequel le couple des dieux primitifs, le ciel et la terre, auraient donné naissance à tous ces dieux qui représentaient les grandes puissances de la nature environnante : le Nil, la terre noire, la terre rouge du désert : Sibou et Nout étaient les parents d'Osiris, d'Isis et de Set, auquel Nephthys avait été adjointe. Cette cosmogonie présente tous les caractères d'une imagination primitive. Elle constate les faits sans chercher à les expliquer entièrement, et les quelques explications qu'elle fournit épuisent vite l'imagination de ses auteurs. Elle admet que les dieux locaux représentant des forces restreintes, Osiris, Isis et Set, sont les enfants des dieux généraux représentant le ciel et la terre : mais cette conception semble lui suffire et elle ne se demande pas ce qu'étaient les dieux généraux eux-mêmes, s'ils ont toujours été séparés tels que nous les apercevons, s'ils n'ont pas été réunis dans des conditions telles que le monde actuel formé par leur séparation n'existait pas encore, et, dans cette dernière hypothèse, s'ils se sont séparés eux-mêmes ou si un autre dieu ne les avait pas séparés. Tout l'effort de la pensée, au lieu de se porter sur le problème des origines, semble au contraire se concentrer sur la mise en œuvre des doctrines osiriennes. Elle développe les parties relatives au meurtre d'Osiris et à sa momification, à la naissance d'Horus, à la lutte d'Horus contre Set, à la façon dont elle se termina. Il y avait déjà plusieurs versions à ce sujet. L'une ne met en jeu que les dieux mêmes de la théorie, et me paraît pour ce motif être la plus ancienne : elle nous montre Sibou, le prince des dieux *rophié noutreus* et leur père, jugeant en dernier ressort entre ses descendants et leur partageant le royaume. Une autre profite d'un moyen de régler les querelles qui a toujours été fort employé dans les pays divisés en petits États : le recours à l'arbitrage d'un État voisin des belligérants. Le nome hermopolite de la Basse-Égypte confinait aux nomes osiriens et typhoniens : son dieu Thot l'his fut choisi pour arbitre et décida entre les deux belligérants, d'où son nom de *Thot unpre-bouchant*, Thot qui juge entre les deux campagnons. C'est par

là, je crois, que Thot se mêla si intimement aux personnages du cycle osirien.

Je rattacherai volontiers à la même cosmogonie, sous le principe qui est plus ancien encore, du moins une des formes les plus fréquentes dans les textes, des dieux protecteurs des quatre piliers du monde. On sait que le ciel égyptien était étayé par quatre piliers placés aux quatre points cardinaux, et qui l'empêchaient de retomber sur la terre. Dans la théorie où le ciel était un Horus, une face divine, les piliers étaient figurés par les quatre tresses de cheveux qui encadraient la face, et auxquels étaient jumelés les deux-tresses (*homakhou*) des Pyramides, les quatre enfants d'Horus, Amsit, Hapi, Kakhsonof, Tioumaouf, devenus ainsi les dieux des quatre points et des quatre vents cardinaux. Dans la théorie où le ciel est une déesse, les quatre piliers répondent aux bras et aux jambes de Nouit — ailleurs de la vache Hathor, — qui prennent un point d'appui sur Sibou et permettent au corps arc-bouté de la déesse de porter le poids des eaux célestes. Les quatre dieux qui veillent aux piliers de Nouit ne sont pas toujours les mêmes : Osiris ou son fils Horus présidait d'ordinaire au pilier méridional, Sît au septentrional, Thot à celui de l'ouest, Soupti à celui de l'est. Sans entrer dans le détail, on ne peut s'empêcher de remarquer que tous les dieux marqués ici comme placés aux extrémités du monde sont réunis dans la partie septentrionale et orientale du Delta, Sît et Osiris ou Horus dans les cantons que j'ai indiqués, Thot à l'ouest de ces cantons à Hermopolis Parva, Soupti à l'est dans le nome d'Arabis, aux confins de l'ouady Toumûal et de l'isthme de Suez. La cosmogonie développée dans ces régions paraît donc s'être emparée, dès le début, d'une conception d'après laquelle les fils de Nouit et les dieux des cités voisines, Thot et Soupti, auraient été les dieux-étuis du ciel, sans le concours desquels le monde ne saurait subsister un instant dans son état actuel. Ici encore, si le choix des dieux est purement local, le principe était commun à toute la nation, et dans toutes les cités dont nous connaissons quelque peu la théologie, nous retrouvons quatre dieux cardinaux chacun à son poste. Unis au dieu créateur, ils formaient un conseil de cinq membres.

les *vingt* qui ont valu au temple d'Hermopolis Magna, dans la Haute-Égypte, son nom de *Maison des vingt*. On commence donc à voir, malgré la distance des temps et l'embrouillement des mythes, la plupart des traits généraux ou particuliers qui distinguaient la théogonie des cantons du Delta qui se ralliaient autour de Sibou, d'Osiris et de Sît. Un examen minutieux des légendes qui nous sont parvenues m'a prouvé que beaucoup de leurs parties appartenant à ce système, et sont antérieures à la constitution de l'Ennéade : mais je ne puis ici qu'indiquer ce résultat de mes recherches et passer outre, faute d'espace.

Voilà en peu de mots ce qu'on peut dire sur les deux groupes de dieux dont j'ai parlé : il faut maintenant essayer de retrouver les raisons qui ont décidé les théologiens d'Héliopolis à les grouper comme ils ont fait. Remarquons d'abord que le culte d'Héliopolis était décidément solaire : Râ, son maître-dieu, est le soleil matériel qui nous éclaire du matin au soir. Il possédait donc en propre un élément qui manquait aux autres cosmogonies pour contenir tous les phénomènes principaux de la création, l'élément solaire. Ceux-ci appartenaient à une époque où les peuples divinisaient le ciel en gros, y compris les astres qu'il renferme, par conséquent, le soleil, et ne voyaient en tout cela qu'un seul être aux manifestations multiples, un dieu-ciel : Râ, au contraire, se rattachait aux temps où l'on avait appris à distinguer, comme personnes différentes, les astres qui illuminent le firmament, et où le plus éclatant d'entre eux, le Soleil, avait pris son rang à côté, puis au-dessus du dieu Ciel, par le même instinct qui porta tous les peuples à subordonner leurs vieilles divinités célestes aux jeunes divinités solaires. S'il y avait un point qui ne souffrit point le doute pour les théologiens de n'importe quelle cité en Égypte, c'est que leur dieu féodal était nécessairement le roi des dieux et par suite le dieu créateur : le Soleil devait donc figurer et figura en effet en tête du système héliopolitain. J'ai expliqué ailleurs¹ pourquoi c'est Toutmon qui a le premier rang, comment il fut créé artificiellement, et comment

¹ *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1889-1890, p. 421-422.

Râ n'est pas nommé. Toutou est le soleil avant la création, plongé dans l'eau, c'est-à-dire dans le Non, et, selon la façon dont on l'envisage, fils de cette eau, fils du Non, ou bien identique à elle. Râ est le même soleil après la création, quand il y a un monde à éclairer, des yeux pour le voir, des bouches pour l'admirer; il est le premier roi de la première dynastie divine et le premier Pharaon de l'Égypte¹. Ces deux personnes sont couvertes dans le dogme par le seul nom Toutou, Ateouou. Selon la dougée commune des cosmogonies égyptiennes, ce Soleil avait à côté de lui les quatre dieux des quatre piliers, et ces quatre dieux sont ses enfants. Les mêmes relations de voisinage que j'ai signalées, et qui avaient introduit les dieux des côtés du Delta oriental à Héliopolis, avaient dû les y introduire avec tous leurs attributs et toutes leurs qualités, entre autres avec celles de dieux maîtres des piliers, et il est certain que des textes nous les montrent jouant le rôle de dieux-piliers pour le compte du Soleil, non seulement Osiris et Sît, mais Sibou et Shou, c'est-à-dire les quatre dieux qui forment avec Râ la première dynastie divine et le cadre masculin de l'Ennéade. La subordination de ces quatre dieux au Soleil maître s'établissait donc naturelle, selon les analogies de la tradition commune à toutes les religions locales, et, par suite, leur filiation. Ils étaient fils du Soleil, mais en même temps ils demeuraient, Osiris et Sît pour le moins, fils de Sibou, et il fallait à concilier de façon vraisemblable ces faits contradictoires.

Pour être bref, voici en quelques lignes le plan sur lequel la cosmogonie héliopolitaine fut construite. Je ne prétends pas, en employant ces termes, affirmer qu'il se rencontre un jour, à Héliopolis, un théologien qui construisait le système de toutes pièces, en déduisant strictement l'une de l'autre les dogmes qu'il suppose; la doctrine a dû s'établir en plusieurs fois, presque inconsciemment, par un mouvement naturel des esprits, et ceux qui la fixèrent définitivement ne firent guère qu'enregistrer les faits et les doctrines, sans avoir grand'chose à inventer ni à

¹ Dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie égyptique, 1888-1893, p. 429-431.

changer. La création, est l'œuvre d'une succession de dieux, dont chacun a son rôle tracé par avance et ne peut le jouer qu'autant que ses prédécesseurs auront joué le leur au préalable. Le canevas du drame est à peu près celui-ci. Le créateur suprême, ayant résolu d'organiser le monde, sort de l'eau primordiale et manifeste le Soleil Râ. Le soleil apparut, il lui faut tracer un chemin régulier : le ciel se sépara de la terre, et donne naissance au Nil et au désert, à la vie et à la mort, au bien et au mal. La religion locale d'Héliopolis fournissait le créateur Toutmon-Râ : la cosmogonie oésirienne fournissait le groupe final tout préparé, Sibou-Nout, Ouiris-Isis, Sît-Nephthys. Mais la juxtaposition pure et simple de Toutmon aux Oésiriens n'expliquait que l'origine du ciel et de la terre : Râ éclairait le monde, mais rien dans son rôle n'indiquait qu'il eût mis Sibou et Nout chacun en sa place. C'est pour rendre compte de ce phénomène que les Héliopolitains intercalèrent le couple Shou-Tafnout entre Toutmon et les Oésiriens. Shou avait-il déjà à Sakhnuytos cette fonction de séparateur du ciel et de la terre ? Les Héliopolitains la lui attribuaient-ils de leur propre autorité, en vertu du sens *déer* qu'avait son nom ? Son adjonction compléta le système, et comme les moments de la création que représentaient ces dieux étaient, les uns successifs, les autres simultanés dans l'esprit des Égyptiens, on vit les couples les uns aux autres par des liens de filiation ou de fraternité. Toutmon tira de lui le couple Shou-Tafnout, qui engendra le couple Sibou-Nout, qui engendra les deux couples Ouiris-Isis, Sît-Nephthys, et la Grande Kénoué fut constituée définitivement. Je le répète, tout ce travail fut probablement instinctif et ne s'accomplit que par degrés : la nécessité où je suis d'en résumer brièvement la marche lui donne une netteté et une apparence de préméditation qu'il n'eut jamais. L'analyse montre du reste à quel point le système est artificiel, et combien il diffère des légendes relatives aux autres dieux et même de la cosmogonie dont Sibou est l'agent suprême. C'est une œuvre de théologiens, formée par l'association de plusieurs systèmes complets ou mutilés, et qui, par conséquent, ne puise pas directement à la tradition populaire : on ne s'étonnera donc pas d'y trouver un raffinement de

subtilité un peu barbare, il est vrai, mais qui témoigne d'une puissance de spéculation remarquable, si l'on songe qu'elle s'élabora des siècles avant l'histoire.

Quelle qu'en soient les merites pour nous, il répondait si bien aux besoins de la pensée égyptienne qu'il se répandit par toute l'Égypte. Les textes des Pyramides nous présentent l'adoption comme un fait déjà accompli, et j'ai déjà eu l'occasion de dire que la plupart de ces textes sont antérieurs à Ménès. Il présentait ce grand avantage de s'adapter aisément à toutes les religions locales, sans blesser la vanité des provinciaux. On remplaçait Tanmon-Râ, soit entier, soit une seule de ses personnes, par le dieu local qu'on proclamait souverain créateur et maître de l'Ennéade : cela fait, les autres dieux suivaient à la file, comme dans le prototype héliopolitain. On les accueillait d'autant plus volontiers qu'ils appartenaient au plus vieux fonds des croyances communes à la nation, et qu'on les retrouvait presque tous sur les points les plus éloignés du sol. Les gens de la Haute-Égypte avaient par exemple le Shou de l'Anhour-Shou de Thinis, le Sit d'Ombes, du nomme Hysérite ou du nomme Oxyrrhynchite, l'Osiris de Cuse, l'Isis de Coptos. La légende de ces dieux différait, sur bien des points, de la légende qu'ils avaient dans le Delta; mais le nom était le même et cela suffisait. Les quelques localités qui échappèrent d'abord, s'il y en eut, furent envahies à l'époque historique et il n'y a pas, aux derniers temps, une seule religion locale qui n'ait son Ennéade composée sur le modèle de l'Ennéade héliopolitaine. Je ne dis pas *ses* Ennéades formées sur le modèle des Ennéades héliopolitaines, car les monuments connus jusqu'à présent ne permettent pas de rien affirmer à ce sujet. Que la théorie des trois Ennéades soit fort ancienne à Héliopolis, il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur les textes des Pyramides où la compagnie des vingt-sept dieux qu'elles forment est citée à chaque instant. Mais les dieux qui composaient la deuxième et la troisième Ennéade, ceux surtout de la dernière, offraient en général si peu d'intérêt et avaient un rôle si restreint dans le gouvernement du monde que, même à Héliopolis on ne s'occupait guère d'eux dans la pratique. On prit donc l'habitude d'extraire

de la deuxième Ennéade les quelques divinités qui y jouissaient de la notoriété publique, Harpocrate, Hathor, Thot, Anubis, etc., et on les inscrivit à la suite de la première Ennéade. On continua en leur faveur de mentionner la petite Ennéade à côté de la grande, mais sans jamais l'énumérer ou la figurer tout entière. Si donc le système complet d'Héliopolis fut adopté dans le reste du pays, ce fut en théorie et par les théologiens : il ne sortit pas du sanctuaire et ne se répandit jamais dans les masses de la population. Voilà pourquoi je me borne à discuter ici les questions relatives à la première Ennéade : c'était la seule qui intéressât tous les Égyptiens et comptât pour eux.

Les adaptations en manquant d'originalité : sur un seul point du territoire, à Hermopolis Magna, une doctrine se forma, qui parut différer au premier abord de la doctrine de l'Ennéade. Il est souvent question dans les textes, à partir de l'époque thébaine, de l'Octoade d'Hermopolis, et cette conception a semblé assez singulière à M. Brugsch pour qu'il l'ait soumise à un examen approfondi et qu'il en ait fait l'un des fondements de sa théorie mythologique¹. J'ai montré², que l'Ennéade hermopolitaine se rattachait à l'héliopolitaine, mais je n'ai point exposé les raisons qui lui assurèrent une existence indépendante à côté de cette Ennéade, ni quel principe elle représentait. C'est une matière que j'ai traitée à plusieurs reprises dans mes cours du Collège de France ou de l'École des Hautes-Études, et dans diverses conférences dont le texte est demeuré inédit³. J'en donnerai ici le résumé, désespérant de pouvoir le publier *in extenso* : les égyptologues sauront aisément où trouver les passages sur lesquels je m'appuie. Le motif pour lequel l'Ennéade hermopolitaine parvint est qu'elle représentait un principe de création différent de celui que représentait l'Ennéade héliopolitaine. Celle-ci supposait

¹ Brugsch, *Ägypten und Nubien*, p. 123 sqq.

² *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 39 sqq.

³ Le résumé d'une de ces conférences faite dans une des années de la Faculté de Théologie protestante de Paris a été publié dans le *Temple* (n° du 25 février 1891) et dans plusieurs autres journaux religieux de France et de Suisse.

d'une manière générale que la création était le résultat d'efforts musculaires et d'actes violents, par lesquels les dieux avaient donné au monde la forme qu'il a aujourd'hui. L'école hermopolitaine admettait un autre instrument de création, la parole articulée ou même la simple émission de la voix, à laquelle elle prêtait tous les effets que l'école héliopolitaine attribuait à la seule force corporelle.

La voix humaine avait en effet, et possède encore chez la plupart des peuples orientaux, une puissance que les Européens ne sont guère disposés à lui accorder. Elle est l'instrument magique par excellence, celui sans lequel les opérations les plus hautes de l'art ne sauraient réussir : chacune de ses émissions porte dans le monde des invisibles, et y met en jeu des forces, dont le vulgaire ne soupçonne ni les actions multiples, ni même l'existence. Sans doute le texte d'une évocation, la séquence des mots dont elle est composée, a sa valeur réelle, mais qui n'est complète que si la voix vient animer la lettre : pour être efficace, la conjuration doit être accompagnée d'un chant, devenir une *incantation*, un *carmen*. Quand on la déclamaient avec la mesure sacramentelle, sans en modifier une modulation, elle produisait nécessairement ses effets : une fausse note, une erreur de mesure, l'interversion de deux des sons dont elle se composait, et elle était nulle. Voilà pourquoi tous ceux qui récitaient une prière ou une formule destinée à lier les dieux à l'accomplissement d'un acte déterminé s'appelaient *les anâtes*, *justes de voix*, les gens à la voix juste, et non seulement les morts, comme on croit ordinairement, mais les vivants eux-mêmes : le résultat heureux ou malheureux de leur opération dépendait entièrement de la justesse de leur voix. C'était donc la voix qui avait le rôle prépondérant dans l'offrande, dans la prière à intention déterminée, dans l'évocation, c'est-à-dire dans tous les cas de mainmise de l'homme sur le dieu : sans la voix, la formule n'était que lettre morte. C'est ce qu'on a trop négligé de remarquer, et la plupart des études dogmatiques ou rituelles qu'on a faites, non seulement sur la religion égyptienne, mais sur d'autres religions orientales, sont, je crois, entachées d'er-

reur; parce que, dans l'alliance intime de la voix et de la formule qui constitue la prière, on n'a guère tantôt compte que de la formule en négligeant la voix.

Or, les textes nous montrent que, si la formule sans la voix est insuffisante, la voix sans la formule est toute-puissante et devient l'agent de la création. La plupart d'entre eux sont bien connus, mais on les a traduits jusqu'à présent avec l'idée préconçue qu'ils doivent s'entendre d'une formule, non d'une simple émission de voix sans mots articulés; c'est là une interprétation instinctive, qu'un examen plus minutieux m'oblige à repousser. La donnée en est toujours la même: le dieu créateur ouvre la bouche et les dieux en sortent pour opérer son œuvre. Ainsi, dans la stèle C 5 du Louvre, le dieu Khnoum et la déesse Hout, désignés comme étant les ancêtres du commencement, les *memphites* (*memphites*) premiers d'Abydos, sont « sortis de la » bouche du Hâ lui-même afin (ou, au moment) d'organiser « Abydos même »¹. Hâ, voulant créer Abydos, a ouvert la bouche, et les deux divinités en sont sorties qui ont organisé la ville. C'est un phénomène bien connu des lecteurs de Perrault, où les deux filles ne peuvent ouvrir la bouche sans que des crapauds et des serpents en sortent chez l'une, des plerres et des fleurs chez l'autre: la tradition populaire a retenu, comme moyen d'action pour les fées, un des procédés de création employés par les dieux d'autrefois. Cette donnée, combinée avec un essai d'étymologie savante, faisait dire aux Egyptiens que le dieu créateur Hâ-Toumon avait vomé, *amouou*, le dieu Shou et craché,

1) Oxyrh., Musée du Louvre, stèles de la XII^e dynastie, pl. IV, 1. 15-16.

2) Je me borne à rappeler ici en passant, en des nombreux exemples de création par la voix qu'il y a dans la théologie égyptienne de l'Égypte, le *psé-kheou*, l'effluve ou souffle des morts. Le *psé-kheou*, qui s'écrit parfois *psé-kheou* (car il a la voix, venir par la voix) dans les textes (cf. Maspero, *Notes sur quelques points*, etc., dans le *Journal*, 1882, p. 125 sqq.) est le *psé-kheou* par la puissance de la voix, par la vertu de laquelle les mots finissent « à la fin » de la mort, avec l'acte de la vie auquel on s'adresse plus les trinitaires. Sont la voix (*psé-kheou*), vient les flammes sur l'acte du dieu (*psé-kheou*) la voix, la voix est, dans le cas actuel, accompagnée d'une formule, mais c'est elle seule qui opère, et l'effet voulu n'est produit qu'après que l'effluve a pu se « voir » qu'on voit parfois écrit à la suite de la formule.

vaient, la déesse Tefnout. Le calembourg entre *Shou* et *ushoshout*, *tafou* et *Tefnout*, a commandé ici le choix des mots, mais l'idée elle-même en est indépendante. On sait le procédé barbare que Toutân avait employé pour tirer *Shou* et *Tefnout* de lui-même : les verbes *ushoshout* et *tafou* pouvaient aussi bien s'appliquer à l'émission par le membre viril, comme un coup d'œil sur la littérature licencieuse de tous les pays suffirait à le prouver, et par conséquent, l'on ne saurait attribuer au seul besoin de faire un beau calembourg, le transfert à la bouche du dieu de l'opération par laquelle *Shou* et *Tefnout* étaient nés. Il se justifiait naturellement par l'idée que les Égyptiens s'étaient faite de la puissance créatrice de la parole, puis de la voix : parole et voix ne demeuraient pas immatérielles, mais se prenaient, pour ainsi dire, en corps animés de vie et de vertus créatrices, en dieux et en déesses qui vivaient et créaient à leur tour.

Il me semble que le sens des textes, une fois indiqué, ne saurait guère être contesté. Comme cependant il pourrait subsister quelques doutes, qu'on me permette de rechercher si, dans les doctrines égyptiennes de l'époque gréco-romaine, on ne rencontre pas des passages où la théorie que je signale soit exposée clairement. J'en devrais citer plus d'un, dans la collection des écrits hermétiques; mais, pour rester bref, je préfère m'en référer à quelques pages d'un livre magique en langue grecque, où la doctrine de la création est rappelée, telle qu'elle avait cours dans la secte des Marcosiens. Je renvoie, pour l'exposition complète du système, au bel ouvrage de Leemans sur les Papyrus grecs du Musée de Leyde¹; voici, en résumé, les parties qui ont rapport à mon sujet. Le magicien s'adresse à Thot : « Je t'invoque, dit-il, ô Hermès, toi qui contiens tout, en toute voix et en tout dialecte, comme pour la première fois te célébra le Soleil, ton subordonné, à qui est remis le soin de toute chose. » Les formes solaires saluent donc Thot et celui-ci leur répond : « et parlant, le dieu battit des mains et poussa sept éclats de rire,

1) C. Leemans, *Papyri Aegyptii Graeci*, t. II, p. 116 sqq. Il faut remarquer que la première étude de ce papyrus a été faite par Roussin, *Lettre à M. Leemans*, 1964.

kha, kha, kha, kha, kha, kha, kha, et quand il eut ri, sept dieux naquirent — un par chaque éclat de rire, comme on voit. — Quand Hermès eut ri lui-même en premier lieu, la lumière apparut éclairant tout et la création commença de s'accomplir. Il rit encore six fois successivement, et chaque éclat de rire donna naissance à des êtres et à des phénomènes nouveaux: la terre, percevant le son, poussa un cri à son tour, se courba et les eaux se divisèrent en trois masses, le destin naquit, la justice, l'occasion, l'âme. Cette dernière, en voyant le jour, rit, puis pleura, sur quoi le dieu siffla, s'inclina vers la terre et produisit le serpent Python qui a la prescience universelle. La vue du dragon le frappa de stupeur: il clappa des lèvres, et, au clappement, un être armé apparut. Ce que voyant, il fut de nouveau frappé de stupeur, comme devant plus puissant que lui, et, abaissant son regard vers la terre, s'exclama *lôô*? Le dieu qui est maître de tout naquit de l'écho de ces sons. Je crois qu'on ne saurait exiger mieux comme démonstration. Le son du rire marque *kha, kha*, crée les dieux, puis, après le rire souvent répété, le sifflement, puis, après le sifflement, le clappement des lèvres, puis, après le clappement des lèvres, les trois notes musicales *lôô*, sans signification dans le langage courant des hommes. Les Marcossiens, qui doivent tout au mysticisme païen de l'Égypte, lui ont emprunté aussi la conception de la création par la voix: chez eux en effet, comme chez les vieux théologiens des temples, les dieux qui gouvernent le monde sortent de la bouche du dieu, sans effort et sans évocation parlée, par une simple émission de la voix¹.

Les textes égyptiens plaçaient donc, à côté des procédés tout matériels employés à l'origine par les dieux de l'Ennéade héliopolitaine, une série de procédés moins matériels où les dieux n'avaient pas besoin, pour créer, de compromettre leur sérénité et leur impassibilité de dieu. Disons-le en passant, la création par la voix simple est un raffinement et une abstraction de la création

1) On retrouverait des faits analogues dans la doctrine d'autres sectes gnostiques: je n'abandonne du les citer pour le moment.

par la parole. La parole présente un effet quelque chose de complet et de concret, que l'émission simple de la voix n'a plus au même degré. Sans doute le rire, le clappement, le sifflement du Créateur sont encore des faits matériels, mais leur matérialité est réduite à un minimum : tout ce qu'ils expriment est enfermé en un son unique, indivisible, produit sans effort apparent, durant un temps très bref, exprimant tout ce qu'on veut y mettre, parce que de lui-même il ne marque pas comme la parole quelque chose de déterminé. Le son est à la parole, le sifflement, le clappement ou le coup de voix est même au « Viena à moi ! » qui provoque l'apparition du soleil dans la théologie héliopolitaine, ce que le coup de sifflet de l'officier de quart est un commandement détaillé dans la manœuvre d'un navire : il devient presque une abstraction. Au début, le créateur avait parlé le monde, plus tard il le sonna, il lui restait encore à le penser, mais c'est là une conception à laquelle les théologiens de l'Égypte ne paraissent pas avoir songé. Même l'idée de la création vocale ne se répandit pas dans le peuple autant que celle de la création musculaire. Le texte grec que je citais plus haut l'attribue à Hermès-Thot et il a raison. Thot-Hermès est en effet, par nature, le dieu de la parole et de la voix ; non seulement il a la voix juste lui-même, mais il jouit du privilège d'enseigner à l'avoir juste, et c'est lui qui rend la voix des morts juste contre leurs ennemis — *im-kherdou N... er khaftiou* — pour triompher d'eux. Mais Thot n'est pas un personnage simple ; il a été affilié de bonne heure au groupe osirien, et c'est surtout par des monuments du mythe osirien que nous le connaissons aujourd'hui. Il nous apparaît, dès l'époque des Pyramides, subordonné au dieu des morts, transportant les doubles sur son site d'Ibès aux Champs d'Ialou¹, exécutant le pesement des âmes et surveillant la balance, servant de greffier au tribunal infernal : nous le voyons aussi enregistrant les actions des rois vivants, comme il avait enregistré celles du pharaon divin, Osiris-Quenphris. Tout cela donne l'idée d'un personnage secondaire, vassal des dieux de premier rang ; si l'on observe en plus qu'il

1) *BH*, I, 186 sqq.

ne figure point parmi les membres de la grande Ennéade, mais est relégué dans la petite, on se confirme dans l'opinion qu'il a joué un rôle peu important lors du développement de la théologie égyptienne. En quoi l'on se trompe.

Les mythes de Thot semblent s'être élaborés dans deux villes différentes, dans deux Hermopolis, l'une du Delta, l'autre, la plus grande, de la Haute-Egypte. Le Thot du Delta a pour surnom constant, ainsi que Brugsch l'a bien vu¹, *Quapou-r-kahoui* « Celui qui juge entre les deux parties », et ce titre nous montre que c'est lui surtout qui introduisit l'élément osirien dans la légende hermétique. J'ai déjà montré, en effet, qu'Hermopolis la Petite appartenait au même groupe géographique que Boulos, Mendès, Busiris, Héroopolis, toutes les villes qui fournirent des dieux au cycle osirien; c'est à titre de voisins qu'Hor et Sît ébranlèrent leur cause devant lui et qu'il jugea entre eux. Une fois mêlé à l'histoire osirienne, il fut transporté avec elle dans le cercle des Ennéades, et n'est comme auxiliaire d'Osiris ou d'Horus qu'il fut connu à la masse des fidèles. Le Thot de la Grande Hermopolis fut entraîné dans le mouvement par celui de la Petite; il fut considéré de même, en dehors de sa ville féodale, comme étant surtout un des alliés d'Osiris. Toutefois, l'Hermopolis de Haute-Egypte était trop considérable pour que son dieu perdît entièrement sa personnalité. Thot y demeura jusqu'au bout le dieu suprême qu'il y était à l'origine, et son unité pour Osiris ne l'empêcha point de conserver son indépendance. Il y était ce que furent les dieux féodaux, « le fabricant des et le directeur de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas encore », le « créateur des êtres », le « fabricant de tout cet univers ». Un hymne d'époque ptolémaïque, que Brugsch cite à ce propos, accorde ce caractère de demiurge en mettant Thot sur la même ligne qu'Atoumou-Râ-Khopri, le chef de l'Ennéade héliopolitaine². Mais son procédé de création n'est pas le même que celui de Toutmon; il est conforme à la nature de Thot, et s'accomplit avec les moyens d'action qui lui sont particu-

1) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 482-483.

2) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 445-446.

liers. Or ces moyens sont de deux sortes, ainsi que nous l'avons vu : 1° la formule parlée ou écrite; 2° la voix. La formule est certainement le plus ancien des deux : Thot connaissait l'incantation qui convient à créer et à mettre en mouvement chaque dieu, et c'est pour cela qu'il porte le titre de « maître des paroles des dieux, maître des paroles divines », *mh moutou noufirou*. Puis sa voix, la voix juste dont il était le maître, *nib mddérou*, et qui n'était d'abord que le véhicule nécessaire de la formule, devint, par un effort réel vers l'abstrait, l'instrument unique de la création. Il me semble qu'on peut signaler dès à présent les moments principaux de cette transformation. Chaque formule destinée à agir sur les dieux est rédigée au début en langage humain, et contient les noms humains des dieux. A mesure qu'on s'éloigne de l'époque où elle fut composée, le sens s'en obscurcit, partie par le mouvement naturel de l'idiome qui marche tandis qu'elle-même demeure immuable¹, partie par la progrès des idées qui s'affinent et s'écartent de plus en plus de la grossièreté des idées premières : il semble alors que les dieux exigent, pour être touchés, un langage intelligible au reste des humains et veuillent être interpellés par des noms qui ne soient pas ceux que le vulgaire leur attribue. La formule se complique donc d'un galimatias de syllabes et de mots, dont les uns sont empruntés à des langues étrangères, et les autres sont formés de toutes pièces avec des sons qui ont l'air de ne pouvoir sortir d'un gosier humain : parmi ces derniers, les interjections breves, les voyelles haissent par l'emporter d'autant plus aisément qu'elles constituaient une véritable notation musicale, marquant la mélodie sur laquelle on devait réciter les passages décisifs. Les invocations, où prédominent des séries *aaa, eee, iii, iii, etc.* sont de véritables évocations par la voix seule, où le son opère sans le secours des mots. C'est là le procédé que Thot employait, que les autres dieux lui empruntèrent, ils l'avaient connu et emprunté d'ancienne date, puisque plusieurs

¹ Voir, par exemple, dans les Pyramides, les conjurations relatives aux serpents, dont la langue fort archaïque n'était déjà plus qu'imparfaitement comprise par les contemporains d'Ounas et des rois de la VI^e dynastie.

des textes que j'ai cités plus haut¹ se rencontrent sur des monuments de la XII^e dynastie.

Thot créait donc le monde en émettant les dieux par la parole et par la voix; mais ces dieux, différents par l'origine de leurs confrères de l'Ennéade héliopolitaine, quel genre de vie et d'action exerçaient-ils auprès de lui? J'ai dit ailleurs² que la théologie hermopolitaine consistait d'abord l'administration et la préservation de l'univers à un conseil de cinq dieux; adorés dans le grand temple de la ville, la *Maison des cinq*, et dont Thot était le chef: les quatre autres étaient les dieux des quatre *mansons* du monde, ceux qui président aux quatre piliers-étais du ciel. Ces quatre dieux sont ceux qui forment, avec Toutmon, le cadre de l'Ennéade héliopolitaine, et Héliopolis aurait pu à la rigueur s'appeler, comme Hermopolis, la *Maison des cinq*. Mais, tandis qu'à Héliopolis ces dieux sont des personnages connus et vivants, empruntés aux cycles des dieux-fondateurs des cités voisines, à Hermopolis, ils sont des êtres à nom significatif, propres à la théologie locale. Nou, Hehou, Kakou, Ninou. Les déesses qui leur sont associées appartiennent à la famille de ce que j'ai appelé les divinités grammaticales: elles sont dérivées chacune du nom de son dieu par adjonction de la flexion ordinaire du féminin, Nouit de Nou, Hehit de Hehou, Kakit de Kakou, Ninit de Ninou. Ce sont des êtres de raison, fabriqués après coup pour compléter un ensemble, et la nature même de leur nom nous donne la date de leur naissance: ils ont été inventés au moment où, l'Ennéade héliopolitaine pénétrant à Hermopolis, il fallut adjoindre aux quatre dieux qui assistaient Thot, quatre déesses pour jouer le rôle de Tefnout, Neout, Isis et Nephthys. La paire Nou-Nouit, ainsi instituée par le doublement de Nou, répondit, autant qu'il est permis d'en juger, à la paire héliopolitaine Shout-Tefnout, Hehou Hehit à Sibou-Neout, Kakou-Kakit à Ostris-Isis, Ninou-Ninit à Sît-Nephthys. Ce que j'ai dit du procédé de création employé par Thot explique l'effacement com-

1) Voir p. 31 du présent volume.

2) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 28-29.

piet des déesses dans le système hermopolitain. Thot agit par la formule et par la voix : il ouvre la bouche, et les dieux en sortent, les quatre dieux qui disposent le monde et retiennent le ciel et la terre. Dans la doctrine héliopolitaine, les dieux agissant surtout par efforts et mouvements de corps, ne pouvaient exister et développer leur action qu'en se conformant aux conditions ordinaires de l'humanité : on les imaginait comme engendrés l'un de l'autre, et il leur fallait par conséquent des déesses vivantes, capables de concevoir et d'enfanter. A Hermopolis, au contraire, l'usage exclusif de la formule et de la voix, passant de Thot à ses quatre associés, avait rendu le mariage inutile à ces derniers : du moment qu'ils n'avaient qu'à parler pour créer, quel besoin avaient-ils de compagnes fécondes ? On comprend qu'ils s'en soient passés jusqu'au moment où ils s'identifièrent aux quatre dieux auxiliaires de l'Ennéade héliopolitaine ; quand ils furent amenés à se dédoubler pour se porter à huit, comme le mariage que le dogme nouveau leur imposa ne changeait rien à leur nature propre, on comprend que leurs femmes n'arrivèrent jamais à manifester une vitalité bien nette et bien distincte. Eux-mêmes d'ailleurs ne possédaient pas une personnalité aussi tranchée que les dieux correspondants d'Héliopolis. Shou, Sibou, Oahris, Sbi avaient chacun leur façon de procéder qui ne se ressemblait pas, et qui ne permettait guère qu'on les confondît l'un dans l'autre. Les quatre Hermopolitains, au contraire, ne disposaient que d'un moyen d'action, la parole ou la voix, toujours souverain mais toujours le même, et dont l'emploi ne variait pas de l'un à l'autre ; il n'y avait donc rien dans leur manière d'être extérieure qui les distinguât nécessairement, et leurs formes visibles en avaient pris, comme leur nature même, une uniformité que ne présentaient point les dieux de l'Ennéade héliopolitaine. Ce sont quatre couples à figure humaine, sans attributs et sans visages distinctifs ; ce sont quatre hommes à tête de grenouille et quatre femmes à tête de serpent, en sont huit habouins dansants, assemblés en adoration autour de Thot le habouin suprême. Ils différaient si peu qu'on les concevait toujours en masse comme une Ogdade mise par le dieu chef : on en les invo-

quait pas séparément mais on les appelait collectivement *les Huit* — *Khoumann* — sans entrer dans le détail. Cette division en deux éléments, une monade et une ogdoade, qui est la marque de l'Ennéade hermopolitaine, eut pour effet de reléguer aux *Huit* le peu de vie individuelle qu'ils possédaient, pour les fonder en un seul être collectif en huit personnes, opposé au dieu un, et qu'on désigna sous le nom de *Khoumann*, le dieu *Huit*.

L'Ennéade hermopolitaine est un dérivé de l'Ennéade héliopolitaine, mais un dérivé original dès le début, et qui ne prit de son modèle que le nombre *neuf* et l'idée de la création opérée par les huit dieux dérivés du premier : tout le reste, les noms des dieux, leur forme, leurs procédés, et surtout leur tendance à se condenser en deux corps, un corps-ogdoade subordonné à un corps-monade, elle l'a tiré de son propre fonds et en a composé un système, où les dogmes héliopolitains ne tiennent qu'une place assez faible. Son origine est fort ancienne : on trouve quelques-unes des divinités qui la composent mentionnées déjà dans les textes des Pyramides, et il est certain, par suite, qu'elle avait déjà cours avant cette époque. Toutefois, l'esprit d'abstraction dont elle témoignait l'empêcha de devenir populaire et de sortir des écoles de théologie ; ce n'est qu'au sous la domination thébaine que nous la voyons assez largement répandue¹. Amon paraît avoir été le premier des grands dieux fédéraux qui l'adopta à côté de l'Ennéade héliopolitaine. En effet Amon, né plus tard que Phtah à la vie politique, n'était pas, comme Phtah, infondé par voisinage aux doctrines d'Héliopolis. Il pouvait se montrer éclectique, et faire d'autant plus aisément sa place à l'Ennéade hermopolitaine, qu'elle favorisait ses tendances à la domination universelle : l'Ogdoade impersonnelle et presque abstraite d'Hermopolis offrait moins de résistance à ses prétentions unitaires que les huit dieux, pour la plupart très personnels et très vivants, d'Héliopolis. On trouve donc assez souvent, à par-

1) Ceci n'est dit, bien entendu, que pour l'aide recueilli. Je parle d'après les monuments connus jusqu'à présent : les monuments nouveaux pourront modifier cette partie de mes idées.

tie de l'époque thébaine et sur les monuments thébains. Ammon¹ substitué à Thot au sommet de l'Ennéade hermopolitaine, et recevant les hommages de l'Ogdoude des singes ou des divinités à tête de serpent et de grenouille : il crée alors par la voix et par la parole², et l'Ogdoude sortit de sa bouche continue la création sous ses ordres, par le même procédé, comme elle faisait sous les ordres de Thot. La chute de Thèbes, et, par suite, la ruine d'Ammon, retarda la diffusion plus complète de l'Ennéade hermopolitaine, ou plutôt sa juxtaposition à l'Ennéade héliopolitaine dans les sanctuaires; mais, d'autre part, l'importance toujours plus grande que prirent Osiris et les dieux de son cycle accrut l'importance de Thot. Les textes dont on est en droit d'attribuer la composition aux derniers temps de la religion égyptienne sont si peu nombreux, qu'on ne peut guère suivre le développement des mythes et des idées entre les derniers rois thébains et les Césars. Mais le rôle prépondérant que joue Hermès à l'époque gréco-romaine nous prouve que Thot, et ses procédés de création par la parole ou par la voix, avaient dû l'emporter dans les écoles, au moins à partir des dynasties saïtes. La façon d'agir d'Atoum et des dieux héliopolitains avait paru décidément être par trop grossière, et on lui préférait celle de Thot et des siens. Les livres hermétiques représentent, sinon dans toute leur forme actuelle, du moins par le fond des idées, le dernier état de la doctrine élaborée pour Thot par les prêtres d'Hermopolis, continuée plus tard par l'adjonction d'éléments héliopolitains, adoptée et adaptée par les théologiens des sanctuaires thébains, et transmise par eux aux mystiques et aux théologes païens ou chrétiens de la période alexandrine. Le Verbe et la Voix de Thot-Hermès l'emportaient sur la force brutale des vieux dieux héliopolitains.

Là ne se bornent pas les modifications de l'Ennéade: elle en comporte dans certains cas, qui paraissent en détruire l'équilibre, et réduire à néant le système ingénieux d'après lequel les élé-

1) Mariette, *Les Papyrus égyptiens du Musée de Boule*, t. I, p. 71, t. II (G. Gréhan, Hymne à Ammon, p. 16-17).

nients en sont assemblés. Ces altérations ne touchent pas le groupe central; elles s'attachent au commencement ou à la fin de la série, au personnage de Tounou-Râ et à celui de Sit. Je passe rapidement sur ces dernières qui tiennent à deux causes principales : le changement considérable que le travail combiné de la réflexion et de l'imagination populaire produisit dans le caractère de Sit, l'importance toujours croissante du rôle d'Horus. On suit la repulsion qu'inspira Sit aux derniers Égyptiens, le soin avec lequel ils martelèrent son nom sur les monuments, vers l'époque persane et les premiers temps de la domination grecque : on le supprima souvent de l'Enéade, pour ne pas faire à Osiris l'affront d'y laisser son meurtrier. Harsîsis, au contraire, monta en faveur et en grade, à mesure que le mythe de son père Osiris se développa et se compliqua de conceptions nouvelles. L'introduction des doctrines solaires dans le caractère et l'histoire d'Osiris eut pour résultat de faire d'Horus, le fils d'Isis, une forme du Soleil, et favorisa sa confusion avec Harôiri, devenu, lui aussi, presque exclusivement dieu-Soleil : la seconde Enéade commença alors par un Soleil comme la première, le soleil actuel vivant, le soleil pendant le jour, qui a succédé au soleil primordial, Tounou-Râ, et j'ai quelque raison de croire que la troisième Enéade commençait, elle aussi, par un soleil, le Soleil mort, le soleil pendant la nuit. Horus entraîna avec lui Hathor, qui, associée par combinaison à Harôiri, avait passé avec lui à Harsîsis; Hathor fut tantôt transportée en supplément dans l'Enéade avec Horus, tantôt mise en place de Nephthys, que la mauvaise renommée de Sit rendait suspecte. L'introduction du couple Horus-Hathor entraîna parfois celle des dieux qui accompagnaient Horus dans la seconde partie du mythe osrien, le dieu chacal, le dieu ibis ou cynocéphale, parfois celle des divinités qui doublaient Hathor, Anit, Tanmit, etc. Cette addition de membres nouveaux ne rompait pas, comme je l'ai déjà dit souvent, la fiction de l'Enéade : les dieux passaient toujours pour n'être que neuf, quand même ils étaient treize ou quinze. Les dieux de trop se perdaient dans la personne de ceux qui les avaient unis avec eux : ils étaient comme les ombres des sou-

pers romains, et passaient par surcroît, pour prendre leur part des honneurs et des sacrifices qu'on rendait à l'Énéade.

Les altérations subies par les personnages de tête me paraissent présenter plus d'intérêt dans l'état présent de nos études : elles permettent, je crois, de surprendre le mécanisme des opérations par lesquelles s'établit lentement le syncrétisme des époques postérieures. Le dogme de l'Énéade se trouva en contact, dès le début, avec un des principes les plus généralement répandus parmi les religions locales, celui de la triade. La mise en triade des dieux fédéraux s'accomplit de façons diverses, mais elle eut partout le même résultat, celui de donner au troisième dieu, quand il était dieu fils, une attitude très-effacée : son être n'était ordinairement qu'un reflet affaibli de l'être de son père, et n'avait guère de vie et d'autorité que celles qu'il lui empruntait. Deux personnes aussi voisines l'une de l'autre devaient finir par se confondre : elles se confondirent en effet, au point de n'être plus que deux aspects d'un même dieu, qui réunissait en lui des degrés de parenté contradictoires dans une famille humaine. Père en tant que premier membre de la triade, fils en tant que troisième membre, identique à lui-même dans ses deux rôles, il était à la fois son propre père, son propre fils et le mari de sa mère. Ce n'est pas tout : le couple divin, d'où le fils était issu, se composait rarement de deux divinités d'importance égale. L'un des deux parents, Amon par exemple, dominait presque toujours l'autre, ici Mout, de si haut qu'il l'annulait presque entièrement : tantôt la déesse disparaissait derrière son époux, tantôt le dieu n'existait que pour justifier la fécondité de la déesse et n'avait d'autre raison d'être que son emploi de mari. On en vint assez vite à mêler deux personnages si étroitement unis et à les définir comme étant les deux faces, les deux aspects masculin et féminin d'un seul être. D'une part, le père était un avec le fils et de l'autre il était un avec la mère : la mère était donc une avec le fils comme avec le père, et les trois divinités de la triade se ramenaient à un dieu unique en trois personnes. Grâce à ce subterfuge, mettre une triade au sommet de l'Énéade thébaine n'était plus qu'une façon détournée d'y mettre un

seul dieu : les trois personnes n'y comptaient que pour un, et les onze noms additionnés n'avaient au total que les neuf divinités cosmiques. Telle l'Ennéade thébaine, où Amon-Maout-Khonsou précèdent Soun-Tafout et les autres dieux, est, malgré son irrégularité apparente, aussi correcte que l'Ennéade-type d'Héliopolis. Ajouter que la division implicite de Toutmon en deux personnages, dont l'un est le soleil antérieur à la création, l'autre le soleil actuel, permet d'ajouter à ces onze dieux un membre de plus. Amon, considéré comme *premier Neumaïer* — *Pennitt-tapi* — se divise donc ; alors, tandis qu'une des parties resta lui-même, l'autre prend un autre nom, celui par exemple qu'elle avait dans l'Ennéade héliopolitaine. Toutmon : Toutmon s'ajoute, comme douzième membre, soit en tête avec son rôle ordinaire, et Amon prend la suite, soit derrière Amon seul ou avec sa triade, si bien que l'Ennéade héliopolitaine complète est inscrite derrière Amon. Enfin, puisque nous sommes à Thèbes, des circonstances locales pouvaient encore compliquer cette Ennéade déjà si complexe. Le dieu fédal du nome Thébain était à l'origine Montou, et Amon n'avait rang que de divinité secondaire auprès de lui. Quand les pharaons de la XI^e et de la XII^e dynastie eurent fait la fortune d'Amon, la situation de Montou vis-à-vis de l'intrus se régla de façon fort diverse. On le mit en triade avec Amon, et on eut une association Amon-Maout-Montou, Amon-Montou-Maout, ou Montou ne fut pas le fils d'Amon, mais son collègue et parfois, comme lui, le mari de Maout. On profita aussi de la division du dieu créateur en deux personnes, pour déclarer qu'Amon était le dieu avant la création et Montou, Montou-Râ, le soleil actuel, le soleil matériel qui nous éclaire. Quelque solution qu'on adoptât, on mêla aussi Montou à l'Ennéade soit avant la triade, soit après Amon seul, soit à la place de Khonsou. On voit quelle variété de modifications l'Ennéade pouvait recevoir en tête. Comme celles qu'elle subissait à la fin, elles-la n'étaient pas irréversibles : elles tenaient à la confusion nécessaire qui s'établit entre l'Ennéade et les triades locales, dont plusieurs présentaient à leur tour des particularités déterminées parfois par l'histoire même de la cité. Les combinaisons que nous relevons aujourd'hui, et dont

quelques-unes nous paraissent singulières, nous sembleraient probablement fort raisonnables, si nous avions, sur chacun des cultes féodaux, les enseignements que nous possédons sur le culte thébaïn.

En résumé, l'invention et la diffusion du système des Ennéades eut pour premier résultat de donner aux Égyptiens une théologie commune, et d'imposer à leur adoration un certain nombre de divinités qui, tout en restant féodales dans leur domaine d'origine, devinrent la propriété générale de la nation. Tous les dieux ne furent pas également favorisés : Osiris et les siens, d'une part, Râ, de l'autre, tirèrent le parti le plus avantageux de la doctrine. Le soleil n'était pas le dieu suprême partout, mais partout il était un dieu des plus considérables ; Osiris, de son côté, trouvait sa contre-partie dans tous les dieux des morts, et, comme le dogme de la survivance bienheureuse par les rites de la momification était plus consolant que celui d'une vie machinale dans les ténèbres, il absorba partout les dieux locaux des morts. L'Ennéade, telle que je l'ai étudiée jusqu'à présent, marquait donc un progrès sur le polythéisme particulariste que l'analyse des textes nous révèle : elle éliminait les dieux secondaires, mettait en lumière un certain nombre de types facilement acceptés de la population, les déduisait hiérarchiquement l'un de l'autre, et, par des combinaisons variées avec les triades, fondait les dogmes locaux dans la doctrine universelle. Elle ne s'arrêta point là, mais l'influence de la triade Aménou sûrement à l'unification des dieux. Ce ne fut pas sans quelque subtilité que la transition se fit, mais elle se fit de bonne heure, et nous en saisissons déjà les effets dans les textes des Pyramides. L'isolement d'Atoum au sommet du système, et le procédé par lequel il tire de lui-même ses enfants Shen-Taïnt, montre qu'à Héliopolis le concept de l'Ennéade précéda, au moins dans la théologie, celui de la triade. Mais, si hardis que les Égyptiens fussent restés, il y avait, dans l'acte d'émission spontanée par lequel Atoum avait produit ses deux enfants jumeaux, un excès de brutalité au moins inutile à conserver, quand la mise du dieu en triade les autorisait à expliquer cette double naissance par des moyens plus conformes aux

lois ordinaires de la vie. L'Atonmou solitaire du dogme plus ancien se maria donc, et s'effaça devant l'Atonmou époux et père de famille. Il avait, à vrai dire, deux femmes Ionsès et Nebhotpit, soit deux triades possibles, mais, dans l'espèce, on ne se donna pas la peine de choisir entre elles : elles passèrent l'une et l'autre pour être la mère de Shou et de Tefnit. On voit sur-le-champ quelle influence cette combinaison d'une ingéniosité si poétique eut pour l'histoire des religions égyptiennes. Dès l'instant qu'on transformait Shou en un dieu-fils de la triade héliopolitaine, il n'y avait point de raison pour qu'on ne l'assimilât pas avec le dieu-fils de toutes les triades qui remplaçaient Toutmou au sommet des Ennéades provinciales. On vit donc Horus, fils d'Isis, à Bouto, Atribouafé, fils de Nit, à Sais, Khnoumou, fils d'Hathor, à Kéné, bref, tous les dieux-fils de toutes les triades locales, s'identifier tour à tour avec Shou, fils d'Atonmou, dans l'Ennéade locale et perdre leur individualité dans la sienne. C'était amener à celui plus ou moins long le rapprochement de toutes les triades et leur absorption l'une dans l'autre. A force de répéter que les dieux-fils de la triade étaient identiques à Shou au second rang de l'Ennéade, on en vint nécessairement à penser qu'ils l'étaient encore, même dans la triade indépendante de l'Ennéade, en d'autres termes, que la troisième personne des familles divines était partout et toujours Shou sous un nom différent. Or, par la vertu de la triade, on admettait dans les collèges sacerdotaux que Shou et Toutmou, le fils et le père, étaient un : tous les dieux-fils, identiques à Shou, étaient donc identiques à Toutmou, père de Shou, et comme, par définition, ils se confondaient chacun avec leurs parents, on devait en conclure que ces parents eux-mêmes étaient identiques à Toutmou. En raisonnant de la sorte, les Égyptiens s'acheminaient naturellement vers le concept de l'unité divine, où les menait déjà la théorie de l'Ennéade héliopolitaine. Ils y touchèrent en effet, et les monuments nous montrent d'assez bonne heure les théologiens occupés à concentrer sur un seul être les attributions que leurs ancêtres avaient dispersés dans mille êtres différents. Mais ce dieu vers lequel ils tendent n'a rien de commun avec le dieu de nos religions et

de nos philosophies modernes. Ils n'étaient pas, comme le nôtre pour nous, Dieu tout court : il était Toutou, le dieu unique et solitaire — *nouté oudou ouditi* — à Héliopolis, Anhouri-Shou, le dieu unique et solitaire à Sébennytès et à Thinis. L'unité d'Atoum n'excluait pas celle d'Anhouri-Shou, mais chacun de ces dieux, unique dans son domaine, cessait de l'être dans le domaine de l'autre. L'esprit féodal, toujours vivace et jaloux, s'opposa à ce que le dogme entrevu dans les temples y triomphât des religions locales et s'étendit au pays entier. L'Égypte connut autant de dieux uniques qu'elle avait de grandes cités et même de temples importants : elle n'accepta jamais le dieu unique.

Telle est l'histoire de l'Ennéade héliopolitaine et de son développement. Elle diffère singulièrement de celle qu'ont tracée M. de Strauss-Torney et avant lui M. Brugsch. Il faudrait de longs mémoires pour l'appuyer de documents authentiques et en justifier le détail : mais, ainsi que je l'ai déjà dit, je ne puis donner ici qu'un résumé très bref des idées que l'étude des monuments m'a inspirées à ce sujet, et j'en suis réduit à affirmer d'une façon trop rapide bien des points que je voudrais longuement démontrer. On me permettra de terminer cet article par le plan assez bref de ce que pourrait être, selon moi, un traité de Mythologie égyptienne. Voilà si longtemps que je critique la façon de procéder des autres, qu'on est en droit d'exiger de moi quelques renseignements généraux sur la mienne. J'en eus la première idée en traduisant, il y a bientôt vingt ans, le *Rituel de l'embaumement* et en classant, pour en compiler l'index, les renseignements mythologiques que ce Rituel renferme en si grand nombre. Les recherches que j'entrepris ensuite pour mes cours au Collège de France, au sujet des funérailles, de l'âme et des représentations qu'on voit dans les tombeaux égyptiens, me firent à en modifier le détail, tout en me confirmant dans l'opinion générale que je m'étais faite. Enfin, l'obligation de publier les textes des Pyramides et de les traduire m'amena à la compléter. On en trouvera l'application dans les nombreux mémoires que j'ai insérés dans plusieurs journaux et dans cette *Revue* même.

Il me semble qu'un traité de Mythologie devrait commencer

par la statistique des noms de divinités. L'énumération en serait divisée par chapitres, dont le premier contiendrait la liste des dieux féodaux, de leur famille, et des divinités secondaires dont on a constaté l'existence sur le sol de chaque nome, avec leurs épithètes caractéristiques et la mention des localités extérieures au nome où elles étaient adorées. On recueillerait dans le second tous les renseignements relatifs au dogme, au culte de chacun d'eux, les cérémonies, le nom des prêtres, leur costume, leurs fonctions, qui font d'eux le plus souvent une véritable incarnation du dieu sur la terre, les animaux sacrés, et dans le troisième on essaierait d'établir pour eux, au moyen de ces documents, le caractère primitif, l'histoire et les alliances de chacun d'eux. Ces trois chapitres seraient avant tout un recueil de faits mythologiques, destinés à montrer ce qu'étaient le matériel et le personnel des religions égyptiennes. Dans une seconde partie, il me paraît qu'il faudrait essayer de montrer les premières combinaisons de ces éléments, les raisons de voisinage ou de convenance personnelle qui déterminèrent le rapprochement de certains dieux et leur union dans un même mythe : on montrerait, par exemple, comment s'est constituée la cosmogonie ostrienne dont je viens de parler dans cet article, et d'autres cosmogonies propres au Delta, comme celle de Nit, ou à la Haute-Égypte, comme celle d'Horus-Sit, dont j'espère avoir bientôt l'occasion de parler. On serait ainsi amené à exposer dans la troisième partie le culte héliopolitain et son Ennéade, c'est-à-dire la constitution d'un dogme et, par suite, d'une religion commune à l'Égypte entière. La diffusion de l'Ennéade et ses modifications entraînerent la généralisation des cultes de Râ, et la transformation, souvent fort mal faite, des vieux mythes en mythes solaires. On serait donc amené à étudier, dans deux parties successives, ce que cette invasion du Soleil avait produit de changements, à la seconde époque thébaine, dans le culte et la théologie des dieux vivants, dans le culte et la théologie des dieux morts. Quelques pages seraient consacrées à montrer les tentatives faites par plusieurs dieux, à partir de ce temps, pour arriver à la suprématie et à tâcher de découvrir pourquoi ils échouèrent l'un après l'autre,

Amour, puis Osiris et les dieux de son cycle, enfin Khnoum et Thot-Hermès. La dernière partie dirait ce qu'étaient les cultes et la religion de l'Égypte sous les Césars, comment ils se répandirent dans l'empire romain : elle indiquerait le genre d'influence qu'ils exercèrent sur le paganisme et les sectes excentriques du christianisme naissant. Je m'en suis, j'aurai jamais le loisir d'exécuter entièrement le plan que je viens de tracer : les personnes qui ont bien voulu suivre mes articles verront sans peine jusqu'à quel point j'ai réussi à m'y conformer.

Cassès, le 7 septembre 1894.

G. MASPERO.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

EN LA

RELIGION GRECQUE

NOVEMBRE 1890. — NOVEMBRE 1891

Les fouilles que nous annoncions dans notre chronique de 1890, sans pouvoir encore donner de détails sur leurs résultats, ont été continuées en 1891, et nous en connaissons maintenant le succès.

Nous avons appris que M. l'Éphore Tsamias, chargé d'explorer, au nom de la Société archéologique d'Athènes, le sanctuaire d'Apollon Amycléen, sur la colline d'Hagia-Kyriakè, à une heure au sud de Sparte, en a déterminé le *teménos*, et retrouvé, malheureusement en ruines, la base du trône calathé où se dressait l'idole archaïque du dieu; c'est une masse demi-circulaire, de 9^m,80 de diamètre. Au milieu des débris on a recueilli des fragments informes de statues de marbre, et un nombre assez considérable de petits ex-voto en bronze, animaux (des chevaux, un cerf, etc.), hommes, femmes, du genre des menus ex-voto d'Olympie, et quelques figurines de terre cuite, des idoles féminines du type mycénien¹.

A Pléïades, M. Washington, membre de l'Institut américain d'Athènes, a continué ses recherches de 1889 et 1890; mais nous savons seulement qu'il a déblayé un édifice qui pourrait être le

¹) *Ελληνικα ἀγγειοθήματα*, 1890, p. 153. — *Μουσ. Δ. & Α. ἀνθ. μνημεία* (Athen. *Albionmag.*), 1890, p. 102.

temple d'Héra Tebeia¹; à Mégulopolis, où l'École anglaise est restée longtemps occupée aux fouilles très importantes du théâtre. L'exploration s'est étendue, sous les ordres de M. Lehrsing, et l'on a découvert les fondations d'un temple, d'un autel situé devant le temple, d'un portique qui entourait le parvis du temple, et d'une porte monumentale à l'est; on veut reconnaître dans cet ensemble les ruines du temple de Zeus Sôter, qu'a mentionné Pausanias². A Trézène³, M. Legrand, membre de l'École française, a découvert plusieurs monuments, entre autres le temple d'Apolon Théarion, et le sanctuaire d'Asclépios; parmi d'autres nombreuses inscriptions nous devons noter un oracle relatif au culte de ce dernier dieu, et aux rites de la thérapie sacrée. Ces renseignements nous sont fournis par le *Bulletin de Correspondance hellénique*, qui, pour justifier son titre, nous donnera désormais sous la rubrique *Nouvelles et Correspondance*, des indications sommaires sur les travaux archéologiques et les découvertes dans les pays de culture hellénique. A Lykosoura, en Arcadie, le ministère des Cultes a fait terminer le déblaiement du temple de Despoina, commencé en 1889; par malheur, on n'a rien retrouvé des autels consacrés à Déméter et à Despoina (Pausanias, VIII, 57, 3)⁴. Les fouilles ont aussi continué à Rhamnus, sous la direction de M. Stais⁵, et à Therpie sous celle de M. Jamot, ancien membre de l'École française⁶. Ces deux explorations méritent de nous arrêter plus longtemps. On sait qu'à Rhamnus s'élevait un célèbre temple de Némésis, dont les ruines, proches de Marathon, ont été maintes fois visitées, étudiées et même fouillées. Le déblaiement méthodique, entrepris par la Société archéologique d'Athènes, a rendu au jour d'importantes

1) *Antike Megaropolis*, 1894, p. 24. — *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1891, p. 448.

2) *Mon. et Inscriptions* (Athènes, 4568.), 1891, p. 259.

3) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1891, p. 444.

4) *Revue de géogr.*, 1889, p. 225, 3; 1890, p. 87, 2; p. 112, p. 133.

5) *Antike Megaropolis*, 1890, p. 115. — *Mon. et Inscriptions* (Athènes, 4568.), 1890, p. 348.

6) *Antike Therpie*, 1890, p. 101, 115, 121. — *Bull. de Corr. hellén.*, 1891, p. 381.

pagne; les renseignements sont encore assez vagues sur les résultats heureux de ces travaux. M. Homolle nous apprend que, sans compter les épitaphes, les inscriptions recueillies dépassent deux cents; nous espérons que dans la foule s'en trouveront au moins quelques-unes intéressant le culte des Muses helléniques. Nous ne pouvons actuellement indiquer que des listes de vainqueurs aux jeux Nécora. Parmi les œuvres d'art signalées par M. Homolle, nous choisissons un sarcophage où sont représentés les travaux d'Hercule, une tête archaïque du type des Apollons, et une série d'Eros. M. Jamot a publié lui-même et étudié, dans le *Bulletin de Correspondance hellénique*, les fragments d'une statue de bronze; une ingénieuse et précieuse restitution voudrait y voir les débris d'un groupe attribué à Lysippe, Apollon et Hermès se disputant la lyre, groupe qu'a vu et noté Pausanias¹. Le *Acropolis* ajoute quelques détails; ceci entre autres; que M. Jamot a exploré l'hieron des Muses, mais sans succès appréciable; il a été plus heureux au lieu dit *Λαγό: Τετρίη*, à une demi-heure au sud-ouest de l'ancienne ville de Thespies, où il a découvert les fondations d'un vieux temple périptère; il reste encore en place, sur deux rangées, cinq colonnes non cannelées, conservées jusqu'à la hauteur de 1^m.33. Près de là s'est trouvé en fer de lance portant cette inscription archaïque: *Τετρίων; Ηρα*, d'où il résulte que le sanctuaire était consacré à Apollon.

Mais l'activité des archéologues, qui sont de plus en plus nombreux en Grèce, et rivalisent d'émulation, ne s'est pas bornée à poursuivre les travaux entrepris; sur plus d'un point ont été instituées des recherches nouvelles.

M. W. Dörpfeld, en explorant les ruines de l'ancienne *Λεπρέα*, un village de Strovitz, a découvert, après une investigation sommaire, les vestiges d'un édifice dorique, un petit temple périptère qu'il rapproche du métron d'Olympie. Les fouilles seront, paraît-il, reprises par le gouvernement grec; alors seulement on saura sans doute quelle divinité on adorait dans le sanctuaire, Zeus Leukaios ou Déméter, dont parle Pausanias².

1) *Paus.*, IX, 31, 1.

2) *Mult. et. Institute (Athens, 1894)*, p. 200. — *Paus.*, V, 5, 6.

Mais, comme l'année dernière, nous avons surtout à signaler des fouilles de tombeaux. A Athènes, le cimetière du Céramique est loin d'avoir livré son dernier mut. Sur la route du Pirée, près de l'orphelinat, l'Éphorie générale des antiquités a fait reconnaître cette année trois couches de tombeaux superposés, qui se rapportent au vi^e, vi^e, vi^e et ix^e siècles. Les grands vases archaïques connus sous le nom de vases du *Dipylon* se sont trouvés en assez grand nombre dans la couche inférieure, plus ou moins mutilés, tantôt dans les tombeaux, tantôt hors des tombeaux, ce qui semble bien prouver que ces vases, décorés de motifs d'ornements géométriques, de feuillages, d'animaux, de scènes funéraires, de processions d'hommes et de chars, ne servaient pas seulement à la décoration extérieure des sépultures. En somme ces vases, trouvés après beaucoup d'autres analogues, sont plus curieux qu'instructifs; aussi préférons-nous insister sur les figurines d'ivoire trouvées dans un tombeau, et que M. Hamolle décrit en ces termes : « Elles sont nées et se tiennent debout sur un petit socle mince, de même manière qu'elles, et qui font corps avec elles. Les jambes accolées, les bras pendans le long du corps, les mains allongées et appliquées sur les cuisses, elles sont absolument immobiles. Le chapelet pend sur les épaules et le dos en une masse divisée par une raie, ou en mèches parallèles, une sorte de *polos* décoré de méandres ou d'autres ornements couvre la tête. Le corps est mince, allongé, la taille très resserrée avec des hanches saillantes. Les proportions paraissent assez justes, sauf que la tête est forte; il serait imprudent de parler du type, car le visage, qui a particulièrement embarrassé par la complexité et la petitesse des détails l'artiste maladroit, est plus mal réussi que le reste et offre une image bizarre. Le nez est énorme, et les lèvres très saillantes. » M. Hamolle ajoute que ces idoles sont certainement de fabrication étrangère; si l'attitude semble égyptienne, le style, qui est détestable, rappelle plutôt une imitation phénicienne de modèles égyptiens¹.

¹) *Antiqu. Egypt.*, 1891, p. 19, p. 23. — *Mon. d. Inst.* (Athén. Acad.), 1890, p. 345. — *Bull. de Corresp. Athén.*, 1891, p. 441 et suiv.

A Érétrie, c'est aussi un véritable cimetière que défonce M. Waldstein, aidé de collègues et d'élèves, au nom de l'Institut américain d'Athènes¹. Nous ne pouvons même faire que de transcrire ici des fragments d'une lettre adressée par M. Waldstein à M. Cavvadias, épheure général des antiquités, et dans laquelle l'heureux explorateur décrit un tombeau qu'il croit être celui du philosophe Aristote : « Ce tombeau de famille se trouve à une demi-heure environ d'Érétrie, près de la route conduisant à Vathi..... Il renferme six sépultures..... Il est évident que c'était là un beau sépulchre de famille. C'est le plus riche que j'aie connu à Érétrie. Dans l'une des tombes (peut-être la plus ancienne) ont été trouvés sept diadèmes d'or (l'un orné de feuilles) coiffant le crâne; une plume à écrire en métal, deux styles, six figurines de terre cuite, dont l'une représentant un philosophe ou un orateur, etc. Dans une tombe plus récente se trouvait aux parois une inscription (Nom *Ἀποστολίας*) sans doute du III^e siècle avant Jésus-Christ. Si l'on considère d'ailleurs que ce tombeau était celui d'un personnage de marque, que, si l'on en juge par la plume et les styles, ce mort était un homme de lettres, que l'inscription porte le nom d'Aristote, qu'Aristote mourut à Chalcis où il possédait un bien, et que sans doute c'est là qu'il fut enterré; enfin que la statuette de philosophe à les mains jointes, comme la statue du philosophe (à Constantinople) décrite par Chrysostomus, il est possible, et même probable, que ce soit là le tombeau d'Aristote. D'autre part, nous devons nous rappeler que Chalcis n'était pas Érétrie. La question ne peut donc pas être tranchée définitivement; nous avons auant de raisons d'affirmer que de nier. Pour terminer, j'ajouterais seulement que, si nous admettons que le tombeau renfermant les diadèmes d'or et les objets servant à écrire est bien celui de l'illustre Stagirite, l'inscription ne se rapporte pas à sa fille, mais à sa petite-fille, la fille de son fils Aristote. » M. Waldstein a bien raison de présenter comme une simple conjecture l'identification du tombeau d'Aris-

¹ *Delos excavated*, 1894, p. 4, p. 21. — *American Philol. Works*, 1901, n° 12.

tote; mais la description du monument, et surtout la récolte d'objets contenus dans la plus ancienne tombe, n'en ont pas moins de l'intérêt.

Ainsi se poursuit en Attique et hors de l'Attique l'investigation systématique des nécropoles grecques, à laquelle M. Cavvadias veut maintenant s'attacher. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que les correspondances de Grèce nous signalent la découverte et l'exploration de *tombeaux* comme ceux de Volamizos, de Voueva et de Pétreza, et de tombeaux à coupole, de *trécors*, disait-on autrefois, comme ceux de Mycènes, de Ménidi ou de Vaphio.

M. Stais était tout désigné pour déblayer le tombeau préhistorique découvert par hasard à Thoricos, en Attique. Un rapport adressé à M. Cavvadias nous a déjà appris que ce tombeau est construit extérieurement comme celui de Ménidi, en petites pierres communes; il diffère surtout des tombeaux à coupole ordinaires en ce que le *dromos*, c'est-à-dire le couloir conduisant à la porte, est lui-même voûté, et l'intérieur même, le *trécors*, pour employer le terme conventionnel, est non plus circulaire mais elliptique. Le tombeau avait été déjà violé par des familles clandestines, aussi M. Stais n'a-t-il recueilli que des fragments de poteries de style mycénien, un fragment de lance de bronze, et des fragments d'épée de même métal, avec des débris d'ossements portant des traces de feu, et des charbons. Par malheur, M. Stais n'a pu encore déblayer complètement le *dromos*, dont les parois menacent ruine, et dont l'exploration est dangereuse¹.

C'est encore en Attique, à Fari (ancien dème d'*Ἀερίωνες*?) que M. Stais a fait d'importantes fouilles de tombeaux². Le lieu est depuis longtemps connu comme un des plus riches de l'Attique en monuments funéraires de toute sorte et de toute époque; il est même trop connu, car les chercheurs d'antiquités et de trésors ont exercé sur ce champ fécond de véritables ravages. M. Stais

1) *Δελτία Αρχαιολ.*, 1890, p. 159. — *Berliner Philol. Wochenblatt*, 1891, n° 23, 24.

2) *Δελτία Αρχαιολ.*, 1891, p. 4, p. 28.

a eu bien peu de chose à glaner après eux; mais s'il a recueilli peu de vases ou d'objets du mobilier funéraire, il a pu faire des observations précises sur la forme, la disposition, le groupement des tombeaux. Nous relevons en particulier la description d'un tombeau de famille, inexploré par hasard, qu'il est intéressant de rapprocher des *tumuli* de Vélavideza et de Vourva. Une petite enceinte circulaire en pierres, de 6 mètres de diamètre, haute de 1 mètre, contenait un amas de terre qui recouvrait sept tombeaux, dont trois renfermaient des corps brûlés, et des fragments de lécythes brûlés, les quatre autres, des corps simplement ensevelis dans la terre. De ces derniers un seul était divisé en trois compartiments. Du reste, la disposition de tous les sept était irrégulière. Tous les objets qu'ils contenaient sont sans valeur, et montrent que les gens enterrés là étaient assez pauvres. Cet ensemble de sépultures remonte au v^e siècle. Ajoutons que M. Stais a remarqué que nombre de tombeaux de Vari étaient surmontés d'une stèle; l'un d'eux même, à forme de *tumulus*, et très ancien, était décoré d'une statue, comme l'un des tombeaux du *tumulus* de Vourva.

M. Tsountas, poursuivant à Mycènes ses heureuses recherches, que l'éclat des travaux de M. Schliemann n'obscurcira pas, M. Tsountas s'attache maintenant à achever l'exploration de tous les tombeaux à coupole, si nombreux autour du Trésor d'Atrée. Le trésor de *Phaenodiaselo*, mal construit et pauvre, ne contenait qu'un vase de bronze et quelques feuilles d'or. Mais le trésor dit de *Clytemnestre*, ou de M^{me} Schliemann, — car la femme de l'illustre docteur s'était essayée jadis à déblayer ce monument, — est plus intéressant et plus instructif. M. Tsountas a dégagé complètement le *dromos*, long de 37 mètres, et la porte richement décorée de demi-colonnes à chapiteaux d'albâtre, de plaques de porphyre et de marbre, et il est arrivé à cette opinion nouvelle, qui fait vivement désirer des détails plus complets, que le *dromos* était comblé, la façade cachée sous terre après que le mort avait pris possession de son riche monument. Ainsi, de même qu'en Égypte, par exemple, tout ce travail de somptueuse architecture, perdu pour les vivants, n'aurait servi comme

le dit M. Hamolle, qu'à satisfaire l'orgueil des familles et la luxe des morts¹.

Enfin, en Messénie, au sud de Calamata, au lieu nommé Arca, nous avons appris que l'on a découvert un nouveau tombeau à coupole, et que M. Tziannas en a terminé la fouille. La construction du monument, assez bien conservé, est de qualité médiocre; les parois sont bâties en pierres taillées; et les intervalles comblés avec des pierres plus petites. La porte est formée de trois grosses plaques; le dromos qui y conduit est long de 12^m,82, et large de 2^m,18. Contre l'espérance que l'on avait d'abord conçue, le tombeau n'était pas inviolé; aussi peu d'objets ont-ils été recueillis, quelques feuilles d'or, deux figurines de plomb, l'une virile, l'autre féminine, dont l'accoutrement seul a quelque intérêt, car il ressemble à celui des personnages qui décorent les fameux vases d'or de Vaphio².

Nous n'avons plus à relater, dans la Grèce propre, qu'une découverte importante, pour la topographie religieuse d'Athènes, celle de l'enceinte du temple consacré à *Demos* et aux *Charites*. En creusant les tranchées de la voie forcée qui doit relier le centre de la ville à la ligne du Pirée, on a retrouvé en place, près du Théséion, une base de statue portant plusieurs inscriptions, d'où il résulte que le *tebeïos* de *Démos* et des *Charites* se trouvait là. Pausanias n'a pas signalé ce sanctuaire, et jusqu'ici deux inscriptions seulement le mentionnaient; il était surtout connu parce que le prêtre de ces divinités jouait un certain rôle dans la vie religieuse d'Athènes. M. Hamolle, qui a publié et savamment commenté les inscriptions récentes, rappelle qu'il participait avec le *cosmète* et les *erigètes* à la procession en armes que faisaient les éphèbes, après les *εγχειρίαι*, en l'honneur d'Artémis Agrotéra; il avait son siège au théâtre de Dionysos, et à l'époque impériale était en même temps prêtre de la *dioscœ*

(1) *Atenai Epistolai*, 1890, p. 181; 1891, p. 24. — *Berliner Philol. Wochen-schrift*, 1891, n° 23, 28. — *Mitth. d. Inst. für Athen. Stud.*, 1901, p. 255. — *Bull. de Corresp. hellén.*, 1894, p. 445, 446.

(2) *Atenai Epistolai*, 1891, p. 25. — *Berliner Philol. Wochen-schrift*, n° 23, 28, 38.

Rome. Les stèles dont M. Homolle publie les décrets, — des honneurs rendus à quelques étrangers importants, Timarque, fils de Timarque, Salaminien de Chypre, Nicérate d'Alexandrie, et surtout les Crétois Eumaridas, de Cydonia, son fils Charmion et son petit fils Eumaridas, — ces inscriptions montrent que, pendant le 1^{er} siècle avant Jésus-Christ tout au moins, le temple, servant d'archives, a reçu des dépôts précieux, et l'on doit souhaiter que l'emplacement en soit définitivement fixé et exploré¹.

Les îles grecques ou turques ont peu fait parler d'elles cette année; il est probable que le *Cyprus Exploration Fund* a continué ses fouilles en Chypre, et que cette terre féconde, qui recèle tant de sanctuaires et tant de stèles, tant d'inscriptions de tous les âges et de toutes les civilisations, a fourni sa moisson accoutumée: M. O. Richter n'a certainement pas renoncé aux sondes que lui ont valu depuis dix ans ses recherches dans l'île anglaise; mais les périodiques auxquels nous empruntons nos enseignements sont muets cette année. De meilleures nouvelles nous arrivent de Crète. M. Homolle nous annonce que M. Jouhin, membre de l'École française, marchant sur les traces de M. Halbherr, à qui l'on doit la découverte de la fameuse loi de Gortyne, a parcouru l'île dans tous les sens, recueillant les inscriptions, notant, décrivant, cataloguant, photographiant les monuments figurés, et que très probablement, en 1892, l'École entreprendra des fouilles à Chosse; elles seront certainement fructueuses et notre prochaine chronique y trouvera de précieux aliments².

Enfin, d'Asie Mineure nous vient plus qu'une espérance. M. Humann, accompagné de MM. Hiller et Kern, s'est transporté à Magnésie du Méandre, pour dégager absolument, aux frais de l'Institut et du Musée de Berlin, les ruines du temple d'Artémis Leucophryne, en dresser le plan définitif, et recueillir les restes de la frise bien connue, représentant le combat des Amazones,

¹ *Zeitschr. d. D. M.*, 1891, p. 28; p. 46 (article de Lolling). — *Revue Phil. Woelenkrift*, 1891, n^o 28-30. — *Mon. d. Inst.*, 1891, p. 252. — *Bull. de Corr. Hellén.*, 1891, p. 744 (article de T. Homolle).

² *Bull. de Corr. Hellén.*, 1891, p. 487.

dont une longue série de bas-reliefs est depuis longtemps au Louvre¹. Vitruve, on le sait, a attiré l'attention des architectes sur ce monument, pour lequel l'architecte Hermogènes inventa la forme *pseudodiptère*. Les fouilles, qui ont déterminé la forme et les dimensions déjà précises du temple, et retrouvé tous les membres importants de la construction, permettront de contrôler et de critiquer en connaissance de cause les dires de Vitruve. Elles ont appris, en attendant, que le temple affectait à l'origine la forme *diptère*, qu'il était d'ordre ionique; avec des colonnes de pierre poreuse creusées de 32 cannelures; au II^e siècle, à l'édifice primitif succéda le *pseudodiptère* d'Hermogènes, construit en marbre blanc; enfin, ce dernier même fut agrandi, modifié, embelli à l'époque romaine. C'est alors que la cella fut décorée de la frise des Amazones; nombre de plaques nouvelles en ont été retrouvées, qui avaient échappé aux investigations lorsqu'on recueillit celles qui sont au Louvre, mais elles sont toutes fort endommagées. On ne nous dit pas si, parmi les inscriptions recueillies dans les ruines du temple ou dans le *téménos*, quelques-unes nous instruisent sur le culte d'Ariémis ou de la divinité asiatique qu'elle remplaça à Magnésie du Méandre.

En somme, l'année 1891 a été laborieusement employée par les archéologues; si elle ne se signale, dans le champ de l'histoire de la religion, par aucune découverte de premier ordre, elle ne peut pas non plus être comprise parmi les déshéritées de cette dernière période. Les menus faits que nous ont révélés les fouilles ont enrichi le domaine de l'érudition; on se moissonne les éléments de l'histoire. Il semble d'ailleurs qu'en ce moment la Grèce desire se contenter de dresser l'inventaire de ses richesses moindres, pour mieux nous éblouir bientôt de ses plus précieux trésors. C'est vers Delphes, depuis longtemps que se tourne notre espérance; c'est de là que viendront les nouvelles retentissantes, et par bonheur nous serons bientôt récompensés de n'avoir pas désespéré à espérer toujours. La France

¹) Bull. de Corr. hellén., 1891, p. 425. — Mitt. d. Instituts (Athen. Mitt.), 1894, p. 254.

va enfin continuer et mener à bonne fin cette grande œuvre; il a été fait justice à notre droit; la Grèce a tenu ses engagements; et le traité qui la lie a été enfin signé; nous savons que les dernières difficultés sont ou vont être aplanies, et nous attendons avec confiance — puisque notre habile et savant ami M. Hémele est à leur tête — et cependant avec un mouvement de légitime anxiété, les premiers coups de pioche qu'aurent l'honneur de donner nos jeunes camarades de l'École d'Athènes.

Gordant, octobre 1881.

Pierre PIERRE.

LA CRADDHA VÉDIQUE

Il est généralement admis que, dans le Vêda, le mot *craddha* a le sens de « foi », c'est-à-dire de croyance à l'existence réelle d'un dieu et particulièrement d'Indra. Bergaigne (*Relig. véd.*, II, 166, 7) essaie de rendre compte de cette idée en constatant qu'« Indra semble avoir été à peu près le seul des dieux védiques qui ait rencontré des incrédules et aux vœux duquel, par suite, le suppliant puisse se faire un mérite de sa foi ». Mais un sentiment d'un caractère aussi abstrait et aussi réfléchi que la foi ainsi comprise avait-il trouvé son expression verbale dès l'époque des Vêdas ? Un autre motif de doute est la fonction du même mot dans le sanscrit de l'époque classique. Il s'y emploie le plus souvent dans l'acception de « confiance », par exemple, dans la promesse ou la parole de quelqu'un. Or, qui ne voit tout d'abord la nuance considérable qui sépare la foi théologique du sentiment qui consiste à avoir confiance en quelqu'un ou en quelque chose, et comment ne pas s'étonner qu'une idée qui ne saurait être, ce semble, que le résultat d'une longue élaboration religieuse se soit manifestée dans l'Inde avant celle dont elle paraît être la conséquence logique ? L'étymologie d'ailleurs ne fait que favoriser les hésitations provoquées par cette dernière remarque. Ainsi que tout le monde l'admet, en effet, *craddha*, employé comme verbe, a la même origine que le latin *credo* dont la signification primitive est bien certainement « donner, remettre, confier », d'où au sens réfléchi : « se remettre à, avoir confiance en », — puis dans une acception toute spéciale et d'école, « croire qu'un dieu est » : *credo in anum deum*. Le même point de départ et le même mouvement d'idée sont aussi indiqués en sanscrit par les racines *crath*, *clath* et *cran*, variantes de *crut* en *grad*, dans le composé

crad-dhâ, et qui signifient « envoyer, remettre, détacher, etc. ».

La seule raison interne qu'on puisse invoquer en faveur du sens védique de « tel » pour *crad-dhâ* est l'emploi comme verbe de ce mot dans un vers du *Rig-Vêda* (II, 12, 5) où il serait question des doutes que certains éprouvent sur l'existence d'Indra et auxquels Bergaigne fait allusion dans le passage cité plus haut. Mais s'agit-il bien là de la réalité absolue du dieu ou seulement de sa présence sur le lieu du sacrifice ? Le scepticisme dont parle Bergaigne est bien invraisemblable dans une religion aussi primitive, aussi simple, aussi sincère et aussi isolée que l'était celle des *richis*. Il faudrait autre chose pour l'établir que les deux ou trois passages ambigus sur lesquels on en fonde l'hypothèse. D'ailleurs, l'un de ces passages (R. V., VIII, 89, 3) me paraît fournir la preuve bien sûre que les expressions considérées comme impliquant l'idée d'une incertitude sur la divinité d'Indra ne s'appliquent réellement qu'à la possibilité de son absence, alors que l'oblation lui est destinée. Le texte est conçu en ces termes :

*pra au stamam bhavata vâjyanta
utrâya satyam yadê satyâni asti
avdro astiti acme a tra dha
ka im dadurça kam abhi stamam.*

« Apportez l'hymne en offrant les libations, un (hymne) réel à Indra s'il y a réalité (pour lui, — s'il est là présent). L'un ou l'autre a dit : Indra n'est pas là. Qui l'a vu ? A qui adresserions-nous nos louanges ? »

Au vers suivant Indra en personne répond :

ayam aham jvîtaś parya meha.

« Me voilà, chanteur; regarde, je suis ici, »

ce qui détermine absolument la portée des paroles qui précèdent : Indra n'arrive au sacrifice que quand il est invoqué, et le sacrifice ne fait que constater la nécessité de l'appeler.

au moyen de l'hymne quand il remarque que l'un ou l'autre de ses acolytes demande, non pas si Indra ne serait qu'un mythe, mais simplement s'il est là.

Les termes analogues du vers II, 12, 5¹, ont certainement la même valeur et rien n'oblige par conséquent à traduire la formule *grad somaś dhātā*, qui vient à la suite, par les mots « ayez foi en lui (c'est-à-dire croyez qu'il existe) » et non pas « faites-lui don », « confiez-lui (l'offrande) ».

Ce dernier sens est conforme aux analogies sanscrites et latines, il présente une idée concrète, condition presque obligatoire quand il s'agit de textes védiques, et je suis d'autant plus persuadé de son exactitude exclusive qu'il convient à tous les passages du *Rig* où le mot *craddhā* (et ses dérivés) est employé comme verbe ou comme substantif. Voici d'ailleurs les témoignages :

R. V., I, 55, 5 :

sūhā somaś grad dādhati mistmāś indedya.

« Alors que (toutes les fois que) il (le sacrificeur ou plutôt le taureau-soma) fait un don à l'ardent Indra, »

I, 103, 5 :

*ind aryaśam paśyātā bhūmī pusām
grad indraya dhātama vīryāya.*

« Voyez cette (offrande) bien développée (grosse), faites-en un pour la vigueur de cet Indra ». — Ce n'est pas la foi, mais l'offrande qui donne de la force à Indra.

I, 104, 7 :

*sūhā mazaś graś te asud sūhāyī
vīśā coduraś mahatā dhātāya.*

¹ De même, le passage de l'Atharva-Veda, II, 2, 38, qui *craddhādhātā somaś somā itī*, doit se traduire : « Celui qui sacrifie en disant les deux *somaś itī* ? » Cf. aussi R. V., V, 30, 1-2. Aux questions : « Où est Indra ? Qui l'a vu ? » il est répondu : « C'est en fécillant que nous l'obtiendrons. »

« Maintenant que, comme je le pense, le don t'a été fait, ô tuteur (Indra), agite-toi pour le grand butin. » — Même observation que plus haut.

VIII, 64, 1 :

*uta no deva devān
achā voo vidustarab
grad xipol vityā kṛdhi.*

« O dieu (Agni), appelle auprès de nous les dieux, toi qui sais si bien (le faire). Fais-leur don de tous les biens. » — Les biens qu'Agni transmet aux dieux sont les offrandes, et non pas la foi.

X, 118, 5 :

*id vām au naryā cause karṇauhe
'gam vityā grad vīr yathā dādhas.*

« O Agni, nous agissons en votre faveur, lorsque ce côté (sacrificateur) vous a fait un don. »

X, 157, 1 :

*grad te dādhasi prathamāya manave
'ham yā vityā mrgam...*

« (O Indra) je fais un don à ta première ardeur (c'est-à-dire pour favoriser ton premier élan), lorsque tu as tué le vigoureux Vjra. » — L'idée est la même que dans la plupart des passages analogues : l'oblation donne à Indra la force nécessaire pour qu'il accomplisse ses exploits.

I, 102, 2 :

*anā vityāmandramadbhirakṣe
gradhe ham indra evāto vitarṇam.*

« Le soleil et la lune se meuvent, ô Indra, afin que nous (te)

voyiens et que nous fassions des dons au vainqueur (c'est-à-dire à toi). » — « Pour que nous ayons foi en toi » serait presque une absurdité.

I, 103, 3 :

*sa... çradadhbāa ojaḥ
puro viddhātum...*

« Indra... envoyant la nourriture, brisant les villes... » — Ceci revient à la formule si fréquente : « Il a fait couler les eaux » : *ojas* désigne le liquide nourrissant et fortifiant (identique aux eaux qu'Indra fait couler et aux libations du sacrifice).

I, 104, 6 :

*mātarām bhujam ā cirno
naḥ çradddhitam te nāhata imbriḍya.*

« O Indra, tu n'as pas à attaquer un autre participant (c'est à toi, (et) pour te donner une grande vigueur, que (notre offrande) a été adressée ».

I, 108, 6 :

*idm satyām çradddhitam abhy ā hi yātam
athā somasya pibatam utaxya.*

« Accourez (ô Indra et Agni) vers le don réel (c'est-à-dire le présent); puis buvez du soma qui coule. » — Le sens de foi est absolument inapplicable ici.

VI, 26, 6 :

team çradddhibhir maddasimbh somaiḥ.

« O Indra, toi qu'ont suivi les dons (et) les somas, c'est-à-dire les dons de soma. » — Même observation que ci-dessus.

VII, 32, 14 :

çradddhā it te maghavan pīrye divi

« Le don (que tu offres ou qui t'est offert), ô généreux (Indra), est dans le ciel ambiant (?) »

VIII, 1, 31 :

ā yat ayata... graddhāyāham ratha ratham.

« Lorsque, au moyen de l'oblation qui est sur le char, je monte les chevaux. »

IX, 443 :

[2]

*śivadhma satyama graddhāyā tapa sā
ruta tadabhyantu pari sava.*

[3]

*śām vadhwa śadyamini
satyama vadant satyākarmam
graddhāta vadant soma rājan
indabhyantu pari sava.*

« Gentle pour Indra, ô Soma pressé, par l'effet de la parole réelle (la présente) du sacrifice (le crépitement du feu qui annonce l'offrande), par l'effet du don et de la chaleur (du feu qui porte l'oblation).

« Goutte pour Indra, ô Soma, en proclamant le sacrifice, ô toi qui brilles de l'éclat du sacrifice, — en proclamant la réalité (du sacrifice), ô toi dont l'œuvre est réelle; — en proclamant le don, ô toi Soma ! »

II, 26, 3 :

*devadum yuh pitaram devadati
graddhāmanā havisā brahmanasputim.*

« Celui qui cherche à contenter avec la libation, d'un cœur porté au don, le père des dieux, Brahmanasputi. »

X, 443, 9 :

*indra dhanim ca amurim ca dambhayan
 crahddhahamucyē grāte dabbhāye.*

« Indra détruisant Dhuni et Camuri prête l'oreille pour la destruction, par l'effet du désir qu'on a de lui offrir des dons : » — C'est-à-dire, quand le sacrificateur promet à Indra une oblation qu'il est désireux de lui offrir, il excite son zèle à détruire les démons.

X, 125, 1 :

graddhā grātā crahddhāvam te vaddma.

La prière personnifiée a la parole :

« Écoute, ô toi qui es écouté (Agni, dont on entend les crépitements), je t'annonce un don (tu, à m. : « quelque chose qui est de la nature du don, »)

VII, 6, 3 :

paśne agraaddhā agraaddhā ayajāt.

«... Les Païs qui n'ont pas de dons, pas de (libations) faisant croître (les dieux), pas de sacrifices. »

L'hymne X, 154, est adressé, nous dit-on (Grassmann, Ludwig, etc.), à la Foi personnifiée. Non seulement aucun détail ne correspond à cette hypothèse, mais le plus souvent on n'arrive par là qu'à des non-sens ou à des contradictions. En revanche, si l'on restitue à *graddhā* son vrai sens d'oblation, l'hymne en son entier devient d'une clarté parfaite et répond à l'idée, si fréquemment exprimée dans tel ou tel passage isolé, qu'il faut informer les dieux que le sacrifice s'apprête, afin qu'ils viennent y prendre part.

(4)

*graddhāyāgrābham idhyate
 graddhāyā idhyate havish,
 graddhām bhagavya mādadhām
 vacasā vedayāmāsi.*

« C'est par le don (la libation) que le feu (du sacrifice) est allumé; c'est par le don que la libation est versée; c'est par la voix qui est dans la tête du bénéficiaire (de la libation, — Agni) que nous annonçons le don. »

La voix dont il est question au deuxième hémistiche est le crépitement du feu du sacrifice qui sort en quelque sorte de la bouche d'Agni. Ce crépitement fait connaître aux dieux que le sacrifice à eux destiné est en voie de s'accomplir. MM. Grassmann et Ludwig traduisent : « Nous célébrons avec notre parole la *graddhâ* sur le sommet du bonheur », — ce qui est absolument incompréhensible et suffit pour dénoncer une erreur latente.

[2]

prigam graddhe idadutah
prigam graddhe dididutah,
prigam bhofesu yajvase
idam vai uhitam krdhi.

« O don, rends proclamés (fais connaître) cette chose agréable qui vient du donateur, cette chose agréable qui vient de celui qui a le désir de donner, cette chose agréable venant de moi qui se trouve (consiste) dans les libéralités¹⁾ du sacrifice. »

[3]

yathâ devâ asuraû
graddham agresa cakire
evam bhofesu yajvase
amâkâm uhitam krdhi.

« De même que les dieux ont proclamé le don chez les ardents Asuras, de même rends proclamé notre (don) qui se trouve dans les libéralités du sacrifice. »

Les dieux qui proclament le don sont ceux du sacrifice, à savoir Agni et Soma, alors que les Asuras auxquels il est annoncé

1) Libéralement : les (choses) qui donnent.

sont les dieux appelés à y participer'. Il faut évidemment sous-entendre *aditām* avec *ekāre* au premier hémistiche et un synonyme de *craddhā* avec *aditām*, au second.

[4]

*craddhām dēvā yajamānā
 adyagopā upasate
 craddhām hṛdayyādyāskātyā
 craddhāyā vīndate vāsu.*

« Les dieux qui offrent le sacrifice entourent le don sous la garde du vent. Au moyen d'une attention qui vient du cœur on obtient le don, au moyen du don, on obtient le bien (matériel, la nourriture). »

Les dieux sacrificateurs sont Agni et Soma; Vāyu ou le vent les protège en favorisant le développement de la flamme; ce vent eux qui entourent ou enveloppent l'oblation. Celle-ci de son côté est trouvée ou obtenue par les dieux à qui le sacrifice est offert quand ils sont attentifs à l'appel qu'on leur adresse et désireux de l'offrande qui les enrichit.

[5]

*craddhām prātur havāmāh
 craddhām madhyandīnām pari
 craddhām śīryamya nīmruci
 craddhe evā dṛḍhayehe nah.*

« Nous proclamons le don le matin; nous le proclamons au milieu du jour; nous le proclamons au coucher du soleil. O don, fais parvenir (aux dieux) l'envoi (que nous leur faisons) d'ici. »

A ces preuves tout à fait concluantes qui fournissent les textes s'en ajoute une qui résulte de l'emploi constant du dérivé

1) Ceci n'est qu'une hypothèse; la suite du premier hémistiche reste conjecturale.

2) Dans l'*Atharva-Veda* le mot *craddhā* est employé avec le même sens que

(ou de la variante) *craddha* dans le sens liturgique et technique de libation faite aux mânes, cérémonie qu'accompagnait un repas auquel les brâhmanes étaient invités. Ce mot a conservé ainsi l'acception védique du primitif et donne une base des plus valides à tout ce qui peut rester d'hypothétique dans l'interprétation générale qui précède¹.

La loi aux dieux, comme l'athéisme qui en est la contre-partie, sont des modes de l'idée religieuse qui étaient inconnus encore aux sacrificateurs de l'époque védique : telle sera ma conclusion.

On aura d'autant moins de peine, je le pense, à l'accepter, qu'il semble difficile d'imaginer comment on aurait été tenté tantôt de nier les dieux qu'on avait sous la main, pour ainsi dire, et tantôt d'affirmer leur existence que nul ne pouvait raisonnablement contester².

PAUL BERNARD.

dans le *Rig* (voir IV, 36, 7; IX, 5, 21; X, 7, 10; X, 6, 4; XI, 7, 9; XIX, 64, 1. Cf. l'emploi de *craddhâ*, IV, 32, 7; VI, 122, 5; IX, 3, 7; XII, 8, 7). Le passage suivant (V, 7, 3) est particulièrement probant.

yeṣa yādāy aṣaṃ vācā
 acramatyā nomaṃyā
 craddhā tva aṣaṃ vācā
 datta somaṃ hāḥtrān.

« Celui que je prie (Agni) d'une voix accompagnée de la libation et à laquelle le rous se joint, que l'oblation donnée par le rous aux se trouve aujourd'hui. »

1) Avec le faux sens de *craddhā*, « Rd », d'après l'étymologie, très ingénieuse pourtant, proposée antérieurement par M. J. Darmesteter (*Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, I, 32 et sq.). D'après ce savant, le terme initial *crad* de ce mot composé correspondrait au thème *cord* du latin, *cor* « cœur ». La *craddhā* aurait ainsi été le fait de « mettre son cœur en quelque un ou en quelque chose », d'un cœur. Après tout ce qui vient d'être dit, je n'ai pas besoin d'insister sur les raisons qui rendent cette étymologie impossible au point de vue significatif.

2) Etant donné surtout qu'ici on n'est qu'un *atit* qui d'Agni, comme Bergaigne l'a présenté et comme j'espère le démontrer plus tard.

M. FRAZER ET LA DIANE DE NEMI

J. G. FRAZER. — *The Golden Bough, a study of comparative religion*. 1906.
Londres, Macmillan, in-8°. 2 vol. 225-400 et 407 pages.

I.

M. Frazer, qui est déjà connu de tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée par le livre qu'il a fait paraître sur le totémisme, prépare depuis plusieurs années un ouvrage d'ensemble sur les religions primitives. Au cours de ses recherches, il a eu l'occasion de s'occuper du culte de *Diana nemorensis* à Aricia et des règles très particulières auxquelles était soumis son prêtre, le *Rex nemorensis*. Il a trouvé dans certaines coutumes des paysans des divers pays d'Europe, dans les croyances et les rites des sauvages actuels, des traits qui lui ont semblé permettre de donner à ces règles encore inexpliquées une interprétation satisfaisante. Il a accumulé les faits qui lui paraissaient pouvoir servir d'appui à sa théorie; et il les a réunis en si grand nombre que ce chapitre détaché de son livre est devenu un ouvrage en deux volumes, un répertoire très riche de documents relatifs à la mythologie comparée et aux rites traditionnels, encore pratiqués par les paysans. Les faits sont reliés entre eux par un lien qui paraît parfois très artificiel. Il semble que l'on ait affaire à deux livres distincts : un court mémoire sur la question spéciale que M. Frazer a voulu traiter et un ample recueil de traditions et de rites; mais ces deux livres, bien qu'ils ne se mêlent point, ne sont pas cependant séparés; on passe sans cesse de l'un à l'autre. Comme le recueil est beaucoup plus long que le mé-

moire, il arrive parfois que l'on perde le mémoire de vue et il est tel chapitre, celui, par exemple, qui est consacré aux divinités du hâ ou celui qui traite de la séquestration des filles au moment de la puberté, dont, pendant un instant, on ne saisit pas nettement le lien avec le culte de Diana. Non pas que ce lien n'existe, mais la chaîne des raisonnements a tant de chaînons et M. Frazer a interposé tant de faits, de remarques, de digressions entre chacun des termes de sa démonstration, qu'on a parfois l'impression qu'il a oublié lui-même et le but de son livre et ce qu'il voulait démontrer. Il ne faut pas au reste se plaindre que M. Frazer n'ait pas adopté un système de composition plus serré. Son livre sans doute est un livre mal fait, difficile à lire, les chapitres sont trop longs et mal ordonnés; la richesse même du livre en documents et en idées, rend son ordonnance confuse et son plan difficile à dégager. La multiplicité des points de vue, les remarques incidentes qui se croisent et s'entre-croisent sans cesse, l'extrême longueur des citations (quelques-unes d'entre elles ont plus de trois pages), tout cela fait de la lecture de ce livre un véritable travail, et parfois même, un travail pénible. M. Frazer a voulu enfermer trop de faits et d'idées dans un cadre qui était décidément trop étroit pour les contenir; mais s'il n'avait conservé de son livre que ce qui se rapporte directement à son sujet véritable, il ne aurait laissé la meilleure partie dans ses cartons. C'est par ses digressions, par ses dissertations sur des questions qui ne se rattachent qu'indirectement à l'objet principal de son livre que M. Frazer aura rendu à tous les mythologues de très réels services. Il nous semble, cependant, qu'un recueil d'essais distincts aurait été plus commode à consulter et aurait été, par conséquent, d'une plus grande utilité aux travailleurs. Voici quels auraient pu être les titres de quelques-uns de ces essais :

L'homme primitif et sa conception du surnaturel (I, 7-30).

Les dieux humains (I, 30-56).

Le tabou (I, 109-121, 119-213; II, 223-244).

Le culte des arènes (I, 56-98, 244-296).

La nature de l'esprit ou de l'âme (I, 121-149).

L'âme extérieure (II, 296-359).

La forme animale de l'esprit du blé (II, 1-67).

Le transfert et l'expulsion des maladies et des péchés (II, 146-218).

Les meurtres rituels des dieux (I, 213-409; II, 67-148).

Le caractère du livre obligerait presque à en faire une double analyse, si l'on voulait donner une idée exacte de son contenu.

Il faudrait d'une part exposer nettement la solution du problème spécial que M. Frazer s'est donné pour tâche de résoudre, et indiquer d'autre part quels renseignements le lecteur peut rencontrer dans cet ouvrage sur les diverses questions que j'énumérais tout à l'heure. Mais nous préférons suivre pas à pas l'enchaînement des idées de M. Frazer pour essayer de comprendre comment l'explication qu'il propose s'est graduellement formée dans son esprit, et reproduire exactement s'il se peut la physionomie du livre.

II

Suivant une tradition, le culte de Diane à Nemi aurait été institué par Oreste, qui après le meurtre de Thoas, roi de la Chersonèse Taurique, s'était enfui avec sa sœur en Italie, emportant avec lui l'idole de la Diane Taurique.

Les écrivains de l'antiquité rapportent, on le sait, que Diane recevait en Tauride un culte sanglant. Les étrangers qui abordaient dans le pays étaient sacrifiés sur son autel. Les rites avaient, en Italie, une forme plus douce; dans le sanctuaire de Nemi poussait un arbre dont il était interdit de briser aucune branche; seul un esclave fugitif avait le droit de cueillir, s'il le pouvait, un de ses rameaux; s'il y parvenait, il pouvait alors combattre contre le prêtre en combat singulier et s'il le tuait il lui succédait dans ses fonctions sacerdotales et prenait comme lui le titre de roi du bois (*rex nemorensis*). La tradition faisait de cette branche d'arbre, le rameau d'or, que sur l'ordre de la Sibylle, Énée avait cueilli avant de tenter son périlleux voyage aux enfers. La fuite de l'esclave représentait, disait-on, la fuite d'Oreste; son combat avec le prêtre était un souvenir des sacrifices humains offerts à la Diane

Taurique. Cette règle étrange de succession a été en vigueur au moins jusqu'au temps de Caligula.

La Diane de Nemi était spécialement adorée par les femmes qui venaient demander à la déesse un heureux accouchement ou des enfants. Le feu semble avoir joué un rôle très important dans son culte. Lors de sa fête annuelle, qui était célébrée au moment le plus chaud de l'année, le bois sacré était illuminé par une multitude de torches. Les femmes dont les prières avaient été exaucées apportaient en offrande à la déesse des torches allumées; enfin la Diane d'Aricia portait aussi le nom de Vesta, ce qui établit presque avec certitude qu'on entretenait un feu sacré dans son sanctuaire.

A côté de Diane, deux autres divinités occupaient ce sanctuaire champêtre : Égérie, une nymphe des eaux, et Virginius; une légende identifiait Virginius avec Hippolyte. L'entrée du bois et du sanctuaire était interdite aux chevaux, parce que c'était par des chevaux qu'avait été tué Hippolyte. Il était défendu de toucher à l'image de Virginius qui avait été, d'après la tradition, le premier *rex nemorensis*; son culte était confié à un prêtre spécial, le *Flamen virginalis*. Tels sont les renseignements que fournissent sur le culte de la Diane d'Aricia les survivants et les monuments de l'antiquité.

Deux faits ressortent clairement au milieu de toutes ces traditions et de toutes ces légendes. Le premier c'est que le prêtre de Diane ne pouvait être remplacé que par l'homme qui l'avait tué; le second c'est qu'avant de tuer son prédécesseur le futur prêtre était obligé de cueillir le rameau d'or. Les légendes que nous ont conservées les écrivains latins ne contiennent de ces deux règles aucune explication satisfaisante; M. Frazer a pensé que la méthode comparative lui fournirait une solution du problème. Voici celle à laquelle il s'est arrêté : Le prêtre de Nemi incarnait en lui l'esprit du bois et d'une manière générale l'esprit de la végétation; aussi, suivant qu'il se porterait bien ou mal, les bois, les fleurs et les champs seraient-ils florissants ou flétris, et s'il venait à mourir de maladie ou de vieillesse tout le monde des plantes mourrait-il en même temps. Il était donc néces-

saire que ce prêtre des bois, ce dieu des forêts, incarné en un homme, fût mis à mort pendant qu'il était encore dans la pleine fleur de sa divine humanité, de telle sorte que sa vie sacrée, transmise dans toute sa force à son successeur, pût renaitre jeune et puissante. La vie du dieu en ces incarnations successives était la source jamais épuisée d'où découlait sans fin la vie toujours nouvelle des champs et des forêts. Ce dieu des bois s'incarnait à la fois dans la personne du prêtre et dans l'arbre sur lequel poussait le rameau d'or. D'après M. Frazer, cet arbre était un chêne et le rameau d'or, c'est le gui qui pousse sur le tronc du chêne. Le *rex nemorensis* doit donc avoir été une personnification de l'esprit du chêne : pour le tuer il fallait briser le rameau d'or. C'est dans le gui en effet que réside l'âme du chêne, la vie par conséquent de l'homme où cette âme s'est incarnée.

III

Pour pouvoir juger de la valeur de cette solution il est indispensable d'exposer en détail toute la suite des raisonnements qui y ont amené M. Frazer. Le prêtre de Diane portait le titre de roi (*rex nemorensis*). Il n'était pas rare dans la Grèce et l'Italie anciennes de trouver investis de ce titre les hommes chargés de fonctions sacerdotales. En réalité, ce titre était une survivance, un souvenir du temps où les rois étaient en même temps prêtres. Or, il arrive fréquemment que le roi ou le chef et par conséquent le prêtre qui succède au roi dans son titre soit considéré comme doué d'un pouvoir surnaturel, soit regardé, à vrai dire, comme une incarnation vivante de la divinité. C'est le roi qui fait tomber la pluie ou bailler le sillon, c'est lui qui fait pousser les récoltes. Tantôt ce roi-dieu est considéré comme la demeure où une divinité a choisi d'habiter, tantôt comme un magicien d'une grande puissance; tout son être, esprit et corps, est alors en étroite relation avec le monde tout entier, et chacun de ses actes peut, sans qu'il le veuille même expressément, agir sur le cours des saisons ou la pureté du ciel. Ces dieux vivants recevaient, comme les dieux invisibles, des prières et des sacrifices; parfois ils n'exercent que

les fonctions religieuses, parfois aussi ils gouvernent leur tribu ou leur peuple. Il y avait ainsi aux îles Marquises une classe d'hommes que l'on déshait de leur vivant; c'étaient eux qui dominaient ou refusaient d'abondantes récoltes; c'étaient eux qui envoyaient aux hommes les maladies et la mort, et pour conjurer leur colère on leur offrait des sacrifices humains.

Il arrive souvent que l'on pense le roi si, par impuissance ou mauvaise volonté, il ne donne pas à ses sujets le soleil ou la pluie dont ils ont besoin. Chez les Antaymours de Madagascar le roi est tenu pour responsable du temps qu'il fait et de l'état des récoltes. Dans certaines parties de l'Afrique orientale, quand les offrandes et les prières sont restées impuissantes et que le roi n'a pas consenti à faire tomber la pluie, on l'attache avec des cordes et on le traîne à la tombe de ses ancêtres pour qu'il obtienne d'eux la pluie dont on a besoin. Les Burgondes déposaient leur roi si la moisson manquait. La chronique de *Sauro Sturleson* rapporte que le roi de Suède Domalde fut immolé par ses sujets pour mettre fin à une disette.

Nous sommes en droit de nous demander si le *rex nemorensis* n'était point à l'origine un roi qu'une révolution a dépouillé de son pouvoir politique et si l'on ne peut donner à son titre une origine analogue à celle qu'une tradition probable assigne au titre du roi des sacrifices de Rome et de l'archonte roi d'Athènes. Deux raisons s'opposent à ce que l'on accepte cette interprétation: la première, c'est l'endroit même où il habitait, non point une cité, mais un sanctuaire isolé; la seconde c'est son titre de *rex nemorensis*. Ce n'est point un roi au sens habituel du mot, le royaume sur lequel il règne, ce sont les forêts: il existe d'assez nombreux exemples de ces rois divins qui gouvernent telle ou telle partie de la nature, les vaux, les champs ou les bois. Au Cambodge résident au fond des forêts deux souverains mystérieux, le roi du feu et le roi de l'eau. Dans les tribus qui habitent le bassin supérieur du Nil on trouve des rois de la pluie.

Mais l'étude des coutumes qui ont survécu chez les paysans d'Europe nous révélera l'existence de rois plus étroitement apparentés encore aux prêtres de Nemi. Le culte des arbres a joué

un rôle très important dans l'histoire religieuse des Aryens d'Europe. Chez les Celtes, les Germains, les Scandinaves, les Lithuaniens, les Grecs, les Italiotes, les arbres étaient fréquemment adorés comme des dieux; les peuples de l'antiquité, comme les sauvages actuels, croyaient que les arbres avaient des âmes. Les nègres du Congo placent au pied de certains arbres des calabasses pleines de vin de palme pour que les arbres puissent boire quand ils ont soif. Dans l'Inde on célèbre fréquemment des mariages entre deux arbres. Aux Moluques, quand les girofliers sont en fleur, on les traite comme des femme enceintes, il est interdit de faire du bruit dans leur voisinage, on ne doit pas s'approcher d'eux en portant du feu ou de la lumière, ni recier devant eux la tête couverte. Tantôt l'arbre est considéré comme le corps d'un esprit, tantôt simplement comme sa demeure; quand on abat un arbre dans les îles Pelew, on commence par supplier l'esprit de l'arbre de l'abandonner et de choisir un autre arbre pour y habiter. Les Poulars de l'Assam croient que quand un enfant est perdu, c'est qu'il a été volé par les esprits des bois; ils se vengent en coupant des arbres jusqu'au moment où ils ont retrouvé l'enfant; les esprits craignent qu'on ne leur laisse pas un arbre pour y demeurer et ils rendent l'enfant.

Lorsque l'arbre en arrive à n'être plus considéré comme le corps, mais seulement comme la demeure d'un esprit, on en vient bientôt à ne plus attacher cet esprit à un arbre particulier. L'âme de l'arbre se transforme peu à peu en dieu de la forêt et ce dieu ne tarde pas à revêtir une forme humaine; mais les pouvoirs qu'il exerçait sous sa forme première, il continue à les exercer comme dieu des arbres. Sous forme d'arbre ou sous forme humaine, ces divinités font tomber la pluie, briller le soleil, multiplier les troupeaux, ce sont elles qui rendent les femmes fécondes. C'est ainsi qu'il convient d'interpréter les coutumes champêtres du mois de mai que l'on rencontre dans presque tous les pays d'Europe; très souvent une personne vêtue de feuillage représente l'esprit de la végétation comme le mai qu'au printemps on porte de maison en maison. On donne fréquemment le titre de roi ou de reine au personnage qui joue ainsi le rôle de l'esprit vivifiant des plantes;

c'est ainsi qu'il y a des rois et des reines de mai, des rois de la Pentecôte. Dans l'antiquité classique nous trouvons de nombreux exemples de cérémonies analogues; à Platée, à Athènes, nous trouvons des fêtes qui ressemblent exactement à celles que célèbrent au printemps les paysans d'Angleterre ou d'Allemagne. Or, les attributs de Diane, la déesse des bois d'Aricia, sont ceux d'une divinité sylvestre, ses sanctuaires sont placés dans les bois, elle est souvent associée dans les inscriptions avec le dieu des forêts Silvanus; comme les esprits des arènes, elle assiste les femmes pendant l'accouchement; elle est la protectrice des animaux sauvages, comme en Finlande, le dieu des bois, Tapio; comme d'autres esprits des bois, elle semble aussi protéger le bétail. Le culte qui se célébrait dans le bois de Nemi était donc essentiellement le culte de l'esprit d'un arbre ou d'une divinité des bois.

Mais l'examen des coutumes champêtres d'Europe démontre que l'esprit d'un arbre est fréquemment représenté par une personne vivante qui est regardée comme une incarnation de l'esprit et qui est douée des mêmes pouvoirs que lui; cette conception d'un Dieu incarné en un homme vivant est au reste commune chez les peuples peu civilisés, comme on l'a déjà montré. De plus, l'être vivant qui incarne l'esprit sylvestre porte souvent le nom de roi. Le *rex nemorensis* peut donc, semble-t-il, être considéré comme une incarnation d'un esprit sylvestre analogue au roi de mai. Puisque ce prêtre-roi ne pouvait être tué que par celui qui avait cueilli le rameau d'or, c'est que sa vie était à l'abri de tout danger aussi longtemps que l'arbre restait intact. Il semble donc que sa vie fût liée à celle de l'arbre; le dieu aurait donc été représenté à la fois par le *rex nemorensis* et par l'arbre où poussait le rameau d'or; cette double incarnation n'est pas rare.

La nature est souvent regardée à la fois comme dépendante de ces dieux-rois et indépendante de leur volonté; tous leurs actes portent sur le département particulier du monde qui leur est confié. Aussi sont-ils fréquemment soumis à des règles minutieuses, à des tabous compliqués. Le prêtre-roi Kukuta vit seul dans un bois à Shark-Point dans la Basse-Guinée, il ne peut toucher une femme ni quitter sa maison; il ne peut se lever de

sa chaise où il reste même pour dormir, car s'il se couchait sur le sol, aucun vent ne se lèverait plus et toute navigation serait arrêtée. Le *choué* du Congo, le *mikado* du Japon, le grand pontife des Zapotèques étaient soumis à des interdictions multiples. Lorsque tout l'ordre de la nature et l'existence même du monde sont liés à la vie d'un roi, il est clair qu'il doit être regardé par ses sujets comme la source à la fois de bénédictions sans nombre et d'innombrables dangers. Toutes les précautions sont prises pour préserver sa vie et l'empêcher d'accomplir aucun acte qui puisse mettre en péril son peuple ; s'il s'acquitte mal de son office, si, loin d'être un bienfaiteur surnaturel, il devient un danger, sa vie est en péril. Adoré aujourd'hui comme un dieu, il court risque d'être exécuté demain comme un criminel. Dans le pays de Lougu, plus un roi est puissant, plus nombreux sont les tabous qu'il est contraint d'observer. Toutes ses actions sont réglées d'avance, sa manière de marcher et de se tenir debout, de manger et de boire, de dormir et de s'éveiller. Les règles auxquelles était soumis le *flamen dialis* fournissent un exemple frappant des tabous qui peuvent être imposés aux prêtres. Le culte de Vénus à Nemi était confié à un flamme qui peut bien avoir été le *rex nemorensis* lui-même ; il était vraisemblablement soumis aux mêmes obligations que le *flamen dialis*. Le *flamen dialis* (Aulu-Gelle, X. 15) ne pouvait pas monter à cheval ni même toucher un cheval, ni voir une armée sous les armes, ni porter un anneau qui ne fût pas brisé, ni avoir un nœud en aucune partie de ses vêtements. On ne pouvait prendre du feu à sa maison pour aucun usage domestique ; il ne pouvait toucher ni farine ni pain levé, il ne pouvait ni toucher ni nommer les chiens, les bœufs, la viande crue, les haricots ni les fèves ; il ne pouvait pas passer sous une treille ; les pieds de son lit devaient être frottés avec de la bœuf ; ses cheveux ne pouvaient être coupés que par un homme libre et avec un couteau de bronze. Ses cheveux et ses ongles devaient être enterrés sous un arbre de bon augure ; il ne pouvait ni toucher un cadavre ni entrer dans un endroit où quelqu'un était enterré ; il ne pouvait voir un ouvrage fait un jour férié ; il ne pouvait sortir en plein air la tête nue. Si l'on amenait dans sa

maison en captif les mains liées, il fallait le délier, passer les cordes par un trou fait dans le toit et les jeter dans la rue. Sa femme avait à observer à peu près les mêmes règles; en outre elle ne pouvait monter à la fois plus de trois marches d'escalier, à certaines fêtes elle ne pouvait se poigner, elle ne pouvait porter de chameuses faites avec le cuir d'une bête morte de mort naturelle; si elle entendait le tonnerre elle était « tabouée » jusqu'à ce qu'elle eût offert un sacrifice expiatoire.

Pour bien comprendre la signification de ces règles, il faut savoir quels périls elles sont destinées à conjurer. Les dangers qui menacent les dieux-rois sont les mêmes que ceux auxquels sont exposés les hommes ordinaires, mais comme leurs vies sont très précieuses, les précautions dont on les entoure sont beaucoup plus minutieuses. La cause de la mort est pour les sauvages la fuite de l'esprit hors du corps. Les règles auxquelles ils se conforment, les tabous auxquels ils se soumettent, ont pour but véritable d'ordinaire d'empêcher l'âme de quitter le corps ou de l'obliger à y revenir. Le rôle des tabous royaux est d'une manière générale d'écarter du roi tout ce qui peut être pour lui une occasion de dangers. Le péril contre lequel il faut surtout se tenir en garde, ce sont les magiciens et les sorciers; de là les précautions prises contre les étrangers qui tous sont plus ou moins suspects de sorcellerie. D'après les sauvages, on est toujours exposé à de très graves dangers lorsque l'on mange ou que l'on boit; en ce moment, en effet, l'esprit peut s'échapper par la bouche ou être capturé par quelque magicien; aussi les rois prennent-ils pendant leurs repas d'extraordinaires précautions; quiconque a vu boire ou manger le roi de Loango est parti de mort. Le fils du roi vit une fois son père boire, le roi le fit couper en morceaux. C'est à une conception du même genre que se rattache l'obligation de beaucoup de souverains de ne se montrer en public que voilés; c'est le cas du sultan du Darfour et de celui de Wadai. Dans certains pays il est même interdit au roi de sortir de son palais; toutes ces précautions sont pour ainsi dire des précautions à double face. Le contact des dieux en effet est dangereux, ils sont les temples pour ainsi dire où habite une sorte de force, de puissance

surmaturelle (ce qu'en Mélanésie on appella le *Mara*) qui peut causer la maladie et la mort de ceux qui sont en contact trop direct avec eux. Ceux qui mangeaient dans un plat où avait mangé le *nikado* étaient atteints aussitôt d'une inflammation de la bouche et de la gorge.

Malgré toutes les précautions dont on l'entoure, il est fatal cependant que le dieu-homme vieillisse, s'affaiblisse et meure. Il n'y a rien là qui puisse étonner ses adorateurs; les sauvages, comme les peuples de l'antiquité, ne considèrent pas tous les dieux comme immortels; mais le danger qui résulte de l'affaiblissement du dieu incarné est un danger terrible, puisque la vie de la nature est liée à la sienne. Il semble qu'il n'y ait qu'un moyen d'écarter le péril, c'est de tuer le dieu dès que sa vigueur commence à faiblir, et d'infuser en quelque sorte son esprit dans le corps jeune et fort de son successeur. Les exemples de cette pratique sont très nombreux. Chez les Zoulous, dès qu'un roi prend des rides ou des cheveux gris on le met à mort. Au Congo, si le *chilomé* tombait malade, l'homme qui devait lui succéder l'étranglait ou l'assemblait. On coupait la gorge aux Samorins de Calicut au bout de douze ans de règne; chez certains peuples le roi ne règne qu'un an et est mis à mort au bout de l'année, mais d'ordinaire ce n'est pas le roi lui-même qui est exécuté, c'est une sorte de souverain fictif en faveur duquel il abdique pour un temps très court, trois jours ou une semaine; très habituellement l'exécution n'a lieu qu'en effigie. Il n'y a pas de preuves directes que l'esprit du dieu que l'on a tué anime le corps de son successeur et c'est là l'anneau qui manque à cette longue chaîne de démonstrations; mais cette transmission de l'esprit est infiniment probable; c'est en effet une conception familière à toutes les religions primitives que le passage d'une âme d'un corps dans un autre.

Le *rez nemorensis* peut être considéré, avons-nous dit, comme l'incarnation d'un esprit sylvestre; il est donc du pouvoir de faire pousser les récoltes et les fruits. Sa vie devant être très précieuse à ses adorateurs, il était probablement entouré dans un réseau de précautions et d'interdictions dont le but était de le mettre à l'abri de tout danger, mais il fallait qu'avant d'atteindre

la vieillesse il fut tué pour que son esprit pût se transmettre dans toute la plénitude de sa force à son successeur. De là la règle qu'ils le laissent en fonctions jusqu'au moment où un homme plus vigoureux que lui le tuait et conquérait ainsi le droit de lui succéder; c'est le cas même du chioté; mais il est probable que c'est là un adoucissement de la coutume primitive et qu'à l'origine le *rex nemorensis* était mis à mort au bout d'une période de temps déterminée. C'est ce qui permettrait presque d'affirmer certaines cérémonies qui ont survécu dans les coutumes des paysans de l'Europe septentrionale. En Bohême, par exemple, le lundi de la Pentecôte, on fait de décapiter le roi en qui s'incarne l'esprit des blés. On retrouve des cérémonies analogues en Saxe, en Thuringe, en Souabe, dans la Basse-Bavière. M. Frazer croit retrouver dans certaines coutumes populaires comme l'enterrement du Carnaval, l'expulsion de la Mort, l'enterrement de Kostrobekko ou de Kostroma, les formes diverses du culte des arbres et de l'immolation des dieux; le Carnaval, la Mort et les personnages mythiques des pays slaves, qui jouent un rôle dans les cérémonies analogues, sont à ses yeux des personnifications de l'esprit de la végétation qui chaque année meurt pour renaître. Les détails qu'il cite semblent donner à cette opinion une grande vraisemblance.

Le culte des arbres peut, peut-être, être regardé comme occupant dans l'histoire des religions une situation intermédiaire entre les cultes des peuples chasseurs et pasteurs qui s'adressent spécialement aux animaux et ceux des populations agricoles qui ont pour objet principal les plantes cultivées, en particulier les céréales et la vigne. Si l'on parvient à montrer que la coutume de tuer le dieu et la croyance en sa résurrection ont existé à la fois chez les peuples pasteurs et chasseurs où le dieu immolé était un animal, et dans les populations agricoles où ce dieu était le blé ou un homme qui incarnait l'âme du blé, l'explication que M. Frazer donne du meurtre du *rex nemorensis* deviendra beaucoup plus probable. Les dieux dont on célébrait la mort et la résurrection, Adonis, Attis, Osiris, Dionysos, Déméter et Perséphone, Lilyésès, sont pour M. Frazer, sous des

formes diverses, l'âme vivante des arbres, de la vigne ou du blé, pour interpréter exactement les cultes de ces dieux agraires. Il convient de les rapprocher des coutumes des paysans d'Europe, relatives à la vendange et à la moisson; partout on retrouve les mêmes cérémonies symboliques; l'immolation magique d'un dieu ou d'un esprit vieilli et la transmission de la puissance qui l'anime à un dieu nouveau, jeune et vigoureux.

La ressemblance est frappante entre les cultes orientaux et grecs et les coutumes agraires de l'Europe du nord. Il semble très vraisemblable que ce dieu qui meurt pour renaitre, c'est la végétation; et que la mort et la résurrection du dieu symbolisent et favorise à la fois la germination et la floraison des plantes. L'âme du blé est fréquemment conçue sous forme animale; tantôt c'est un loup ou un chien, tantôt un coq, un lièvre, un chat, un bœuf, un bœuf, une vache, une jument ou un porc. Deméter et Perséphoné ont été adorées d'abord sous la forme de pères et comme elles, Adonis, Attis et Osiris. Dionysos a été conçu comme un bœuf et comme un taureau; les esprits de la végétation sont fréquemment représentés sous la forme de chevaux.

Lorsque dans une légende on raconte qu'un dieu a eu à souffrir quelque dommage d'un animal, il arrive quelquefois que dans une forme plus ancienne de la légende le dieu et l'animal se confondent; on peut donc conjecturer que les chevaux par lesquels Virbius a été tué, d'après la tradition, ne sont autre chose que des incarnations de Virbius lui-même conçu comme dieu de la végétation. La légende a probablement été inventée pour expliquer que l'entrée du bois sacré était interdite aux chevaux. Tandis que les coutumes restent invariables, les croyances qui servent à les expliquer changent et se transforment. Les hommes continuent à faire ce que leurs pères ont fait avant eux et ils invoquent pour justifier leurs actions des raisons auxquelles leurs pères n'avaient jamais songé. De ce que l'approche du sanctuaire de Virbius était rigoureusement interdite aux chevaux, il ne s'ensuit pas que les chevaux ne fussent point des incarnations du dieu, ou tout au moins des animaux sacrés. Le bœuf semble bien avoir été, à une certaine époque, consacré à Athéné, peut-être

même était-il une incarnation de la déesse; on ne sacrifiait pas de boucs à Athènes, et l'entrée de l'Acropole d'Athènes leur était interdite; on en donnait pour raison le mal qu'ils font à l'olivier, l'arbre consacré à la déesse. Mais au témoignage de Varro, on sacrifiait une fois par an en grande cérémonie un bouc à l'Acropole; c'était probablement, non point une victime offerte à la déesse, mais la déesse elle-même sous une autre forme. Il se peut qu'il en fût de même à Aricia et qu'un cheval fût sacrifié annuellement aux divinités du sanctuaire; c'est là une hypothèse vraisemblable si l'on se souvient que le 15 octobre on immolait à Rome un cheval au dieu Mars et que l'objet du sacrifice était d'assurer d'abondantes récoltes. On coupait la tête et la queue du cheval et son sang, préparé par les Vestales, servait à boucher le bétail.

L'esprit du blé incarné dans un animal ou dans un homme est souvent immolé et mangé sacramentellement. Ce n'est naturellement que chez les peuplades sauvages que nous pouvons maintenant trouver des exemples de sacrifices humains, mais dans les semailles et moissons de nos paysans d'Europe, se retrouvent de très frappantes survivances de ces coutumes. Tantôt c'est un animal en qui s'incarne l'âme du blé qui est mangé sacramentellement, tantôt c'est le blé nouveau lui-même, c'est-à-dire le corps même qu'anime cette âme. Chez les Cafres de Natal et du Zululand, personne ne peut toucher aux fruits nouveaux avant une fête qui marque le commencement de l'année. Tout le peuple s'assemble au kraal du roi; on fait bouillir dans de grands pots le blé nouveau, des courges, etc., avec la chair d'un animal immolé en sacrifice et quelques ingrédients magiques; le roi lui-même met un peu de ces aliments dans la bouche de chacun des hommes qui sont présents. Tous ceux qui ont participé au repas sacré sont sanctifiés eux-mêmes et peuvent jouir librement alors de leurs récoltes. Les Aztèques pratiquaient aussi la coutume de manger sacramentellement du pain: ils le considéraient comme le corps d'un dieu. Deux fois par an, en mai et en septembre, on faisait avec de la pâte une image du grand dieu mexicain Huizilopochtli, on la mettait en pièces, et ses adorateurs la

mangeaient solennellement. La coutume de manger le corps du dieu s'explique aisément si l'on songe que c'est une croyance commune chez les peuples non civilisés qu'en mangeant la chair d'un animal ou d'un homme on peut acquérir les qualités physiques, intellectuelles ou morales qui les caractérisent. Les Indiens Zapaco ne mangent, à moins d'être pressés par la faim, que la chair des animaux légers au vol ou à la course. Les Miris de l'Inde septentrionale mangent la chair des tigres pour devenir forts et courageux. Lorsqu'un enfant apprend difficilement à parler, les Turcs de l'Asie centrale lui donnent à manger les langues de certains oiseaux. Les Kamilaroi d'Australie mangent le cœur et le foie des braves. En Nouvelle-Zélande, les guerriers avalent les yeux des chefs qu'ils ont tués.

De nombreux exemples montrent que, comme les peuples agriculteurs, les peuples chasseurs et pasteurs ont la coutume de tuer leurs dieux, ces dieux sont d'ordinaire des animaux. Ce sont souvent tous les animaux d'une espèce qui sont considérés comme divins. C'est ainsi qu'aux îles Samoa on adore les hiboux, en Californie le grand loupard; tous les ans les Acagchemen de Californie tuent un loupard en grande cérémonie; ils pensent sans doute que cette pratique infuse une vie nouvelle aux survivants. Le sacrifice de la tortue chez les Zuni, le sacrifice de l'ours chez les Aïnos, offrent des exemples frappants d'animaux divins sacrifiés par leurs adorateurs. L'ours est traité comme un dieu et c'est cependant le gibier habituel des Aïnos; il y a là une contradiction au premier abord, mais il faut se souvenir que, d'une part, les sauvages regardent les animaux comme des êtres égaux à l'homme et quasi divins et que, d'autre part, ils sont obligés de leur faire la chasse pour vivre. Ils épargnant d'ordinaire les animaux qu'ils ne mangent pas, les crocodiles et les tigres par exemple, et ceux même qu'ils sont obligés de tuer pour s'en nourrir, ils ne les tuent pas sans chercher à apaiser leurs esprits par des cérémonies expiatoires, c'est pour cela qu'ils s'abstiennent de briser les os des animaux et de les faire ronger par les chiens. Le culte des animaux peut prendre deux formes distinctes. Dans la forme totémique, l'animal n'est jamais ni tué ni

mange; on peut rapprocher de ces rites ancestraux l'adoration de certains animaux dangereux, tels que le crocodile. Il est une autre forme d'adoration dans laquelle l'animal reçoit un culte précisément parce qu'il est habituellement tué et mangé. Ces deux formes de culte peuvent être pratiquées simultanément. Lorsque l'animal sacré est de ceux que l'on épargne d'ordinaire, il est cependant immolé, ainsi que nous l'avons vu, en de rares et solennelles occasions. Dans le cas contraire, chaque fois que l'on abat un animal, c'est un dieu que l'on tue et chacun de ces meurtres est précédé ou accompagné d'exvotos et de prières. En outre, il est célébré une cérémonie expiatoire annuelle ou un animal choisi est sacrifié avec des marques extraordinaires de dévotion et de respect. Des exemples de ces deux formes du culte des animaux se retrouvent chez les peuples pasteurs; aussi rencontre-t-on chez eux les deux espèces de sacrifices.

Mais il est encore un aspect de ces coutumes qu'il convient d'examiner: le dieu mourant est quelquefois chargé des malheurs et des fautes du peuple tout entier; il les emporte avec lui et laisse derrière lui ses adorateurs heureux et justifiés. C'est en effet une conception familière aux sauvages que de croire qu'on peut aisément se décharger sur un autre de ses chagrins et de ses maladies. Un animal et un objet peuvent aussi bien qu'un homme recevoir le fardeau des souffrances et des péchés. Dans quelques-unes des îles Malaises on traite l'épilepsie en frappant le malade au visage avec les feuilles de certains arbres; on jette alors ces feuilles ou l'on croit qu'a passé la maladie. Chez les Haïtas, quand une femme n'a pas d'enfants, on lâche un engoulevent et l'on prie les dieux auxquels on vient d'offrir un sacrifice de faire que la malédiction tombe sur l'oiseau et s'envole avec lui. On retrouve la trace de croyances analogues dans les recettes médicales populaires. Dans le grand-duché d'Oldenbourg, pour se débarrasser des verrues, on prend une corde et on y fait autant de nœuds qu'on a de verrues; on met alors la corde sous une pierre, les gens qui passent sur la pierre prenant les verrues et runs en débarrassent. Pour se guérir de la toux on donne dans le Northamptonshire et le Devonshire, un de ses cheveux à un

chien entre deux tartines de pain beurré; le chien se met à tondre et le malade est guéri.

Il arrive fréquemment que l'on emploie des procédés analogues pour délivrer en une fois toute une tribu ou tout un peuple de ses fautes et de ses souffrances. Les sauvages supposent que par certaines cérémonies on peut se débarrasser des esprits mauvais qui rôdent sans cesse autour des hommes pour leur faire du mal et qui sont la cause de leurs malheurs, de leurs maladies et de leurs péchés; tantôt on expulse directement les esprits, tantôt on les incarne pour ainsi dire en un bon émissaire qu'on chasse bien loin de la tribu. A Cérani, quand une maladie s'est déclarée dans un village, on charge un petit bateau de riz, de tabac, d'enfants, etc; on oblige par des incantations la maladie à s'embarquer sur ce bateau qu'on met à flot et qu'on abandonne aux vents. Dans l'archipel de Babar on met dans la barque un bol qui contient des cendres prises à toutes les cuisines du village et un autre bol dans lequel tous les malades ont craché. C'est souvent un animal qu'on charge ainsi de tous les maux du peuple. Dans les provinces australes de l'Inde, quand le choléra éclate dans un village, chacun se retire dans sa maison après le coucher du soleil. Les prêtres parcourent alors les rues et prennent au toit de chaque maison un brin de paille qu'ils brûlent avec une offrande de riz, de ghi, et de curcuma à un sanctuaire à l'est du village. On chasse des poulets teints en vermillon dans la direction de la fumée et on croit qu'ils emportent avec eux la maladie. Si néanmoins elle sévit encore, on recommence la cérémonie; mais au lieu de poulets on lâche des bœufs. Si cette nouvelle purification resté impuissante, on remplace les bœufs par les porcs.

Cette expulsion des maux tend à devenir périodique; au Vieux-Calabar, en Guinée, on chasse les démons tous les deux ans; au commencement de la saison sèche, les indigènes des îles Nicobar portent à travers les rues des villages un petit bateau; on abaisse les démons des huttes et on les force à s'embarquer sur ce canot qu'on abandonne ensuite aux vents. A un certain jour de l'année, certaines tribus de l'Himalaya occidental enivrent un chien d'alcool et de rhum; on le promène tout autour du village, puis on

le lâche, on le poursuit et on le tue à coups de pierres et de bâtons. Le village est à l'abri de tout mal pour un an.

Le bouc émissaire peut aussi être un être humain. A Onitsha, sur la Quorra, on sacrifie tous les ans deux hommes qui emportent avec eux tous les péchés du pays; les victimes sont achetées par souscription publique; toutes les personnes qui, pendant l'année qui vient de s'écouler, se sont rendues coupables d'inconduite, de vols, d'adultère, de sorcellerie sont obligées de souscrire. Au lieu d'un homme, il arrive qu'on sacrifie un animal-dieu; c'était le cas dans l'ancienne Égypte; c'est le cas encore dans le Malabar. Enfin ce peut être un homme-dieu qui joue le rôle de bouc émissaire. C'est la coutume des Gonds de l'Inde qui adorent *Giansyan-Deo*, le protecteur des récoltes. La fête du dieu a lieu au mois de novembre, il descend sur un de ses adorateurs qui, en proie à un sort de délire, s'enfuit dans la jungle; on croit qu'il y mourrait fon si on l'y abandonnait. On peut supposer que l'idée de charger un dieu mourant des péchés et des maux du peuple résulte de la fusion de deux coutumes primitivement indépendantes; on immolait fréquemment l'homme ou l'animal-dieu pour permettre à l'esprit de s'incarner en un corps plus vigoureux et plus jeune; on immolait ou l'on chassait un animal ou un homme sur lequel on s'était déchargé des maladies et des maux. Les deux sacrifices en vinrent sans doute à se confondre et le dieu mourant remplit ainsi une double fonction.

Les boucs émissaires n'étaient pas inconnus à l'antiquité classique. Chaque année, le 11 mars, on conduisait processionnellement, par les rues de Rome, un homme vêtu de peaux de bêtes, on le frappait avec des verges blanches, puis on le chassait de la ville, on l'appelait *Mamurns æturius*, c'est-à-dire le vieux Mars. Il faut se souvenir qu'originellement Mars n'était pas le dieu de la guerre, mais un dieu de la végétation. La coutume romaine semble donc identique à la coutume alaye de l'expulsion de la Mort. Le personnage qu'on expulse est à la fois le représentant, ou si l'on veut l'incarnation d'un dieu sylvestre et une victime expiatoire chargée des fautes du peuple. A Chéronée, en Béotie, il existait une cérémonie qu'on appelait l'expulsion de la faim;

on battait un esclave avec des verges d'*agnus castus* et on le conduisait hors des portes en disant : « Que la faine sorte de la ville et que la richesse et la santé entrent à sa place. » A Athènes, à la fête des Thargélies, on lapidait un homme et une femme ; en Asie Mineure, quand une cité avait à souffrir de la peste, de la famine ou de quelque autre calamité publique, on chargeait un homme de tous les maux dont on voulait délivrer la ville et on le brûlait sur un bûcher fait du bois des arbres des forêts après l'avoir frappé sur les organes génitaux avec des sèves et des branches de figuier sauvage. On sait que les anciens attribuaient à la seille le pouvoir magique d'écartier les mauvaises influences. On observait des coutumes analogues aux Thargélies des moissons. La victime était probablement le représentant du dieu fécondateur de la végétation ; il fallait, avant de l'immoler, stimuler en lui la vie divine qu'il devait transmettre à son successeur et le soustraire aux artifices magiques qui auraient pu l'affaiblir.

La grande objection à l'interprétation donnée par M. Frazer du meurtre rituel du *rex nemorensis*, c'est qu'il n'y a pas dans l'antiquité classique de parallèle exact à cette coutume, mais on peut soutenir avec quelque vraisemblance que les victimes immolées aux Thargélies par les Grecs d'Asie et par les Athéniens étaient, elles aussi, des incarnations d'un dieu ; seulement on avait oublié la double fonction dont elles étaient sans doute chargées à l'origine, et on en était venu à ne plus les considérer que comme des victimes expiatoires. Il ne faut pas trop au reste s'étonner de rencontrer chez un peuple italote, sans doute encore fort grossier, une forme de culte qui florissait encore au Mexique au moment de la conquête espagnole. Il ne faut pas se dissimuler cependant tout ce qu'il y a de conjectural et de hasardé dans la solution proposée par M. Frazer. En réalité, aucun témoignage ne nous permet d'affirmer que les croyances qu'il met à la base des rites encore inexplicables du culte de la *Diana nemorensis* sont bien celles sur lesquelles ils étaient fondés. Ce que l'on peut dire, c'est que ces rites sont les rites mêmes auxquels les Italiotes auraient été amenés s'ils avaient eu les manières de penser et de croire que leur attribue M. Frazer et qui sont en fait celles de la

très grande majorité des sauvages actuels. Rien ne prouve que le *ser-nemouenou* soit autre chose qu'un prêtre et qu'il faille voir en lui l'incarnation vivante d'un dieu; rien ne prouve, et c'est là un des chaînons du raisonnement, que ce dieu ait été originairement un arbre divin, puis l'âme de l'arbre sous forme humaine, et enfin le dieu protecteur et vivifiant de la forêt. Il faut ne pas se laisser séduire par tous ces faits si ingénieusement rapprochés, par cette érudition si précise et si riche, cette subtilité et cette puissance de raisonnement et d'analyse; M. Frazer n'a apporté d'autres preuves à l'appui de la solution qu'il indique que des analogies; il a pris soin lui-même de nous le dire; aussi reste-t-elle une hypothèse et, peut-on ajouter, une hypothèse indémontrable. Il faut avouer cependant qu'il n'en est aucune qui rende mieux compte des faits et que les postulats sur lesquels elle repose ne sont pas fort difficiles à accepter.

IV

Lorsqu'on a expliqué pourquoi le prêtre de Diane ne pouvait avoir pour successeur que son meurtrier, il reste à expliquer pourquoi on ne pouvait s'attaquer à lui sans avoir cueilli le rameau d'or. L'hypothèse de M. Frazer, on l'a déjà vu, c'est que le rameau d'or, c'est le gui où habite l'âme du dieu qu'il faut tuer. La chaîne de raisons qui l'amène à cette solution est fort longue et assez difficile à suivre, mais lorsqu'on a accepté la première partie de son hypothèse, il n'y a pas d'objections très solides à faire valoir contre la seconde. Les analogies cependant sur lesquelles il s'appuie sont plus lointaines encore et pour bien entendre ses raisonnements il est nécessaire de faire après lui le chemin qu'il a parcouru.

C'est dans le mythe norse de Balder que nous allons trouver les premiers éléments de l'explication que nous cherchons; je rappelle ici les traits essentiels de ce mythe. Balder, le dieu jeune et bienfaisant, avait fait des rêves pénibles qui semblaient présager sa mort. Les dieux tinrent conseil et résolurent de le mettre à l'abri de tout danger; la déesse Frigga fit jurer au feu et

à l'eau, au fer, à tous les métaux, aux pierres, à la terre, aux arbres, aux maladies, aux poisons, aux bêtes, aux oiseaux, aux reptiles de ne pas faire de mal à Balder; il était devenu invulnérable et les dieux s'amusaient à le frapper ou à lui lancer des pierres. Mais Loki, le dieu méchant, était irrité de voir ainsi Balder soustrait à la mort qui le menaçait. Il parvint à savoir de Frigga qu'elle avait négligé de faire prêter serment au gui. Loki alla cueillir la jeune plante et décida Hœdur l'avougle à lancer la petite branche contre Balder. Balder tomba mort. Tous les dieux furent saisis de désespoir et on dressa au dieu mort, sur son vaisseau gigantesque, un dâcher funéraire, où prirent place à ses côtés sa femme morte de douleur et son cheval.

Ce mythe appartient probablement à la classe nombreuse des mythes destinés à expliquer l'existence de certains rites. Jamais les détails d'un mythe ne sont aussi précis que lorsqu'ils ne font que reproduire les détails d'une cérémonie familière aux esprits où ce mythe a pris naissance; c'est, au reste, la règle que les cérémonies rituelles engendrent des récits légendaires destinés à rendre intelligibles des pratiques dont on ne comprend plus la signification; il est rare, au contraire, que les rites procèdent des mythes, qu'ils en constituent, pour ainsi dire, une représentation sensible et symbolique. Aussi sommes-nous, dans une certaine mesure, autorisés à affirmer que si on retrouve chez les Scandinaves des rites que l'on puisse rattacher au mythe de Balder, ce sont ces rites mêmes qui lui ont donné naissance. Or, les deux traits principaux de la légende de Balder se retrouvent dans une cérémonie que célébraient annuellement les Celtes et les Scandinaves, probablement aussi les Germains et les Slaves. Cette cérémonie, c'est celle qui a survécu dans les coutumes populaires sous le nom de feux de la Saint-Jean. Ces feux ne sont pas toujours allumés à la Saint-Jean d'été, mais parfois aussi au printemps ou à la fin de l'automne. On brûle fréquemment, dans le brasier, un mannequin de paille qui représente un homme. Il semble bien que, comme Mannhardi l'a soutenu, ces cérémonies soient des cérémonies magiques, destinées à faire fuir le soleil. La coutume de faire voler jusqu'au haut des collines une croix enflammée, au

tourner autour d'une perche un haril plein de goudron embrasé, semble donner à cette interprétation une grande vraisemblance. Une autre raison de l'admiration, c'est que ces feux de joie paraissent exercer sur le temps et la végétation la même influence que les rayons du soleil. En Suède, si la flamme du bâcher s'incline vers le sud, on en conclut que la saison sera chaude, si elle s'incline vers le nord, qu'il fera froid. A l'époque actuelle, ce n'est là, sans aucun doute, qu'un procédé de divination, mais il est certain qu'à l'origine on croyait que la direction de la flamme agissait sur le temps. Dans l'Effet on croit que si le vent pousse la fumée vers les champs de blé, c'est un présage d'abondantes moissons. Mais il y a tout lieu de penser que c'est là une forme relativement récente de la croyance; on a dû croire d'abord que la flamme et la fumée qui passaient sur les champs fécondaient les épis, comme la chaleur du soleil. La divination est née de la magie; ce qui était à l'origine un charme est devenu un présage.

L'idée que le blé sera abondant dans toute la région d'où l'on peut apercevoir l'éclat des flammes est certainement un reste de la croyance à la puissance fécondante des feux de joie. La coutume de sauter par-dessus le bâcher et de faire passer le bétail dans le feu peut s'expliquer à la fois comme une cérémonie de purification et comme un charme destiné à communiquer aux hommes et aux bêtes une part de la vivante énergie du soleil. Les mannequins que l'on jette dans le feu ressemblent de très près à ces figures de la Mort, faites de paille et de feuillage, qu'on noie ou qu'on brûle au printemps; ils jouent un rôle analogue. On se sert des débris de l'image de la Mort pour féconder les champs, on emploie pour préserver les récoltes des rats et des insectes, les cendres du mannequin, brûlé au feu de la Saint-Jean. Or, le nom de Mort qu'on donne à ces figures symboliques semble bien être un nom défectueux; tous les détails de la cérémonie tendent à démontrer qu'il correspond à une interprétation nouvelle d'un rituel qu'on ne comprenait plus et qu'à l'origine l'être surnaturel auquel s'adressait cette sorte de culte, c'était une âme des plantes, un esprit des bois. Le mercredi des Cendres on fait brûler un homme de paille, la dernière

jeune fille qui s'est mariée doit sauter par-dessus le feu; cette pratique a pour but sans doute de la rendre féconde; or, on sait que c'est en particulier aux esprits des arbres qu'est attribué ce pouvoir fécondateur. Il faut ajouter qu'on brûle parfois dans les feux de joie des arbres vivants. Si l'on songe que les esprits des arbres sont fréquemment représentés sous forme humaine, il est légitime de supposer que l'arbre et le mannequin sont des manières diverses de représenter l'âme de l'arbre. C'est donc au meurtre rituel d'un dieu que nous aurions à faire ici, rite dont la légende de Balder ne serait que l'expression mythique. Chez les Gaulois, au témoignage des écrivains de l'antiquité, tous les étés on célébrait une grande fête, on l'on brûlait des hommes vivants enfermés dans des mannequins d'osier. Cette cérémonie était un charme destiné à obliger le soleil à briller et les moissons à couvrir la terre, et tout porte à croire que les victimes humaines n'étaient que des incarnations multiples des esprits des arbres, fécondateurs des récoltes.

C'est à cette fête annuelle, semble-t-il, que les druides cueillaient le gui sacré; le passage souvent cité de Plin (*Hist. nat.*, XVI, p. 247 sqq.) montre que cette cueillette avait lieu au mois de juin. Il est probable qu'on célébrait la fête la nuit de la Saint-Jean; les plantes cueillies ce jour-là ont en effet des propriétés magiques. La fougère, le soir de la Saint-Jean, porte une fleur merveilleuse d'or enflammé: ceux qui cueillent cette fleur, qui se fane en un instant, peuvent se rendre invisibles, comprendre le langage des bêtes, etc. Il ne faut pas la toucher avec la main, mais étendre sous la fougère un linge blanc où tombe la fleur. C'est, au reste, au témoignage de Grimm, une coutume populaire de cueillir le gui la veille de la Saint-Jean. On retrouve donc, dans les cérémonies des Celtes et, semble-t-il aussi, des Scandinaves, qui ont survécu dans les coutumes champêtres des paysans d'Europe, les deux incidents principaux de la légende de Balder. Balder serait ainsi le nom norse du dieu que l'on brûlait à la fin de l'été, mais ce dieu, nous l'avons vu, c'était l'âme d'un arbre. Balder serait donc, lui aussi, l'esprit de la végétation; mais l'idée de la végétation est une idée

trop abstraite pour être primitive. La victime représentait probablement à l'origine l'âme d'un arbre sacré, mais l'arbre sacré des Aryens, c'est essentiellement le chêne; pour les Celtes et les Slaves, le chêne était le plus grand des dieux. L'image de Jupiter au Capitole, c'était à l'origine, semble-t-il, un chêne vivant. A Dodone, Zeus habitait le tronc des chênes et l'on entendait sa voix dans les feuilles agitées du vent. Aux cérémonies sacrées, on le feu symbolisant la chaleur fécondante du soleil, le hûcher était fait chez les Celtes, les Slaves et sans doute les Germains, de bois de chêne. Le dieu qu'on brûlait à la fête de l'été, c'était donc le chêne sacré, arbre et homme à la fois.

Le mythe de Balder montre qu'il devait exister un lien étroit entre le gui et l'incarnation humaine de l'âme du chêne qu'on brûlait vivante sur le hûcher. Balder ne pouvait être tué que par le gui; aussi longtemps que le gui demeurait sur le chêne, il était invulnérable. C'est que Balder, c'est la forme humaine du chêne et que la vie du chêne réside dans le gui. L'homme en qui vit l'âme de l'arbre sera immortel, tant que la plante où demeure la vie du dieu qu'il incarne restera vivante. Pour qu'on puisse faire ainsi, de la cueillette rituelle du gui, la préface nécessaire du meurtre sacré de dieu, il faut que l'idée d'une âme, d'une vie extérieure à l'être qu'elle anime et résidant hors de lui ait été une idée familière aux esprits de ceux qui ont créé les cérémonies et les mythes que M. Frazer a étudiés dans son livre. Or, toutes les analogies permettent de le croire. Les sauvages concevaient en effet la vie comme un objet matériel qu'on peut voir et toucher, qu'on peut briser et mettre en pièces, on enfermait dans une boîte. La vie d'un homme peut donc résider hors de son corps, et l'animer cependant. Il y a même des circonstances où il est très avantageux pour un homme de pouvoir mettre ainsi son âme en lieu de sûreté; personne ne peut plus le tuer puisque sa vie n'est pas en lui. Un des thèmes les plus habituels des contes populaires, c'est l'histoire d'un géant ou d'un magicien qui est invulnérable et immortel parce qu'il a caché sa vie en quelque endroit mystérieux. Dans un conte breton figure un géant appelé Corps sans âme; son âme est enfermée dans un œuf, l'œuf dans une

colombe, la colombe dans un lièvre, le lièvre dans un loup, et le loup dans un coffre qui est au fond de la mer.

Dans un conte allemand, il est question d'un magicien qui ne peut mourir, parce qu'il n'a pas de cœur dans la poitrine. Très loin du pays où il habite est une terre inconnue et solitaire où s'élève une église fermée de portes de fer. Dans l'église vole un oiseau et c'est dans son corps que vit le cœur du magicien. C'est une croyance répandue que la vie d'un homme réside dans sa chevelure. Les indigènes d'Amboine croient que si on leur coupe les cheveux toute leur force les abandonnerait.

A Bali, on plante un cocotier le jour de la naissance d'un enfant; c'est son arbre de vie, et on retrouve des pratiques analogues dans toutes les îles indiennes. Les Malais croient que l'âme d'un homme peut passer dans un animal sans cesser d'animer le corps où elle était d'abord attachée. Aux îles Banks, beaucoup de gens croient que leur vie réside dans un serpent, un lézard ou une pierre. D'après les Zoulous, chaque homme a son *idolzi*; c'est une sorte de serpent mystérieux qui veille sur lui, vit avec lui, s'éveille et voyage avec lui, mais toujours caché sous le sol. Celui qui n'a pas d'*idolzi* meurt aussitôt; aussi si un *idolzi* est tué, l'homme auquel il appartient est frappé de mort, mais le serpent ressuscite bientôt. Le totém, le *totomy* australien peuvent être considérés comme la demeure où un homme a déposé sa vie.

Beaucoup de rites d'initiation peuvent s'expliquer par cette croyance. Au moment d'entrer dans la classe des guerriers, le jeune homme fait entrer sa vie dans le corps de son totém; il change en quelque sorte d'âme avec lui, et c'est pourquoi ces cérémonies consistent souvent en une mort et une résurrection simulées. Il ne faut donc point trop s'étonner que les Aryens aient eu l'idée de faire du gui le siège de la vie du chêne.

L'hiver, alors que le chêne s'est défeuillé, le gui qui a poussé sur ses branches garde sa verdure; puis il ne touche point au sol, il est placé entre ciel et terre, il est ainsi à l'abri des dangers surnaturels qui peuvent menacer une âme; autant de raisons pour lui assigner le rôle qu'on lui a donné. C'est en effet une concup-

tion très curieuse que c'est de la terre et du soleil que les périls peuvent venir. Les rois divins, comme le mikado, ne devaient pas toucher le sol du pied ni s'exposer aux rayons du soleil; les jeunes filles, au moment de la puberté, sont dans la plupart des tribus sauvages suspendues comme le gui entre ciel et terre et tenues à l'abri de la lumière du soleil. On sait qu'à ce moment de leur vie, elles sont exposées à mille dangers et sont elles-mêmes une source de périls surnaturels pour tous ceux qui les approchent. Aussi est-il nécessaire de les isoler pour ainsi dire de tout ce qui les entoure.

Virgile n'identifie pas avec le gui le rameau d'or mystérieux, mais il le compare à la plante toujours verte et il le fait pousser sur le tronc d'un chêne. Ses vers étaient sans doute inspirés par la croyance populaire qu'à certaines époques le gui étincelle d'un éclat doré. Dans le pays de Galles on appelle le gui l'arbre d'or pur; la fougère, elle aussi, brille comme l'or ou le feu le soir de la Saint-Jean; si on cueille la fleur mystérieuse elle fait trouver les trésors de la terre; on ne la cueille pas seulement à la Saint-Jean, mais à Noël, c'est-à-dire au solstice d'hiver comme au solstice d'été. C'était sans doute une fleur de feu avant d'être une fleur d'or, une émanation du feu du soleil.

Dans un conte allemand il est question d'un chasseur qui a cueilli la fleur de fougère en tirant à midi sur le soleil le jour de la Saint-Jean; trois gouttes de sang sont tombées, il les a recueillies sur un drap blanc; ces gouttes de sang c'étaient des fleurs magiques. Comme la fleur de fougère on cueille le gui à Noël et à la Saint-Jean d'été, comme elle il fait découvrir les trésors, comme elle il est peut-être une émanation du soleil, mais il faut se souvenir que si les Aryens primitifs allumaient des feux de joie l'été, c'était probablement pour entretenir les feux du soleil; ces feux étaient allumés en frottant l'un contre l'autre deux morceaux de bois de chêne. C'était donc dans le chêne que l'on puisait le feu nouveau qu'il fallait fournir au soleil; mais la vie du chêne résidait dans le gui; le gui pouvait donc être considéré comme la source du feu du soleil. On peut ainsi comprendre pourquoi Virgile a été confondu avec la so-

leil : c'est qu'il était l'esprit du chêne au tronc duquel poussait le rameau d'or.

On voit maintenant pourquoi il fallait, avant d'immoler le *rex nemorensis*, cueillir la branche mystérieuse sur le chêne dont il incarnait la vie. Nous n'entreprendrons pas de critiquer en détail l'interprétation de M. Frazer. Disons cependant que si l'on peut identifier très vraisemblablement le gui et le rameau d'or, si c'est après tout une hypothèse acceptable que de placer dans cette touffe de gui l'âme de l'arbre-dieu, c'est en revanche une conjecture appuyée sur de très insuffisantes raisons que de la considérer comme le réservoir où s'alimente le feu du soleil.

V

Tel qu'il est, malgré ses vices de composition, la longueur exagérée des chapitres, les répétitions, l'apparente confusion, l'extrême complexité des points de vue qui en rendent parfois la lecture pénible, le livre de M. Frazer n'en est pas moins une des œuvres les plus intéressantes qui aient paru dans le domaine de la mythologie comparée depuis longtemps. La clarté et la vigueur de la langue rachètent ce que la composition de l'ouvrage a parfois de flottant et d'inachevé. A la suite de Tyler, de Lubbock et de Lang, mais avec une connaissance plus familière peut-être de l'antiquité classique que les premiers, avec plus de rigueur et de précision scientifiques que le troisième, M. Frazer a appliqué à l'étude des mythes et des rites la seule méthode qui puisse conduire à des résultats, la seule qui puisse mettre en lumière autre chose que l'ingéniosité d'un écrivain. Il s'est efforcé de rattacher à la fois les légendes et les rituels à des croyances vivantes, souche commune d'où ils sont sortis. C'est la croyance qu'il faut atteindre : elle seule nous permet de comprendre la cérémonie ou le mythe qu'elle a inspirés. Le premier peut-être après Mannhardt, M. Frazer a compris tout le parti qu'on pouvait tirer pour la mythologie comparée des traditions des paysans d'Europe ; il a compris que, bien mieux encore que les contes, les contes, les pratiques rituelles encore aujourd'hui en vigueur pouvaient en

bien des cas nous donner le sens de mythes anciens que nous ne comprenons plus, qui s'étaient les rites populaires qui fournissaient l'interprétation des contes aux-mêmes ou persistent obscures et mutilées les croyances de ceux qui les premiers ont créé ces récits légendaires.

M. Frazer a subi profondément l'influence de Robertson Smith; les idées que Robertson Smith a exprimées dans l'article « Sacrifice » de l'*Encyclopædia Britannica* et dans son livre vraiment admirable sur « La Religion des Sémites », on les retrouve ici sous une autre forme. L'idée centrale du livre — l'immolation rituelle du dieu — lui est due; M. Frazer le déclare lui-même. M. Frazer n'a du reste négligé aucune source d'informations; il a lancé partout des questionnaires et les réponses qui lui ont été faites comptent parmi les plus utiles contributions au *Journal of the Anthropological Institute*. On peut citer comme un modèle l'enquête de M. Trégear (*Jour. Anth. Inst.*, t. XIX) sur les croyances et les coutumes des Maori. Sur le tabou, aucun ouvrage paru jusqu'à ce jour ne contient autant de renseignements précis et puisés à des sources aussi diverses; la question des tabous sacerdotaux et royaux est esquissée avec une remarquable netteté, celle de l'isolement des filles à la puberté complètement traitée. La théorie du totémisme formulée par M. Frazer est très neuve et fort différente de la théorie ancestrale communément admise. On pourrait détacher de l'ouvrage les pages qui se rapportent à l'expulsion des maux et aux victimes expiatoires, c'est un recueil excellent de documents bien choisis. M. Frazer a largement puisé aux sources hollandaises trop négligées d'ordinaire; il n'est pas de champ d'observation où un mythologue puisse faire de plus riches moissons que les Indes néerlandaises. M. Frazer a choisi au reste un guide excellent, le professeur Wilken, auquel on doit les monographies les plus utiles qui aient paru sur l'animisme. Mais c'est peut-être pour le folkloriste et pour l'historien des cultes de l'antiquité classique et de l'antiquité orientale que le *Golden Bough* présente le plus d'intérêt. Avec plus du bonheur peut-être qu'All. Maury et A. Lang, M. Frazer a commenté les documents de l'antiquité par les récits des voyageurs modernes en Océanie

en en Afrique; il a mis à profit avec une habileté remarquable tous les documents qu'on possède maintenant sur les coutumes populaires des pays germaniques et slaves et son livre renferme sur les cérémonies agricoles en Angleterre des renseignements qu'on chercherait vainement dans un autre ouvrage d'ensemble.

Il faudrait que M. Frazer se décidât à refondre son livre, si mal composé, mais si excellent, et qu'il en fit passer toute la substance dans le grand traité de mythologie comparée qu'il prépare; notre souhait bien sincère, c'est qu'il ne tarde pas trop à publier un ouvrage qui sera, sans aucun doute, pour tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée, un merveilleux instrument de travail¹.

L. MARILLIER.

1. Le *Golden Bough* est suivi d'un index fort bien fait, qui est dû à M. A. Rogers, de la Bibliothèque de l'Université (Cambridge).

ABRAHAM KUENEN

La science des religions et l'Université de Leyde ont été durement frappées dans les derniers mois de l'année 1891. Après M. Wilken elles perdent le maître de la critique de l'Ancien Testament, le savant et excellent *Abraham Kuenen*. Le 14 décembre, une foule très nombreuse, comprenant des sommités du monde scientifique hollandais et des représentants de toutes les classes de la population de Leyde, accompagnait à sa dernière demeure, l'homme qu'ils considéraient à juste titre comme une des gloires de la vieille Université et que tout le monde autour de lui estimait et aimait. Kuenen, en effet, jouissait d'une popularité réelle en Hollande, quoique ses travaux eussent blessé les préjugés bibliques d'un grand nombre. Cette popularité lui était également acquise dans les pays anglo-saxons, où la connaissance de l'Ancien Testament est si répandue. Tandis qu'en France nous connaissions davantage Rengis ou même Wellhausen, tandis qu'en Allemagne il partageait l'admiration des amis de la critique historique avec plusieurs maîtres des Universités germaniques, dans les pays de langue anglaise, Kuenen était le représentant par excellence des études bibliques indépendantes de la tradition. Les adversaires mêmes de ses idées, c'est-à-dire la grande majorité des théologiens de langue anglaise, ne laissaient pas d'éprouver pour lui une véritable déférence.

Abraham Kuenen méritait ce respect et cette sympathie. Chez lui le caractère était à la hauteur de la science. Le succès ne l'avait point ébloui, quoique la destinée lui eût été favorable de bonne heure. Né en 1828, destiné tout d'abord à l'exercice de la pharmacie dans l'officine paternelle, il s'était porté vers les études

théologiques en vertu d'une vocation irrésistible et, dès ses années d'études, s'était distingué parmi ses condisciples par la maturité de son esprit. A l'âge de vingt-cinq ans, il était nommé professeur à l'Université de Leyde, ce qui lui procura l'immense avantage de pouvoir se consacrer sans partage à l'étude, sans être obligé de distraire les meilleures heures de la journée pour suffire aux exigences de la vie pratique. Il fut professeur universitaire dans toute l'acception du terme, clair, assidu, toujours sur la brèche, s'intéressant aux étudiants et les suivant dans leur carrière ultérieure. Il jouissait ainsi d'une grande autorité dans les cercles théologiques et spécialement auprès des ministres réformés qui se rattachent à la tendance dite moderne ou libérale. L'Académie des sciences de Hollande l'avait admis, dès l'âge de trente ans, au nombre de ses membres. A la fin de sa vie, il était le président de la section des Lettres.

Ce n'est pas ici le lieu de dire tout ce que Kuenen a été dans l'Eglise réformée des Pays-Bas; mais pour accomplissons un pieux devoir en lui adressant l'hommage de notre admiration et de notre reconnaissance pour l'œuvre magistrale qu'il a accomplie comme historien d'Israël et comme interprète de l'Ancien Testament. Une partie des conclusions auxquelles il s'est arrêté pourront être révisées; lui-même n'a-t-il pas modifié au cours de ses études les résultats qu'il avait annoncés d'abord? Mais le gros œuvre de la construction qu'il a établie semble assez solide pour défier les attaques et constituera, comme jadis et à un étage inférieur de ces études, les travaux de Richard Simon, la plateforme sur laquelle se fonderont les études ultérieures. C'est que le professeur Kuenen était le modèle du savant consciencieux, hardi dans la conception, mais d'une prudence extrême dans l'élaboration des détails, réservé dans les affirmations, armé d'une patience infatigable, connaissant à fond les moindres recoins du domaine qu'il s'était réservé et ne faisant pas grâce à ses lecteurs de la moindre parcelle de l'enquête à laquelle il s'était livré. Il en résulte une certaine fatigue pour ceux qui veulent le suivre jusqu'au bout; aussi la plupart de ceux qui ont combattu ses travaux ne semblent-ils pas avoir eu le courage de s'imposer un

pareil effort. Mais cette richesse de démonstration lui permit justement de compter sur l'avenir pour la rectification de ses jugements.

Outre un grand nombre d'articles publiés dans des revues périodiques, notamment dans l'excellente revue, le *Theologisch Tijdschrift*, Kueneu a écrit les ouvrages fondamentaux que voici : *De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodischen Staat* (2 vol. in-8), Haarlem, Kruseman, 1863-1870, publié en traduction anglaise : *The Religion of Israel*, etc., Londres, Williams et Norgate ; 3 vol. in-8) ; *De profeten en de profetie onder Israel, historisch-dogmatische studie* (Leyde, Engels, 1875, 2 vol. in-8) ; *Volkgodsdienst en Wereldgodsdienst* (Hilbert, Lectures de 1882; publié aussi en anglais chez Williams et Norgate ; enfin et surtout le *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds* (Leyde, Engels, 3 vol. in-8 de 1861 à 1885), dont une seconde édition notablement remaniée et augmentée est en cours de publication depuis 1885, mais restée malheureusement inachevée. La première partie du premier volume de cette nouvelle édition a été analysée dans cette Revue par M. A. Carré (t. XIII, p. 206 et suiv.). Nous renvoyons nos lecteurs à cette analyse fort complète pour la connaissance des principes essentiels de l'histoire littéraire de l'Hébreu telle que la reconstitue M. Kueneu. Dans la seconde édition du premier volume, il s'est notablement rapproché de la thèse présentée chez nous par Reuss et en Allemagne par Wellhausen. Le second volume, consacré aux livres des prophètes, a subi un remaniement beaucoup moins étendu (voir l'article de M. Albert Réville, t. XXII, p. 226 et suiv.). Le troisième volume n'a pas encore paru en seconde édition.

Nos lecteurs n'auront pas perdu le souvenir des articles publiés lui-même par M. Kueneu sur l'*Œuvre d'Esdras* (t. XIII, p. 334 et suiv.) et sur *La réforme des études bibliques selon M. Maurice Vernes* (t. XX, p. 1 et suiv.). L'honorable professeur y prenait la défense de sa conception de l'histoire littéraire d'Israël contre les attaques de MM. Halévy et Vernes. Il était, en effet, particulièrement sensible aux critiques, émanant de collègues qui ne

s'inspiraient pas de préjugés traditionnels, mais qui se plaçaient au point de vue de la critique indépendante pour combattre ses conclusions. La force de l'argumentation de Kunnén éclate dans ces articles pour ceux de nos lecteurs qui ne peuvent pas l'apprécier dans ses œuvres en langue étrangère.

Il a été enlevé dans la plénitude de son talent, à un âge où il aurait pu rendre encore de nombreux services. Mais la tâche capitale de sa vie est accomplie et lui assure une place honorable dans l'histoire scientifique de notre siècle. Il restera comme l'un des représentants les plus remarquables de cette critique historique qui a renouvelé l'histoire générale et, d'une façon particulièrement féconde, l'histoire religieuse de l'humanité. Ce grand critique n'a pas été seulement un destructeur de préjugés et d'erreurs. A la place des traditions erronées qu'il repoussait, il a mis une histoire renouvelée, reposant sur l'observation précise des faits, sans autre souci que de trouver la vérité. Kunnén était un homme profondément religieux, sincèrement chrétien, un homme de foi morale dans toute la force du mot. Il était en communion d'esprit avec ces grands prophètes d'Israël dont il a ressuscité la figure réelle et vivante et avec le plus grand de ces prophètes, Jésus de Nazareth. C'est même là en quoi lui a permis de les comprendre si bien. Les savants qui appliquent à la Bible les principes de la seule méthode qui soit scientifique, la méthode dite critique, passent si souvent aux yeux des juges superficiels pour des ennemis de toute religion et pour d'abominables destructeurs de l'ordre moral, qu'il importe de signaler la vie profondément religieuse et la haute valeur morale de celui qui, de l'avou de tous, a été un des maîtres de la critique biblique. Il a été du petit nombre de ceux qui fécondent la religion par la science et qui consacrent leur science par leur vie.

JEAN REVILLE.

REVUE DES LIVRES

P. von HARNACK. — *Ueber Methode und Ergebnisse des arischen (indogermanischen) Alterthumswissenschaft*. — Göttingen, Hischer, 1890. — 1 vol. in-8° de xiv-550 pages.

On connaît le bel ouvrage de Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, qui a paru en 1882. Cet ingénieux essai de reconstitution de l'époque primitive de notre race n'a pas été naturellement admis d'un bout à l'autre. Si l'auteur a rendu un grand service à la science en construisant en un bon livre bien écrit tous les travaux antérieurs qui touchaient à son sujet, il va de soi que dans une reconstitution ou l'hypothèse doit jouer le principal rôle, des centaines de détails restent toujours dissimulés. M. von Harnack est un de ceux qui y ont touché le plus à rebrousse et à avoir toutes ses objections en un ouvrage dont nous espéons de donner le titre et où, suivant page par page nos adversaires, il discute d'un ton très sage, pour ne pas dire plus, mais toutefois avec des arguments pleins d'habileté, certains de ses conclusions, notamment en ce qui concerne l'habitat primitif des Aryens et leur état de civilisation matérielle. Donner maintenant notre avis sur le point nous paraît presque impossible. D'abord le volume de M. von H. n'est pas un livre, ce n'est qu'une raffine de folles, contenant des faits intéressants, des remarques ingénieuses et des observations utiles; sa lecture est excessivement fatigante et on ne peut le résumer. Ensuite, ce point qu'il avait trop long d'exposer dans un simple compte rendu, se compose de multiples détails où, tantôt c'est l'un, tantôt c'est l'autre qui a raison, et à ce point de vue on ne peut faire trop de cas de l'ouvrage de M. von H. Tout savant qui possède et utilise le livre de M. Sch. devra le mettre à côté d'un excellent dictionnaire comme un long compte rendu critique toujours utile à consulter, ce qu'une table bien faite permet d'ailleurs de faire aisément. Il est toutefois regrettable que les deux savants n'aient été en relations plus directes. Au moment même où certain de presse la critique de M. von H., M. S. publiait une seconde édition de son livre*, complètement remaniée et précisément sur plusieurs des points contestés. Les deux ouvrages ne se correspondant dans plus tant à fait et

1) O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*. — Zweite Auflage. — Jena, Giesecke, 1890. — Un volume in-8° de x-632 pages.

ceux qui voudront les utiliser feront bien de les attendre le long compte rendu que M. von H. a donné de la seconde édition du livre de M. S. dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 15 novembre 1890, n° 23. C'est un complément indispensable pour remettre les choses au point.

E. Mouton.

W. LIEBOWITZ. — *Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens. — Drei Untersuchungen.* — In-8, Leipzig, Teubner, 1890, p. vi-334.

C'est presque un ouvrage d'actualité que vient d'écrire M. Liebowitz. Par ce temps de syndicats, une étude sur les associations romaines, leur histoire et leur organisation, a quelques chances d'être accueillie avec faveur. L'auteur y a-t-il pensé? Je l'ignore. Mais c'est une bonne fortune pour un historien de traiter un sujet qui rappelle à des préoccupations actuelles. Il peut espérer que son livre ne restera pas confiné dans le petit cercle des études. Je souhaite qu'il en avertisse ainsi pour M. Liebowitz. Son style mérite d'autant plus qu'on s'y arrête, qu'elle porte presque exclusivement sur celles des associations romaines qui sont le moins différentes des nôtres. Dans le préface, l'auteur nous annonce qu'il laissera de côté les confrères religieux et les confréries. Quant aux collèges funéraires, la dissertation très complète de M. Schissel, parue tandis que le présent volume était en préparation, a rendu en grande partie inutile tout développement sur cette question spéciale. Les seules associations professionnelles seront l'objet de ce travail.

L'ouvrage se divise en trois chapitres d'importance égale. On nous dépeint tout d'abord à grands traits l'évolution historique des associations professionnelles chez les Romains (p. 1-55). Les petits artisans de condition libre souffraient de bonne heure du besoin de se coaliser, pour résister à la concurrence du travail servile. Cette machine existe dès les premiers siècles de la République. Mais nous n'avons sur cette période presque aucun renseignement. Ce que nous savons néanmoins, c'est que, jusqu'à l'Empire, la liberté la plus absolue fut laissée à qui voulait fonder un collège. L'intérêt public était la grande loi en la matière : *Salus publica suprema lex*. Qu'arriva-t-il? Nous le découvrons sans peine si nous jetons un coup d'œil sur les événements contemporains. A la fin de la République, les collèges des associations professionnelles étaient fermés des foyers d'anarchie. Les législateurs avaient là des maîtres tout prêts; ils n'hésitaient qu'à y faire entrer en masse les gens sans aveu, les révoltés de toute sorte. Ces troupes recrutées, fortement enrégimentées, débarquèrent au Forum au temps de Cincinnatus et de Milon.

Auguste eût un instant de débâcle exécrée et de lâches malheurs qu'un petit nombre de collèges, dont quelques-uns étaient respectables et d'autres même soutenus par le gouvernement. Les empereurs suivants portèrent avec leur attention de ce côté, mais surtout Trajan, Marc-Aurèle et Septime-Sévère. D'une part, ils réduisirent des peines très dures contre les collèges illégaux, et, en même temps, ils améliorèrent la situation des autres associations. L'étude historique de M. Liebenow descend jusqu'à l'année 450, au delà de laquelle tout est obscur dans le sujet qu'il traite.

Il est mal aisé de faire l'analyse des deux dernières parties : on n'analyse pas un lexique, et, à proprement parler, M. Liebenow ne nous donne pas tel autre chose qu'un lexique. Ce n'est pas une critique que je lui adresse, je crois que nous devons lui être reconnaissants d'avoir soigneusement défini tous les termes, parfois très obscurs, qui désignent chaque corps de métier, et d'avoir rassemblé à l'appui de ses explications, comme on en voyait, une multitude de textes ou littéraires, soit surtout épigraphiques.

Chaque classe d'artisans est ainsi traitée à tour passé en revue (p. 65-126). Puis les mêmes documents, repris et répétés cette fois dans un ordre géographique, nous font voir en quelques instantes l'état des associations dans les diverses provinces de l'empire. Une section toute spéciale est consacrée à Rome et à Orléans (p. 127-134).

Avec la troisième partie nous pénétrons dans l'organisation interne de ces collèges, dont nous n'avons guère examiné jusqu'à présent que la dehors, quelles étaient les diverses écoulements dont ils se désignaient; comment se constituaient et se dissolvaient ces collèges; quelle était la réglementation; ce qu'étaient les membres ordinaires, les dignitaires, les patrons; les cérémonies et les réunions; le règlement d'ordre intérieur; la situation des collèges vis-à-vis de l'État, leur but, leurs moyens d'existence, leurs lieux de réunion, leur place dans la vie municipale; enfin les diverses protections qu'ils honoraient d'un culte spécial. M. Liebenow répond à toutes ces questions dans une série de paragraphes très courts (p. 141-206).

Un premier appendice sur les associations militaires et un second où sont transcrits tout au long les plus importantes des inscriptions indiquées dans le cours du travail, terminent le volume.

Cet ouvrage est donc une étude de détails et non une étude de synthèse. Suivre l'auteur dans chacune des petites subdivisions qui composent les trois parties de son livre, est chose impossible dans un simple compte rendu. On s'efforcera de résumer quelques idées générales, quelques réserves synthétiques, (ou thèses, en un mot, offertes surtout à discussion. Il est mal aisé de découvrir rien de tel. Cette étude vaut par l'abondance des documents mis au jour, et par la sagacité avec laquelle ils sont interrogés. Soit; acceptons la méthode de M. Liebenow. Mais il me reste, même en ce cas, un scrupule que je ne puis taire.

A parcourir, dit-on rapidement, la troisième partie, tout lecteur sera frappé de rencontrer un nombre considérable de renvois à la première. Et si l'on vient à lire le texte avec soin, on s'aperçoit que ces renvois ont leur raison d'être. M. Liebenow, en effet, résout plus d'une question qu'il a traitée ou effleurée dans les pages précédentes et y renvoie de nouveaux développements. L'ai surtout remarqué les interventions de l'Etat dans la fondation, l'organisation ou la dissolution des collèges. On peut se demander s'il n'y a pas là un certain défaut de plan.

Pour se reconnaître dans une telle quantité de faits et de textes, un bon index est nécessaire. Celui qui se trouve à la fin du volume est tellement abrégé que l'utilité en devient problématique. M. Liebenow nous avoue qu'il lui a paru suffisant. A l'en croire, la table des matières en tête du livre et la liste géographique de la seconde partie donnent au lecteur tous les renseignements que l'index en lui donnerait pas. Vraiment, hélas, je pensais à penser que l'absence d'un index complet rendra cet ouvrage peu aisé à consulter.

Enfin, bien que je ne puisse pas aborder le détail, il est deux questions secondaires sur lesquelles il faut attirer l'attention du lecteur. L'auteur nous dit (p. 112, note 1) que le mot *argentarii* doit s'entendre aussi bien des banquiers que des ouvriers travaillant l'argent. Mais n'y avait-il pas des associations distinctes pour ces deux catégories de personnes? Les *argentarii* — *aurifabri* (p. 111) — et les *bullarii* d'or — *bullarii auratarii* (p. 113) — formaient des collèges séparés. Et cependant leurs professions sont bien plus voisines que celles des banquiers et des ouvriers sur argent. On aimerait à voir la question posée, sinon résolue.

D'autre part, M. Liebenow cite plusieurs fois, d'après le *Bulletin de numismatique* de 1887, une importante inscription de Rome où il serait question des *argentarii* et des *bullarii*. Cette lecture est fautive. M. Hübner (*Romeische Mittheilungen*, 1864, p. 287) a corrigé la lecture première et prouvé qu'il fallait lire *obarii* et *stibarii*. Les *obarii* — *obarii* ou *obarii*, *stibarii* — sont à ajouter à la liste des corps de métiers dans l'index du présent volume.

L'ai aimé de plus haut tout le mérite de l'ouvrage de M. Liebenow, pour qui ces critiques ne donnent pas le change sur un grand. S'il faut résumé non impression en deux mots, M. Liebenow nous a apporté de bons et utiles renseignements et fait mieux pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des mœurs, des institutions et de la religion des Romains.

Aug. ARNAULT.

Henri BOISSIER. — *La Fin du Paganisme. — Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident, au IV^e siècle.* — Paris, Hachette, 2 vol. in-8.

L'histoire des institutions ne compose d'une alternative de création, de croissance et de déclin; rien de fixe, de stable, de permanent, tout est à l'état de devenir et d'évolution perpétuelle. Les religions n'échappent point à cette loi générale de transformation; elles aussi ont leurs origines, elles se développent jusqu'à un certain apogée, et puis déclinent et meurent. Si la recherche des origines d'une religion est pleine de charme et de mystère, la considération de sa fin a quelque chose de sombre et de mélancolique, comme toute mort; seulement, à la différence de ce qui se passe dans le monde animal, même faite une religion condamnée, il y a un germe de vie, des éléments de vérité qui, étant élevés par essence, se suralèvent encore et donnent naissance ou aboutissent à une religion nouvelle, mieux appropriée aux besoins nouveaux de l'humanité. Cela nous aide.

Je ne connais pas de plus émouvant spectacle, que celui qu'offre à l'historien l'Empire romain aux IV^e et V^e siècles. Le monde civilisé se dégrade, se décompose, s'affaiblit de plus en plus, jusqu'à ce qu'il succombe enfin sous les coups des Barbares, tandis qu'une société nouvelle, formée dans les couches inférieures et moyennes des villes grecques ou romaines, fortifiée par les persécutions même dont elle a été l'objet, finit par prendre en tel ascendant qu'elle impose en lui aux hordes barbares et prend la direction morale du monde renversé. Il y eut un moment où les deux puissances de la balance, l'un portant le paganisme et déclinant, l'autre portant le christianisme et aversant, furent pour ainsi dire de niveau. De là une série d'actions et de réactions, de luttes et d'échanges entre les deux religions. C'est cette époque mémorable, dont M. Boissier a magistralement retracé le tableau, prenant les choses à peu près au point où les avait laissées Ernest Renan, dans le dernier volume de ses *Origines et développement des livres de MM. de Bregins et Duruy pour les événements politiques.*

Ce sujet avait déjà tantôt tantôt historien; sans parler de Montesquieu et de Gibbon qui ont frayé la voie par leurs admirables histoires sur la grandeur, la décadence et la chute de l'Empire romain, M. Boissier signale les travaux de Bregins et MM. de Rossi et Schultze, comme lui ayant été fort utiles. Il n'est dû que justice de mentionner dans la préface l'ouvrage d'E. Chastet, qui partagea le prix de l'Institut avec Bregins¹, et celui de Ch. Schmidt², également couronné par l'Académie, et les livres d'Ad. Klotz³ et de M. Jean Bechler⁴, qui ont

1) *Histoire de la destruction du paganisme en Orient*, Paris, 1850.

2) *Essai sur la société civile dans l'Empire romain et sa transformation par le christianisme*, Paris, 1853.

3) *Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, 1881.

4) J. Bechler, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1885.

les derniers travaux connus sur la matière et jettent une si vive lumière sur les phénomènes de syncrétisme entre les deux religions qui se sont liés ainsi.

M. Buisson n'était d'ailleurs lui-même préparé à dépeindre les idées religieuses de cette époque, par ses études si élégantes et si ingénieuses sur *Cicéron et ses amis*, sur l'*Opposition sous les Césars* et sur la *Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, où il excellait à tirer des lettres et des livres des contemporains des traits si précieux pour faire le portrait de ses principaux personnages. Les deux volumes sur la *Fin de l'antiquité* ne sont pas inférieurs aux précédents; ils brillent par les mêmes qualités : maîtrise de son sujet, intuition des caractères, noblesse du style et abonde du langage; mais ce qui n'y plaît pas dessus tout c'est la tolérance, bonne même, l'impartialité rigoureuse des jugements sur les hommes et les choses. A la différence de plusieurs des historiens qui l'ont précédé, M. O. Buisson n'est ni païen, ni catholique; il se contente d'être juste, d'appliquer aux figures des deux partis les communs mesures; il montre ce qu'il y avait encore de vertu, de droiture, de bonté chez les païens; et, par mesure, il n'hésite pas à flétrir les pervers catholiques « capteurs de testament » ou à railler les « saints qui s'emportent » et, par cet équilibre et par ce hautain, s'il se ose dire, à satisfaire les familles du « temple » ou de la « racaille », il refuse à ses jugements la grande majorité des hommes gens, qui cependant « rendent à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César ».

Notre auteur a réparti sa matière en six livres. Le premier est consacré à la histoire du christianisme avec l'aide de Constantin et malgré la réaction de Julien. Dans le deuxième et le troisième, il expose la système de l'instruction publique chez les Romains et l'influence qu'il a exercée sur les chrétiens. Au quatrième, il montre les origines de la poésie latine chrétienne et analyse les principales œuvres de Commodien, d'Arsène, de Paulin de Nole et de Prudence. Le cinquième présente le tableau de la société païenne à la fin du *vi*^e siècle et, enfin, dans le sixième livre, il décrit la lutte suprême entre les derniers champions du Polythéisme et les Pères de l'Eglise. Certains de ces parties offre un ensemble complet et bien étendu; mais je n'hésite pas à dire qu'il y a toujours entre elles un lien logique et une suite naturelle. Par exemple, on ne voit pas seulement comment le livre IV se rattache à l'évolution, qui est pour ainsi dire la ruine du paganisme; ni quel rapport il y a entre les *Exemples apocryphes* ou le *Pasteur d'Herma* et la polémique anti-païenne. En d'autres termes, le livre IV et même une partie du livre V et du livre VI ressemblent à une série d'anecdotes des écrits ecclésiastiques et païens; par ordre chronologique, plutôt qu'à un enchaînement bien suivi de causes et d'effets.

Après cette appréciation générale il vaut la peine de reprendre l'ouvrage livre par livre.

Livre I^{er}. — Au début de son premier livre, M. Buisson rencontre un problème difficile : Quand et comment s'est faite la conversion de Constantin? Les uns (V. Duruy) y ont vu l'adhésion d'un théiste hanté par la religion monothéiste;

Placées, l'effet d'un saint politique; d'autres enfin prétendaient que ce fut pure coquetterie et qu'il demeura éternellement païen. Notre auteur ne paraît plus près de la vérité en l'attribuant, comme « à la vanité d'un jeune homme » (C'est, dit-il, un supercilieux effaré qui seignait d'être vain, et il n'obtenait pas la protection de quelques divinités puissantes. Voilà comment il fut amené à demander le secours du dieu des chrétiens ». Et quand il l'eut obtenu, après la victoire sur Maxime, il s'effrita plus; sa conviction était faite et il témoigna publiquement sa gratitude au dieu des chrétiens en plaçant les aigles de Milan. Mais le polythéisme étant la religion nationale, officialisée de l'Empire, il ne put empêcher du premier coup avec lui et conserver les fonctions de souverain pontife et autres qui étaient attachées à la dignité impériale. C'est ce qui explique l'attitude ambivalente qu'il garda jusqu'à sa mort : combant de faveur les églises et les évêques, mais ne se faisant point baptiser, et maintenant sa confiance à ses conseillers ou gouverneurs païens. Ce fut sans doute cette neutralité, commandée par sa position, bien plutôt que son conviction, naturellement incertaine et vacillante, qui l'amena à formuler des maximes de tolérance religieuse : « Il nous a paru que n'est ni systématiquement bon et ni recommandable de se refuser à aucun de nos sujets, qu'il soit chrétien ou qu'il appartienne à un autre culte, l'ordre de punir la religion qui lui est contraire. De là sera, chacun de nous honorer librement la divinité suprême ». C'est encore Constantin qui a prononcé ces belles paroles à propos des Donatistes : « Dieu se réserve le droit de punir ses injures; il faudrait être fou pour se permettre d'exercer la vengeance à sa place. »

Cette tolérance était conforme aux vœux des Pères les plus illustres de l'Eglise latine. Tertullien avait dit : « Il n'appartient pas à une religion de faire violence à une autre », et M. Roussier ajoutait avec raison : « On peut en vouloir à l'Eglise d'être devenue plus tard l'ennemie acharnée de la tolérance; mais il ne faut pas oublier qu'elle l'a réclamée avant tout le monde! »

Ce n'est que plus tard, quand l'empereur est devenu les évêques chrétiens de favoris et de protégés, qu'il prend le goût de la domination, et de là roulement sur la pente glissante de l'intolérance. Firmicus Maternus, l'un des premiers, dans son livre : *De errore profanarum religionum*, dédié aux princes Constantin et Constant, réclame qu'on applique aux païens les peines édictées par le code mosaïque contre les adorateurs d'idôles et invente mille maximes odieuses, qu'on retrouvera dans la bouche des inquisiteurs du moyen âge. « Il faut mieux sauver ses malheureux malgré eux, que de leur permettre de se perdre! » Saint Augustin, après de longues hésitations, se laisse entraîner dans cette voie funeste du *compelle leprosum, et d'ira des Donatistes*. « En relisant ces paroles, » écrit M. Roussier, je songe aux terribles conséquences qu'on en a tirées et je ne puis me défendre d'une certaine angoisse. L'Eglise ne les est appropriée dès le *vi* siècle et les appliquant sans pitié pendant tout le moyen âge, a fait couler des flots de sang. Au *xviii* siècle, les assemblées du clergé de

Frères s'appuyaient sur elles pour demander au roi de supprimer l'hérésie protestante, »

Livres II et III. — Le récit de la bataille de Constantin paleme faite par l'empereur Julien sert à l'auteur de transition du premier livre aux deux suivants, qui traitent de l'influence de l'éducation païenne sur les hérétiques chrétiens. On trouve dans le premier chapitre du livre II, une étude sur l'éducation de l'instruction publique chez les Romains qui est du plus vif intérêt. M. Duruy avait consacré quelques pages de son *Histoire romaine* (tome V, p. 422, 707 et s.) à la question ; M. Rostkow est le premier, que je sache, qui l'ait exposée d'une façon complète et systématique. Il montre tout bien que l'Église, qui abolit toutes les institutions païennes, ne porta pas écoles, bien qu'elle les eût tenues par des rhéteurs idolâtres de l'hellénisme. Les plus grands théologiens, les saints Augustin, les saints Basile et les Grégoire de Naziance eurent des maîtres de rhétorique et de philosophie, étrangers au christianisme, et proclamèrent la nécessité pour les futurs ecclésiastiques de se former à ces écoles : « Les ouvrages des poètes, écrit saint Augustin, sont des maximes utiles pour la conduite de la vie ; leurs philosophes ont entrepris le bien véritable et donné de règles précieuses sur la manière de l'honneur. Profane, et qu'il se défendait, aux catholiques. Nous avons le droit d'en faire usage. N'est-il pas écrit que les Israélites, au parant, adoraient les vases d'or des Égyptiens, pour les consacrer au service de leur dieu ? » Et il cite à l'appui, l'exemple des Cyréniens, des Laodicéens, des Héracléens, qui étaient imbus de sciences profanes.

Tertullien lui-même, l'intransigent Monothéiste, a vu le charme des lettres païennes, et l'examen de son traité *De pallio* fournit à M. Balmain la preuve qu'il avait une érudition classique très étendue. Mais c'est surtout dans les écrits de saint Cyrille (lettres à Docteur), de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Jérôme, que les traces de l'influence des auteurs grecs et romains sont nombreuses. On y trouve des citations ou des allusions nombreuses à Platon et à Virgile, à Cicéron et à Sénèque, et l'on y sent à la fusion des éléments les meilleurs de la philosophie et de la morale païennes avec les vérités chrétiennes. Cette admiration pour les maîtres d'autre de la littérature gréco-romaine amène même le grand évêque d'Afrique à témoigner aux hérétiques païens une sympathie, qu'on ne retrouve pas depuis l'apologie de Justin martyr, et à faire des vœux pour leur salut. Comme un de ses correspondants, Evodius, lui avait demandé qui pouvaient être ceux à qui le Christ alla prêcher, après sa mort, dans les enfers, et qu'il eût de prison, saint Augustin lui répondit : « Qu'il lui serait doux de croire que ce sont ces grands esprits, qu'on lui a fait connaître dans les écoles. Car, même parmi ceux qui se sont trompés sur la voie de Dieu, il y en a qui ont vécu honorablement, qui ont donné de bons exemples de simplicité, d'humilité, de sagesse ; qui ont eu à braver la mort pour le salut de leur pays et qui ont tenu leur parole, non seulement envers leurs concitoyens, mais avec leurs ennemis et méritent d'être proposés comme modèles. »

Nous voilà loin des *exefates gentilius* tout splendide poudré, et ces paroles de saint Augustin nous remettent en mémoire le lient passage de Zwingli sur l'admiration de Platon et de Boécie, à côté des patriarches, dans le *Paradoxe*.

Livre IV. — Le quatrième livre, tout entier, est consacré à l'étude de l'épique latine chrétienne du 1^{er} au 15^e siècle. M. G. Buisser s'a garde d'oublier qu'il y a eu des chrétiens qui ont écrit en prose; mais il fait remarquer qu'ils ont eu tous le caractère d'hommes d'action, plutôt que de latins proprement dits et il ne consacrant que quelques pages à l'appréciation des « Évangiles apocryphes », du « Pasteur d'Hermas » et des « Chants sibyllins ». Par contre, il pense que la poésie chrétienne a plus écrit que la prose. L'auteur les dernières répuances des lettres païennes, et voilà pourquoi il lui donne presque toute la place. Cette préférence, qui s'explique chez un lettré déliné et difficile comme M. Haussier, ne peut guère se justifier au point de vue de l'histoire, car, à mon avis, c'est dans les proseurs chrétiens, surtout dans les Évangiles apocryphes, qu'on trouve le trace la plus profonde de l'influence des croyances et des légendes païennes. Nous regrettons aussi que l'auteur n'ait pas accordé plus d'importance à l'étude de l'influence exercée par la sculpture et l'art grecs sur les premières monuments chrétiens. C'est là peut-être que le syncrétisme entre les deux religions s'est de la façon la plus saisissante et se syncrétisme a été et sera qu'à Rome, on a fini par démanteler des temples et des statues de dieux ou de philosophes grecs pour les attribuer à des saints chrétiens. Il y aurait en là tout un chapitre bien enrichi sur l'assimilation d'un grand nombre de rites et croyances indigènes par la religion nouvelle. C'est un livre qui reste à faire.

Mais revenons aux poètes latins. M. Buisser essaie à tracer leurs portraits. Il fait revivre à nos yeux tout à tout Ausone, Paulin de Nole et Prudence. Le premier est le type du professeur romain, après avoir enseigné le grammaire et la rhétorique à Bordeaux, il fut précepteur de Gouven et a laissé des poèmes où l'on rencontre plus souvent les noms de Mars, Vénus, Apollon que celui du Christ. Paulin de Nole, évêque d'Ancône et dignitaire de la cité de Bordeaux, qui ressemblait à une brillante carrière politique pour se retirer auprès du tombeau de saint Félix, près Naples, où il partageait son temps entre la culte des Muses et la célébration des reliques du saint. — Comme poète, dit M. Buisser, il est fils de notre pays; les genres où il excelle, l'épique, l'épique sont ceux où l'on se lie d'affaires avec de la grâce et de l'esprit. Il aime l'élégance et le bon-dieu. Il supplée à l'originalité qui lui manque par la force de la vie, par la douceur, la simplicité, la raison, toutes qualités françaises ». Prudence, au contraire, né en Espagne, a les qualités et les défauts de sa race; la vigueur, le courage, le positivisme, mais aussi le goût des couleurs crues, des scènes de violence et du sang. Son *Persephona* est une sorte de martyrologe, sans forme d'hymnes en vers et il est prouvé que quelques passages en ont été lus à l'église les jours anniversaires de tel ou tel martyr.

En résumé, les poètes latins chrétiens sont sans doute bien inférieurs à ceux

de l'âge classique; mais leur inspiration est absolument vivante; ils ont décrit dans leurs poèmes bien des hommes et des choses balayés par l'incertain horizon et, du moins, ils ont eu le grand mérite d'amoindrir au christianisme deux classes, qui étaient restées obstinément attachées à l'ancienne religion : les gens du monde et les lettrés.

Livre V. — Il remonte pourtant encore, à la fin du *iv*^e siècle, beaucoup d'adversaires du christianisme dans la haute-société romaine. M. Boissier, prenant pour guide le correspondance de Symmaque, y distingue deux classes d'ennemis : les païens violents, dont le type est Fulvius Nativianus, un *Quintus arduus*, patricien romain, auteur d'un petit poème où il flagelle les évêques et, d'autre part, les païens modérés, tels que Macrobie, l'auteur des *Saturnales*, qui observent vis-à-vis du christianisme un silence hautain et prudent. Cette aristocratie romaine n'était d'ailleurs pas aussi dépeignée que quelques auteurs chrétiens se sont plu à la montrer : on y trouvait un grand sentiment du devoir civique, de la sollicitude pour l'éducation des enfants, de la grandeur vis-à-vis du peuple et de la grandeur d'âme aux jours des malheurs publics. Mais deux défauts y sont relevés, avec raison : la sécheresse de la plupart des hommes d'État à la veille de la prise de Rome par les Barbares et leur aveuglement à l'égard de l'Évangile. Cet aveuglement des hautes classes, en matière de religion nouvelle, suggère à M. Boissier des rapprochements heureux. « Quand les solles de la synagogue de Corinthe traitèrent saint Paul devant le proconsul d'Achaïe, le propre frère de Sénèque, ils en furent très mal reçus. — C'est une querelle de Juifs », répondit-il d'un ton impétueux, et il refusa de les entendre. C'est ainsi que Léon X, au début de la Réforme, quand on lui parlait des doctrines de Luther, se contentait de répondre : — C'est une affaire de moines. » Qui pourrait croire que ces disputes de moines et ces querelles de Juifs changeaient le monde? L'auteur montre, par plusieurs citations des *Amphitryons* (p. 244), l'évolution monothéiste qui s'était faite dans le passé des païens cultivés et qui les portait à considérer les dieux comme des manifestations diverses d'une puissance unique et souveraine répandue dans tout l'univers. Cette tendance, qui avait eu pour point de départ le syncrétisme religieux, formé à la cour des Sévères, aboutissait à la tolérance, dont nous trouvons de belles expressions dans les discours de Symmaque, de Libanius et de Théodoret.

Livre VI. — Le com de Symmaque évoque le souvenir des derniers républicains, j'allais dire des convulsions du paganisme expirant. Il. Boissier a tracé d'une façon magistrale le récit de ces deux orateurs entre Symmaque et saint Ambroise, à propos de l'enlèvement du Palais de la Victoire par ordre de Gratien, hors de la salle des séances du Sénat. Tandis que le poète Claudien et les poètes du Sénat, en exaltant le passé de Rome, travaillaient, inopinément, à établir la suprématie des évêques romains, l'évêque de Milan, au contraire, exaltait les principes du progrès religieux et de l'Église indépendante de l'É-

ter, qui ont été vengés par le protestantisme moderne. » Le monde, dit saint Andronic, après avoir longtemps erré, a cessé de route pour arriver à la maturité et à la perfection : que ceux qui l'ont lâchement accusé le moisson, parce qu'elle ne mûrit que les premières jantes. — N'est-il pas vrai qu'avec le temps tout se perfectionne? » Et ailleurs : « L'âme mieux que nous soyons pauvres d'argent et riches de grâce... Taisez-vous nous nous glorifions du sang de nos martyrs, ils (les païens) ne sont sensibles qu'à l'argent qu'on leur enlève... Nous avons grandi, nous autres, par les châtimens, les misères, la mort ; mais eux, ils ne sentent que leur religion ne peut vivre que si elle est payée par l'État. »

En terminant, l'auteur se pose deux questions, qui ont été déjà souvent débattues. Il se demande d'abord si, comme l'ont fait l'abbé Reynal et Gibbon, le christianisme est responsable de la ruine de l'Empire romain? Un examen impartial des faits l'amène à cette conclusion que « la décadence de Rome, comme en général, a suivi une marche régulière et qu'elle avait des causes contemporaines d'Auguste, bien qu'elle était antérieure au christianisme ».

La seconde question, c'est de savoir quelle fut l'attitude des évêques vis-à-vis des Barbares. Certains historiens ont prétendu que les chrétiens, par haine du Sénat et des magistrats païens, les avaient même appelés; du moins avaient-ils leur vu comme leurs vœux de libérateurs. M. de Guizot, et M. Bouvier, ne moins, n'a pas eu peine à montrer que les saint Augustin, les saint Jérôme, comme Louis le Grand, ont été d'ardents partisans romains et qu'ils ont déploré les victoires des Barbares.

Il n'eût été trop bon savoir les sources des lettres antiques et les apprécier trop bien les bienfaits de l'administration romaine, pour ne pas les défendre contre ces attaques à demi erronées. C'est ainsi que l'Église, en empruntant au paganisme ce qu'il y avait de bon, de beau et de vrai, l'a enrichi de tout son être dans ce grand mélange de la civilisation antique. Quand elle n'aurait rendu que ce service-là, elle mériterait la reconnaissance éternelle de la postérité.

G. HOOVER-MAPET.

Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien, par l'abbé K. BARNIER, docteur de lettres, professeur à l'École ecclésiastique des Carmes. — Paris, Teubner, 1901 (307 pages).

Le culte des empereurs romains avait déjà donné lieu à du fort bon travail; la thèse de doctorat que M. Bouthier a soutenue sur ce sujet « tout tes à propos offre la liste d'une série d'ouvrages importantes, sources d'inspiration ou recherches de détail. On reconnaît dans ces grandes lignes et dans ses traits essentiels

ce culte politique qui, durant trois siècles, fut la loi commune du monde antique et, aux yeux de beaucoup, le lien le plus étroit entre Rome et son empire. Mais il s'est vu par milliers du monde entier à un travail de révision des résultats acquis, en 191-02 que pour voir s'ils étaient en rapport avec l'état actuel de la science, en fût-ce que pour s'assurer qu'ils correspondaient avec les documents importants que les recherches les plus récentes des archéologues ont mis au jour. Il conviendrait surtout de faire la lumière sur beaucoup de points encore obscurs; il y avait une foule de questions à faire sur de nombreuses questions de détail. C'est à cette double tâche que M. Henner s'est consacré son œuvre est tout entière pour, depuis l'érudition de son aïeul, sans voie halage, jusqu'à l'art de la composition et à l'expression seule, nette et ferme.

Les premiers chapitres contiennent une histoire du culte impérial depuis ses origines jusqu'à Constantin. Vient ensuite un exposé détaillé de l'organisation de ce culte durant les trois premières années de l'ère chrétienne. C'est la partie de beaucoup la plus considérable de l'ouvrage. On y traite, d'abord du culte des empereurs à Rome, on s'occupant, dans des chapitres distincts, des honneurs rendus aux empereurs vivants, aux empereurs morts, des prêtres et des sacerdotesses qui participaient à ce culte, s'occupant des cérémonies des *ludi* et des *sestertiales* des *impératrices*, puis des *ludi* *Julii*, des *sestertiales* *Augustales* et autres, des *Salvii*, des *Arvalis* et des *Vestales*. A Rome, le culte s'adressait surtout aux *dieux*; les provinces, au contraire, honorent avant tout *Rome* et *Auguste*, l'État et le chef dans lequel l'État se personnifie; elles ont des prêtres spéciaux, les *flamines* provinciaux, l'histoire et l'archéologie. M. Henner donne un chapitre très court sur le sacerdoce provincial. Après le long chapitre de M. Guiraud, il revient sur un sujet qui paraissait épuisé et traite un tableau très exact de ces sacerdotesses provinciales en, sans le caractère de la religion, un conseil à faire être quelques points des *ludi* provinciaux dans un milieu qui sentait bien peu fait pour eux. Le culte des empereurs ne se bornait pas là. Les villes et même les simples particuliers ne négligeaient rien pour se rendre favorables ces divinités terrestres. M. Henner nous fait connaître le culte municipal dans ses pages qui sont parmi les meilleures de son livre. Il passe en revue les diverses formes qu'affectait ce culte; il nous donne des renseignements détaillés sur les prêtres municipaux, sur leur situation dans la cité et dans l'État; deux longues dissertations sur les *sestertiales* *Augustales* et le sacerdoce complétant cette étude. Il remarque qu'on a été souvent le culte impérial à Rome, dans les provinces, dans les villes, jusqu'au culte simple particulier, il se ramène pourtant des divinités, les *dieux* et les *sestertiales*. M. Henner donne l'attitude qu'ils ont prise, les uns et les autres, en face du culte officiel auquel ils voulaient se rendre part.

Voilà arrivé, à la fin du second volume, au règne de Constantin. Jusqu'ici nous marchions sur un terrain qu'on a exploré et fouillé dans tous les sens. A partir de ce moment il n'en est plus de même. On s'est beaucoup moins

compte du culte impérial après Constantin. M. Beudier, dans cette partie de son travail, a dû se livrer à beaucoup plus de recherches personnelles; il a eu moins de guides sûrs et autorisés. Dans un premier chapitre, il nous montre comment fut abolie dans le culte impérial. Il s'efforce ensuite d'établir, contrairement à l'opinion commune, que l'organisation du culte impérial a été sans influence sur les divisions territoriales de l'Eglise chrétienne.

La conclusion est presque une apologie du culte impérial. Excellent dans son principe, puisqu'il n'est que « l'expression la plus élevée de la reconnaissance des peuples », excellent dans ses effets, puisqu'il agit au profit de toutes les classes de la société, qu'il est un bienfait pour le présent et une source de libertés pour tous, se fait difficile être aux yeux de M. Beudier, une des bonnes institutions de l'Empire. Je dois dire dès à présent que j'ai peine à ne pas trouver une certaine exagération dans ces idées.

Non content d'avoir ainsi traité avec une grande amplex le sujet qu'il avait choisi, M. Beudier a joint deux appendices importants à sa thèse. L'un contient une liste des Dieux, la seule qu'il faille consulter désormais, car elle est plus complète que celle de M. Desjardins et même que celle de M. Mommsen. L'autre appendice est une étude topographique sur les temples des Dieux à Rome.

Après cet aperçu général des matières contenues dans l'ouvrage de M. Beudier, il ne reste à présenter quelques-unes des observations que m'a suggérées sa lecture. On comprend qu'un livre de cette étendue et de cette importance ne se prête pas à un compte rendu détaillé.

Les origines du culte impérial sont doubles. Il se rattache en premier lieu, aux habitudes d'esprit des peuples italiens, aux idées du numen, du genius, si bien exprimées que Martial a pu dire sans craindre d'être accusé d'ironie, dans son épigramme *De supplicio decessantis* (*De Spectac.*, 17) :

*Quid proci et supplicis elephas te, Caesar adorant,
Hic modis qui hauri tam merendus erit,
Non fuit hoc facinus, nullique deinde magistro :
Credo mihi, cumini scilicet et illi lauro*.*

Le vieil usage du triomphe, qui faisait pour un moment du général vainqueur l'égal d'un dieu, n'a peut-être pas été étranger non plus à la divinisation des empereurs. Le triomphateur prêtait plus volontiers l'oreille aux acclamations de la foule qu'aux paroles de l'esclave chargé de lui rappeler qu'il n'était qu'un homme.

En second lieu, le culte impérial se rattache aux coutumes orientales suivant lesquelles la personne du souverain avait un caractère sacré. L'Orient tira de là le culte de Rome et d'Auguste, la religion du Dieu-Etat et de son chef.

M. Beudier indique très bien comment du culte double source sortit la religion politique de l'Empire romain affectant elle-même une double forme, con-

1) Au lieu de *numen* ... *numi*, on lit, dans l'édition Schenckeliana, *numen* ... *numi*.

sistant dans le culte des Dieux et dans celui de Rome et d'Auguste. La distinction, suivant M. Beuchler, est moins absolue qu'on ne le suppose. Il n'est pas rare de voir les mêmes prêtres voter à ces deux cultes ou, pour mieux dire, ces deux cultes eux-mêmes confondus en un seul.

Sur ce point il est en désaccord avec un de mes savants collègues, M. Beaudouin, professeur à la Faculté de droit de Grenoble. Celui-ci a publié, au moment même où paraissait le livre de M. Beuchler, une monographie ayant pour titre : *Le Culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise* (voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIII, p. 345 et 377). Une partie de ce travail a pour objet d'établir une distinction profonde entre le culte des Dieux, le culte de l'empereur vivant, personnellement adoré comme un dieu, et le culte de Rome et d'Auguste qui s'adressait plutôt à l'Empire qu'à l'empereur régnant : « Trois cultes, dit M. Beaudouin, p. 10, et trois classes de prêtres. » Et il s'attache à prouver que l'on a rarement considérés comme des dieux, au moins en Occident, les empereurs vivants; ce que l'on a pu quelquefois pour des raisons de circonstance se réduire à des distinctions, à des titres honorifiques ou à des faits mal interprétés. Ainsi le fait de jurer par le germe ou par le nom de l'empereur ne signifie rien, puisque tout homme a son pécuniaire et son nom. Il y a du vrai dans cette remarque. On n'a pu toujours jusqu'à diviner l'empereur de son vivant; mais il s'en faisait de bien peu; on avait qu'il serait un jour au nombre des Dieux; s'en était assez pour qu'il reçût des honneurs divins ou quasi divins et pour que la foule grossière, surtout dans les provinces, le distinguât mal de ses vieilles divinités. C'est par le culte personnel d'Auguste que débute le culte impérial de Rome et d'Auguste; M. Beaudouin le reconnaît comme M. Beuchler. Ce dernier, notamment à la page 169, affirme que plusieurs empereurs eurent des prêtres particuliers dans les cités. On peut admettre, en théorie, la distinction posée par M. Beaudouin; mais je doute qu'en fait, elle ait été rigoureusement observée.

Ces deux auteurs ne rencontrent sur une autre matière : le culte municipal des empereurs, et cette fois-ci, il se trouve que leur exposé de l'organisation de ce culte est à peu de chose près le même : résultat d'autant plus notable que l'un, M. Beuchler, s'est placé à un point de vue très général, et que l'autre, M. Beaudouin, a basé ses recherches à une rigueur, la Narbonnaise, pour en étudier de plus près les documents.

Les questions si délicates que soulève l'existence des *collegia Augustalis* sont traitées dans un chapitre très court dont nous ne pouvons songer à donner même un aperçu, mais auquel il faudra se référer désormais comme à l'un des *Alphabets* les plus indispensables sur l'origine et sur l'organisation de ce collège.

A propos du culte provincial, à la page 109, M. Beuchler donne des renseignements sur l'opinion d'après laquelle les *assemblees provinciales* auraient été annuelles. Selon lui, il n'y avait pas de règles fixes. Ces assemblées se réunissaient à des époques qui variaient suivant les pays où elles étaient tenues.

La critique qu'on trouve, p. 114, des diverses hypothèses émises pour expliquer le titre d'Augustus Gallienus, mérite de attirer l'attention, de même que la discussion au sujet de l'empereur et de l'archevêque d'Asie (p. 123 et s.).

Provincia, sites et particuliers, tous s'accordaient à rendre un culte aux empereurs, roms, exceptés les juifs et les chrétiens. On relève l'opposition des juifs, sans doute parce qu'ils ne faisaient guère de prosélytes et qu'ils restaient à part, ou même au contraire, avec une grande rigueur, contre les chrétiens dont les croyances s'étendaient et se propageaient partout. C'étaient des impies dangereux, surtout parce qu'ils avaient la faveur des empereurs, parce qu'ils refusaient l'honneur et les honneurs au Dieu-Etat. La loi la cause principale des persécutions, à une époque d'intolérance et d'intolérance générale. On le voit bien en lisant la lettre célèbre de Plin le Jeune au les passages des apologues écrits par M. Bourlier. Dans le récit du martyre de saint Polycarpe, on rapporte que le magistrat dit à l'évêque : Jure par le génie de César et une autre chose ; Muet aux impies. Les paroles de prononciation Saturninus ne sont pas moins significatives : Nous avons un culte et ce culte est simple ; nous jurons par le génie de l'empereur, notre maître, et nous prions pour sa conservation ; il faut, dit le prononciation aux chrétiens, que vous fassiez comme nous (p. 274 et 275). En dépit de ces raisons et évidentes, M. Bourlier (p. 271) soutient, en se basant sur l'étude des actes authentiques des martyrs, que le culte impérial n'était pas une des choses chrétiennes plutôt qu'un autre. « La plupart du temps on traitait les chrétiens au temple le plus proche, » Je suis persuadé que s'ils avaient consenti à rendre aux empereurs les honneurs d'usage, on les aurait aisément dispensés de sacrifier aux dieux du paganisme. Si on les menait à un temple quelconque, c'est sans doute que le culte des dieux et celui des empereurs étaient fréquemment associés (v. p. 133 et s.).

Est-il ainsi de traiter l'empereur Julien de persécution des chrétiens ? C'est pourtant ce que fait M. Bourlier, p. 301.

L'ajout de quel intérêt possèdent les derniers chapitres de ce livre, il les a complétés, depuis la publication de celui-ci, par une brochure qui a pour titre : Les temples de culte impérial à Rome (Paris, 1904, Fata), traitant avec autant d'exactitude que ses dernières manifestations de culte officiel où la base adhérent, le traité et d'autres événements peu connus étaient la part principale.

M. Bourlier le juge d'une façon plus favorable ; cette vue plus politique, il l'a et bien étudiée est ainsi qu'il suit par l'approbation persécution et à trouver l'union : « Auguste, Théodose et Louis XIV étaient, dit-il, inspirés par la même pensée : donner un caractère religieux à leur pouvoir et rendre ainsi plus complète l'obéissance de leurs sujets. Au-dessus de la Providence divine qui gouverne le monde, ils voulaient que les habitants de l'Empire révérassent, dans la providence du prince, une délégation de la puissance divine. Il est facile de décrire l'œuvre des dieux d'Auguste l'apothéose impériale. On peut aisément se moquer du dieu Claude ou de la déesse Poppée ; mais il est juste de reconnaître que le

culte adressé aux empereurs n'était, en somme, que le plus haute expression de la reconnaissance des peuples pour un gouvernement à qui le monde entier dut de longs siècles de paix et de prospérité. — Je n'ai pas lu cette page sans quelque surprise. A coup sûr, le fait d'un empereur ou d'un Louis XIV cherchant à maintenir un culte public ne comprend de lui-même, il n'y a, de la part de ces hommes d'Etat, qu'une étonnante ignorance de la portée de l'empire le plus grand. Mais que dire des sujets qui entretenant ainsi dans les cœurs de leurs souverains ? Que s'est-il pour élever à un sentiment de reconnaissance envers eux-ci qu'ils ont le faiblesse de les diviser ? En admettant que la religion n'ait pas contribué à l'établissement du culte impérial et qu'il n'y ait pas eu la moindre crainte qui rappelle la vénération de l'empereur à plus tard devant le talon qui le supporte, quelle conception inférieure de la religion un pareil culte ne suppose-t-il pas ? Le valeur d'une religion se mesure au plus ou moins d'idéal qu'elle contient et qu'elle vivifie, à la tension plus ou moins forte qu'elle impose au respect moral, au jour plus ou moins grand qu'elle jette sur le problème du «-de. Apprécier d'après cela le culte impérial. C'est une caricature de la religion, et non une religion, un prétexte à jeux, à banquets, à divertissements triviales. Aussi bien n'est-elle que l'écrit dans un monde et à une époque où le sentiment religieux était éteint, où tout se réduisait aux vaines colonnades du culte, où la loi sur deux seules avait d'extirper ou au moins dans les classes élevées. C'est ce qui fit le succès du culte impérial. On ne voulait pas perdre l'habitude des fêtes, on cherchait à les multiplier. Faciles des cérémonies que ces apothéoses impériales, que ces hommages rendus à Rome et à Auguste ! Le nouveau culte ne pouvait manquer d'être populaire. Mais encore fallait-il penser qu'il ne servait qu'à un peuple sceptique, mais basement superstitieux ou bourgeois grossiers, à l'âme étroite, à l'horizon borné, vivant au jour le jour, sans autre souci que celui de retirer de la vie la plus grande somme de jouissances matérielles. Le culte des empereurs était la religion de ceux qui étaient dépourvus de leur religion. Les esprits religieux allaient au nihilisme, au christianisme, à une culte de l'Orient qui avaient fait sa part au mystère et donner l'aval à la mondanité endormie. Le culte officiel des empereurs s'accommodait assez mal de ces religions ; en cela, il n'était pas seulement inutile, il était nuisible : c'est lui qui, pour parler comme un de nos poètes,

À son libérateur a fait le diable.

Forme du tyranisme, tant qu'on voudra ; on le aime dit et redit, mais comme toute, forme basse et dégradante ! Signe frappant de la décadence morale qui atteignait la société romaine dans ses éléments les plus constants, et, si je puis dire ainsi, dans ses sources vives ! Je ne puis croire que ce culte tout d'apparat ait beaucoup contribué à resserrer les liens qui unissaient Rome et ses provinces.

J. BARRIS.

1) M. Bourlier vient de donner un résumé de son thème dans la Revue des questions historiques, 1^{er} janvier 1892.

Jules Zeiler, — *Histoire d'Allemagne, t. VII. — La Réforme.* — Paris, Perrin; in-8 de 419 p.; 7 fr. 50.

L'*Histoire d'Allemagne* de M. Jules Zeiler est trop connue pour qu'il soit nécessaire de la présenter une fois de plus à nos lecteurs. Le septième volume qui a paru cette année mérite cependant d'être l'objet d'un compte rendu spécial dans cette Revue, non pas qu'il apporte grand-chose de nouveau à ceux auxquels l'histoire de la Réformation en Allemagne est devenue familière, mais parce qu'il est intéressant pour les historiens ecclésiastiques de recueillir le jugement d'un universitaire en ces matières, le plus souvent traité par des théologiens.

Raconnant tout d'abord qu'il régne, du commencement à la fin de cette histoire de la Réforme, une impartialité qui ne se dément pas un seul instant. À peine observe-t-on, çà et là, quelques-uns de ces fautes partielles sous lesquelles les universitaires, même les plus libres d'esprit, se plaisaient à charger certains leurs jugements défavorables à l'Église (cf. p. 30 et p. 217). M. Zeiler sait apprécier Jean Huss ou Luther, sans se montrer aveugle pour la duplicité d'un Jean XXII ou la légèreté d'un Léon X. Son récit se développe d'un ton égal, avec l'indifférente bienveillance de l'homme qui démonte le mécanisme de l'histoire dans ses détails, sans enthousiasme comme sans indignation. Il en résulte une note dominante un peu larve, qui inspire méfiance sans repousser.

Il faut lui savoir gré d'avoir si bien montré les racines profondes de la Réforme du xvi^e siècle dans le passé de l'Allemagne. Entrés systématiquement des programmes universitaires pendant trop longtemps, la Réforme apparaît encore à un grand nombre de nos compatriotes contrainte comme un accident de l'histoire. M. Zeiler a parfaitement suivi, jusque dans la dernière moitié du xiv^e siècle, les divers éléments qui font explosion au début du xvi^e. Jean Huss, l'échec lamentable des conciles réformateurs, l'affaiblissement de la puissance impériale après Charles IV de Luxembourg, l'anarchie politique et morale de l'Allemagne, la Renaissance, tout prépare le soulèvement des Allemands contre le papauté. Il a développé à la fois cette histoire morale de l'Allemagne au xiv^e siècle et les complications nombreuses de l'histoire politique. Je le félicite en particulier de ne pas s'être laissé séduire par l'habile, mais fallacieuse érudition de M. Janssen, qui masque sous l'accumulation des faits de détail le fait général incontestable de l'anarchie régnant en Allemagne au xiv^e siècle et de l'exploitation du peuple allemand par les puissances ecclésiastiques¹. Sur un point seulement il est allé plus loin que son plus grand compte des fautes du laborieux historien catholique, en montrant à quel point la substitution du droit canon à l'ancien droit ger-

¹ Voyez p. 55-58, p. 75, p. 78-81, p. 100, p. 204 et suiv., p. 231 et suiv., p. 333, etc.

manique contribuait à l'écrasement du peuple en faveur des princes et chevaliers. Le peuple, et surtout le peuple des campagnes, voit la victime par excellence de l'assaut du 12^e siècle. Chaque puissance exploite la situation; les princes électeurs aux dépens de l'Empire, les grands seigneurs quasi royaux aux dépens des vassaux nobles puissants, ceux-ci aux dépens des chevaliers, l'Eglise aux dépens de tous, et le pauvre peuple qui n'a personne au-dessus de lui pour le rançonner, puis pour tout le monde, comme l'ion de la fable.

Peut-être l'auteur est-il autorisé plus d'importance à l'introduction de deux tomes, s'il avait consacré un chapitre de son ouvrage à nous faire connaître le régime intérieur des divers Etats de l'Allemagne et des villes libres; il a soigneusement analysé les relations des Etats avec l'Empire, mais s'est fort peu occupé de leur organisation intérieure. C'est là cependant qu'il faudrait s'arrêter sur le vil la transformation qui s'opère dans l'âme allemande. Les événements ne manquent pas aujourd'hui pour faire un travail de ce genre.

L'auteur nous enseigne que M. Zeller est mieux fait pour ressusciter l'impensance de l'Eglise à se réformer par elle-même. On regrette fréquemment les vainesses et les humilités de la Réforme, son caractère révolutionnaire, le schisme qu'elle a provoqué avec ses conséquences sanglantes. Mais il ne faut pas oublier que depuis plus de cent ans toutes les tentatives pour opérer la réforme, jugée indispensable par tous les esprits sains, au sein même de l'Eglise et par ses autorités légittimes, avaient misérablement échoué. Partout où la rigueur s'était par étapes faite pour imposer un Saint-Siège des limites à ses abus de pouvoir, le mal, au lieu d'être corrigé, n'avait pas cessé de s'aggraver. Le clergé allemand, en particulier, n'avait rien fait pour apaiser le mécontentement national. Quelques prêtres, comme Nicolas de Cuse, avaient nourri de beaux projets de réforme. Mais ce n'était que vaine fumée. Dans la réalité rien n'avait changé. La responsabilité de la rétrograde du 12^e siècle retombe au clergé allemand non moins qu'à la papauté.

A moins de se livrer à une étude extrêmement minutieuse, il n'y a plus grand-chose de nouveau à dire sur Erasme et sur Luther. Personne n'en voudra à M. Zeller de s'être borné à répéter, en ce qui les concerne, une histoire connue¹. L'intérêt de ces chapitres est dans les jugements qu'il porte sur ces deux grandes figures de la Renaissance religieuse et de la Réforme. « Avec un peu de courage ou d'ambition de gouverner les hommes, eussent-ils réussi

1) Je relève quelques inexactitudes dont plusieurs sont, sans doute, des fautes d'impression : p. 111, dans une des très rares indications bibliographiques, *Chatin* pour *Chatin*; p. 300, *Randschahn* pour *Randschahn* (c'est pas un anbot, mais un anbot sans doute); p. 224, *Louis Ingensberg* pour *Brinsberg*; p. 261 et passim, *Hogersaten* pour *Hogersaten*; p. 262, *Henschin*, en latin *Caponin*, pour *Caponin*; p. 320 et passim, *Carlswald* pour *Carlsbad*; p. 322 « ein huter Borg ist unser Gort » pour « eine feste Burg »; p. 383, *Luther est un lach et Melancthon un abbe*; p. 354, l'archevêque de Cantorbéry fait à Erasmus une ceste de 20,000 livres sterling!; p. 352, *Luther a pobé La Copraut de Bologne* en octobre 1520 après l'Appel à la Noblesse allemande, et non avant, etc.

de l'Allemagne, Erasme aurait pu être l'auteur d'une révolution plus philosophique, plus arisotélique que celle qui eut lieu. Mais la prudence est sa qualité maîtresse : (p. 243). Prudence est un mot doux pour qualifier le caractère d'Erasme, bien moins vigoureusement rempli que son esprit. Erasme était, en théologie, un réformateur plus radical que Luther et qui se rapproche plus des idées religieuses modernes. Mais il rêvait une réforme opérée d'en haut, par les chefs de l'Eglise et par les princes séculiers par la Renaissance. Il croyait à la puissance de l'Etat. Luther était une conscience, une volonté, un mystique. Il croyait à la puissance de la foi et à la souveraineté du peuple chrétien. Ces deux hommes ne pouvaient pas se comprendre. Rien de plus intéressant que de les comparer. M. Gallet les apprécie d'une façon qui me paraît juste, mais il a voulu à tracer un portrait puissant du contraste de ces deux natures.

JEAN RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1^{re} *Revue d'œuvres mythologiques*, rédigée par M. l'abbé Faurrière, curé d'Orrou-lez-Troumaux (Somme). La publication d'une revue consacrée aux études mythologiques était un vœu ardemment tenu pour nous depuis longtemps. Aussi notre première impression, en lisant le titre du nouveau périodique dont nous annonçons ici l'apparition, fut-elle toute de satisfaction. Hélas! cette joie a été de courte durée. La « *Revue d'œuvres mythologiques* » n'est qu'une nouvelle tentative de M. l'abbé Faurrière pour répandre ce qu'il appelle une « *système* », c'est-à-dire pour expliquer les mythes païens en les considérant comme des emprunts plus ou moins altérés aux motifs bibliques. M. l'abbé Faurrière n'est plus un inconnu pour nos lecteurs. Déjà nous avons mentionné de lui les *Enquêtes d'Hérodote en terre de Judée*, *La mythologie expliquée d'après la Bible*. Trois autres brochures du même genre ont paru depuis cette époque et maintenant c'est une revue trimestrielle qui doit servir la même cause. L'auteur a une foi robuste. Quels peuvent bien être les lecteurs de semblables énonciations? M. l'abbé Faurrière ne semble avoir aucune connaissance des travaux académiques sur la Bible. De la mythologie il ne veut reconnaître que des traits épars lorsqu'ils lui paraissent favorables à sa thèse. Quant à ses connaissances philologiques, il vaut mieux ne pas en parler, ainsi les mots *le Péon*, dans les chants en l'honneur d'Apollon, sont pour lui les mots hébreux *Isac* *Poumich*, dénommé *surveur*. L'auteur se plaint de ce que ses critiques ne discutent pas ses assertions. Comment discuter ce qui est dépourvu de toute espèce de caractère rationnel? Il nous suffit d'avertir le public, pour qu'il ne se fasse pas illusion sur la nature de la nouvelle revue qui lui est présentée.

— 2^e G. de Moitteux, *Antiques* (Paris, Guillaumin; 10-18; 3 fr. 50). Avec l'ouvrage de M. de Malraux nous rentrons dans la catégorie des livres éclects, mais nous ne sortons pas du domaine des généralisations sommaires. L'insipide petit volume qu'il a fait paraître chez Guillaumin commence par un exposé sur la nature et les causes du bon ou du mal religieux et finit par une déclaration en faveur de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Entre ces deux termes extrêmes se déroulent toute une histoire et toute une philosophie de la religion. On recon-

tail d'ailleurs les habitudes d'esprit et de langage de l'économiste dans les formules où il annonce sa pensée, telles que les suivantes : « Que les États en leur qualité de propriétaires sont intéressés à la conservation de leurs peuples » ; « Cherté du peuplement, bon marché du christianisme » ; « Le rationalisme et la corruption engendrés par le monopole religieux », etc. M. de Millner établit un rapport direct entre le développement de la religion et celui de l'organisme social. Le socialisme et le nihilisme paraissent insuffisants, lorsque les élites et les élites ont besoin de dieux qui soient mieux adaptés à leur expression. C'est là un point de vue qui peut se justifier, mais à la condition de ne pas être adopté d'une façon exclusive, car il ne suffit pas à l'explication de l'évolution religieuse ; celle-ci a des causes plus complexes. La partie historique de ce livre n'est, du reste, que la préparation de l'étude sociologique consacrée par l'auteur à la valeur de la religion dans le monde moderne et aux relations qui les associations religieuses doivent entretenir avec l'État. Pour M. de Millner, l'effet des religions l'emporte incomparablement sur leur cause. Les progrès de la science, bien loin de leur nuire, leur sont utiles. Le christianisme, à ses yeux, n'a pas cessé de satisfaire les aspirations les plus hautes de l'âme humaine ; mais, pour qu'il puisse exercer son influence morale indispensable à la société, il faut, d'une part, développer la culture religieuse, d'autre part, avoir confiance dans la libre concurrence des doctrines comme propulseur et régulateur du développement religieux.

Nous n'avons pas à discuter ici les assertions de l'auteur, avec lequel nous sommes le plus souvent en parfait accord de sentiment et de pensée ; mais il nous importe de relever ici le ton qu'il exprime en faveur d'une plus grande culture religieuse. Les études libres et désintéressées de l'histoire religieuse sont, en effet, l'un des plus actifs agents de cette culture religieuse que M. de Millner réclame.

— 3^e *Philippe Berger. Histoire de l'écriture dans l'antiquité* (Paris, Imprimerie nationale). L'histoire des religions antiques est trop intimement liée au déchiffrement des textes écrits les plus anciens pour que nous ne mentionnons par ici, comme une contribution indirecte à nos études, le bel ouvrage publié par M. Philippe Berger sur l'histoire de l'alphabet. Imprimé sous le patronage du Ministère de l'instruction publique, sorti des presses de l'imprimerie nationale, orné de neuf planches hors texte admirablement exécutées et d'un très grand nombre de figures imprimées, rédigé avec une extrême clarté, ce livre se recommande comme le meilleur exposé qui existe actuellement de l'histoire de l'écriture. M. Berger s'est proposé de résumer et de rendre accessible à tout lecteur instruit l'état actuel des connaissances sur ce vaste sujet, plutôt que d'approfondir les questions qui ne sont pas encore résolues définitivement. Mais il a fait ce travail avec toute la compétence d'un épigraphiste rompu aux difficultés du déchiffrement des textes antiques, un homme du métier et non simplement un compilateur. Dans une première partie il raconte l'histoire de l'écriture avant

l'alphabet (pictographique, hiéroglyphique, écriture chinoise, cunéiforme, égyptienne). Ces divers systèmes idéographiques deviennent peu à peu syllabiques, c'est-à-dire phonétiques. C'est ainsi que le plus parfait d'entre eux, le système égyptien, donne naissance à l'alphabet phénicien. Les vingt-deux lettres de cet alphabet sont le point de départ des systèmes d'écriture de la presque totalité des peuples civilisés. M. Berger les traite dans la seconde partie. On y distingue deux grandes familles : indo-européenne ou gréco-latino et sémitique. À cette dernière se rattachent les alphabets de l'Inde et de la Perse. Une troisième partie, beaucoup plus courte, est consacrée à certaines écritures que l'on trouve aux confins du monde antique et dont la détermination, probablement sémitique, n'est pas encore nettement établie. On la voit, la part de l'épigraphie sémitique dans l'établissement de cette histoire de l'écriture est prépondérante. Un livre comme celui de M. Berger est bien fait pour convaincre les sceptiques, s'il s'en trouve encore, qui douteraient de l'importance de ces études d'épigraphie, même pour l'histoire générale de l'esprit humain. Nous en recommandons très vivement la lecture. Une édition spéciale, toute semblable à l'édition officielle, est offerte au public par la maison Hachette au prix très modéré de dix francs par exemplaire.

— 4^e Maurice Vernes. *Maîtres de la Bible, L'Écriture d'Israël* (Paris, Lacombe, in-16 de 240 p. avec 2 cartes). Le petit volume de M. Maurice Vernes est, lui aussi, destiné au grand public et même, d'une façon toute spéciale, aux élèves de l'enseignement primaire et secondaire, pour lesquels le *Précis d'histoire juive*, publié chez Hachette en 1899, serait trop étendu ou trop difficile à comprendre. Le premier titre rend bien l'attention de l'auteur. Il a voulu faire une histoire sainte, une histoire qui fasse connaître et comprendre aux enfants la Bible, c'est-à-dire le recueil des livres, que l'on peut proprement plus que tous autres « à diriger le cœur de l'homme et à diriger sa conduite » ; mais il a voulu, en même temps, que cette histoire soit débarrassée des erreurs historiques conservées dans l'immense majorité des manuels et qu'elle soit ramenée à la réalité des faits, tels que la science biblique indépendante permet de les reconstituer. C'est là une entreprise évidemment délicate et qui est bien de nature à tenter un écrivain, à la fois très familiarisé avec l'histoire scientifique du peuple d'Israël et très convaincu de l'incomparable valeur éducative de la Bible. À cet effet, M. Vernes présente d'abord l'histoire des Israélites depuis la conquête du pays de Chanaan jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus. Dans une seconde partie, il expose successivement : la légende sainte des Israélites ou l'épopée des origines jusqu'à la prise de possession de la Palestine ; la législation ; les idées et les usages des Hébreux en matière religieuse ; une analyse et une exégèse des livres de l'Ancien Testament. Enfin la base se termine par un certain nombre d'extrait de la Bible, destinés à mettre en relief les caractères distincts des divers écrits dont elle se compose.

L'ouvrage de M. Vernes répond-il au but que s'est proposé l'auteur ? Telle

est la question qui se pose immédiatement, puisqu'il ne saurait y avoir ici occasion de discuter avec lui les solutions particulières qu'il a défendues ailleurs avec de liés autres développements. La question a, du reste, une portée générale qui s'étend bien au-delà de l'Israël. Il faut reconnaître que M. Vernes a été très réservé dans l'exposé des idées par lesquelles il se sépare de la plupart des historiens d'Israël. Une simple note de la p. 140 énumère les principales raisons pour lesquelles on doit admettre que les livres prophétiques ont été *largement* remaniés et qu'ils ont été entièrement composés au temps de la Restauration. Mais cette réserve même — toute faible qu'elle soit en principe, puisqu'il y aurait eu quelque sorte abus de confiance à présenter à des enfants, comme vérités acquises, des idées qui, jusqu'à présent, ne sont guère admises parmi les hommes compétents qui par M. Vernes sont — cette réserve ne va pas sans conséquence, car elle s'ajoute à tout ce que l'on a vu de sa façon de juger les choses avec froideur, d'un air excessif toute espèce de philosophie de l'histoire. Ce qui nous intéresse le plus ne s'y trouve pas et ne peut pas s'y trouver : le tableau du développement religieux et moral du peuple d'Israël. Il est évident que si les thèses soutenues par M. Vernes sont vraies, l'idée que nous devons nous faire du développement religieux du peuple semblera une toute différente, non seulement de celle qu'on présente l'enseignement traditionnel de l'Église, mais encore de celle que peuvent s'en faire les adeptes de l'École de Rensselaer ou de Kuenen.

Au point de vue pédagogique il y aurait aussi de graves réserves à faire, selon nous, sur la manière dont M. Vernes a compris sa tâche. D'abord il ne peut pas leurrer de recourir à la légende des origines après l'histoire. Il ne faut pas craindre de commencer par le commencement lorsqu'on s'adresse à l'enfant. Ce qui nous trouble et nous arrête dans ces récents traductions ne nous pas la même surprise aux livres. Qu'on leur présente une récite comme histoire ou comme légende, ils acceptent dans aucune distinction l'élément mythique, bien approprié au degré de développement de leur intelligence. Supprimer l'histoire patristique au début de cet enseignement, c'est enlever le socle sur lequel repose tout l'édifice. Mais ce n'est là, après tout, qu'un grief secondaire. Ici une objection beaucoup plus grave nous frappe de M. Vernes. C'est que ce n'est pas du tout une histoire saine. Or, la seule raison pour donner une place aussi importante que le désire l'auteur à l'histoire du peuple d'Israël dans l'enseignement primaire et dans l'enseignement secondaire élémentaire, c'est de considérer cette histoire comme une grande leçon religieuse et morale. L'histoire, puisque le livre d'Israël, très intéressante pour le théologien ou pour l'historien, n'a droit comme simple récit historique qu'à une place réduite dans l'histoire générale des peuples de l'Orient. Elle ne mérite ses gloriolles et part que lorsque nous en faisons vraiment une histoire de l'âme petite, s'élevant lentement et à travers les luttes et les épreuves à la vision de l'Église divine, au monothéisme, au salut spirituel de Dieu, à l'assail de jeunes des pro-

phées, à la confiance inébranlable dans le triomphe définitif du droit, et finalement à l'Évangile du Christ. Or, n'est-ce pas tout cela qui est absent du roman de M. Verne? On y trouve l'histoire extérieure des destins et des devoirs du peuple d'Israël. L'histoire du l'âme Israélite est passée sous silence. C'est elle seule cependant qui a une valeur universellement humaine.

— 5^e *Hubert Duval. Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édessa.* — Le « Journal asiatique », dans son dernier volume de 1891, publie la suite du mémoire de M. Hubert Duval que nous avons déjà mentionné dans notre précédente Chronique. Cette deuxième partie comprend l'histoire d'Édessa du 1^{er} au 1^{er} siècle de notre ère, pendant la période des luttes entre les Romains et les Perses. Le christianisme, d'abord persécuté, triomphe définitivement après l'édit de Milan et, du même coup, la littérature syriaque prend un nouvel essor. L'Église d'Édessa acquiert une réelle importance dans les luttes christologiques, auxquelles les chrétiens concourent, dès lors, de tous les lieux de leur foyers. Elle prend notamment part contre les Ariens et brille d'un éclat remarquable en la personne de saint Epiphane, le prophète des Syriens. Au siècle suivant, c'est l'évêque Habibada (415-425) qui mérita surtout d'être l'histoire religieuse. Il lutte énergiquement contre les gnostiques et contre les nestoriens, mais sa foi, ni ses successeurs ne purent empêcher le nestorianisme de se répandre en Orient, où cette doctrine hérétique jouissait de la protection du gouvernement persan, même après pour comprendre que les chrétiens orthodoxes se détachèrent plus facilement de tout lien politique avec l'empire romain orthodoxe. La littérature syriaque du 5^e siècle se fait remarquer non seulement par le grand nombre des traductions d'auteurs grecs, souvent importantes pour l'étude critique des textes, mais encore par une riche floraison d'œuvres apocryphes. — La seconde partie du mémoire de M. H. Duval pêche, plus que la première, par une extrême richesse de composition. L'auteur offre des notes à la suite les unes des autres, au lieu de nous présenter un tableau de l'histoire d'Édessa et de la littérature syriaque. Mais ce défaut est compensé par la précision du style et par la brièveté des informations. Nous aurons ainsi plus de détails, plus de discussions. M. H. Duval a préféré nous donner une liste de citations, soigneusement notées, mais dont aucune n'est affirmée à la légère.

— 6^e Dans la même livraison du « Journal asiatique » il faut signaler la traduction de Vajracchedikā, par M. de Harlez, d'après le texte sanscrit avec comparaison des versions chinoise et mandchoue. Le Vajracchedikā ou « Formulaire de Zenon » est un texte de l'école du Mahāyāna ou Grand Véhicule. C'est un résumé des principes du Mahāvajrasūtra, auquel les bouddhistes du nord attribuent une valeur exemplaire. M. de Harlez a suivi le texte sanscrit publié par M. M. Müller, en 1861, dans les *Asiatische Mittheilungen* et le texte tibétain de Schmidt. Les textes chinois et mandchou qui lui ont servi de bases de comparaison sont manuscrits. La lecture de cette traduction est très intéressante pour ceux qui veulent sérieusement faire connaissance avec le boudd-

dhisme, ne y viendrait à quel point le bouddhisme authentique diffère de ce que leur présentent les églises européennes nées d'un bouddhisme à l'usage de ces races occidentales.

— 7° *Paul Meyer, Un recueil d'Exempla* (Paris, Klincksieck; 47 p. 12-14). Nous sommes transportés bien loin du bouddhisme et du monde oriental par le *Noter* sur un recueil d'*Exempla* que le savant directeur de l'École des Chartes a retrouvé dans la Bibliothèque capitulaire de Durham. L'auteur de ce recueil d'*anecdotes* édifiantes à l'usage des prédicateurs ne se nomme point, mais M. P. Meyer a bien dû s'être établi que ce doit être au moins franciscain anglais du xiv^e siècle, appartenant au couvent de Cork. L'intérêt de sa collection provient de ce qu'il a eu l'ambition d'enrichir le trésor déjà constitué par ces derniers, d'une série d'historiettes empruntées à sa propre expérience ou à celle de ses amis et qu'il nous initie ainsi, non seulement des stratagèmes employés par les prédicateurs de son temps, mais encore de l'état d'esprit des laïques avec lesquels il avait eu relation. L'auteur nous cite ses témoins à l'appui des histoires les plus incroyables, avec une naïveté qui désarme la critique. Quelques-unes de ses anecdotes sont vraiment précieuses pour l'étude de la dévotion populaire de son temps. Alors l'histoire de cet homme qui fut sûr de démon en se confessant à Dieu; que serait-ce donc, s'écrit l'auteur, s'il s'était régulièrement confessé à un prêtre!

— 8° *L. Stouff, Le pouvoir temporel des évêques de Bâle et le régime municipal depuis le xiv^e siècle jusqu'à la Réforme* (Paris, Larose et Forcel; 2 vol.). M. Stouff a donné un bon exemple en choisissant comme sujet de thèse de doctorat l'un des sujets encore les plus obscurs de l'histoire ecclésiastique du moyen âge, savoir les rapports des évêques en tant que princes temporels avec leurs sujets. La condition indispensable pour mener à bien une pareille étude est de localiser ses recherches, car c'est en pareille matière surtout que la diversité est la règle. Autant d'évêchés autant de pratiques et d'usages différents. L'histoire proprement religieuse des évêques de Bâle a été reconstruite avec les plus grands succès par M. L. Vauray; mais l'histoire temporelle de ces mêmes évêques restait encore à élucider. M. Stouff a fouillé les archives et les bibliothèques de la Suisse; un volume entier de notes justificatives témoignent du succès de ses recherches. L'évêché de Bâle offrait l'avantage de ne pas comprendre un grand nombre de régimes municipaux à étudier; il ne comprenait que les deux communes de Bâle et de Bienne. Le premier volume a donc pour objet, d'abord, la description des éléments du pouvoir temporel de l'évêque, ensuite le développement du régime municipal qui va en s'élargissant graduellement et qui empiète de plus en plus sur le pouvoir législatif et judiciaire de l'évêque, jusqu'à ce qu'à la Réformation le pouvoir spirituel lui-même soit supprimé. Les historiens ecclésiastiques, en général peu familiers avec le côté tout terrestre du pouvoir ecclésiastique au moyen âge, tireront grand profit de la lecture de cette thèse, alors même que toutes les théories de l'auteur

sur le premier développement du régime municipal ne peuvent pas être acceptées comme des vérités acquises.

— 9^e *Revue de la Morale*. Doucement sur la législation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1880 et 1881 (Paris, Lemer). Les négociations qui ont abouti, dans le Concordat, au règlement définitif définitif des rapports entre le pouvoir temporel et l'Eglise catholique en France, sont mises éloignées de nous par les lettres du temporel et de spirituel un moyen âge. Il n'en est pas moins précieux d'avoir à sa disposition un recueil où toutes les pièces relatives à ces négociations sont réunies et reproduites par un homme compétent, qui se borne à noter des idées, parfois bien contestables dans l'introduction de son livre, mais qui se montre un guide sûr et sûr dans l'analyse de ses documents. Au moment où les graves problèmes réglés par le Concordat se dressent de nouveau devant le peuple français, il importe de signaler à tous ceux qui veulent étudier par eux-mêmes la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat, une publication où ils trouveront tous les éléments d'une bonne enquête historique.

— 10^e Depuis notre dernier Catalogue nous avons reçu plusieurs ouvrages très intéressants, auxquels la Revue consacrera bientôt des articles spéciaux, mais que nous ne pouvons pas nous dispenser de signaler et de recommander dès maintenant à nos lecteurs. M. Jules Barantelet a fait paraître, chez G. Lemer, *Les jacobins d'Evreux* (7 fr. 50), la réimpression d'une série d'études sur les écrits des deux Barantelet, anciens, primaires d'une manière extrêmement remarquable où l'auteur expose ses idées sur la solution de la crise religieuse moderne.

Un autre de nos collaborateurs, M. Pierre Paris, a publié, aux *Etats*, la *ville*, le temple d'Athènes Grécia (Paris, Thémis) une monographie soignée, qui lui a valu en Allemagne le succès de lettres et qui est une contribution des plus utiles à la grande œuvre de la reconstitution des cultes locaux de la Grèce, condition indispensable pour le développement de nos connaissances sur les religions grecques.

Ce sont également deux thèses de docteur de la Faculté des lettres de Paris, ces deux livres sont réunis qui font le plus grand honneur à leurs auteurs et dont nous ne pouvons pas nous dispenser de signaler et de recommander dès maintenant à nos lecteurs. M. Alfred Schœlcher a fait paraître, chez G. Lemer, *Les protestants de France* (Paris, Hachette), 2 vol., 20 fr.) et *Les protestants de France*, par M. Alfred Schœlcher (Paris, Hachette). Ecrits par des auteurs d'opinions très différentes, ces deux ouvrages sont vraiment des études historiques où la science de l'histoire se manifeste avec une remarquable la clarté d'apprentissage y beaucoup d'années. Partant sur des sujets très spéciaux, ces deux études ont néanmoins une portée générale des plus intéressantes. M. Schœlcher a étudié les origines du protestantisme libéral français. M. Schœlcher a étudié l'évolution de la controverse entre protestants et catholiques au 19^e siècle.

Sous mes promesses d'y revenir avec toute l'attention que méritent ses aspects et ses innombrables détails.

Nouvelles diverses. — 1^{re} Conférence de M. Paul Regnaud. M. Paul Regnaud a inauguré le 25 janvier, à la Faculté des lettres de Lyon, une série de conférences hebdomadaires consacrées à la religion indo-européenne et à ses principaux développements ethniques. Voici le programme de ses leçons : 1^{re} Naissance et évolution de la religion indo-européenne d'après le *Fig-Veda*; le sacrifice. — 2^{re} Les divinités du sacrifice. Apollon et Saturne. L'idée du Dieu dans la religion indo-européenne. — 3^{re} Exposé critique des sources de mythologies animales, anthropologiques ou sésolares. — 4^{re} Les idées morales dans la religion indo-européenne. L'origine purement anthropologique des conceptions du mal et de l'enfer. — 5^{re} Transformation des formules védiques relatives au sacrifice en légendes mythiques. Les aventures des dieux et des héros de la fable. — 6^{re} Évolution religieuse du sacrifice: le sacrifice humain; l'orphisme et les mystères d'Eleusis; les oracles, les cultes locaux en Syrie. — 7^{re} Développement historique des formules du sacrifice. Les poèmes épiques et le drame mythologique dans l'Inde et la Grèce. — 8^{re} La philosophie dans ses rapports avec la religion indo-européenne. Le panthéisme impliqué dans le sacrifice. Origine des formules cosmogoniques. L'écclésiaste et le Vulfen dans l'Inde. Les orphiques, les pythagoriciens, les stoïciens, etc. en Grèce.

— 2^{re} Musée Guimet. On vaait d'habitude dans une étienne du Musée Guimet une collection de miniatures chinoises très récemment peintes sur des feuilles de papier rouge qui servait à abriter le Bouddha durant ses méditations. Ces peintures, qui peuvent remonter au dix-huitième siècle, représentent vingt bouddhas (propagateurs de la doctrine). Elles ont été données au Musée par M. Rodolphe Duret, avec un lot fort complet d'autres peintures chinoises, le tout ayant appartenu au célèbre voyageur Klaproth, qui a écrit chaque pièce de ses nombreuses observations.

— 3^{re} L'enseignement biblique. À côté de la Bible biblique livrée par ses P. P. Dominicains de Terre Sainte et que nous avons examinée dans notre précédente chronique, M. Valdes Luley, professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris, publie maintenant une revue, intitulée *L'enseignement biblique*, consacrée à l'étude de la Bible et à des commentaires critiques, historiques et doctrinaux des livres qui la composent. M. Valdes Luley est déjà connu par les deux volumes qu'il a publiés en 1880 et 1881 sur *l'Histoire de Jésus de Nazareth et du Nouveau Testament*, le premier sous Lemaire, le second sous Massonnet. La nouvelle revue semble devoir être surtout la reproduction du cours qu'il professe à l'Institut catholique.

— 4^{re} Congrès des traditions populaires. La septième année des sessions du premier Congrès international des traditions populaires, qui s'est tenu à Paris le 29 juillet 1880 et les jours suivants, s'est bien attendue. C'est une fâcheuse habitude qui tend à devenir la règle de tous les Congrès. Il vient de paraître à la

Bibliothèques des « Annales Economiques » (A. rue Antoine-Dubois). Nous y remarquons, après le *Journal d'économie* de M. Ch. Flandin, un recueil du même M. Flandin sur l'interprétation des textes mythiques chez les Anciens, à l'appui de sa thèse sur l'origine barbare des mythes et des coutumes; — une communication de M. Cornu sur le Folklore scandinave et spécialement sur Jakob Hurt; — des notes de M. Joseph Kolbe sur la littérature orale en Finlande dans les dix dernières années; — de M. Corbierent les Mœurs du folklore populaire; — un mémoire de M. Freyhammer sur les origines bouddhiques et les Aryes, depuis du 4^e de l'empereur Constantin; — une étude très intéressante de M. Ch. Lohmann sur les rapports des langues de l'Europe avec les traditions populaires; — une communication de M. Károly Kriza, sur la méthode de son père, M. János Kriza, bien connue par ses études sur le folklore; — un mémoire, enfin, très intéressant également, de M. de Engelhardt sur l'histoire de la musique; — une étude de M. Jean Henry sur le Folklore russe; — un travail de M. Henri Cordier sur les Opéras et deux études de M. Paul Schiller sur la littérature orale en France et de M. Emmanuel Cosquin sur l'Origine gauloise des coutumes populaires européennes et les nouvelles de M. Laag, de l'auteur reprend la thèse qu'il a déjà soutenue avec talent dans ses « Contes populaires de Lorraine », etc.

La lecture de ce simple sommaire vous fait passer quelques heures très agréables et utiles, nous le savons, d'un travail scientifique de ce genre des rapprochements. On ne laisse pas cependant d'acquiescer l'impression que provoque le plus souvent aussi la lecture des recueils périodiques consacrés au folklore: c'est que, jusqu'à présent, les historiens ou les folkloristes, habitués de toucher à tout et de rarement approfondir toute recherche, il serait plus sage à la mesure de se consacrer sur deux ou trois questions et de faire l'étude critique et minutieuse des documents trouvés que d'accumuler des quantités énormes de faits ou de coutumes, de valeur extrêmement médiocre et recourant aux mêmes les plus divers états ou de sources. C'est la méthode de travail qui laisse souvent à désirer.

— Dr P. Schiller, *Légendes chrétiennes de la Haute-Bretagne*. M. Paul Schiller, l'érudit et méthodique général de la Société des traditions populaires, a publié dans le « *Revue de Bretagne, de Vendée et d'Anjou* » et, en trois à part à Rennes (impr. Lallier), une série de légendes chrétiennes de la Haute-Bretagne, qui comprennent celles qu'il a publiées dans le « *Revue de l'histoire des Bretons* » en 1882.

— Dr Aux publications faites à M. Joseph Bouché, à l'occasion de son cinquantième anniversaire et que nous avons annoncées dans notre précédente chronique, il faut joindre en travail en l'honneur de M. A. Harnack, *Leben und Werk des Augustin Gies* (Paul Fajard, 1892-93), *Revue der Ethnologie*, *Archiv der Ethnologie*, qui sont la cinquième partie d'un recueil intitulé: « *Studien und Mitteilungen aus der Ethnologie* » (Verlag von F. Vieweg & Co., Braunschweig).

Nécrologie. — M. Alfred Noury, mort à Paris, le 12 février, à l'âge de

accusée qu'il n'en aient existé de nombreuses variétés prodigieuses. On a pu longer et sinueuse carrière il aient touché à presque tous les ordres de connaissances. Après avoir débouffé par des études de mathématiques ou par d'autres à l'École polytechnique, il se consacre plus spécialement à l'astrologie et à l'astrologie, et, non comme ceux habituellement à l'histoire, mais comme directeur des Académies nationales, est celle même société il s'occupe d'une œuvre universelle, d'une universelle l'œuvre de son enseignement et le charme de sa universelle. Parmi ses nombreux ouvrages il faut rappeler les tout suffisamment le *Système* et les *Recherches*, les *Épigrammes* et *Épigrammes* dans l'antiquité et surtout son *Histoire des religions de la Grèce antique*, publiée en 2 volumes de 1857 à 1860. Ce fut en son temps une œuvre des plus remarquables, faisant suite aux travaux de M. J.-D. Guignot, traducteur et imitateur de Cœlius, avait déjà écrits ceux de son nom même. Bien que depuis aujourd'hui, bien que souffrant d'une certaine profusion et d'un certain emboîtement des antiques très nombreux et suffisamment denses, l'ouvrage de M. Alfred Maury sur la mythologie grecque est devenu à cette heure un des plus riches repertoires de renseignements et de citations utiles, bien choisis. Otfried Müller, Wölke, Gerhard ont été les et autres. La comparaison avec les autres mythologies est simple et protégée contre la fantaisie arbitraire par la conscience sévère de l'auteur.

Mais les deux de son temps que l'histoire religieuse de la Grèce d'est son époque par la description des divinités et de leurs légendes telle qu'on peut la lire des ouvrages de l'âge classique. Il faut penser au-dessus de cette brillante surface, interroger les plus ancrées, les traditions issues, les vives sources, les sources libérales. M. Alfred Maury a donc, et plus marqué, et de la manière la plus honorable, parmi ceux qui ont fait progresser l'histoire religieuse dans notre pays. Il nous a révélé l'un des plus précieux l'empire de cette histoire et nous a initié à la véritable méthode qui permet de la perfectionner indéfiniment.

ANGLETERRE

1° — L'Angle Terreur et la Vie future. M. Gladstone met à la défense de l'orthodoxie britannique et de l'orthodoxie biblique la même ardeur merveilleuse qu'il déploie dans la politique anglaise pour défendre les mêmes convictions du parti libéral. Mais son exemple, celui qu'aient entre argument, prouve souvent une rare intelligence et une imagination richement dotée sont impressionnés à faire croire la réalité historique, sans le secours de la méthode critique et sans les connaissances spéciales qu'une longue poursuite peut seule donner. Dans ce très célèbre article du « *Nineteenth Century* » (déc. d'année), intitulé *Some of the life in a future state*, M. Gladstone cherche à démontrer que la vie à une vie future a existé chez les habitants des Égyptes antiques, non pas

comme d'anciens *Pharaons* dont on peuple avait eu mission de conserver le souvenir pour l'humanité, mais à l'état d'opinion perçue, tandis que d'autres peuples antérieurs ont disparu de l'existence pour la postérité, celle-ci n'appartient à une Asie lointaine, mais à nos Egyptiens et à nos Perses.

Les écrits de M. Gladstone jouissent d'une popularité immense en Angleterre. Il suffit que « the grand old man » ait exprimé les opinions auxquelles on croit que la nation peut entendre asperser de milliers de ses successeurs. C'est pourquoi M. le professeur Cheyne a été le premier de réfuter l'article que nous venons de signaler dans la livraison de décembre de la même revue (*Religion in Society*). M. Cheyne est un critique très libre d'esprit et en même temps très respectueux pour la Bible. Son livre récent sur les Psautres est le fruit d'un groupement de ses convictions et de sa méthode d'œuvre. Il a donné ses leçons de critique historique, respectueuses mais très franche, à son insouciant et M. Cheyne nous a beaucoup sur l'influence d'Israëlisme dans la formation de la loi et de la littérature juives. Sur ce point il y aurait peut-être lieu à contestation avec lui à propos de quelques-unes de ses assertions. Mais où il est tout fait, c'est lorsqu'il nous dit comment M. Gladstone se trompe lorsqu'il prend les croyances populaires au Soudan comme équivalent à une croyance positive à une religion. Il y a une différence énorme entre les suppositions populaires relatives au Soudan et la loi et l'immortalité spirituelle. Nous n'avons pas besoin d'être que le monde est la négation de la vie. C'est une réduction, un affaiblissement extrême, c'est l'oubli de la vie et non son épanouissement.

Les allégories comme celles de M. Gladstone ont le grand avantage de faire des religions mortes. M. Cheyne a prêté pour le public tout le principe de la méthode critique, dont les fruits sont trop souvent restreints dans des ouvrages trop techniques pour être lue en dehors d'un petit cercle de religieux.

— M. Driver, professeur d'hébreu à Oxford, a publié récemment une *Introduction to the literature of the Old Testament* (Edinburgh; Clark) qui inaugure une collection dite « The international theological library », dirigée par des théologiens anglais et américains. Il est assez curieux de voir le maître actuel de la chaire hébraïque jadis à Oxford par Patey, occupé dans sa livre toute la théorie de Kautsky et de Williamson sur l'histoire ancienne de l'Ancien Testament.

La suite de cette collection comprendra : une *Theology of the New Testament*, par le professeur Davidson, d'Edinburgh ; une *Introduction to the literature of the New Testament*, par le professeur Salmons d'Albany ; une *History of the New Testament*, par le professeur Brown, de New-York ; une *History of the doctrine of the Trinity*, par le professeur Fisher, de Newhaven (État-Cat.) ; une *Apocalyptic* par le professeur Brown, de Chicago ; une *History of the religious movements*, par le professeur Fackler, d'Albany ; une *Typology*, par le professeur Aikoff, de New-York ; une *Evangelical religion*, par le professeur Eliot, d'Edinburgh ; une *Mystic christianism*, par le professeur

Norman Smith, de Rochester (État-Uni); un volume des Institutions évangéliques, par le professeur Allen, de Cambridge (État-Uni) et une Histoire de l'Église des Asiatiques, par le professeur Telford, de Cincinnati.

— 3° Le 2534^e volume des *Foreign Study of the Field and Cooperative* nous vient la traduction, si longtemps attendue, des *Hymns ecclésiastiques*, accompagnées d'un commentaire, par M. Max Müller. En même temps l'éminent maître d'Harvard a publié le troisième volume de ses *Quelques Leçons sur Anthropogénéral religion*. Il présente actuellement le quatrième avec de ses conférences à l'Université de Glasgow. Elles ont pour objet ce que l'auteur appelle *Psycho-physical religion*.

ALLEMAGNE

Handcommentar zum Neuen Testament. L'année 1891 a vu l'édition finale du *Commentaire en quatre volumes sur le Nouveau Testament*, entreprise par l'éditeur F. Siebeck (Halle), de Pflaum-ou-Breslau. Cette publication est un nouveau service rendu par le vaillant éditeur à la cause des études théologiques. Derrière que la *Sammlung theologischer Lehrbücher* est le répertoire le plus complet et comme la revue encyclopédique de tout ce qui se fait de théologie scolastique, du reste le *Handcommentar* est à cette heure le meilleur recueil des résultats acquis par l'interprétation scientifique du Nouveau Testament. Les hommes compétents ont combié le désir de dresser un recueil avec le même esprit de l'interprétation rationnelle et indépendante à l'égard de la tradition scolastique, mais presque tous des maîtres qui ont occupé dans leur vie à l'étude du Nouveau Testament et acquis une longue pratique de l'enseignement universitaire à dans l'expérience de ce qui convient le mieux à leur œuvre. Il ne s'agit pas ceux qui veulent faire une étude approfondie d'un livre du Nouveau Testament, de remonter aux commentaires anciens et détaillés des meilleurs exégètes, mais il rendra les plus grands services à ceux qui veulent élargir rapidement, d'après des guides dignes de confiance, sur les diverses questions soulevées par chaque livre du recueil sacré et sur la signification générale de chaque passage.

Les deux volumes dus à M. H. J. Holtmann, professeur à l'Université de Strasbourg, méritent tout particulièrement d'être remarqués. Il a pris pour sa part les Évangiles synoptiques, les Actes des apôtres (I. I) et les écrits pauliniens (IV Évangile, les Épîtres de Jean et l'Apocalypse, I. IV). Quoiqu'on soit à quel point les questions théologiques soulevées par ces écrits sont complexes et délicates, admirer la maîtrise avec laquelle M. Holtmann en a fait dans ce ouvrage, sans être de cet art et cet art ne paraissent pas en être et avec une aisance parfaite de tous les érudits de ces sujets traités. Le commentaire sur le IV Évangile ne peut l'emporter d'une façon toute spéciale sur les autres écrits analogues dont nous devons présenter.

Les Épîtres pauliniennes ont été partagées entre deux commentateurs. Les Épîtres aux Thessaloniens et aux Corinthiens ont traitées par le professeur Schenkel, de Jena; même aux Galates, aux Romains et aux Philippiens ont été confiées à un recueil des études théologiques en Allemagne, le professeur Lippert, également de Jena. Toutes les autres épîtres du Nouveau Testament — sauf, bien entendu, les Épîtres johanniques — sont commentées par M. von Soden, de Berlin.

Autant nous apprécions la qualité du commentaire, autant il nous paraît regrettable que les auteurs et les éditeurs en aient remis la lecture et l'étude. Sans doute la lecture d'un ouvrage de cette nature ne saurait être une distraction et l'un aurait mauvaise grâce à réclamer des auteurs un style fleur ou même simplement un vent sur. Mais, de plus ou moins, le style est bon, sans prétence de nouveauté, des phrases universelles et coupées par des parenthèses et des tirets; l'impression que, pour les avoir écrit ce commentaire, il faut en plus être tout à fait maître dans l'étude du Nouveau Testament; autrement la lecture en devient un véritable casse-tête. Et bien loin de surprendre cette abondance qui provient d'une accumulation trop considérable de renseignements dans un espace restreint, l'éditeur s'efforce à la rendre même plus pénible. Il a, comme nous avons déjà dit, l'habitude des abréviations et l'habitude des allures. Le papier est donc bien cher en Allemagne, mais que l'on excuse les yeux de ses lecteurs à une somme de quelques centes. Dans une nouvelle édition qui ne saurait se faire attendre longtemps — elle est déjà en fait commencée pour le premier volume — nous voudrions que l'on se préoccupât surtout de mettre beaucoup de jour dans la disposition typographique et un peu aussi dans la rédaction.

— *Byzantinische Zeitschrift*. M. K. Krumbacher, dont nous louons dans une précédente Chronique l'ouvrage de la littérature byzantine, entreprend chez Teubner, à Leipzig, la publication d'une *Byzantinische Zeitschrift*, consacrée aux études byzantines au sens le plus large. Les articles pourront être rédigés en allemand ou en français. Cette fois le théologie byzantine n'est pas restée du programme, comme dans la « *Geschichte der byzantinischen Literatur* ». La nouvelle revue paraîtra par fascicules trimestriels et coûtera 25 fr. Les souscripteurs sont reçus par M. Krumbacher, à Munich, Herrg-Maxstrasse, 5.

Nécrologie. — L'orientaliste de Göttingue, P. de Lagarde, est mort dans cette ville à la fin de l'année 1891, à l'âge de soixante-cinq ans. Il occupait à Göttingue la chaire de philologie sémitique dans laquelle il avait succédé à Ewald. Il a traité à beaucoup de sujets différents, à la fois avec passion et avec étude, aussi bien dans les questions purement scientifiques où il ne supportait pas l'indécision que l'on ne fit pas de son avis que dans les questions philologiques contemporaines où il soutenait avec ardeur la cause conservatrice. Après avoir fait des études de théologie, il a publié de nombreux textes syriaques, notamment les *Didachala apostolorum*, mais il s'occupait aussi d'études coptes, trinitaires

et arméniens. Il a publié de nombreux textes orientaux de la Bible, par exemple les *Terminus des prophètes*, les *Hagiographes chaldéens*, une traduction syriaque des apocryphes et une traduction arabe des évangiles. Il n'a pas pu achever son édition des *Septuaginta*. Des volumes de *Mélanges (Mittheilungen)* contiennent des dissertations éparpillées dont quelques-unes ont une grande valeur.

BELGIQUE

Des méthodes qui permettent d'atteindre le développement psychologique des religions. Sous ce titre M. le comte Gabriel d'Aboville a publié dans la « *Revue de Belgique* » et en tirage à part (chez Weissenbruch, à Bruxelles), l'introduction aux conférences qu'il a faites l'année dernière à Louvain et à Oxford, sous le patronage du comité des Hautes Lectures, et qui paraîtront en première partie sous le titre : *History de l'idée de Dieu*. La méthode proposée par notre honorable collaborateur est resumée par lui-même en ses lignes : « Ainsi, l'histoire, l'archéologie préhistorique, le folklore, l'ethnographie comparée se joignent à la linguistique et à la psychologie pour nous dire que, si nous voulons retracer les premières formes et les premiers développements de la religion, nous ne devons adresser aux peuples non civilisés, en rapprochant leurs croyances des éléments similaires qui se constatent dans les cultes historiques et dans les survivances populaires. Là on voit tout espèce de sources nous fournissant des enseignements historiques — et surtout s'ils proviennent des régions et des races les plus diverses, — nous pouvons présumer avec devant nous, non des faits accidentels, passagers, particuliers à tel ou tel peuple, à tel ou tel climat, mais des faits généraux, humains, propres à toutes les populations placées dans les mêmes conditions de développement social et, par suite, soumises aussi à une ascension dans une certaine période de leur évolution. »

« Cependant pour que la démonstration soit complète, il faut encore examiner si les idées et les institutions religieuses, même les plus élevées de notre ère, peuvent se rattacher sans solution de continuité, sans hypothèses d'une interruption extérieure, au développement naturel des croyances qui s'observent parmi les populations restées au niveau inférieur de la culture humaine. »

SUISSE

Paul Otlet : *Le pessimisme hindou* (Genève, Stapelmohr). Dans cette petite brochure M. Paul Otlet, professeur au Collège de Genève, s'est efforcé de traduire en un langage accessible aux profanes les principes du Védisme, de les comparer à la philosophie du Schopenhauer, le pessimisme bouddhique, en l'opposant à la morale chrétienne. M. Otlet nous fait bien se dégarer

la différence fondamentale du bouddhisme qui réside dans la détermination du mal par l'auto-élimination de l'être, et du christianisme, qui enseigne le bien par la lutte entre le mal et par la foi ou un avenir meilleur.

— MM. Schœrer et G. de Bienna, mettent en souscription, au prix de fr. 65, un ouvrage du Dr P. Gualery, de la Chaux-de-Fonds, intitulé : *Jesus le Christ et sa vie. Sa doctrine morale, politique, économique et sociale*. À en juger par le prospectus, c'est un ouvrage de *science* religieux et sociale à propos du Christ et de l'histoire des Églises chrétiennes; plutôt qu'une œuvre proprement historique.

BOHÈME

Časopis Lid. Sous ce titre paraît à Prague, depuis le 15 octobre 1891, une nouvelle Revue consacrée aux études d'antropologie et de folklore. Elle a pour rédacteurs M. L. Některý et J. Křel. Elle publie des articles de fond, des documents, de la musique, des illustrations, et est accompagnée d'une copieuse bibliographie. Les deux premiers numéros sont d'une rédaction très soignée et fort intéressante. Les rédacteurs publient en outre, sous le titre *Reliologický* du *Časopis Lid.* une série de monographies. La première a pour sujet le *Skotův* (jeune, célibat, grand domestique) dans les nombreuses traditions tchèques; (flapant de la « Revue critique »).

HOLLANDE

Le directeur hennien du *Theologisch Tijdschrift* nous apprend que M. le professeur Tiele, à Leyde, a échangé la chaire d'histoire des religions — ou plus exactement Histoire de l'Idée de Dieu — qu'il professait à l'Université, contre la chaire de Philosophie de la religion, en vertu d'un accord avec son collègue, M. le professeur Gunning.

GRÈCE

M. Pollis, professeur d'archéologie grecque, a publié la leçon d'ouverture de son cours : *À propos d'articles de la poésie des Grecs anciens*. L'archéologie, telle qu'il l'entend, doit être traitée comme une branche de la sociologie. Elle l'est par la méthode d'observation et par la méthode comparative. Le but qu'il se propose n'est pas seulement de reconstituer la vie grecque de l'antiquité, mais encore de montrer la part de cette antiquité grecque dans l'évolution générale de l'humanité. Préférentiellement M. Pollis a envisagé la mythologie comparée.

ÉTATS-UNIS

L'enseignement de l'histoire des religions continue à se développer d'une façon remarquable aux États-Unis. Nous le soulignons dans la Nation, du 7 janvier :

« A Boston et à Cambridge s'est formé, sous la direction du professeur Tappan, un groupe pour l'étude des religions. A l'Université de Pennsylvanie une partie des conférences patronnées par l'Association universitaire sont consacrées à des sujets de même ordre. L'Université de la ville de New-York a une chaire de religions comparées et la section orientale du Brooklyn Institute se propose d'organiser pendant cet hiver une série de leçons sur les temples et les cultes de l'Orient. L'été dernier, à l'École de science de Plymouth, des représentants de diverses croyances religieuses ont été invités à exposer leur système. »

Après ces exposés et trop court l'espace de la communication, M. R. G., nous apprend qu'il s'est formé à Philadelphie un comité pour organiser des conférences annuelles, destinées à répandre sous une forme accessible au public les résultats de l'étude scientifique des religions. Ces conférences, au nombre de six, seront faites successivement à Boston, New-York, Brooklyn, Philadelphie, Baltimore et Chicago. Déjà plusieurs savants qualifiés par leurs études spéciales ont prêté leur concours. Après avoir été préconisées les leçons seront publiées en volume. Nous avons donc effaie ici à une nouvelle édition de la tentative qui a si brillamment réussi en Angleterre, sous le nom de Hibbert Lectures, et qui a considérablement contribué pour sa part à l'élargissement de la science théologique anglaise au cours des dernières années.

Nous saluons avec un vif plaisir ce nouveau triomphe des idées pour lesquelles notre Revue lutte depuis onze ans. Il y a quelque consolation à penser que tous les efforts de nos collaborateurs n'ont pas été en pure perte.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

1. *Académie des inscriptions et belles-lettres.* — *Séance du 11 décembre 1891 :* M. Harpoès annonce la découverte de deux monuments siamois, peut-être les plus anciens connus actuellement, par M. de Moussy, au cours de sa mission en Perse, tirées aux estampages pris par sa compagnie, au pied de sa croix, on a pu reconnaître les inscriptions siamoises dans les deux vers. L'une, relevée L. Serravallo, rappelle les stèles rapportées par Annius de Linschoten. Elle accompagne un bas-relief en l'honneur de nombreux capitaines siamois tués par la même arme. L'autre rappelle la restauration d'un temple d'un roi inconnu par un gouverneur siamois.

M. Delisle présente de la part de M. Bruguier-Ruon le *Catalogue de l'œuvre des églises, maisons, ponts et hôpitaux de Saint-Étienne* (1205-1794).

— *Séance du 18 décembre :* M. Aymonier présente quelques observations sur la date de la fondation du Cambodge indien. Les annales chinoises, citées par François Guizot, mentionnent vers l'an 420 ou 430 de notre ère, l'avènement d'un prince Kien-Tchen-lou, de la race des Ya-lo-tou, s'est-à-dire des Bratmanas. Ce prince est considéré par eux comme l'introduisant des lois et des mœurs de l'Inde au Cambodge. M. Aymonier veut pouvoir identifier ce prince avec Qrta-Varmen, le fondateur de la dynastie des Varmen qui, du 5^e au 8^e siècle, a laissé de si nombreuses souvenirs de son pouvoir dans les monuments et par ses inscriptions. En effet, le nom de Kien-Tchen-lou est appelé par les auteurs chinois Tchou-Tche-Mo, ce qui peut être la transcription chinoise du nom Qrta-Varmen, que le fils de Qrta-Varmen porte dans les inscriptions cambodgiennes. Cette identification permettrait de fixer une naissance de l'an 420 la fondation du Cambodge indien.

— *Séance du 23 décembre :* M. Zschauerges présente la photographie d'une très curieuse plaque d'ivoire sculptée, contemporaine de l'empereur d'Occident, Léon VI, dont elle figure le couronnement (888) par la sainte Vierge elle-même de

¹ Sans nous borner à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

(échange Michel. Sur l'autre face, on voit le Christ entre saint Pierre et saint Paul. Une longue inscription reproduit une prière pour implorer la bienédiction de Dieu sur le prince.

M. Georges Bonafant donne une étymologie du nom biblique *Rouben* (Rouben, avec les Septante) *Houbilut*, d'épithète *Joseph*. Ce nom se retrouve sur une statuette égyptienne du Musée de Turin et parmi les rois du canon de Turin. Il signifie : « le veau qui hèle » ; d'où un surnom du nom du dieu Ptah, comme il y en a beaucoup sous les Égyptiens, tels que Roussou, Hahoussou, Hahoussou, Hahoussou, etc.

— *Revue du 29 décembre* : M. Geffroy, directeur de l'École française de Rome, écrit à la date du 27 décembre : « L'attention des savants et des artistes est vivement attirée ici par cette statue d'Apollon qu'on a récemment découverte sous plusieurs morceaux déterrés dans le Tibre. La statue est bien conservée ; elle est d'un bon travail. Le bras gauche manque ; le mouvement de l'épaulle montre qu'il était dressé en avant. La tête était tournée vers la droite du spectateur. Malgré les mutilations et le ravage causés pendant les siècles par les eaux, l'œuvre paraît remarquable. Sur ce, comme on l'a conjecturé, une espèce d'âne statue ayant fait partie d'un groupe perdu de Phidias (voir l'Annuaire, X, 101) »

« Nul n'a donné encore une explication définitive de la statue trouvée dans la ville de Rome à Subura, et maintenant exposée au Musée des Thermes. La Gazette des Beaux-Arts de 1861 en a donné une photographie avec un commentaire de M. Maron Beynaud.

« De nouvelles familles et de nouvelles et abondantes sources sont offertes au travail scientifique par le Vainqueur Léon XIII a fait don à la bibliothèque vaticane de la bibliothèque Borgia, comprenant en particulier trois cents manuscrits réunis par les papes d'Avignon et deux mille volumes d'histoire VIII et de Paul V. Une salle de consultation de deux mille volumes est mise à la disposition pour les travailleurs de la bibliothèque et des Archives. On s'occupe enfin des copies d'écrits : l'étude de l'histoire archéologique de Saint-Jean de Latran, avec tout triple série de bulles, de brevets de noblesse, etc.

« Le professeur Comarini a signalé une inscription étrusque sur une plaque trouvée récemment, et contenant, outre les noms propres, l'indication de certaines fonctions : le dignifier, le jouir de Dieu, etc. Il pense que l'inscription se rapportait à un de ces langages étrusques qui étaient habituels chez les Étrusques. »

— *Revue du 5 janvier 1882* : M. Alexandre Bertrand prend place au bureau de la présidence. — M. Chappuis, ministre plénipotentiaire et correspondant de l'Institut, annonce une inscription de Samothrace, relevée par lui au cours de sa dernière mission et estampée par M. Lelais, chef de l'École des Hautes-Études. Ils cherchent à en tirer, qui étaient ceux de l'île sainte d'Éleusis se bien insérer aux mystères de Samothrace, célèbres depuis l'année

un autre d'auit. Elle serait appartenir à l'un des trois sanctuaires principaux dont les ruines ont été reconnues. Elle nous apprend que dans les archives de Samothrace, comme dans ceux d'Éphèse, il y avait deux degrés d'initiation. L'initiation est dédite naturellement aux grands dieux de Samothrace, aux deux Génies.

Dans la même thèse, M. Champetier a retrouvé un nombre représentant une divinité domestique, destinée probablement à protéger une demeure particulière. Est-ce un Hémine ou n'est-ce pas plutôt un Calve? On serait tenté de le croire à cause de la ressemblance avec le dieu antre Aïo-chéron qui figure dans le groupe à triple face du Vatican, connu sous le nom de marbre de la duchesse de Chailois.

M. le comte de Laizerie présente l'ouvrage de M. Courcy, *L'Architecture romaine, l'Architecture gothique*.

— Séance du 15 janvier : M. Salomon Reinach lit un mémoire sur *L'Art plastique en Gaule et le druidisme*. Il lui observe qu'après l'affaiblissement de l'art en Gaule à l'époque du roman, nous trouvons une longue période, depuis l'ère des monuments mégalithiques jusqu'à la conquête romaine, où les sculptures sont presque entièrement défectives. Les passages de César et de Julien qu'on a cités pour prouver que les Gaulois représentaient leurs dieux en pierre et en bois doivent être interprétés autrement : il s'agit, dans le premier, de piliers en pierre, et, dans le second, de troncs d'arbre plus ou moins sculptés. Comme l'industrie gauloise était fort aréenne, on est obligé d'attribuer l'absence de statues en Gaule à une interdiction religieuse. Cette prohibition, que l'on retrouve chez les Hébreux, les Grecs et les Perses, ne peut guère avoir été mise en regard que par une autorité religieuse. En Gaule, cette autorité est le collège des druides, à l'influence desquels M. Reinach attribue les monuments mégalithiques (dolmens, menhirs, etc.). Ces druides ne sont pourtant pas celligistes; c'est que le druidisme, dans l'Europe occidentale, est antérieur aux Celtes, qui ont emprunté en partie le religion druidique comme les Germes ont adopté les dieux celtes des Pélagies. L'absence du druidisme pour les représentations des dieux n'est motivée par aucun texte formel, mais Plutarque dit que Num, élève de Pythagore, défendit aux Romains d'élever des statues; et d'autres écrivains font de Pythagore l'élève des druides. Ce sont là des légendes qui, bien que sans autorité en elles-mêmes, attestent néanmoins l'absence des statues. Ainsi le druidisme, comme le monisme, a été hostile à l'anthropomorphisme, ce qui explique pourquoi les premiers statues de dieux ne paraissent en Gaule qu'à l'époque de la domination romaine.

M. de Laizerie communique la lecture d'un mémoire qu'il vient d'écrire : *De l'origine des basiliques chrétiennes*. Il s'occupe d'abord des basiliques romaines. Dans la seconde partie de son travail il se propose d'examiner dans quelle mesure les basiliques chrétiennes en ont conservé la tradition.

Séance du 22 janvier : M. Giffroy, directeur de l'École française de Rome,

signale une « Epistola Gennaei Reynandi Crenomensis super affare la Natione romana de Joanne perlo pontifici », de 1422, mentionnée dans une antologie italienne du x^e siècle que MM. Novati et Lafaye ont étudiée dans la dernière livraison des « Mémoires d'archéologie et d'histoire ». Cette lettre, qui s'est malheureusement perdue, aurait été recherchée dans les bibliothèques et archives.

M. de Launoy a écrit la lecture du son mémoire sur l'Origine des basiliques chrétiennes. Il rappelle qu'elles furent d'abord simplement une reproduction des basiliques païennes. Celles-ci n'étaient pas de type uniforme. Les chrétiens ne se sont pas bornés à reproduire un modèle unique, soit d'architecture païenne, soit d'architecture juive. Le type des premières basiliques chrétiennes est plus complexe. Aux basiliques antées elles ont dû emprunter leur forme générale, leurs colonnades latérales, la forme de leurs toitures, mais certaines parties ont été ajoutées, soit en avant et aux côtés de l'abside et certaines ont été supprimées, soit en arrière.

M. de Méryon vient ensuite de sa mission archéologique et topographique dans le nord de la France, la Normandie et le Languedoc et présente de nombreuses photographies de monuments antiques et chrétiens.

— *Séance du 27 janvier* : M. Edmond Le Hôte communique à l'Académie des fragments de la première du « Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle » qui ont été publiés récemment déjà publiés par lui en 1895.

M. Gauthier expose les résultats des fouilles entreprises dans une nécropole étrange, sur les bords du lac Trammus, près de Castiglione del Lago. Une fosse non régulière sépare les tombes creusées dans le sol et composées d'une ou deux chambres. Celles-ci contiennent des vases funéraires, des ossements humains, des inscriptions, en outre desquelles M. Gauthier présente quelques hypothèses.

M. Julien Boudé annonce la lecture du mémoire de M. Roden sur l'état religieux de la Grèce et de l'Orient au x^e siècle avant notre ère.

— *Séance du 7 février* : M. Sigismond Müller, conservateur du Musée des antiquités du nord à Copenhague, annonce à l'Académie les photographies d'un vase en argente trouvé en 1891 dans une tourbière du Jutland. Ce vase est orné de reliefs en bas-relief qui sont représentés à l'aide de dessins, photographiques, longs horizontaux, en. La tête sur le bord du vase représente quatre hommes et quatre femmes, les têtes ornées de couronnes. On remarque aussi au centre d'un des bas-reliefs un de ses personnages à attitude bouddhique qui ont été signalés déjà plusieurs fois en Gaule. Ce vase paraît être d'importation étrangère. On y voit des éléments étrusques et des serpents à corps de femme (type celtique).

M. Abel Lefèvre fait une communication au sujet de Guillaume Postet, le maître normand qui fut évêque en 1562 et possesseur de Saint-Martin-des-Champs en vertu de deux bulles de Paul III, à cause de ses écrits et surtout

dé son livre sur la venue d'un Marie-Saints, intitulé : *Les merveilleux révévés des Juives* (1833).

II. Journal satirique. — *Musées-doublers* : *Baileys* *Revue*. Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edouard jusqu'à la présente époque (avec une autre chronique). — *E. de Barlet*. *Yapachessah* (*Prachichessah*), traduit du bas-breton avec accompagnement des versions celtiques et bretonnes. — *J. Halley*. La correspondance d'Amélie III et d'Amélie IV.

III. Revue historique. — *Janvier* 1832 : *C. Jullien*. *Armenie* et son temps. II. La vie dans une ville gallo-romaine à la veille des invasions. — *J. Frederick*. *Michael Servet* (compilation rendue d'un livre de M. van der Linde).

IV. Revue des questions historiques. — *Janvier* 1832 : *H. Boudier*. Le mille rendu aux bretons dans l'antiquité grecque et romaine. — *Louis de la Roche*. La bataille de Muret en 1213. — *Karl Foltz*. Louis II, duc d'Angou, et le grand intendant d'Alsace. — *H. de Bunsen*. L'épiscopat constitutionnel. — *Hobbes et de Roce*. L'histoire primitive du peuple d'Israël. — *F. Batiffol*. Le chroniqueur de Taverne et les fautes déformées du Catéchisme. — *H. Delahaye*. Le légat Pierre de Paris, évêque de Chartres. — *L. Coudan*. Le Carroux ou système pyramidal dans la langue et la littérature de l'Eglise latine, du sixième à la Renaissance.

V. Bulletin critique. — 1^{er} janvier 1832 : *Pierre Batiffol*. Le bretonisme ancien et les fautes déformées.

VI. Annuaire du Midi. — *Janvier* 1832 : *C. Duval*. Les questions de religion en Languedoc d'après les papiers du baron de Fournier.

VII. Mélanges. — *Janvier* 1832 : *A. Barth*. *G. A. Wilkin*. — *Gauthier et Doreville*. L'Hyémologie populaire et le Sillabisme (noms de femme). — *J. Duchemin*. La féodalité (linguistique). — *H. Gauthier*. Le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle.

VIII. Revue des traditions populaires. — *Décembre* 1831 : *E. Baudin*. La légende de Trévis dans l'art de la Renaissance. — *L. Gruyer*. Le dictionnaire congrès des traditions populaires. — *G. Pouch*. Contes, légendes et traditions du Nord. — *D. Boudier*. Folklore du Béarn. — *P. Marchot*. Contes de carillonne (Luxembourg belge). — *H. Baudin*. Les villes englobées (voir p. 141). — *P. S. Sépécillonne* et *contes des marins*. — *Ch. Boudier*. Les traditions d'un diocèse en Alsace. — *Janvier* 1832 : *V. d'Indy* et *J. Proux*. Contes populaires bretonnes dans le Vieux et le Nouveau. — *L. Morin*. Fêtes, contes, croyances. — *Boudier*. Les contes. — *Paul Schell*. L'histoire des contes, traditions et superstitions de la Haute-Bretagne. — *H. Baudin*. Les objets merveilleux. Les armes.

IX. Revue chrétienne. — *Janvier* 1832 : *A. Sobatier*. Le Nouveau Testament rendue à des dignes ?

X. Vie chrétienne. — *Janvier* 1832 : *L. Morel*. *Maria Baudin*. — *Ch. Boudier*. *Revue*.

XI. Academy. — 5 *December*: The Egypt exploration fund. — A. H. Jones. How are the monuments of Egypt to be preserved? — 10 *December*: Amos R. Edwards. Haham, Kehon and Gurah (see le dernier livre de M. Plaidon, *Patrie*). — 19 *December*: F. Griffith. The Western pyramid (see les deux livres de M. Erman). — 4 *Janer*: The Babylonian standard weight. — 20 *December*: P. A. Winchell. Abraham Lincoln. — 9 *janer* 1892: A. Sayce. The new bilingual Hittite inscription. — A. Brown. The milky way in Egyptian and its mythology.

XII. Contemporary review. — *December*: H. Russell. Archibishop Tat. — *Saturday*. The religious opinions of Robert Browning. — *Cant.* Canon Driver on the Book of the Law.

XIII. Nineteenth century. — *December*: Cheyne. Balak in immortality, a reply to Mr. Robinson.

XIV. English historical review. — *Janer* 1892: J. Gwynn. History under the Greeks and Persians. — *Tuesday* Smith. English popular preaching in the fourteenth century.

XV. Exposition. — *Janer*: J. A. Hart. The doctrine of the atonement in the New Testament. 1. The synoptic gospels. — *Sunday*. The present position of the Johannine question. — *Monday*. Saint Paul's first journey in Asia Minor. — G. Chavvick. The miracles of Christ. — W. Kinship. Outlook. — J. Muller. The Book of Leviticus. — *Cheyne* Kemm.

XVI. Asiatic quarterly review. — *Janer* (annuaire special pour l'Asie musulmane): Une route d'arrides au le Paour. — *Gezner*. The honour of the Bible. — H. Adler. The health laws of the Bible and Jewish longevity. — *Schubert*. The Deut.

XVII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *IX*, 1: E. Lempp. Annius von Padua (siehe). — R. Beckhoff. Das Pinturisches der Renaissancezeit.

XVIII. Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft. — *II*, 2: Bahr. Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbesondere der Quinen I und E. — A. Müller. Samsen. — *Muschnowitz*. Ruschi's Einfluss auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus. — *Preuschen*. Origines seiner hebraische Metrik.

XIX. Zeitschrift für deutsches Alterthum. — 1891. N° 4: Bach. Die Rüge des Arminius. Jupiter Taranus. — von Grunberger. Germanische Gliedernamen und rheinisches Inschriften. — *Dummler*. Legenden zum h. Nikolaus. — *Schröder*. Heimat und Lebensführung der Vorväter Sündbringer. — *Leisner*. Eine literarische Fassung des Volksliedes vom Tausendert.

XX. Archiv für slavische Philologie. — *IV*, 2: Brachner. Mythologische Studien.

XXI. Zeitschrift für Volkskunde. — *IV*, 2: Verheulst. Voralund und Tag-Sand-Johann aus Tübingen. — *Verschieden*. Mythische Volksausstellungen.

— Archat, *Sagen und Sagenkreise aus der Provinz Pommern*. — *Zeitschr.* Der Fortschritt vom Spätkindert.

XXII. Ausland. — 1901: N° 40 : von *Zaltesitz*, Ein Beitrag zur germanischen Religions- und Culturgeschichte. — N° 41 : *Achelis*, Der Feststellung des universellen Entwicklungsstadiums des religiösen Bewusstseins.

XXIII. Globus. — 1901. II. N° 29 : *Pfleger*, Zur Kenntnis der religiösen Anschauungen der Batak (siehe). — *Siegel*, Indische Volksreligionen (siehe). — N° 33 : *Post*, Ueber einige Hochzeitsbräute.

XXIV. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.

— VI. 4 : *P. Glott*, Die Religion der Naturvölker. — VII. 1 : *Spanner*, Die Missionen unter Kulturvölkern (von 1870 bis 1900). — E. *Peter*, Der Apostel Paulus in Korinth. — *P. Meinhof*, Das Christentum bei den Germanen. — *H. Ritter*, Japanisches. — *Karlshausen*, Christliches Denken in Japan.

XXV. Evangelisches Missionsmagazin. — *Novier* 1895 : Ein buddhistisches Kloster in China.

XXVI. Theologisch Tijdschrift. — *Januar* : C. P. *Tiele*, Einige aenmerkingen over den nieuwen cursus over de wythegeerte van den geschiedenis. — *B. Vollen*, Zwei Reisen an die Philippinen.

BIBLIOGRAPHIE

RECHERCHES

- M. Harnack, *Die Vorgeschichte des Monarcheismus nach dem heutigen Stande der Wissenschaft*. — Vienna, Bartholomäi; 12 m., 50.
- O. Rothlingk, *Max Müller als Mythendilettant*. — Leipzig, Voeg. 1 m.
- O. Roth, *Hörungsprozess und Bewusstseinsbildung*. — Marburg, Lehmann; 8 m.
- Foucault, *La Bible travestie par Homère*. Hists. 1-III; 1^{re} fasc. — Amiens, Rousselle-Leroy; in-12 de xiv et 100 p.
- G. de Meiser, *Religion*. — Paris, Gallimard; in-18; 3 fr. 50.
- Saint-Pierre, *Études historiques, archéologiques de Moïse; Bouddhisme de l'Inde*. — Paris, Savastier; in-18 de xiv 115 p., 2 fr. 50.
- J. A. Farrow, *Paganism and Christianity*. — London, Black; in-8 de viii p.; 6 sh.
- J. Leconte de Lisle, *Induisme und Christenthum*. — Hamburg, Scheffelhauer; in-8 de vi 147 p., 1 m. 25.
- Darstellungen aus dem Geleite der nichtchristlichen Religionsgeschichten. IV-VI. Münster, Aschendorff; in-8:
- II. von Wilsdorf, *Vergleiche und religiöser Brauch der Zigeuner* (xiv-84 p.); 2 m.
- W. Schaller, *Die Religion der afrikanischen Naturvölker* (xv-283 p.); 4 m. 50.
- J. W. Reynolds, *The natural history of immortality*. — London, Longmans; in-8 de 408 p.; 7 m. 6.

RECHERCHES

- P. E. Hahn, *The history, principles and practice of symbolism in Christian Art*. (Antiquarian library). — London, Sonnenschein; in-8 de 230 p.; 3 sh. 6.
- H. M. Dreyer, *Analytica hymnica aevi XVI; Hymni sacri, 2^a serie*. — Leipzig, Reclam; in-8 de 274 p.; 8 m.
- P. J. Kern, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande, t. II, 1 (da nur an zwei Stellen)*. — Freiburg, Mohr; in-8 de 400 p., avec pl.; 20 m.
- F. Kallenberg, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde, I. Die orthodoxe Kirche*. — Freiburg, Mohr; in-8 de xiv et 555 p.; 12 m.

G. Berthelot. La séance du pape. *Storia e documenti*. — Roma, Firuzi; in-8 de viii et 319 p.; 3 fr.

H. Jadart. *Willingenbüchle des murrager umherwandt la vie et la etate de saint Beni, Erbkun de Bism, upôtre des Freres*. — Brien, Michaud.

J. Wellmer. De wetenschap van den Logos (confessant). — Amsterdam, Wolters; in-8 de 64 p.; 70 cents.

A. Schach. *Pontius Pilatus. Ein Zeitbild*. — Carlsruhe, Heitz; in-8 de vi et 118 p.; 1 m. 20.

Tk. Mandat. *Das Vorgehen des öffentlichen Willens durch Jesu*. — Berlin, Reuther; in-8 de viii et 258 p.; 7 m. 50.

J. Vickers. *The end of the world; a review of his life, character and death from a Jewish standpoint*. — London, Williams et Norgate; in-8 de 250 p.; 6 sh.

W. C. von Mosen. *Paulus, II. De brief aan de Romeinen*. — Leyde, Brill; in-8 de ii et 303 p.; 3 fl. 25.

A. Clemens. *Über den Gebrauch des Alten Testaments im N. T. und speziell in den Briefen Jesu*. — Gießen, Gieseler; in-4; 17 p.

H. B. Harris. *The newly discovered apocryph of Aristides: its doctrine and ethics*. — London, Hodder; in-8 de 104 p.; 2 sh. 6.

S. Demelt. *Über die Ketzungsverhältnisse der Prosaenchriften des Lactantius und des Rufinus. De monitione persecutorum*. — Vienna, Tempky (extr. des « Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. »); in-8 de 438 p.; 2 m. 00.

A. Timpert. *La persécution innuente d'après la correspondance de saint Théodoret Studite*. — Paris, Lecoffre; in-8 de 34 p.

S. Theodoret Studite parva antichresis, grecum textum et editionem multam cum primum critice descriptum ab et latinum P. J. Hardui S. J. interpretationem novam vulgarem ab H. Auzrey et annotationem historicam instruit A. Timpert. — Paris, Lecoffre; in-4 de cxi et 672 p.; 25 fr.

C. Niebuhr. *Die Wahl Gregors VII.* — Marbourg, Elwert; in-4 de 58 p.; 2 m.

J. F. von Schulte. *Die Summa magistri Radulfi zum Decretum Gratiani*. — Gießen, Roth; in-8 de cxxix et 496 p.

R. Stölzner. *Studien zur Geschichte des ersten Kreuzzuges*. — Innsbruck, Wagner; in-8 de vi et 139 p.; 3 m. 00.

A. Leiser. *Mittelhochdeutsche Kirchensätze und Kalendarien in Bayern*. — Erlangen, Heider; in-8 de xii et 287 p.; 8 m.

A. Hauserich. *Arnold von Brescia*. — Leipzig, Bockholt; in-8 de vi et 164 p.; 3 m.

P. Kunzinger. *Die Reue von Worms vom J. 1545*. — Straßburg, Heitz; in-8 de vi et 131 p.; 3 m.

— *Zum Gedächtnis des schweizerischen Reformators Martin Bucer*. — Baden; in-4 de 15 p.; 30 pf.

H. Reuss. *Zum Gedächtnis Martin Bizers, des Straßburger Reformators (confessionen)*. — Straßburg, Heitz; in-8 de 35 p.; 20 pf.

R. SERN. Martin Butzer. His Lebensbild aus der Geschichte der Strassburger Reformation. — Strasbourg. Evang. Sonntagsschule; in-8 de 81 p.; 50 pf.

J. FREDRICKS. De omme der Leken van Antwerpseche Liberaleken (1525-1545). — Elgius Preyssche en zijn aanhangers. — La Haye, Nijhoff; in-8 de 68 et 64 p.; 1 fl. 30.

H. E. JACOBI. A study in comparative symbolism. The Lutheran movement in England during the reigns of Henry VIII and Edward VI and its literary manifestations. — Philadelphia, Frederick; in-8 de xvi et 179 p.

MARTIN PHILIPPSON. Histoire du règne de Marie Stuart. — Paris, Bachelier; in-8.

K. von HAAS. Reformation und Gegenreformation (Kirchengeschichte, III, 1, edited par G. Kellner). — Leipzig, Deutscher; in-8 de xi et 428 p.; 7 m.

FREDERICK RUBEN. Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). — Paris, Hachette; 2 vol. gr. in-8; 50 fr.

A. REBOLLION. Bases et principes du protestantisme. — Paris, Hachette; in-8 de xii et 633 p.

A. LE ROY. Le Galicisme au xviii^e siècle. La France et Rome de 1700 à 1715, Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus jusqu'à la mort de Louis XIV. — Paris, Perrin; in-8 de xxv et 794 p.

F. PONS. Histoire de l'établissement des protestants français en Suède. — Paris, Flammarion; in-8 de x et 212 p.; 5 fr.

H. DEJSTRA. Het Evangelie in onze Oostersche geschiedenis der protestantische zendings in het tegenwoordige Nederlanden-Indië van de eerste vestiging tot op dezen tijd, I. — Leyde, Donner; in-8 de ix et 212 p.; 1 fl. 30.

Archief voor de geschiedenis der oud-Hollandsche zendings, VI. De Molukken (1625-1638). — Utrecht, van Boekem; in-8 de vi et 431 p.; 3 fl.

J. FRIEDRICH. Der Glaube Schillers. — Halle, Kammerer; in-8 de iii et 90 p.; 3 m.

H. GAMBLER. Felix Baugheiser, 29. vjo, ses écrits, ses controverses (1815-1871). — Genève, Cherbulaz; in-8 de 240 p.

O. BILCH. Albrecht Ritschl's Leben, I (1822-1884). — Freiburg, Mohr; in-8 de xii et 456 p.; 10 m.

A. W. EATON. The church of England in Nova Scotia and the very clergy of the revolution. — New-York, Whitaker; in-folio de xiv et 330 p.; 1 d. 80.

ITALIENS ET ITALIENS

GIUSEPPE DEWEESTER. Les prophètes d'Israël. — Paris, Calmann Lévy; in-8 de xi et 366 p.; 7 fr. 50.

H. Macdonald. *Harmony of ancient history and chronology of the Egyptians and Jews.* — Philadelphia, Lippincott, in-8 de 304 p.; 2 sh.

H. Wundt. *Kleinarchaisches Festbuch zum Alten Testament.* 1^{re} Aufl. — Leipzig, Pfeiffer, in-8 de 48 p.; 2 m.

C. Birch. *Chronologia indico-arabica ex i. 9311 dat. des Indes.* — Rome, Bachelier, in-8 de 30 p.; 4 fr.

J. H. Harris. *Some interesting Syrian and Palestinian inscriptions.* — Cambridge, University Press, in-8; 4 sh.

B. Schaller. *Jasen von Kyrenen.* — Munich, Beck, in-8 de vi et 35 p.; 3 m.

W. Bacher. *Die Agada der palästinensischen Amoraer, I: vom Abschlusse der Mischna bis zum Tode Johannans (225-370).* — Straßburg, Trübner, in-8 de xvi et 587 p.; 10 m.

E. Weill. *Der Commentar des Maimonides zum Traktat Berachoth.* — Berlin, Mayer et Müller, in-8 de 33 et 38 p.; 2 m.

M. L. Benberger. *Kommentar des R. Jos. Nesiah zum Buche Esther.* — Frankfurt, Kaufmann, in-8 de 23 et 31 p.; 2 m.

S. Fink. *Die haggadischen Elemente in dem Hallelim des Aphrates des jenseitigen Weiss.* — Frankfurt, Kaufmann, in-8 de 66 p.

W. Ruloff. *Kudako-Biki, Sammler der Uigurischen Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien.* — Saint-Petersbourg, 2 vol. de xiii et 200, avec et 352 p. (transcriptions).

Tanah-magnum d'Abah Ali al-Hamad b. Abdallah. 7^e fasc. — Leyde, Brill; 5 m.

RELIGION DE NOUVEAU ANTIQ.

H. Bédarride. *Questions d'antiquité mythologique.* — Leipzig, Fock; 1 m. 20.

E. Bata. *Théologie des Hébreux.* Untersuchungen über die Exegetik der biblisch-argumen- tationsweise. — Leipzig, Hirzel, 4 m.

M. Jeremias. *Tyria bis zur Zeit Nebukadnezars mit besonderer Berücksichtigung der biblisch-argumen- tationsweise.* — Leipzig, Teubner, 1 m. 20.

F. Bédarride et P. Huet. *Asiatische Biblische.* — Leipzig, Hirsch; 46 m.

A. Dieterich. *De hymnis Orphicis.* — Marburg, Elwert; 1 m. 20.

E. Curtius. *Der Tempelbau von Olympia.* — Berlin, Reimer; 2 m.

F. Cuvier. *Noire sur un temple mithriaque d'Osiris.* — Gand, Clemen.

Pierre Perle. *Essai. La ville et le temple d'Athènes antique.* — Paris, Thémis, 1 vol. in-8 de xi et 218 p., ill., 14 h.

F. Jeremias. *Tyria bis zur Zeit Nebukadnezars. Geschichtliche Skizze mit besonderer Berücksichtigung der biblisch-argumen- tationsweise.* — Leipzig, Teubner, in-8 de 48 p.; 1 m. 20.

RELIGION DE L'ASIE

E. N. Boyder. *Der Commentar und die Textüberlieferung des Mahāvastu*. — Berlin. Mayer et Müller; 1 m.

C. de Harlez. *Textes inédits, traduits des originaux chinois et commentés*. — Paris. Leroux; 1 vol. in-8; 20 fr. (= *Annales du Musée Guimet* v; t. XX).

M. Bloomfield. *Contributions to the Interpretation of the Veda, 2^e série*. — Baltimore.

C. Eick. *Buddha og den ældre Buddhisma*. — Copenhagen. Schöningh; in-8 de 84 p.; 1 kr. 20.

Levi de Hong. *Le Taitouan*. — Paris. Leroux; in-8 de xxxv et 179 p.

Ph. E. Foucaux. *Le Loka-Vistara ou Développement des jñāna contenant l'histoire de Bodhisattva Çākya-Muni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication*, 2^e partie. — Paris. Leroux (t. XIX des « *Annales du Musée Guimet* »); 1 vol. in-8; 15 fr.

FOUR-CHINOIS

H. von Willeke. *Märchen und Sagen der Bukowina- und Siebenbürgel-Armee*. — Hamburg. Richter; 8 m.

Gaston Paris. *Le Juif errant en Italie*. — Paris. Bouillon; 1 fr. 25 (extraît de « *Journal des Savants* »).

Le Gérant : Emile Leroux.

L'HYPOTHÈSE DE M. HAVET

REVUE

MODERNITÉ DES PROPHÈTES

E. HAVET, *La modernité des Prophètes* (Paris, Côté-Lévy, 1891, 264 p.).

Depuis la publication de la Bible française de M. Reuss, la critique des prophètes a fait un certain chemin. Le nombre des textes considérés comme très anciens ou tout au moins antérieurs à l'exil a sensiblement diminué. M. Renan, dans son *Histoire d'Israël*, n'a cependant pas suivi le courant. Il est conservateur en comparaison de la critique allemande contemporaine, dont M. Stade est l'un des représentants les plus brillants et les plus audacieux. C'est ainsi que Joël est descendu du *ix^e* siècle à l'époque perse et Zacharie (*ix-xv*) même plus bas. Abdias, que M. Renan considère encore comme très ancien, est allé rejoindre Joël. Ce qui est même plus intéressant que ces voyages d'un bout de l'histoire d'Israël à l'autre, — et M. Renan ne cesse ici de prêcher la plus grande prudence, — c'est que la critique a cru constater dans Ésaïe, Jérémie, Osée, Amos, Michée, Habacuc, Zephonie toute une série d'interpolations de très basse époque, dont quelques-unes équivalent à un véritable remaniement du texte primitif¹. M. Rumen, sans être aussi conservateur que

¹ Voir G. H. Cornill, *Einführung in das Alte Testament*, Fribourg im Breisgau 1891. J. C. B. Mohr (P. Siebeck), p. 313.

MM. Reuss et Reng, n'en est pas moins fort sur ses gardes à cet égard¹.

M. E. Havet occupe une place à part dans la critique des prophètes. Son livre, intitulé *La modernité des prophètes* et publié après sa mort par les soins pieux de sa famille, est la réimpression d'une étude donnée d'abord à la *Revue des Deux-Mondes* (août 1889), dans laquelle il reprend et complète la démonstration d'une thèse qu'il avait soutenue dès 1877, dans le troisième volume des *Études du Christianisme*, et dont l'insuccès n'a pas réussi à ébranler sa conviction. Son désir était d'appeler encore une fois l'attention du public sur ce sujet. « Je ne puis m'empêcher de craindre, dit-il dans l'avant-propos, que mes conclusions finiront par être adoptées; et j'espère qu'on voudra bien reconnaître alors que je suis le premier, à ma connaissance du moins, qui les ai introduites, qui ai démenti une tradition fauleuse et fait descendre les livres prophétiques à une époque où ils s'expliquent tout naturellement, tandis qu'ils demeurent inexplicables dans la haute antiquité où on les avait placés. » Cette époque n'est autre que le II^e et le I^{er} siècle avant notre ère. C'est par l'histoire de ces temps qu'il essaye de les expliquer.

Cette thèse étonnante, dont M. Vernes ne se rapproche que dans une certaine mesure et que M. Camille Bellaigue paraît avoir été jusqu'à présent seul à adopter², mérite bien d'être encore une fois examinée de plus près. Les livres prophétiques forment, selon M. Havet, deux masses. La première et la plus considérable, comprenant Ésaïe I-xxxix, Jérémie, Ézéchiel I-xxvii, Osée, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc et Zephania, appartient à la seconde moitié du II^e siècle. La seconde, dont font partie Aggée, Zacharie, Malachie, Ésaïe xl-lxvi, Ézéchiel xxxviii-lviii et enfin Daniel, date de l'époque d'Hérode. En effet, les écrivains de cette catégorie étant, selon toute évidence, plus récents que ceux de la première, il a fallu les placer à une certaine distance du II^e siècle. Suivons

¹ A. Kuenen, *De profetische boeken des ouden testaments*. Leiden, 1888. 2^e.
Engels en 1900.

² Avant-propos, p. iv.

pas à pas la démonstration de cette thèse. Ce sera le moyen le plus simple de nous rendre compte de la valeur des arguments et de la méthode de l'auteur.

Enfin ouvre la marche. Dès le 1^{er} chapitre, M. Havet croit trouver des preuves certaines à l'appui de son système. Le prophète adresse à ses concitoyens un pressant appel à la repentance. Après avoir pris le ciel et la terre à témoins de la désobéissance du peuple, il fait un tableau émouvant de la misère présente. Le pays est ruiné, des étrangers le dévorent; Sion reste seule comme une cabane dans le vignoble. — Si Jabelch Schani ne nous avait laissé un petit reste, nous serions comme Sodome, nous ressemblerions à Gomorre. — C'est le passage sur lequel M. Havet s'appuie. Il est évident qu'il n'y est pas fait allusion à la guerre des Chaldéens, qui finit par la destruction de Jérusalem au contraire subsiste. Il semble même que le danger le plus pressant ait été déjà écarté, quand ce passage fut écrit (v. 9). Mais, dit M. Havet, jusqu'à la destruction de la ville et du royaume de Juda, on ne trouve dans l'histoire de Jérusalem rien de semblable à la désolation dépeinte par le prophète, par conséquent il faut descendre à l'époque syrienne, où Jérusalem a passé par de si longues et de si cruelles épreuves, sans disparaître complètement.

Ce raisonnement n'a rien de probant. Esaié a été contemporain de la guerre syro-éphraïmite de 734. La situation dut être grave à cette époque, puisque Jérusalem fut assiégée et qu'Ahaz implora le secours du roi d'Assyrie¹. C'est à cette époque que M. Cornill place le passage en question². On fera peut-être mieux de descendre avec M. Kuenen³ quelques années plus bas, jusqu'à l'expédition de Sennachérib contre Eséchias. A cette époque, la situation fut beaucoup plus grave et Jérusalem faillit succomber.

1) II Rois xvii; ap. Es. vii.

2) L. c., 134.

3) L. c., 66. L'expédition de Sennachérib fut bien autrement dangereuse que la guerre de 734, et c'est pour ce motif que je me range à l'avis de Kuenen; cependant je ne vois pas pourquoi Esaié n'aurait pas pu désigner par le terme de *serfets*, étrangers, l'armée ennemie composée de Syriens et d'Égyptiens.

La désolation fut grande; il n'y a dans la description qu'en fait le prophète pas un seul trait exagéré; qu'on relise les inscriptions pour s'en convaincre¹.

Le premier motif invoqué est donc sans valeur. Le second ne vaut pas davantage. Après avoir gémi sur ces souffrances méritées, le prophète s'élève contre les péchés du peuple. Il fait ressortir le contraste entre les cérémonies brillantes du temple et la corruption partout répandue. La punition ne manquait pas. C'est purifiée par l'épreuve que Jérusalem redeviendra une ville sainte et fidèle. Ce n'était pas, dit M. Havel, au vi^e siècle, lorsque Jérusalem succombait sous l'invasion des barbares du dehors, le moment de déclamer contre les fautes du peuple et le tort de leurs gouvernants ou le luxe de leurs grandes dames. Mais jamais personne n'a prétendu qu'*Ésaïe* et les chapitres suivants datent du vi^e siècle. L'argument de M. Havel porte à faux. Le plus grand danger une fois écarté (1, 9), soit qu'il s'agisse de la guerre syro-éparsimite, soit de l'expédition de Sennacherib, le moment était-il mal choisi pour prêcher la repentance et la conversion aux grands comme aux petits afin de prévenir de nouveaux malheurs? Ou bien n'est-ce qu'au 1^{er} siècle qu'il y eut lieu de s'élever contre la démolition marchant de pair avec l'observance extérieure, contre les péchés des chefs et du peuple? « Au 1^{er} siècle, dit M. Havel, l'étranger avait pour complices ceux de Juda même, leurs nobles, leurs prêtres, infidèles à leur dieu, et tout pénétrés des mœurs des nations. » Mais ici le prophète ne reproche nulle part, soit aux chefs, soit à une fraction du peuple, de pactiser avec l'étranger. De plus, il englobe toute la nation, sans exception, dans une même condamnation. Un prophète des temps macchabéens n'aurait pas parlé ainsi. La nation révoltée contre les Syriens a la conscience d'être opprimée à cause de sa infidélité². C'est de l'imagination pure que de voir dans la guerre, dont il est question ici, en même temps une révolution intérieure et le

1) H. Buss, xxiii, v. Schrafer, *Die Keilschriften mit dem Alte Testament*. Gießen, 1883 (J. Richter), p. 200 s.

2) Cp. Ps. xciv, 18 s.

reflet de la lutte des *hasidim* contre les méchants. Les impies seront détruits, la nation purifiée par l'épreuve; alors aussi auront disparu toutes les pratiques que l'Éternel condamne. Voilà tout ce que dit le prophète dans les derniers versets du chapitre. Si réellement il y saluait, en ayant l'air seulement de l'annoncer, comme le croit M. Havet, cette révolution accomplie, alors à quoi bon toute cette pressante exhortation à la repentance et à la conversion?

Le chapitre II, dit M. Havet, célèbre la victoire, toujours sous forme de prophétie. En d'autres termes, l'annonce de la grandeur à laquelle s'élèvent Juda et son dieu est en réalité la glorification poétique d'un état de choses non pas à venir, mais déjà existant, à une époque donnée; une prophétie *ex eventu*. M. Havet oublie totalement que les livres prophétiques contiennent, à côté de quelques rares prophéties *ex eventu* faciles à reconnaître, de nombreuses descriptions idéales de la restauration future. Il est tellement vrai que les perspectives brillantes du chapitre II, loin d'être le reflet d'une situation existant déjà, appartiennent uniquement à l'avenir, que le prophète reproche à ses contemporains leur idolâtrie et leur infidélité, cause des misères présentes (II, 6-8)! Nous voici bien loin de l'époque où le peuple de Jahveh a proclamé son indépendance et repoussé l'idolâtrie pour jamais. M. Havet est parti ici d'une fausse conception du prophétisme, qui ne cessera de l'induire en erreur dans tout le cours de son travail.

Nous recueillons en passant l'avou qu'au chapitre V, 26 s. la description des envahisseurs conviendrait, sans doute, aussi aux Babyloniens de la fin du VI^e siècle, mais le chapitre II entraîne le reste. L'erreur de méthode saute aux yeux. Avec des écrits de la nature de ceux que nous étudions on ne peut pas procéder ainsi en bloc. Un morceau ne suffit pas pour emporter tout le reste¹.

Nous passons avec M. Havet au chapitre VII, qui donne lieu à

¹ L'authenticité d'Is., II, 2-4 (5) est fortement mise en doute; mais même inauthentique, ce passage, quoique brillant, ne contient rien qui nous oblige à le mettre au I^{er} siècle.

une interprétation des plus étranges. Il contient le récit de deux entretiens d'Ésaïe avec le roi Ahas pendant la guerre syro-éphraïmite. Dans le premier le prophète rassure Ahas sur l'issue encore incertaine des événements. Hésin, roi de Damas, et Pékab, roi d'Israël, ne prévauront pas contre lui. La confiance en Jahveh est la condition du salut (v. 1-9; le v. 8 est interpolé). « Si vous n'avez pas de confiance, vous n'aurez pas de consistance » (v. 9). Cette parole s'explique par les projets d'alliance avec l'Assyrie, qu'Ahas nourrissait sans doute déjà et dont le prophète redoutait les conséquences. Dans le deuxième entretien le prophète engage le roi à demander un signe, évidemment comme confirmation de l'heureuse issue de la guerre, par la confiance en Jahveh seul. Ahas s'y refuse. On a très bien vu le motif de ce refus : c'est que le parti du roi était déjà pris, l'alliance avec l'Assyrie en train d'être conclue. Là-dessus le prophète annonce que dans peu de temps le peuple, pris entre l'Assyrie et l'Égypte, apprendra à ses dépens et à l'école du malheur à renoncer au mal et à rechercher le bien, v. 10-25¹. La grande préoccupation du prophète dans ce paragraphe est le sort réservé à Juda par la politique de l'alliance assyrienne². Il voit en perspective des calamités telles qu'on n'en avait jamais connues depuis la séparation des dix tribus d'avec Juda (vu, 47).

Tout est bien en situation, le chapitre en question a subi quelques retouches. En outre, nous ne le possédons sans doute pas dans sa forme primitive, mais dans la rédaction d'un disciple du prophète³. Cependant c'est bien à la guerre syro-éphraïmite qu'il se rapporte et l'authenticité du fond est indiscutable.

M. Ravet n'est pas de cet avis. Il s'arrête au v. 47. Il n'y a rien, mais absolument rien, dit-il, qui ressemble à cela dans l'histoire du VII^e siècle : mais on était déjà averti par les premiers chapitres

1) Voir sur ce chapitre, H. Budde, *Ueber das 7 Cap. des Buches Jesaja* (études archéologiques dédiées à M. le Dr C. Lohmann, p. 124-126); Eissen, *l. c.*, p. 42 s., Gressé à retrancher : v. 17, les suites le roi d'Assyrie; v. 20, par le roi d'Assyrie; v. 10, la réintroduction de Hésin et de Pékab en contradiction flagrante avec tout le contexte; v. 22^b, une autre singulière interpolation sur le sens de v. 22^a.

2) Cf. vu, 7.

3) Eissen, *l. c.*, 42.

du livre qu'on n'est plus au temps de Tiglat-Piléser. Donc M. Havet descend au II^e siècle. Mais c'est précisément le verset vi, 17 qui nous l'interdit formellement : Jéhovah amènera sur toi et sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours comme il n'en est point venu depuis la séparation d'Éphraïm et de Juda ; c'est-à-dire des calamités telles qu'on n'en a pas connu de pareilles depuis le schisme des dix tribus jusqu'à l'époque où l'auteur écrit. Il est clair qu'un prophète postérieur à la destruction de Jérusalem et à l'exil n'aurait pas pu s'exprimer ainsi. Pour lui le point de comparaison aurait été non pas le schisme des dix tribus, mais bien la catastrophe la plus terrible que Juda eût connue depuis les temps anciens jusqu'à son renouvellement en l'an 70, celle dans laquelle Jérusalem et le temple furent engloutis. On remarquera ici encore l'abus du fameux principe rationaliste, d'après lequel il est inadmissible que les prophètes aient prédit l'avenir. Car il faut soigneusement distinguer. On ne peut pas appliquer la même mesure aux tableaux prophétiques d'un avenir idéal ou aux prévisions fondées sur l'observation attentive des événements contemporains, et à l'annonce à grande distance de faits précis sans lien logique avec ces événements. Il est clair, par exemple, qu'Ésaïe n'a pas pu annoncer la fondation du temple de Léontopolis. Mais il est tout aussi évident que, mêlé aux événements contemporains, il a pu prévenir les conséquences fâcheuses de l'alliance assyrienne. Mais M. Havet met tout dans le même sac. En en usant comme lui, on pourra démontrer un jour que les études de M. Renan sur la guerre de 1870, dans lesquelles il prédit avec une telle assurance l'alliance russe comme conséquence de l'annexion de l'Alsace-Lorraine, ont été écrites en 1891¹.

Nous arrivons à l'hypothèse des transpositions prophétiques, qui était la construction de M. Havet. Selon lui, le roi d'Assyrie n'est pas le roi d'Assyrie, mais le roi de Syrie, puisque nous sommes au II^e siècle ; Resin et Pékah ne sont pas Resin et Pékah, mais représentent la Samarie et Damas ; Ahas n'est pas Ahas — ou que M. Havet oserait d'ajouter, — mais représente la Judée du

1) E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, 1872.

II^e siècle. Cependant il ne peut dire avec certitude ce que Resin et Pékah viennent faire dans cette histoire. S'appuyant sur *Antiq.* XII, 5, 5 et sur *Es.*, viii, 4, il conjecture qu'un peu avant l'invasion d'Antiochus Damas et Samarie venaient de se liguier contre Jérusalem, mais qu'elles tombèrent elles-mêmes sous la domination des Syriens qui les pillèrent — un petit chapitre d'histoire inédite pour remplacer l'histoire documentée de II *Rois*, xvi. En réalité, il n'y a pas un mot dans le passage en question qui autorise à admettre la transposition préconisée par M. Havet, pas un mot qui avertisse qu'il s'agit là d'un robus.

Les deux premiers fragments du chapitre viii, v, 1-4; 5-8, rentrent dans le même ordre de faits et d'idées. Il en est de même des v. 11-12. Le prophète voit en esprit les deux maisons d'Israël englobées dans une même catastrophe. Nous nous trouvons donc à une époque antérieure à la destruction du royaume du nord. Il est dit au v. viii, 21, que le peuple, irrité par ses malheurs, maudit son roi et son Dieu. M. Havet n'a pas tenu compte non plus de ce détail.

J'avoue que, comme M. Stade, j'ai des doutes au sujet de viii, 22-23, 6'. Ce n'est pas tant l'objection de M. Stade qui m'arrête. Il est vrai qu'au commencement du chapitre viii le châtement est encore à venir; plus bas, dans le fragment qui nous occupe, il apparaît que, si on n'a pas porté à la lettre les dépouilles de Samarie devant le roi d'Assyrie (viii, 4), selon l'attente du prophète, du moins une partie du pays a été perdue et le roi châtié. Pour concilier ces deux points de vue, d'après lesquels le châtement appartient à l'avenir, au commencement du discours, puis, à la fin, au passé, il suffit d'admettre avec M. Kuenen que la rédaction en a été postérieure aux événements. Il est du reste évident que le chapitre viii se compose d'une série de fragments

1) *B. d. V. J.*, I, p. 508, s. 2. « Der Schluss dieses Orakels, d. h. mindestens viii, 22-23, 6 ist, abgesehen von anderen Gründen, schon um desswillen für spätere Zusätze zu halten, weil er zu den Erwartungen von v. 4 nicht stimmt, und das Gerücht über Israel, welches, viii, 12, aus erwartet wird, als bereits erfüllt voransetzt » Il est regrettable que M. Stade n'ait pas donné ces autres raisons, dont il parle. De la série, M. Kuenen, l. c., 45, a bien jeu contre lui.

qui se rapportent aux mêmes événements, mais n'ont pas été prononcées en une fois, à la fois.

Mais il y a autre chose. On connaît les conséquences de la guerre syro-éphraïmite. Juda se tira d'affaire grâce à l'alliance assyrienne, mais au prix de son indépendance. Abas devint vassal de Tiglat-Piléser. Resin de Damas périt et sa capitale fut prise par le roi d'Assyrie. Pekah ben Remaliahou d'Israël fut assassiné par Hoséa, qui lui succéda avec l'assentiment de Tiglat-Piléser. Celui-ci avait tout au moins favorisé cette révolution de palais et mit à cette occasion, à moins qu'il ne s'en fût emparé déjà pendant la guerre, la main sur le territoire transjordanien et sur la région située au nord des montagnes d'Éphraïm (II Rois, xv, 29; cf. Schrader, *L. v.*, 235 s.), dont il transporta une partie des habitants en Assyrie. Maintenant, dit-on, Ésaïe prédit une restauration de cette malheureuse contrée (viii, 23-24, 6).

Ici cependant tout est singulier. D'abord l'incomparable idéalisme du prophète qui, à peine la guerre terminée, annonce la restauration de la partie amassée du royaume rival, qui venait de mettre sa propre patrie à deux doigts de sa ruine et de la jeter dans la fatale alliance assyrienne; ensuite l'idée que cette revanche sera prise par un roi de Juda, qui donnera une prospérité sans fin au trône de David et à son royaume; le fait qu'il n'est pas tenu compte du tout du royaume du nord, qui, s'il avait été diminué par la dernière guerre, n'en avait pas moins encore des chances de durée en suivant une politique prudente et réservée vis-à-vis de l'Assyrie. M. Rava dit qu'après avoir parlé de la restauration de quelques territoires, le prophète arrive insensiblement à généraliser ses prévisions; il n'est plus question de la Galilée spécialement¹. Disons plutôt que la restauration de la Galilée est la conséquence d'un admirable essor, de qui? d'Éphraïm à qui appartenait les territoires perdus? — il n'est pas même nommé, — mais « du peuple », en terme général, et ce peuple ne peut être autre que celui « du fils, qui nous a été donné », du prince judéen victorieux. Du silence gardé sur le royaume d'Israël, du fait que

1) Les Prophètes, I, 240.

la restauration des territoires du nord et de l'est est l'œuvre d'un prince juéen; je conclus qu'à l'époque où ce passage, viii, 23-xx, 6, a été écrit, Israël n'existait plus; bien plus, l'idée d'une restauration commune d'Israël et de Juda, sous un même roi, telle qu'elle avait dû s'imposer dès après la catastrophe de 722 et se maintenir fort longtemps, certainement jusqu'au retour de l'exil, était abandonnée; les Juifs de Jérusalem étaient désormais les seuls représentants de la nation, et le terme général de « le peuple » ne pouvait donner lieu à aucun malentendu. Si l'on est sensible à ce raisonnement, on devra considérer comme *terminus a quo* la restauration. Mais jusqu'où faut-il descendre? La singulière prédiction d'une glorification toute particulière de la Galilée et de la Transjordanie, la description d'une grande victoire remportée, certainement dans ces contrées, par un prince juif (ix, 3-4), la forte accentuation de l'élément politique me font croire que le prophète, ou plutôt un continuateur, a eu en vue des faits précis. Remarquez que, dans ce texte même, il y a deux séries d'événements, l'une nettement déterminée et dont l'auteur est contemporain: le héros juif victorieux, la guerre heureuse, la délivrance de la Galilée et de la Transjordanie, l'essor de la nation; l'autre, indéterminée, appartenant à l'avenir, l'agrandissement de la domination juive, qui ne devait évidemment pas se limiter à ces dernières conquêtes, et la prospérité sans fin du trône de David, son affermissement à jamais par le droit et la justice: de là cette conclusion au futur: Voilà ce que fera la jalousie de Jahveh Sabaoth. Partout ailleurs le prophète emploie le passé. La conséquence des victoires du jeune prince glorieux et aimé de Dieu sera l'affermissement à jamais du trône de David. Mais le peuple possède déjà son chef victorieux et la verge de l'oppresser est brisée.

Mais plus de tendresse pour qui était dans l'angoisse!

Comme le passé a humilié la terre de Zababon et la terre de Neptani, ainsi la suite les a glorifiées,

les bords du lac, la Transjordanie, le district des palmiers.

Le peuple qui marchait dans l'obscurité a vu une grande lumière,
et une lumière a brillé sur ceux qui demeurent dans une terre de téné-
breux.

Tu as multiplié le peuple, tu lui as donné une grande joie.
 Ils se sont réjouis devant toi, comme on se réjouit dans le mousson, comme
 on est de joie au partage du butin.
 Car le joug sur son épaule et la bride de l'oppression sur son cou, ne lui as
 levés comme au jour de Midan.
 Car toute l'armée retentissante du guerrier, la nuque trempe dans le
 sang;
 elle a ses frères, dévorés par le feu.
 Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné, sur l'épaule d'un tel re-
 pose l'empire, —
 et l'on appelle son nom Conseiller prudence, Héros puissant, Père à jamais,
 Prince du paix. —
 Pour agrandir l'empire, pour donner une paix sans fin au trône de David et à
 son royaume, pour l'établir et le fonder sur la droiture et la justice, dès mainte-
 nant et à jamais : c'est ce que fera le jaloux de Jahveh Salomon.

Le prophète ayant en vue des événements précis ou Galilée et en Persée, force nous est de descendre jusqu'à l'époque de Judas et de Simon Machabée. Le commentateur de notre texte se lit, dans ce cas, 1 *Mach.*, v. 2 s. Et nous nous trouvons ici, à notre grande surprise, d'accord avec M. Havel. Par malheur, M. Havel ne cesse de tout mêler et de conclure de la partie au tout, ce qui est absolument interdit quand il s'agit de textes aussi morcelés et retravaillés que ceux de nos livres prophétiques. Des ix, 7, nous nous séparons absolument de lui.

Ce discours, ix, 7-2, 4, qui ne fournit à M. Havel aucun argument en faveur de sa thèse, et dans lequel il est de nouveau question de Basin, se rapporte comme les textes précédents à la guerre syro-éphraïmite. *Es.*, x, 5-22 est plus compliqué, non pour M. Havel, qui, prenant tout en bloc, néglige de faire l'analyse exacte de son texte. Notons en passant quelques traits qui ne s'accordent pas avec son hypothèse, et qui sont empruntés au discours contre les Assyriens (x, 3-34). Les versets 8-10 ont été écrits sous l'impression de la prise de Damas (733) et de Samarie (722); Jérusalem est menacée à cause de ses statues; Juda est opprobé, v. 6, un peuple impie, une nation objet de la fureur divine. Les insurgés machabéens avaient au contraire conscience de combattre pour leur Dieu et leur foi contre le maître étranger qui prétendait les faire changer de religion. Ce qui achève de ruiner

L'interprétation de M. Havet, c'est que les textes assyriens fournissent le meilleur commentaire de ce discours. Sous peine de n'être pas compris, un écrivain du *ix*^e siècle, adoptant le système des transpositions imaginé par M. Havet, aurait fait transparaître de quelque manière les événements contemporains. Ici rien, absolument rien qui puisse éclairer le lecteur et lui faire deviner le rébus, ou même soupçonner qu'il y en a un, au lieu de cela, des allusions directes à des événements qui ont eu lieu sous le roi d'Assyrie Sargon, dont le nom paraît une seule fois dans l'Ancien Testament, *Éz.*, *xx*, 1, mais avec lequel les inscriptions nous ont fait faire bonne connaissance¹. Il est fallu au *x*^e siècle un auteur fort lettré pour chercher les éléments de sa typologie dans les annales assyriennes, dont les contemporains de Simon Marchabée et de Jean Hyrcan eussent dû être bien instruits pour saisir immédiatement les allusions. Passes encore pour Hamat et Arpad, qui figurent *II Rois*, *xviii*, 34, mais Kaino et Karkomish?

La fin du discours est très belle. Le prophète voit en esprit l'Assyrien qui marche sur Jérusalem. Déjà il agite la main vers la montagne de Sion... Voilà que le Seigneur Jahveh Schahot ébranche la couronne de l'arche d'un coup terrible; la haute futaie est abattue et les cimes élevées jetées à terre. Puis il rase avec le fer les broussailles de la forêt et ce Liban tombe sous la main du Tout-Puissant. Le prophète n'a pas l'idée que Jérusalem pourrait tomber entre les mains de l'Assyrien. Au moment décisif, Jahveh intervient. De là nous concluons non seulement que le discours en question, s'il est postérieur à la destruction de Samarie, est antérieur à celle de Jérusalem, antérieur à l'époque où Jérusalem elle-même pouvait être considérée comme irrémédiablement perdue, mais encore qu'il ne saurait dater du *x*^e siècle, ni faire allusion aux guerres syriennes, dans lesquelles Jérusalem, loin de rester indemne, a même vu se dresser sur l'autel de Jahveh l'idole abominable. Il nous importe peu ici de savoir si la perspective messianique, qui fait suite immédiatement à ce discours contre l'Assyrie, fait corps avec lui ou non. Il n'y a aucune néces-

1) *Ex.* *z.*, 8, *op. Schmitt*, *S. A. T.*, 384.

sité de l'enlever à Ésaïe lui-même. Les termes en sont tout à fait généraux. Elle est toute différente de xiii, 23-xx, 6 et de xi, 10-xx, 6.

On a reconnu déjà que ce dernier fragment est inauthentique¹. Il a été écrit plus tard, soit peu avant, soit plutôt après le retour de l'exil (xi, 11 aboutit; 14, le châtimement des voisins hostiles), pour compléter la prédiction précédente, où il n'est effectivement question ni de déportation, ni de retour. Je ne vois aucune nécessité de descendre à l'époque manasséenne, où le prophète aurait trouvé bien autre chose à dire qu'à faire allusion à l'imitié des Philistins, des Arabes, d'Édom et de Moab.

On sait depuis longtemps que les chapitres xiii-xiv, 23, où il est question de la prise et de la destruction de Babylone par les Mèdes, ne sont pas d'Ésaïe. Ce n'est pas sans une certaine ingénuité que M. Havet, constatant que M. Reuss est allé jusqu'à ôter ces versets de la place où on les lit dans le texte hébreu et à les renvoyer à un autre volume, continue en disant : « Mais si on prend une telle liberté avec un livre prophétique, qui empêche d'en prendre beaucoup d'autres, et si on le fait descendre de deux siècles, pourquoi pas de quatre ? » C'est ce qu'il fait, mais sans donner d'autre raison que celle-ci : « Nous étions tout à l'heure au v^e siècle; je crois que nous y sommes encore. » Il s'agit, selon lui, de l'invasion des Parthes en Syrie et de la prise de Babylone par leur roi Mithridate.

Cependant la situation historique, que ce discours présuppose, ne correspond aucunement à celle du v^e siècle. Le peuple est dans l'exil; le retour dans la patrie est encore à venir (xiv, 4 s.); le prophète se le représente sous des couleurs infiniment plus brillantes qu'il ne fut en réalité. Les Mèdes sont nommés en toutes lettres (xiii, 17); il n'y a aucune raison pour les remplacer par les Parthes, transposition qui n'est indiquée par rien, ni le roi de Babylone par Démétrius II Nicator, dont les Juifs n'avaient du reste pas eu à souffrir. A cette époque, Babylone n'avait depuis longtemps

1) V. Kuenen, I, 2, 55-57; Cornill, I, 2, 138-139. Reuss, *Les Prophètes*, I, 197 s., et Banan, *Histoire du peuple d'Israël*, III, 5 s. en maintenant l'authenticité sans discussion.

plus pour les Juifs l'importance qu'elle possède dans ces chapitres, qui n'ont de sens que s'ils sont dirigés contre la capitale ennemie; on ne s'expliquerait pas autrement cette explosion d'une haine brûlante, passablement rétrospective. La disparition du roi de Babylone est en connexion avec la prise et la destruction de sa ville. Il succombe dans la lutte suprême avec ses guerriers. Un contemporain de Démétrius II, qui du reste fut très bien traité pendant sa captivité chez les Parthes, et qui fut assassiné à Tyr après avoir été vaincu plus tard par Alexandre Zébina, se concentrait au trône de Syrie, s'il avait écrit, *Es.* xii-xiv, 23, dans le but de dépeindre par voie de transposition les événements contemporains, se serait d'avance condamné à n'être compris par personne. De plus, Babylone n'a jamais été détruite, comme le prophète l'annonce. Que devient alors le système des prophéties *ex eventu*, l'une des colonnes de l'argumentation de M. Havel?

M. Havel ne s'arrête pas aux prophéties suivantes entre divers peuples voisins des Juifs. Cependant xvii, 1-11, est très instructif. Les royaumes de Damas et d'Israël y sont nommés de concert et la ruine leur est annoncée à tous deux. Nous savons très bien à quelle époque se rapporte ce discours. Nous sommes au temps de la guerre syro-pharizite. Il n'y a pas le moindre motif de mettre en doute l'authenticité de ce fragment. M. Havel passe aussi sous silence *Es.* xv-xvii. C'est qu'il n'a rien pu en faire; cependant la critique, à peu d'exceptions près, croit que cet oracle est antérieur à Esée, qui l'aurait repris en y ajoutant les versets xvi, 13-15¹.

Les chapitres xvii, 12-22 s'occupent de l'Égypte. Il faut distinguer ici trois discours différents : xvii, 12-xviii, xix; enfin, le court chapitre xx. M. Havel s'intéresse surtout au second, dont les deux autres partagent le sort sans qu'il leur accorde grande attention. Et cependant il aurait dû prendre garde à ce petit discours du chapitre xi, dans lequel le prophète annonce l'humiliation de l'Égypte et du parti égyptien à Jérusalem en datant fort soigneusement ses paroles de l'année où le tartan, envoyé par Sargon,

1) Cf. Rasmussen, l. c., 72 s.; Cornill, l. c., 138-140.

roi d'Assyrie, vint à Asdod, l'assiégea et la prit (744). A la suite de la défaite de son allié, le roi d'Éthiopie s'empressa de faire la paix et livra à Sargon le roi d'Asdod qui s'était réfugié auprès de lui. C'est à cette époque, et avant la soumission de l'Éthiopien, qu'Ésaïe, prévoyant le triomphe de Sargon, prononça cet oracle. Les événements marchèrent plus vite qu'il n'avait pensé. Il n'y a pas le moindre motif de croire que Sargon ici ne soit pas Sargon. L'auteur aurait pris soin d'avertir ses lecteurs d'une façon ou de l'autre. Du reste, je ne pense pas que quelqu'un ait pu avoir l'idée au IV^e siècle de représenter le roi de Syrie précisément sous les traits de Sargon, dont le nom ne figure qu'en un seul passage de l'Ancien Testament. M. A. Sabatier, rendant compte du livre de M. Havet dans le *Journal de Genève* (29 mars 1891), dit excellemment à propos de ce passage : « Il y a quarante ans, on ne connaissait aucun roi d'Assyrie du nom de Sargon. Ni Hérodote, ni Josèphe, ni personne n'en avait parlé, en sorte que les commentateurs, ou bien tenaient ce nom pour imaginaire, ou bien l'identifiaient avec Salmanassar et d'autres encore. Depuis lors, dans les fouilles de Khorsabad, on a découvert son palais, son portrait, sa bibliothèque et, de plus, une longue inscription où se trouvent mentionnées les expéditions de son règne. Ce règne dura dix-sept ans, de 724-704 avant Jésus-Christ. Et l'on a lu que dans la onzième année, c'est-à-dire en l'an 744-740, il assiégea précisément la ville d'Asdod et fit, comme le porte aussi l'oracle d'Ésaïe, une invasion terrible en Égypte¹. Voilà une confirmation bien inattendue et bien singulière. Un siècle ou deux avant Jésus-Christ, personne ne savait rien de Sargon, pas plus que les savants modernes avant les fouilles de Khorsabad. Comment admettre que ce chapitre xx d'Ésaïe a été écrit au temps des Machabées ? »

En plaçant de même xvi, 12-xviii au IV^e siècle, M. Havet n'en fait pas avancer l'interprétation. Les messagers de Koush rapportent à leur peuple une parole de Jahveh, qui annonce la destruction

¹ J'ai pu présenter un peu différemment par Schneider, *K. A. T.*, 332 s., mais sans que le raisonnement de M. S. en soit infirmé.

suite de la redoutable armée ennemie. Surpris par cet événement inattendu et stupéfait, ils apporteront (et non pas *ils apporteront*, comme traduit M. Havel) des offrandes à l'Éternel à la montagne de Sion. Je ne vois pas ce qu'on gagne à quitter l'époque de Samsérîb pour descendre au *ix*^e siècle, où l'on cherche en vain à quel événement il pourrait être fait allusion.

C'est le chapitre xix qui porte tout le poids du raisonnement de M. Havel. Quoi qu'il en soit, nous commençons par ne pas oublier qu'aucun de ces discours détachés n'entraîne nécessairement les discours voisins dans son serti. C'est comme si l'on voulait prétendre que tous les peuples datent de l'époque macchabéenne, puisque beaucoup, ou même la majorité de ces petits poèmes sont de cette époque. Nous nous souviendrons aussi que des versets isolés ne sauraient emporter tout le contexte, quand ce contexte, dans son ensemble ou dans certains détails, révèle une situation et une époque différentes. Il faut se garder soigneusement de toute généralisation hâtive.

L'Éternel s'avance contre l'Égypte; la guerre civile éclate, l'Égypte sera livrée à un roi cruel; tout le pays est dans la désolation; les gouvernants sont frappés d'un esprit de vertige et de folie (1-16). Cette première partie ne contient rien qui puisse servir à dater le morceau. Le roi cruel du v. 4 est, d'après Jérémie, xiii, 10 et Ézéchiel, xxix, 19, Nabuchodonosor. Comme cela n'est pas possible, Nabuchodonosor n'ayant jamais conquis l'Égypte, autre que là encore nous serions loin du temps d'Ésaïe. Il faut descendre au *ix*^e siècle, où nous trouverons l'Égypte d'abord en proie à des discussions intestines sous Ptolémée Épiphane, puis envahie par Antiochus Épiphane, qui ne lâche prise que sur l'implication des Romains. Mais il ne faut pas oublier que depuis 722 les Assyriens ne cessèrent de menacer l'Égypte. Ésar-Adon et Assurbanipal s'en emparèrent; Sargon et Samsérîb essayèrent de la soumettre; de plus, pendant tout le *vi*^e siècle, les dynasties égyptiennes et indigènes se disputèrent le pays (cf. Ez., xix, 2); il ne suit pas nécessairement de xix, 4 que l'Égypte fût réellement tombée entre les mains d'un roi étranger quand ce verset fut écrit; la conquête du pays peut n'avoir été que prévue

par le prophète, comme il peut y avoir fait allusion au moment où l'événement s'accomplissait. Il n'y a rien dans les quinze premiers versets du chapitre en question qui nous conduise nécessairement au IV^e siècle, ou qui nous oblige à descendre plus bas qu'Ésée. De plus, le v. 19, où il est dit qu'« à cette époque il y aura un autel pour Jahveh au centre du pays d'Égypte et une masséba sur la frontière en son honneur », nous interdit formellement de dépasser l'époque de l'exil. Ce passage nous semble décisif¹. M. Havet voit, il est vrai, dans cet autel une allusion au temple d'Onias, mais il faut remarquer que nous nous trouvons ici en pleine perspective idéale : l'autel est au centre du pays, la masséba sur la frontière. Le prophète continue en ces termes : Ce sera un signe et un témoignage pour Jahveh Schaoth dans le pays d'Égypte, quand ils imploreront l'Éternel contre leurs oppresseurs, pour qu'il leur envoie un sauveur, un vengeur qui les délivre. M. Havet traduit à tort : parce qu'ils ont crié à Jahveh à cause de leurs oppresseurs, et il leur envoie un sauveur, un messager qui les délivre. M. Havet voit ici une allusion à des faits du IV^e siècle ; à tort, grâce à un changement de sujet : parce qu'ils ont crié à Jahveh, ne peut avoir pour sujet que les Égyptiens ; M. Havet introduit ici sans crier gare les Israélites, dont il n'est dit nulle part dans ce chapitre qu'ils sont opprimés. Le sauveur serait Antiochus Épiphanes, qui, ayant battu Scopas, reprit Jérusalem aux Égyptiens. Cette interprétation manque de fondement dans le texte. Du reste, il est tout à fait invraisemblable qu'un Juif de l'époque de Simon Macchabée ou de Jonathan ait décerné à Antiochus Épiphanes le titre de sauveur.

En réalité nous sommes encore en pleine perspective prophétique. C'est Jahveh qui a amené le malheur sur l'Égypte ; les Égyptiens le reconnaîtront et l'imploreront afin qu'il leur envoie un sauveur. L'idée, étrange au premier abord, que Juda sera la terreur de l'Égypte (v. 17) s'explique par cette autre idée que Jahveh, qui a frappé l'Égypte, est le dieu de Juda. Cela même nous montre que le prophète a pu avoir aussi la pensée que

1) Cf. Kautzsch, t. I, p. 71.

Juda, ayant un Dieu si puissant, sera recherché en alliance par ses deux puissants voisins, l'Égypte et l'Assyrie (v. 24-25). Ce nouveau développement venait de soi, du moment que le prophète s'élevait à l'idée de la conversion non seulement de l'Égypte mais encore de l'Assyrie. Et l'idée de la conversion de l'Assyrie était amenée à son tour par celle de la conversion de l'Égypte. On peut donc très bien défendre l'authenticité du chapitre dans son ensemble. Par contre, il faut sacrifier le v. 18. « En ce jour-là il y aura en Égypte cinq villes qui parleront la langue de Canaan et l'une d'elles s'appellera *Ir-haberes* (hébr. fantif : *Ir-haberes*, Hélicopolis (Léontopolis) ». Ce verset ne peut avoir été écrit qu'à une époque où il y avait de florissantes colonies juives dans plusieurs villes d'Égypte; la désignation de l'une d'elles par son nom montre que nous avons ici affaire à un *vaticinium ex eventu* provoqué sans doute par les v. 19 s., où il est question de la conversion de l'Égypte. Il ne sort de rien de lire avec M. Kuenen *Ir-habadesq*, ville de la justice, et d'y voir un nom symbolique (ch. i. 26). Oui, s'il ne s'agissait que d'une seule ville, représentant tout le pays; mais il y en a cinq ici. Pourquoi l'une d'elles seulement porterait-elle un nom symbolique? Il est du reste évident qu'on ne saurait conclure de l'inauthenticité de ce verset à l'inauthenticité de tout le chapitre.

Voici cependant certains doutes que je ne voudrais pas faire, d'autant plus qu'ils répondent partiellement aux vues de M. Havet. Sans doute nous nous gardons de mettre *Es. xix.* en entier à une époque récente; le v. 19 s'y oppose absolument; mais au v. 18 nous avons découvert une interpolation; il peut y en avoir d'autres, d'autant plus que la question des relations des Juifs avec l'Égypte avait repris toute son actualité à l'époque des Ptoémées et des Séleucides. Justement à partir du v. 16 il se trouve toute une série de petites phrases rattachées l'une à l'autre par la formule « en ce jour ». Il pourrait y avoir là une indication. J'ai essayé de montrer qu'un lien logique rattache l'idée de la conversion de l'Assyrie à celle de l'Égypte, et à celle de

1) *L. c.*, 21.

l'alliance de ces deux grandes puissances avec Juda. C'est pourtant un rêve bien audacieux que celui de ce petit Juda devenant leur pair et leur égal, que dis-je ! leur imposant son Dieu (v. 23-25). On se rabat pour l'expliquer sur le grand idéalisme du prophète. Sans doute, il est possible qu'il l'ait emporté comme sur les ailes de l'aigle à des hauteurs inaccessibles au vulgaire. Cependant tout cela s'expliquerait mieux si cette perspective toute idéale, sans perdre aucunement son caractère, avait pour point de départ des faits positifs. On comprendrait mieux que le prophète, enthousiasmé et plein d'espérance, se soit laissé enlancer. Or, au VIII^e siècle, cette base manque ; entre l'Assyrie et l'Égypte Israël est bien châtî ; ses deux voisins redoutables ne lui ont pas donné lieu d'espérer qu'il serait en tiers avec eux ; jamais peuple n'a été plus misérablement hachoté de l'un à l'autre, semblable à un roseau agité par le vent, finalement froissé et brisé ; jamais politique n'a été plus indécise ni plus fatale que celle de ses rois. Il n'y a qu'une seule époque, si l'on admet que ces superbes envolées du prophète ont dû avoir quelque point de départ autre que la pure foi religieuse et politique, dans des faits précis, dans une situation donnée, que l'époque du principat de Jonathan¹, dont Alexandre et Démétrius se disputaient la faveur, avec lequel l'un et l'autre durent compter, qui joua un rôle important dans leurs démarches successives avec Ptolémée et sut habilement profiter des circonstances. A l'époque du mariage d'Alexandre avec la fille de Ptolémée, Jonathan fut réellement en tiers avec ces deux rois ; à cette époque il semblait qu'un chemin fut frayé d'Égypte en Assyrie, et l'essor brillant du judaïsme de ces temps a pu être le point de départ d'espérances plus grandioses encore². Il ne serait donc pas inadmissible qu'une ancienne prophétie ait été reprise et complétée plus tard. Les traces de ces retouches se retrouveraient non seulement au v. 18, mais encore aux v. 23-24, moins sûrement aux v. 16-17. L'antiquité du chapitre dans son ensemble me paraît certaine, je le répète, mais cette fois-ci je ne vou-

¹ Havat, 51 s.

² Cf. I. Macc. x. 1 s., 51 s., 59 s.

drais pas oser absolument qu'il y ait une part de vérité dans la thèse de M. Havel. Cela dépend précisément de l'idée qu'on se fait de l'idéalisme du prophète. Si l'on ne croit pas qu'il n'agisse absolument dans le lieu, mais que ses espérances ont eu quelque point d'attache et de départ dans la réalité, on sera fatalement amené à la conclusion que la vieille prophétie du chapitre xix a été retouchée sur l'impression des événements du principal de Jonathan.

M. Havel passe sans s'y arrêter sur *Es.* xxi. Les v. 11-17 sont très obscurs et ne nous intéressent pas autrement (3); mais le commencement du chapitre est d'une clarté parfaite. Comme aux chapitres xiii-xix, il y est question de la prise de Babel par les Mèdes et les Perses en toutes lettres. Rien n'indique qu'il faille ne pas le prendre au sens propre.

Le chapitre xxii par contre, surtout la deuxième partie, a beaucoup plus d'intérêt pour M. Havel. La prophétie y annonce la chute de Seïma et l'élévation d'Éliakim. Seïma représente le grand-prêtre Ménélas, Éliakim son successeur Alkimos. Cette thèse repose sur une étrange erreur d'exégèse. Pour que Seïma et Éliakim puissent servir de types pour Ménélas et Alkimos, il faudrait au moins qu'ils eussent rempli autrefois les mêmes fonctions. Or M. Havel qualifie Seïma de grand prêtre, et c'est en cette qualité qu'Éliakim lui succède. M. Havel oublie que Seïma est qualifié dans le texte de *ha-sabek asher al ha-bait*, ce qui, n'en déplaise à salut Jérôme et à son professeur d'hébreu, n'a jamais de la vie signifie grand prêtre, mais préfet du palais. Seïma est appelé l'opprobre de la maison de son maître (v. 18), et son successeur Éliakim (v. 22) est chargé, non pas du service du temple, mais de la chef de la maison de David. Si, au v. 20, il est appelé par Javob parlant par la bouche du prophète, « mon serviteur », cela ne prouve nullement qu'il ait été grand prêtre ou même prêtre, c'est un simple témoignage de fidélité que la divinité lui décerne. Il ne sert de rien d'invoquer II *Rois.* xix, 1-2; il est clair que le *ha-bait* du v. 1 n'est pas identique avec le *ha-bait* du v. 2. Voici la traduction exacte de ce passage : « En entendant ces paroles, le roi Ézéchiàs déchira ses habits, revêtit un cilice et se

rendit dans la maison de l'Éternel; et il envoya Eliakim, le préfet du palais, le scribe Selma et les anciens des prêtres, revêtus de cilices, vers Ésaïe, fils d'Amos, le prophète ». II *Chron.*, xxxi, 12 ne prouve absolument rien. Il y est question d'un certain Asaria, *neyid het-hadlakim*, désigné plus haut v. 10, sous le titre de *bakohen harosh le het Zaduk*, prêtre en chef de la maison de Sadok, tandis que dans *Es.* xxii, 15, 22 il est question de l'intendant du palais royal. La transposition imaginée par M. Havet manque donc de base et constitue un exemple frappant des écarts d'imagination et d'exégèse auxquels l'esprit de système peut conduire. L'authenticité du fragment en question est hors de doute¹.

Nous arrivons maintenant à un morceau important, *Es.* xiv-xxvii, « qui est avec la fin du chapitre xix, ce qui, dans le premier Ésaïe, donne l'impression la moins contestable d'un événement du iv^e siècle. » M. Havet n'est pas le premier qui ait exprimé cet avis. Vâtruga y a vu une prophétie relative à des événements du iv^e siècle. Et Vatko, dans sa curieuse et importante *Théologie biblique*², exprime le même sentiment. Il est vrai que plus tard, dans son Introduction, il a fait remonter ces chapitres jusque vers le milieu du iv^e siècle. La principale preuve sur laquelle s'appuie M. Havet est l'identification de la ville forte non nommée, xxv, 2, 3, 12; xxvi, 5; xxvii, 10-13, avec l'Akra, la citadelle syrienne de Jérusalem, qui tomba entre les mains de Simon Macchabée. Cette interprétation se heurte contre des difficultés insurmontables. D'abord, dans le passage xxv, 12, il est question, non de l'Akra, mais d'une forteresse moabite; le *pro-nom tes murailles* ne peut se rapporter qu'à Moab dont l'écrasement est annoncé aux v. 10-11. C'est à la même forteresse qu'il est fait allusion dans les trois autres passages xxv, 2-3; xxvi, 5; xxvii, 10-13; cp. xxv, 12 et xxvi, 5. C'est à Moab que le prophète en veut tout particulièrement tout le long de ce discours. Ce n'est pas tout : cette forteresse ennemie est détruite à jamais et

1) Cp. pour l'intercession des fonctions d'Eliakim et de Selma, II *Rez.*, 19, Kauter, t. II, p. 67.

2) *Biblische Theologie*, I *Thail. der Religion des Alten Testaments*, Berlin, 1881, p. 350, note 2.

ne sera pas rebâti : xxiv, 2; cp. v. 12, xxvi, 5. Or le premier livre des Machabées ne sait rien d'une destruction de l'Acre après que Simon y fut entré. Le récit de Josephus sur lequel M. Havel s'appuie est suspect et résulte d'une méprise¹. L'unique raison alléguée par lui n'est donc pas solide du tout. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait absolument rien de vrai dans sa thèse. Il n'a au contraire, avec la plupart des critiques modernes, très bien vu que les chapitres xxiv-xxvii du livre d'Ésaïe ne sont pas authentiques et que, dans tous les cas, ils sont postérieurs à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens. Le caractère apocalyptique de ce singulier morceau, malheureusement si obscur parce que l'auteur procède par allusions à des événements que nous ne connaissons pas, et sa théologie (cp. surtout xxiv, 21-23; xxv, 6 s.; xxvi, 19; xxvi, 14) le rapprochent de Daniel. Quoique l'influence grecque ne se fasse pas sentir dans ces pages étranges et qu'il soit très douteux qu'on puisse y trouver une allusion aux conquêtes d'Alexandre le Grand², je préférerais descendre vers le iv^e siècle, plutôt que de remonter vers le iv^e ou le v^e. Mais ce n'est là qu'une simple appréciation, que je ne saurais appuyer de preuves certaines. On comprend que ce n'est pas un morceau aussi désespérément obscur qui eût dû former l'une des colonnes de l'hypothèse de M. Havel. On sera très frappé de comparer l'assurance avec laquelle il se sert de ces chapitres pour l'établir avec la réserve des auteurs les plus autorisés.

Au chapitre xxviii, le prophète annonce la ruine d'Éphraïm. M. Havel, fidèle à son système de généralisation à outrance, et sans fournir la moindre preuve, le rapporte à la prise et à la destruction de Samarie par Jean Hyrcan. Il faut cependant remarquer que l'apostrophe violente du prophète : Hommes moqueurs, qui gouvernez le peuple de Jérusalem, etc. (v. 14 s.), est tout à fait incompréhensible dans un discours qui glorifierait le triomphe de Jean Hyrcan sur « l'éternelle rivale ». Nulle preuve non

1) Cp. Hering et Philo, *Enkainyphopandir*, art. JERUSALEM, VI, 556 s.

2) Smend, *Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft*, 1880, 161 s., avec point d'interrogation; Geseh, *l. c.*, 142 s. est beaucoup plus affirmatif (chap. xxiv, 16 s.); Kuenen nix, avec raison, je crois, *l. c.*, p. 99.

plus pour faire descendre au *v^e* siècle le chapitre xxx, Ariel, Ariel! Rien non plus dans les chapitres xxx-xxxii qui passent à la même époque par simple voie de généralisation. Les chapitres xxiii-xxiv ne sont pas authentiques¹; mais M. Havet n'a pas fourni à l'appui de sa thèse la preuve qu'on était en droit d'attendre, et cependant ici M. Cornill se rapproche sensiblement du *v^e* siècle, puisque selon lui ces chapitres, ainsi que d'autres fragments secondaires, tels que *Ex.* ii, 2-4, iv, 5-8; xi, 10-xii, 6, ont été écrits vers 250.

M. Havet aurait eu beau jeu, s'il n'avait pas pris les chapitres xxx-xxiv en bloc au lieu de s'attacher au chapitre xxxii. Il aurait pu faire remarquer que l'eschatologie de ce chapitre se rapproche de celle du *v^e* siècle: que son auteur n'a pas écrit pour le simple plaisir de faire un exercice d'hémélitique, mais qu'il avait en vue une situation politique précise; que cette situation est grave: le devastateur fait son œuvre; le pays est dans le deuil et languit; Israël en est encore à espérer en Dieu, à attendre que le Seigneur se lève, que les nations se dispersent et que leur lutin soit moissonné. Le temps de la sécurité viendra pour Sion; les pleureurs et les impies dans la ville trembleront; leur péché consiste à se laisser gagner par des présents corrompteurs, à participer au mal qu'ils voient faire, à être les complices de ceux qui ourdissent des complots sanglants. Le Livre des Psautiers est rempli de plaintes analogues. De plus, les commissaires étrangers pressurent le peuple; ce temps est un temps de terreur. Mais l'Éternel est le juge, le législateur, le roi: c'est lui qui sauvera Israël. Il va se lever, se redresser, montrer sa grandeur. Nous connaissons suffisamment cette situation par le psautier. La révolte n'a pas éclaté encore, mais elle couve sous la cendre. C'est Israël qui, par la bouche du prophète, gémit, prie, espère, en attendant que, poussé à bout, il perde patience, et, les armes à la main, se redresse contre l'oppressé syrien. S'il y a des passages datant du *v^e* siècle dans le livre d'Ésaïe, il faudra mettre le chapitre xxxii dans ce nombre.

1) *Staats-Zeitschrift f. alt. Wissenschaft*, IV, 256 s.; 1890; Koester, *l. c.*, 83 s.; Cornill, *l. c.*, 144.

Je n'insiste pas sur le chapitre xxxiv. Si M. Cornill trouve que l'époque de ce morceau « est facilement reconnaissable, c'est qu'il le rattache au chapitre xxxv », qui date évidemment de l'exil. En réalité, il n'y a pas de lien entre les deux pièces¹. Mais alors je ferai remarquer que la date du chapitre xxxiv, une invective enragée contre Édom, devient incertaine, que le caractère apocalyptique du morceau se rapproche de celui du chapitre xxxiii, des chapitres xxiv-xxvii, et que Jean Hyrcan fit aux Édomites une guerre d'extermination.

Jérémie ne nous arrêtera pas bien longtemps. Le premier argument de M. Havet contre l'authenticité du livre qui porte son nom, toujours pris en bloc, est le silence des livres des Rois, où le prophète n'est nulle part nommé, malgré l'importance du rôle qu'il joue dans les affaires du pays. Cette preuve n'a pas de valeur. Nos livres des Rois ne sont que de très maigres extraits d'ouvrages beaucoup plus complets. Leur silence au sujet de Jérémie peut être l'effet d'un simple hasard ou provenir précisément de ce que les détails biographiques abondent dans le livre même du prophète. De tous les prophètes dont nous possédons des écrits, il n'y a qu'Ésaïe qui figure dans les Rois, ce qui n'a pas empêché M. Havet de mettre son livre en bloc au ii^e siècle. Nous sommes très bien renseignés sur le compte de Jérémie par les nombreux détails que son livre contient, fragments biographiques qui ne sont pas de la main même du prophète, mais d'un rédacteur. Il est vrai que M. Havet déclare qu'ils sont aussi invraisemblables que dramatiques. Mais outre qu'il ne donne pas de preuves, ceci est affaire d'appréciation, et ici encore on a tort de prendre la chose en bloc.

Ensuite, dit M. Havet, il n'est jamais question de la destruction du royaume de Juda et de la ruine de la ville et du temple, chez Jérémie, si ce n'est dans deux morceaux empruntés au livre des Rois et connus à la prophétie, chapitres xxxix et li. Au contraire, Jahveh dit expressément, et il le répète plusieurs fois

1) Cornill, *l. c.*, 444.

2) Kuenen, *l. c.*, 91; Deuss, *Les Prophètes*, II, 170 s.

(iv, 75 s.), qu'il épargnera sa ville et ne la détruira pas. On se demande vraiment avec quels yeux M. Havet a lu Jérémie. Au chapitre iv, 27 s., le prophète annonce la ruine du pays et de Jérusalem. La seule réserve qu'il fasse, c'est que la dévastation ne sera pas complète. C'est la reproduction de cette idée très répandue chez les prophètes, que Jahveh laissera subsister un reste, le germe de la nouvelle nation purifiée par l'épreuve et restaurée par la grâce de Dieu. Mais de là à prétendre qu'il n'est pas question dans Jérémie de la ruine de la ville et du temple, il y a loin. C'est le contraire qui est vrai. Le livre de Jérémie est tout plein de ces lamentables événements. Tantôt ils sont en perspective, tantôt présumposés. On n'a pour les citations que l'embaras du choix. Voyez, par exemple, vi, 1 s.; vii, 1 s.; ix, 9 s.; x, 18 s.; xiii, 1 s.; xv, 1 s.; xvi, 1 s.; xvii, 3 s.; xix, xxix, xxxi-xxxii, xxxvi, 1 s., etc.

Ensuite M. Havet prétend que les perspectives d'avenir sont trop belles pour l'humble situation d'Israël au retour de l'exil, et en retour trop éloigné de la catastrophe pour que le prophète ait pu peindre l'un et l'autre. Nous retrouvons ici cette fautive idée, que les écrits des prophètes ne contiennent que la description de faits arrivés, tandis qu'en réalité les perspectives idéales y tiennent une grande place. Les textes cités par M. Havet, ut, 13 s.; xxx, 8 s., ne contiennent rien que l'idéalisme prophétique ne suffise à expliquer, ni l'espérance fréquemment exprimée par Jérémie de la réunion d'Israël et de Juda, ni l'idée de la conversion des païens (xvi, 19) qui ne se trouve, du reste, pas dans cet autre passage cité, xvii, 26. Jérémie n'a plus connu les misères de la restauration nationale et religieuse à l'époque du retour. Le récit symbolique du chapitre xxxii, 7 s. est si peu destiné à décrire la rapidité avec laquelle le malheur d'Israël est changé en bonheur et en gloire, — vingt-cinq ans après Antiochus Epiphane, Juda s'est trouvé pour la première fois indépendant et a compté parmi les peuples (vingt-cinq ans, c'est long du reste) — que le prophète dépose le contrat de la vente du champ d'Anatot dans un vase de terre pour qu'il se conserve longtemps! Le prophète annonce, au moment même de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, la restauration future; mais un

long temps se passera jusqu'à ce que cet acte de vente, soigneusement conservé, témoigne, la restauration une fois accomplie, de la fidélité de Jahveh et de la véracité de son prophète.

Nous pouvons nous dispenser d'examiner en détail les chapitres xiii-xvi contre l'Égypte, puisque l'argumentation de M. Havel est tout à fait contradictoire. Nébucadnézar, dit-il, représente Antiochus Épiphanes; le pharaon Hophra, Ptolémée Philométor; Nô, Alexandrie. Le grand argument de M. Havel, pour démontrer l'inauthenticité de ces chapitres, pris en bloc, comme toujours, consiste à dire que Nébucadnézar n'a jamais envahi l'Égypte, ni pris le pharaon Hophra. Mais si Nébucadnézar n'a jamais envahi l'Égypte, ni pris le pharaon Hophra, comment le prophète aurait-il pu s'en servir pour types d'Antiochus Épiphanes et de Ptolémée Philométor? M. Havel, se contentant d'affirmer que la prophétie sur Édom (xix, 7 s.) se rapporte à la conquête de l'Idumée par Hyrcan, nous n'avons pas besoin de nous y arrêter davantage. Les chapitres xi-xii, sur la ruine de Babylone, il les entend, mais sans fournir de preuves, de l'invasion des Parthes au milieu du II^e siècle. Il est certain que ces chapitres ne sont pas de Jérémie. On l'a reconnu depuis longtemps¹, mais la question est de savoir jusqu'à quelle époque il faut descendre. MM. Budde, Kuenen, Cornill les placent vers l'an 400, ainsi après la conquête de Babylone par Cyrus en 548, et la deuxième prise de la ville par Darius Hystaspis. M. Budde, partant de l'authenticité des derniers versets du chapitre 12, relatifs à la mission confiée par Jérémie à Seraja, admet qu'un scribe du IV^e siècle a voulu remplacer, en composant les chapitres 1-12, le texte joint dans l'Euphrate de la condamnation de Babylone par le prophète, et dont il regrettait la perte, hypothèse ingénieuse qui a séduit M. Kuenen. Mais je crois que, abstraction faite de la question de l'authenticité, douteuse à mon avis, de 11, 59-64, l'objection de M. Tiele subsiste en plein, à savoir qu'en l'an 400, longtemps

1) Cp. surtout Budde, *Fishes des Capitul No und 51 des Buches Jeremias* (Jahrb. f. deutsche Theologie, 1876, p. 325 s., 327 s.). Il est curieux que dans la nomenclature des auteurs qui ont écrit à l'inauthenticité de Jérémie 50-51, M. Budde ait oublié Reuss, *Die Propheten*, II, 184-185, 1876. V. Kuenen, *Il*, 20.

après Jérémie, il ne serait venu à l'esprit de personne de fabriquer sous le nom de Jérémie une prophétie dont le grand tort serait de ne pas concorder avec la réalité historique. Car Babylone n'a pas été détruite, comme il est (et formellement annoncé) : les Mèdes ne l'ont pas ruinée; le marteau-Cyrus (Kuenen) ne l'a pas mise en pièces. On ne nous fera pas croire qu'un écrivain postérieur, qui savait nécessairement à quoi s'en tenir sur le sort de Babylone, aurait eu la malencontreuse idée de mettre Jérémie en contradiction avec les faits. Le vrai Jérémie avait été plus prudent. Il avait dit carrément aux Juifs, au risque de passer pour un mauvais patriote, — tout comme un Alsacien qui aurait tenu un pareil langage au lendemain de l'annexion — que cela durerait longtemps. M. Kuenen sent bien toute la force de cet argument. Il essaye de fortifier la position de M. Budde, en disant que loin de se livrer à un simple essai de rhétorique maladroite, le but de l'auteur a été de raffermir chez ses contemporains, étonnés de la grandeur persistante de Babylone et ébranlés dans leur foi en la justice de Dieu, la conviction que la grande ville périrait. Dans quelle bouche plus autorisée que Jérémie pouvait-il mettre l'expression de cette conviction quand même? L'existence de prophéties non accomplies contre Babylone (cp. *Es.*, xiii-xiv, 23; xxix; xi. *parousia*) n'était-elle pas une pierre d'achoppement? Il fallait l'écarter en affirmant une fois de plus que la rétribution viendrait. Peut-être bien; mais alors il fallait s'y prendre autrement et ne pas désigner comme les exécuteurs de la vengeance divine Cyrus et les Mèdes. Les rapports littéraires de *Jérémie*, i. et, avec les autres écrits du même genre, demandent donc une autre explication que celle de M. Budde; aussi bien M. Kuenen a-t-il raison de ne pas s'en prévaloir comme d'un argument décisif. Nous maintenons donc avec M. Reuss que ces chapitres datent au plus tard de 519, époque de la deuxième prise de Babylone par Darius, soit au plus tôt de 543, époque de la première conquête par Cyrus¹. Dans tous les cas ils ne contiennent pas la

1) Je vois encore moins comment les conquêtes d'Alexandre auraient pu donner lieu à la composition de cet oracle, dans lequel il est question de la ruine de l'empire chaldéen par les Mèdes (v. *Studs.*, G. A. V. 2., II, 206, Berlin, 1888).

moindre indication qui puisse nous faire descendre au *n^o siècle*, époque où Babylone n'avait plus aucune importance pour les Juifs.

Après cela, M. Haret met en ligne un certain nombre de passages qui se rapportent aux derniers rois de Juda, mais ne s'accordent pas avec l'histoire de ces rois, telle qu'elle est donnée dans les *Rois*. Tout d'abord la prophétie contre Jojakim (xxii, 13-19), dont Jérémie annonce qu'il aura la sépulture d'un âne, traîné et jeté loin de Jérusalem (cp. xxxvi, 30), tandis que le livre des *Rois* raconte « qu'il se coucha avec ses pères » et que les *Chroniques*, dans le texte grec, ajoutent même (II *Chron.*, xxxvi, 8) qu'il fut enterré dans le jardin d'Ussa. Comme dans l'idée de M. Haret, nos textes prophétiques ne contiennent que des prophéties *ex eventu*, il ne saurait être question ici de Jojakim; « mais nous connaissons un personnage illustre qui est mort ainsi ignominieusement et qu'on a laissé sans sépulture : c'est Ménélas, dont j'ai rappelé la fin tragique à propos du chapitre xxii d'Esaié. On a donc là un nouvel exemple de ce que j'ai appelé les *transpositions des prophètes* ». Mais d'abord M. Haret néglige de tenir compte de ce fait que le prophète peut s'être trompé, que nous pouvons avoir ici un nouvel exemple de prophétie non accomplie, comme les oracles sur la destruction de Babylone, qui n'a pas été détruite. Puis, de deux choses l'une : ou bien il faut en croire Jérémie, et alors Jojakim, quoique mort dans son lit, selon les *Rois*, n'a pas eu de sépulture royale¹, fait qui aurait été passé sous silence dans ce livre; mais dans ce cas il n'y a pas de motif d'entendre Ménélas, quand le prophète dit Jojakim; ou bien Jojakim est mort dans son lit et a été royalement enterré, et alors il ne saurait servir de type pour Ménélas. De même, xxi, 1, et xxii, 5, et xxxiv ne s'accordent avec l'histoire réelle de Sédécias, comment Sédécias pourrait-il représenter Alcime, et Tryphon par surcroît? Pour ne pas sortir du système, mentionnons encore l'hypothèse que Sallum (xii, 41) pourrait désigner Jason (II *Macc.*, v, 9) et que, pour y faire en-

¹ Kuenen, *l. c.*, 109.

trer l'histoire des Samaritains, xii, 5¹, M. Havet est obligé de supposer quelque fait analogue d'un Israélite, agent des Syriens, tué par des zélotes.

Passant à un autre ordre de faits, M. Havet prétend que l'histoire de la destruction du premier recueil des discours de Jérémie par le roi est une pure fiction. C'est ce qu'il faudrait pourtant démontrer. Quant à dire que l'esprit de la prophétie de Jérémie est tout à fait moderne, que le peuple, qui est en scène, souffre pour son Dieu; que les quatre premiers livres du Pentateuque, toujours pris en bloc, présentent une forme religieuse plus ancienne et que le *Deutéronome* est le plus moderne des cinq livres; que les écrits prophétiques dont nous nous occupons ici présentent les traces d'une infiltration d'idées entre Grecs et Hébreux; que le spiritualisme d'un *Ésaie* et d'un *Jérémie* ne peuvent se placer qu'aux environs de l'ère chrétienne, c'est accumuler une série de propositions sur lesquelles il n'est pas même nécessaire d'entrer en discussion.

La fin du chapitre est caractéristique. « Je ne veux pas oublier de dire qu'il y a au verso (x, 3, *sic*) où Jahvah annonce qu'il va accomplir sur Babylone toutes les paroles qui sont dans le livre de Jérémie. On ne peut guère avouer plus franchement que ce livre est une fiction. » M. Havet a sans doute en vue xi, 60. Or, ce passage démontre l'authenticité, de quoi? du livre de Jérémie dans son ensemble? Pas le moins du monde, mais comme il est dit dans le texte de « tous les discours ci-dessus écrits contre Babyl. » c'est-à-dire des chapitres 1-21!

Passons à *Ézéchiel*, et aux arguments nouveaux ou anciens qui nous sont annoncés. Au chapitre xvi, 61, *Ézéchiel*, dit M. Havet, met en lumière la soumission des Samaritains à Juda, accomplie sous le principal de Jean Hyrcan. Cependant il suit de xvi, 53 qu'à l'époque où ce discours était écrit, Juda n'était pas encore restauré. De reste, nous ne savons rien d'une restauration de la Samarie et d'Édom. Nous sommes en pleine perspective

1) Cf. Buns, *Les Prophètes*, I, 545; Kuenen, I, p., 243.

idéale; il n'y a pas lieu de chercher ici la reflet de faits historiques. La mention de Daniel, xiv, 14; xxiii, 3, ne prouve nullement que le livre de Daniel existât déjà à l'époque où ces chapitres d'Ézéchiel ont été écrits. Ézéchiel parla iv, 2; xxi, 27; xxvi, 2, de la machine de guerre appelée bélier, qui, au témoignage de Hérode, ne fut inventée que sous Denys de Syracuse, en l'an 400 de notre ère. Cette affirmation de M. A. de Rochas d'Aiglon tendrait seulement à prouver qu'il n'a pas connu le texte d'Ézéchiel. Et du passage dans lequel Jahveh dit qu'il multipliera les hommes comme les troupeaux aux jours consacrés, comme les troupeaux de Jérusalem lors de ses fêtes, il ne suit nullement qu'à l'époque où il a été écrit les fêtes fussent réellement célébrées, ni que Jérusalem et le peuple existassent.

Dans les pages suivantes, l'embarras de M. Havet est visible. Il s'agit des prophéties sur la prise de Tyr, réservées jusqu'ici, *Éz.*, xxiii, *Éz.*, xxvi-xxviii. Écote, dit-il, mentionne Tyr emportée d'assaut et ruinée, et, au v. 13, Assour paraît être l'auteur de cette ruine. Assour désigne d'ordinaire la Syrie, mais on ne connaît pas de roi syrien qui ait pris Tyr. Ézéchiel dit que Tyr fut prise et détruite par Nébucadnézar. Ésaïe et Ézéchiel parlent aussi de la conquête de l'Égypte. Le conquérant, non nommé dans Ésaïe, est dans Ézéchiel Nébucadnézar. Or Nébucadnézar n'ayant jamais conquis l'Égypte, il faut entendre sous ce nom Antiochus Épiphane. Il en sera donc de même pour le conquérant de Tyr. Mais l'histoire est muette au sujet d'un siège et d'une prise de Tyr par Antiochus. M. Havet se tire d'affaire en invoquant *Éz.*, xxix, 18, où l'insuccès de Nébucadnézar devant Tyr est constaté. Il y a donc eu cependant un siège de Tyr par Antiochus, dont l'insuccès explique le silence de l'histoire, et du reste l'histoire de ces temps nous est fort mal connue. Franchement ce n'était pas la peine de descendre au IV^e siècle et de supposer un siège de Tyr par Antiochus Épiphane, alors que nous savons de sources certaines que Tyr a été assiégée réellement et sans succès par Salmanassar et par Nébucadnézar! De plus, s'il est permis, ici, de raisonner comme le fait M. Havet, tout à coup en opposition avec tout son système, s'il faut admettre que, dès que Tyr a été seulement menacée, les

espérances des prophètes se sont enflammées par les souvenirs du passé, que ceux de Juda se sont enivrés d'avance du spectacle de la prise de Tyr, de quel droit M. Havet rejette-t-il l'opinion que les prophètes ont pu annoncer la prise de Tyr par Salmassar, la conquête de l'Égypte par Nébucadnézar, d'autres événements encore, sans qu'ils se soient réellement produits? Qui ne voit que cette seule concession saps par la base tout le système de M. Havet, puisque les discours des prophètes ne sont plus nécessairement ni toujours la décalque de l'histoire? Il y a plus, si Nébucadnézar n'a jamais conquis l'Égypte, qui donc pourrait jamais deviner qu'il représente Antiochus Épiphane, qui, lui, a réellement conquis l'Égypte?

On nous dispensera d'insister sur les arguments tirés de l'esprit du livre; ils ne sont pas plus concluants que précédemment.

Les petits prophètes fournissent encore une assez ample moisson de données intéressantes. *Oùé*, comme ses grands confrères, est mis au *v^e* siècle. Mais, franchement, l'espoir de la réunion de Juda et d'Israël restaurés tous deux n'a-t-il été de mise que sous Jean Hyrcan? Que vient faire ici la mention de la maison de Jehu, et que peut-elle bien représenter par transposition? Un auteur du *v^e* siècle aurait-il pu écrire, en parlant de Samarie: C'est le jour de l'is de notre roi (vi, 3), ou parler de la maison du roi (v, 1)? Le passage iii, 4, plaide absolument contre M. Havet. Les *masséhus* et les *tereffin* y sont considérés sans arrière-pensées comme des objets légitimes du culte. Était-ce le cas au *v^e* siècle? De plus, M. Havet ne tient pas compte du ce que le prophète a écrit en vue dans ce passage; il l'applique à Juda, à l'époque de l'interrègne dans la dignité du grand prêtre après la mort d'Alcime. Cela n'est pas permis, du moment que dans le système, c'est Israël qui représente les Samaritains. — Enfin, dit-il, *Oùé* annonce la ruine de Samarie. — Je crois bien; cela arriva en 723, par les Assyriens, sous Sargon. L'esprit de système obscurcit les passages les plus évidents. Que signifie au *v^e* siècle la recommandation faite à Juda de ne pas monter à Bet-Avon, de ne pas aller à Guilgal? Il y a bon temps qu'on n'y allait plus et les Judéens

du *ix^e* siècle n'en avaient nulle envie. Le culte du taureau existait-il encore au *ix^e* siècle (vii, 3)? Y avait-il un roi à Schemron (x, 7)? Un prophète aurait-il annoncé la chute de Juda de concert avec celle de Samarie au temps de Jean Hyrcan (v, 3)?

Le livre de *Joël* est de basse époque, mais M. Havet, là encore, s'est borné à affirmer. Il ne contient rien qui milite en faveur de son hypothèse.

Amos est vite expédié. Ce prophète parle de Kima et de Kessil (v, 8). M. Havet y voit une preuve de modernité. Il ne croit pas qu'au *viii^e* siècle, les Hébreux, si peu curieux, aient distingué et nommé les constellations. Et la culte des astres, de toute l'armée céleste, si répandue parmi eux, jusqu'à l'exil et même plus tard? Est-ce que des Juifs du *ix^e* siècle adoraient encore Kima et Kessil? Que vient faire à cette époque la mention de la maison de Jérichoam, vii, 9? *Amos*, v, 21 s., ne peut avoir été écrit à une époque où la loi régnait sans conteste comme au *ix^e* siècle. Quand, au *ix^e* siècle, Israël n'est-il été déporté hors de sa patrie, vii, 17?

Chose singulière, M. Havet ne connaît à *Abdias* que quatre lignes, et cependant il aurait eu beau jeu ici.

Eichhorn a mis autrefois les cinq derniers versets à l'époque macchabéenne. Huxig croit que le v. 29 oblige de descendre plus bas qu'Alexandre et pousse à l'expédition d'Antigone contre Petra. Kausen maintient la prophétie au *v^e* siècle, mais M. Cornill la place aux environs de 312^e. On peut, croyons-nous, fixer les points suivants : 1^o la prophétie d'Abdias est postérieure à la destruction de Jérusalem (10 s.); 2^o la haine contre les Édomites est provoquée, sinon par leur participation au pillage et à la destruction de la ville, dont le prophète les accuse, dans tous les cas par l'occupation d'une partie du territoire après l'exil des Juéens (Éz., xxxv), de telle manière qu'ils s'étendirent jusqu'à Hébron (I Mac., v, 65); 3^o, le prophète écrit à une grande distance de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, qui ne sont même pas nommés; il n'est pas fait davantage mention de la recon-

truction du temple; ces faits appartiennent à un passé lointain; les ennemis du moment sont les Édomites, qui, par leur main mise sur une partie du territoire, provoquent ainsi constamment le patriotisme juif¹; le discours du prophète manque d'unité: Jérémie, xix et Abdias, i, 1-9 procèdent d'une même source commune. Le jour du châtiement d'Édom est proche; les peuples sont commis par Jahveh pour l'exécution du jugement; c'est la punition du crime commis par Édom contre Jacob, son frère malheureux. D'autre part, sans doute, sous l'influence de Joel, la perspective se développe et devient celle de la journée de l'Éternel sur tous les peuples (v. 10-17). On est d'autant plus étonné de la voir se restreindre à parler du v. 18. Les dévastateurs et les conquérants d'Édom sont tout à coup la maison de Jacob et la maison de Joseph — c'est-à-dire les Juifs —; ils s'emparent des montagnes d'Édom et se jouent de l'air dans toutes les directions; commentaire I *Maaz*, v. On pourrait soutenir, non sans apparence de raison, que l'unique chapitre d'Abdias contient une ancienne prophétie contre Édom reprise au II^e siècle.

Rien ne prouve que le livre de *Jonas* date nécessairement du II^e siècle. Pour *Michée*, nous ne rencontrons pas d'arguments nouveaux. Bethléhem en Juda étant la patrie de David, le Messie, comme son ancêtre sera issu, de la même petite ville (v. 1). Il n'y a pas à chercher plus loin. Que veut dire au II^e siècle la punition des rois d'Israël, i. 11? Le culte des hauteurs était-il alors le péché de Jérusalem et de Juda, i. 5? Qui sont à l'époque de Jean Hyrcan ces magistrats de la maison d'Israël et ses chefs de la maison de Juda qui ont horreur de la justice et haïssent Jérusalem avec du sang, Sion avec du crime, iii. 9? Que fait M. Havet, avec son idée du prophétisme, au II^e siècle, de ix. 12, où il est dit que Sion sera labourée comme un champ et que Jérusalem deviendra un monceau de ruines, la montagne du temple une hauteur boisée? Et de xv. 10 s., de v. 12, de vi. 6 s., de vii. 11? M. Havet est tellement possédé par son idée, qu'il passe à côté des plus grosses difficultés sans les voir.

¹ Cp. Reuss, *Les Prophètes*, II, 1000.

Nahum annonce la ruine de Ninive. M. Havet croit qu'il faut entendre par Ninive, Babylone ou Séleucie prise par les Parthes au ^{vi} siècle. Le roi d'Assour, m, 18, serait encore le roi de Syrie. M. Havet prétend, pour appuyer son dire, que, reportée aux temps antiques, la prophétie n'aurait aucun sens. C'est une profonde erreur. Rien de plus facile que de fixer l'époque du discours de Nahum. Le *terminus a quo* est la prise de Nô-Ammon (m, 8 v.), aux environs de 662, par Assourhanipal, et le *terminus ad quem* est la chute de Ninive, qui eut lieu vers 606, et non pas, comme l'admet M. Havet, en 623. A l'époque où Nahum écrit sa prophétie, la ruine de Ninive était imminente. Cependant ce n'est pas aux événements de 606 que nous pouvons directement le rapporter, parce qu'à cette époque les Juifs n'avaient plus affaire aux Assyriens, comme c'est encore le cas d'après le prophète (I, 12 v., II, 1 v.). Nous sommes donc ramenés à l'époque de l'expédition de Cyaxares, roi des Mèdes, contre Ninive vers 623. En ce temps-là les Juifs étaient encore tributaires de l'Assyrie. Tout cadre très bien, et il n'est pas besoin de chercher ailleurs¹.

Pour ce qui est d'*Habacuc*, M. Havet se contente d'affirmer. Il aurait pu apporter quelques arguments en faveur de sa thèse. On a fait remarquer déjà que le fragment a, 9-29, où les Chaldéens sont peclus de vue, provient d'une interpolation postérieure. Sans doute r-II, 8, a été écrit peu après la bataille de Karkemish; sous l'impression de l'apparition de la nouvelle puissance victorieuse qui succède aux Assyriens, mais les premiers versets du chapitre I, datent tout autant que II, 9-29. Il y est question (I, 1-4) de violences dont le juste est victime de la part du méchant; la loi et le droit sont impuissants. Ces accents, cette opposition du *sediq* et du *raza* rappellent les psaumes. On sera frappé de la coïncidence. La polémique contre les idoles, II, 18 ne serait pas déplacée à cette époque; les troubles de la domination syrienne, l'environnement d'une partie de la nation par une puissance étrangère corruptrice, le règne de l'iniquité et de la violence la dépeindraient bien. Il n'y a pas jusqu'à l'instance prière : « Éternel,

(1) V. Schrader, I, 2, 338 L.; Kuenen, I, 2, 354 A.

ton œuvre, dans le cours des années accomplis-la! Dans ton courroux, souviens-toi de ta miséricorde » ; ce cri angélique après la délivrance qui ne nous y reporte. Une vieille prophétie contre les Chaldeens a-t-elle été reprise et adaptée aux besoins de l'époque par un *sodiq*, un *hasid* du II^e siècle? Du moment qu'on admet la postériorité de i, 1-4; ii, 9-20, il n'y a pas lieu de s'arrêter, avec M. Cornill, à l'an 250 comme à une barrière infranchissable. Si les textes l'indiquent, il faut et on doit descendre plus bas, sans trop se soucier de l'histoire du canon juif que nous connaissons à peine. C'est à cette même époque que je serais porté à mettre le cantique d'Habacuc (chap. iii). Je ne vois pas après la restauration d'époque à laquelle il conviendrait mieux (v. 14 v., 16 s., 18 s.). C'est l'esprit des psaumes de la période qui a précédé la révolte contre les Syriens. M. Cornill croit que ce cantique ne saurait être d'une époque tardive de la littérature juive, parce que le Ps. lxxvii, 17-20, en dépend. Rien de plus facile à retourner que des arguments de cette sorte. Du reste, ce psaume ne daterait-il pas de la même époque que le cantique d'Habacuc?

Zophanie a donné lieu aussi à des discussions très intéressantes, dont il résulte qu'une ancienne prophétie, de peu antérieure à la réforme de Josias, a été retravaillée surtout aux chapitres ii et iii après le retour de l'exil. Il vaudrait la peine de rechercher si l'an 350 est ici encore une limite infranchissable. Mais je ne puis, dans cette rapide revue, entrer dans l'examen d'une question qui à elle seule formerait le sujet d'un grand travail.

Nous arrivons à une autre série de livres prophétiques : *Aggée*, *Zacharie*, *Malachie*, auxquels vient se joindre *Es.*, xl-lxvi. M. Havet a le sentiment très juste qu'ils appartiennent à un autre âge que ceux qu'il a étudiés jusque-là. Or, comme il a placé ceux-ci au II^e siècle, il ne lui reste d'autre ressource que de mettre ceux-là au I^{er} siècle, aussi près que possible de l'ère chrétienne, à l'époque d'Hérode. Voyons *Aggée*. M. Havet s'appuie sur i, 2. Cependant il n'est pas dit dans ce passage que le temple est « abandonné », comme il traduit, dédaigné par les habitants, qui ne se soucieraient pas de prendre part aux travaux de rénovation

d'Hérode, mais qu'il est « en ruines ». Le chapitre n'est du reste décif. Le second temple, si peu comparable à celui de Salomon, sera cependant un jour rempli de splendeur. Comment? Voici ce que dit l'Éternel : « Encore un peu de temps, et j'ébranlerai les cieux et la terre, la mer et le continent; et je mettrai en mouvement toutes les nations, et les trésors de tous les peuples arriveront, et je remplirai cette maison de splendeur. » C'est donc grâce à la conversion des païens, à la suite d'une intervention miraculeuse de Dieu, que le temple retrouvera son antique magnificence. Il n'est nullement question de l'entreprise d'Hérode. Nulle part, du reste, la reconstruction du temple, dont il est question dans ses chapitres, n'est l'œuvre du roi. C'est le peuple qui est appelé à bâtir. Puis, comment Zorobabel, qui joue un si petit rôle à une si humble époque, pourrait-il servir de type pour Hérode? Qui aurait pu deviner ce celui? Par surcroît, la prophétie d'Aggée est garantie par *Esdra*, iv-vi, de sorte qu'il ne peut y avoir de doute.

Quant à *Meluchie*, M. Havet est bien obligé par son système de faire abstraction des rapprochements les plus évidents avec l'époque de la restauration. Il prend aussi *Zacharie* tout en bloc. Nous en détachons d'abord les huit premiers chapitres. Le premier petit discours qu'ils contiennent, chapitre, i, 1-6, ne renferme pas un mot qui nous oblige à en suspecter l'authenticité ni la date inscrite au premier verset. Dans un deuxième discours également daté de la deuxième année de Darius, le prophète répond à ceux qui s'étonnent de ce que le jour de l'Éternel tarde à venir, de ce que les nations païennes jouissent d'une profonde tranquillité, bien qu'elles aient causé le malheur de Jérusalem. Patience! répond le prophète. Le temple et la ville seront restaurés; ils exurgeront de biens; Sion sera consolée, Jérusalem élue. Rien ici n'indique l'époque d'Hérode. La vision des quatre cornes et des quatre forgerons est mal interprétée par M. Havet (ii, 1-4). Il croit que les quatre cornes représentent les Assyriens, les Chaldéens, les Perses et les Macédoniens. Les forgerons seraient Nabuchodonosor, Cyrus, Alexandre, Pompée. Mais on ne peut pas dire que les Perses aient dispersé Juda et Jérusalem. C'est le

contraire qui est vrai, ce terme ne s'applique pas même bien aux Syriens. L'auteur a en vue les événements qui ont amené l'exil des deux royaumes. Les quatre cornes ne sont pas autre chose que le symbole des puissances ennemies qui ont ruiné Israël et Juda. Le nombre quatre représente la totalité, comme on parle des quatre coins de la terre, des quatre vents du ciel (n, 10); les quatre forgerons sont le symbole du châtiment divin qui frappe les coupables, le nombre quatre étant amené par le parallélisme. Le sens de la vision est tout général. Les quatre forgerons apparaissent en même temps, de même que les quatre cornes, et non successivement. Le peuple a été maltraité; il n'a pas eu encore sa revanche, mais il l'aura (i, 13). La vision du corbeau, n, 5-17, contient une simple perspective prophétique. « La nouvelle Jérusalem sera tellement peuplée, qu'il ne saurait être question d'en délimiter l'enceinte. » Dans la vision relative au grand prêtre Josué, rien n'indique la nécessité d'une transposition, ni que le prophète raconte des événements de l'époque d'Hérode. Un commentaire aurait été nécessaire même pour les contemporains. Comment dans un chapitre, qui raconterait sous des noms et des couleurs d'emprunt des histoires du règne d'Hérode, l'auteur aurait-il pu dire, en parlant d'Hérode, qui est roi : « Voici, je vais amener le Rojeton, » c'est-à-dire Hérode? (ii, 1-10).

L'étrange explication que M. Havet donne du chapitre iv se borne au v. 14 : « ce sont les deux fils de l'huile, qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre. » M. Havet y voit la description figurée d'une présentation, qu'il suppose, des deux fils d'Hérode, issus de Marianne, au peuple dans le temple, après leur retour d'Italie. Seulement les « fils de l'huile » ne sont pas les fils de l'oint (Hérode), mais eux-mêmes les deux oints. Il a été question de l'un au chapitre précédent, c'est le grand prêtre; l'autre figure en toutes lettres au chapitre iv même : c'est Zorobabel qui a entrepris la reconstruction du temple. Que signifiaient à l'époque d'Hérode les humbles choses (les petits commencement) qu'il ne faut pas mépriser (iv, 10)? Et ce n'est pas sur l'obscur chapitre vi, 9-15 qu'on pourra bâtir une hypothèse aussi aventureuse. Les chapitres vii-viii sont tellement en situa-

tion qu'il ne saurait y avoir de doute ni sur leur époque ni sur leur authenticité (vii, 3, 5, 7).

Je ne puis entrer ici dans la difficile question de Zacharie, ix-xi; xii-xiv; mais M. Havet n'en a pas fait avancer l'interprétation. C'est toujours le même système, la même élastique méthode de la transposition prophétique, dont cette étrange affirmation fera bien apprécier la valeur : « Aggée et Zacharie enregistrèrent pour ainsi dire les événements comme ferait un chroniqueur, en les couvrant à peine par des expressions symboliques; mais on peut suivre ces événements dans leurs livres aussi facilement que dans Josèphe (190-191). »

Il est vraiment extraordinaire, que, pour le II^e Exile, qui doit aussi dater du règne d'Hérode, M. Havet n'ait pas tenu compte de tous les passages qui, dans les termes les plus clairs, se rapportent sans erreur possible à la fin de l'exil, et dont voici quelques-uns pris presque au hasard : xiv, 23 s.; xlv, 43; xiii, 22 s.; xiii, 2-9; xiii, 24-28; xiv, 21 s.; xvi, 12-13; xix, 6, 16; iii, 1 s.; 5-8; iv, 5 s.; ii, 8; lviii; ix; xli, 4; xiii, 4; xiv. Du moment que telle est la situation décrite par le prophète, Babylone (xiii, 14; xv), ne peut être que Babylone, Cyrus ne peut être que Cyrus (xii, xlv; xiv, 14; xviii, 12 s.). Quand M. Havet écrit (p. 191) : « Déchirée par l'anarchie, puis investie par les Romains, Jérusalem avait été tout près de périr et le temple avec elle », il oublie tous les passages dans lesquels le prophète fait allusion à la destruction accomplie du temple et de la ville. Ce n'est que pour avoir méconnu ce fait, que M. Havet rapporte xiii, 3 à la conquête de l'Égypte par les Romains, xiii, 14, où il est question de Babylone et des Chaldéens, à la réduction de la Syrie en province romaine et à l'expulsion des derniers rois syriens, xiii, 28, à la dégradation des Ammonéens, rois et grands prêtres, alors qu'il est question de l'exil.

L'idée énoncée chapitre xiv, 6 est tellement juive qu'on ne saurait songer à une infiltration de la pensée grecque. Et si, xiv, 1, M. Havet prétend que Cyrus n'est pas Cyrus parce qu'il n'est pas possible qu'un Juif ait appelé le roi de Perse l'oint de Jahveh, c'est qu'il méconnaît la signification de ce terme. Cyrus est envoyé

par Jahveh pour délivrer son peuple de l'oppression chaldéenne ; à ce titre il est l'oint de Jahveh. Que dire de cet argument, contre l'identité de Cyrus, que là où il est question de lui, il n'est point parlé de ce qui fut son œuvre capitale, de la destruction de l'empire chaldéen, ni de l'affranchissement des Juifs ? Mais tout le livre en est plein. Babel n'est pas même nommée. Mais voyez donc XIII, 14 ; XVI, XLV ; XXIV, 20, 2, (cp. XI, 1 2 ; XII, 23 2 ; XIV, 13) ! Il n'y est question que de la restauration du temple, dit M. Havet, où Cyrus n'était pour rien. Mais cette restauration n'était-elle pas le plus cher désir des exilés ? En voilà, je pense, assez pour démontrer que le II^e Esdras ne peut dater de l'époque romaine. L'argument tiré de la pureté des idées religieuses n'est aucunement probant.

Il suffira d'ajouter un mot relativement à Ez., XI-XIV. Qui-conque connaît la question du Pentateuque ne croira jamais que ces chapitres soient postérieurs au code sacerdotal, qui lui-même serait antérieur au Deutéronome. D'autre part, je ne sais pourquoi le fameux fragment sur Gog et Magog doit appartenir à l'époque romaine.

Le livre de Daniel, dont il est encore question, appartient à un genre littéraire différent. Je me contenterai de quelques courtes remarques. La pierre du chapitre II est, selon M. Havet, l'empire romain. Il est cependant impossible que les termes dont se sert l'auteur en v. 44 puissent se rapporter à un royaume autre que le royaume messianique. Au chapitre VII M. Havet croit que les dix cornes de la quatrième bête représentent les dix princes macchabéens, en y comprenant Judas, et la quatrième bête elle-même l'empire romain. La petite corne qui s'élève au milieu des dix autres, qui prend figure humaine et bouche insolente, représenterait Hérode. On s'étonnera de ce que les dix princes macchabéens doivent appartenir à la quatrième bête, qui est l'empire romain. C'est que, dit M. Havet, ils se sont, dès le temps même de Judas, appuyés sur Rome. C'est là une bien étrange exégèse. Du reste, Hérode n'a jamais entrepris de changer les rites et la loi (VII, 25). Et comment M. Havet expliquera-t-il VII, 25 où il est dit que les Juifs seront à la merci de cette onzième corne pendant

un temps, deux temps, et un demi-temps (trois ans et demi)? L'essai de mettre le livre de Daniel aussi à l'époque d'Hérode n'est pas heureux.

M. Havet, ayant le sentiment que dans la critique des prophètes des difficultés très sérieuses n'avaient pas encore reçu de solution satisfaisante, a eu le mérite d'essayer une clef nouvelle, dont il se prometait qu'elle ouvrirait une bonne fois cette porte qui lui paraissait avoir résisté jusqu'ici. Seulement cette clef s'est brisée dans la serrure, et même on peut dire qu'elle y est entrée. La thèse de M. Havet est formulée d'une manière beaucoup trop absolue. En prenant des livres entiers en bloc pour en déterminer l'époque, il méconnaît la nature de ces écrits, auxquels beaucoup de manières se sont successivement employées. Son système des transpositions prophétiques peut servir à démontrer n'importe quoi et n'a pas d'appui dans les textes mêmes : les écrits des prophètes sont transformés en autant de rébus indéchiffrables même pour les contemporains, rien n'indiquant que les personnages en scène ne sont que des pré-noms. La conception que M. Havet a du prophétisme, dont il élimine *a priori* tout élément prophétique proprement dit, est une source de graves erreurs, par le mélange constant de ce qui dans ces discours appartient au passé et au présent et de ce qui appartient à l'avenir. Sa thèse sur les rapports des prophètes avec la loi est aussi insoutenable que le sont ses idées sur les rapports des différents textes du Pentateuque entre eux.

Nous possédons, aussi en dehors du canon, des écrits de l'époque macchabéenne et des écrits de l'époque romaine, mais M. Havet n'en a pas étudié les rapports avec les prophètes; cependant il y aurait collision.

L'examen du livre sur la *Modernité des prophètes* ne peut que confirmer le lecteur dans l'idée que la critique moderne, telle qu'elle est représentée par les Reuss, les Renan, les Wellhausen, les Kuenen, les Stade, les Cornill, les Budde, les Smend et tant d'autres, est dans la bonne voie. Le progrès, dans ces toutes dernières années, a consisté, ce me semble, moins dans la fixation

plus précise de la date de certains livres ou fragments considérés jusqu'ici comme anciens, et maintenant relativement modernisés, que dans l'étude des remaniements considérables subis par les écrits des prophètes¹. M. Renan est sans doute trop conservateur à cet égard et M. Renas partage les mêmes scrupules. On mettra trop les prophètes à leur goût. M. Renan ne cesse de crier gare quand il est question d'interpolations modernes dans ces textes. C'est peut-être pourtant dans cette voie qu'il faut chercher. L'époque des scribes pourra s'enrichir encore de plus d'un passage. La liste en est déjà assez longue². Nul doute qu'elle ne s'allonge encore. Peut-être arrivera-t-on même à faire à M. Havet au moins cette concession, que j'ai essayé, que, si nous avons des psaumes machabéens en grand nombre et si la psautier même dans son ensemble date de cette époque, des fragments de la même époque peuvent s'être glissés, cependant en petit nombre, dans les écrits prophétiques. Cette thèse n'est pas neuve. Elle mériterait d'être reprise. Ce n'est certes pas ce que nous croyons savoir de l'histoire du canon juif qui pourrait nous empêcher de nous rendre à des preuves internes suffisantes. Ce ne serait pas un mince mérite si le livre de M. Havet remettait cette question à l'ordre du jour et donnait aux recherches une nouvelle impulsion.

L. HOUT.

1) Cf. M. Verres, *Revue critique*, 1872, 158 c., critique du *Le Christianisme et ses origines*, de M. Havet, tome III, *Le Judaïsme*.

2) Cornill, l. c., 313-314.

TROIS PLAIDOYERS EN FAVEUR DU BOUDDHISME

1. Le *Bouddhisme japonais*, doctrines et histoire des deux grandes sectes bouddhiques du Japon, par RYŌNEN FUJISHIMA. Paris, Maisonneuve, 1880, xxi, 160 pp. in-8.
2. *Carême et samsara ou Introduction à la doctrine du Bouddha Gotama*, par SŌBHADRA BOLLANHO. Paris, Leroux, 1880, iv, 120 pp. in-16.
3. *Essai sur la religion samsaraïque*, par Augustin CHABOYON. Paris, Georges Carré, 1884, 354 pp. in-8.

« Je traite complètement des deux systèmes du Bouddhisme; la lampe seule sait que c'est le travail de six mois. Les graines du Bouddhisme sont semées en Europe; un jour viendra où ces graines germeront et feront épanouir les fleurs de l'intelligence. » C'est ainsi que M. Fujishima traduit lui-même quelques vers chinois de sa façon imprimés au frontispice de son livre: et, en réponse à ce chant d'espérance, qui est presque un chant de triomphe, un *Catéchisme bouddhique* paraît en 1880 (non en 1889) pour nous enseigner que la vraie religion est celle du Bouddha, et un *Essai*, en 1884, pour nous démontrer que la philosophie bouddhique, entièrement conforme à la science européenne, doit devenir la religion universelle.

Ces trois publications ne sont d'une bien grande importance, ni par leur étendue, ni par leur valeur; seulement, elles répondent à un mouvement d'opinion un peu superficiel, mais réel, sorte de propagande bouddhique, très peu sérieuse au fond, mais assez tapageuse, et qui, si elle ne produit pas de profondes convictions, excite au moins la curiosité, et s'attaque d'ailleurs à des questions

toujours actuelles, à des problèmes toujours en discussion. Je commencerai par donner une analyse sommaire de ces trois écrits; après quoi j'examinerai un certain nombre de points particuliers qui y sont traités.

I. ANALYSE DES TROIS OUVRAGES

LE BOUDDHISME JAPONAIS. — Le livre de M. Fukushima a pour base un ouvrage japonais récent, déjà traduit en anglais par un savant japonais qui a résidé un certain temps à Oxford où il a fait, en collaboration avec M. Max Müller, d'importantes publications. M. Benyín Nanjio. M. Fukushima nous le donne en français, augmenté de citations et de remarques personnelles. Après une introduction, dans laquelle il résume la doctrine du Bouddhisme, surtout au point de vue des sectes japonaises et de ses rapports avec les récents systèmes philosophiques d'Europe, il consacre à chacune des douze sectes un chapitre comprenant deux sections, l'une doctrinale, l'autre historique. Cet écrit, hérissé de termes bouddhiques sinico-japonais avec leurs équivalents sanscrits, suivi d'un index où les mots sont rangés dans l'ordre de l'alphabet indien, n'est évidemment pas destiné au grand public; il s'adresse aux orientalistes qui doivent de la reconnaissance à l'auteur pour les renseignements nombreux condensés dans ce petit volume. Toutefois, ce n'est pas une œuvre de science pure: il a un caractère apologétique et même une sorte d'allure conquérante qui en fait presque un livre de propagande.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — Il se compose de cent-soixante-deux Questions (dont la première est: De quelle religion es-tu?) réparties dans quatre sections: I. Introduction (Q. 1-6); II. Le Bouddha (Q. 7-66); III. La Doctrine (Q. 67-157); IV. La Confrérie des Élus (Q. 158-172). Il faut louer l'habileté de Souhadra-hnikshou; il a très convenablement habillé et quelquefois déshabillé le Bouddhisme; sans abandonner les doctrines fondamentales, il s'est arrangé de manière à gagner les non-croyants d'Europe en effarouchant les croyants le moins possible. Il a ainsi réussi à nous présenter un Bouddhisme bien européanisé, bien occidentalisé,

si bien occidentalisé qu'on prendrait volontiers Soubhadra pour un fils de la ville de Berlin ou de Paris plutôt que de Colombo ou de Candy.

Essai sur la philosophie bouddhique. — Les vingt-deux chapitres dont se compose le livre de M. Chaboseau nous semblent pouvoir se classer dans trois sections. La première (chap. i-iv) est historique; la deuxième (chap. v-xv) est purement philosophique. L'auteur y expose, à sa manière, le système bouddhique; aussi les titres de tous ces chapitres sont-ils des mots sanscrits empruntés à la terminologie du *Tripitaka*, sauf deux toutefois : celui du chapitre xiii, *La Souffrance*, parce que c'est une idée que tout le monde comprend, et celui du chapitre vii, *L'Évolution philosophique*, parce qu'il ne correspond à rien dans le Bouddhisme, malgré tout ce qu'on peut dire l'auteur. La troisième section est relative aux rapports du Bouddhisme avec les autres systèmes religieux, à son influence passée, présente et future.

M. Chaboseau nous entretient d'« œuvres hyperphysiques », d'« ambiances », d'apparences « ultime », du « pourchas de la cause », etc. Je comprends bien que, lorsqu'on parle philosophie et Bouddhisme, on est parfois contraint d'employer des expressions qui ne sont pas du langage courant; mais ce n'est pas une raison pour défigurer les mots de la langue, les prendre à conterie, en forger de nouveaux et parler en énigmes de choses très simples ou la métaphysique n'a que faire. « La philosophie bouddhique n'a cure des accidents de sexuation et de rythme annuel » (p. 195). — « Que dites-vous? Comment? Je n'y suis pas... Vous voulez, Aris, me dire qu'il fait froid : que ne dites-vous : il fait froid? » — Vous voulez, M. Chaboseau, me dire que la philosophie bouddhique ne tient compte ni du sexe ni de l'âge; que ne le dites-vous? et pourquoi ne parlez-vous de « sexuation » et de « rythme annuel »? L'expression « n'avoir cure » fait très bien dans une fable de La Fontaine, beaucoup moins bien dans un livre de philosophie. Que dire de la discussion qui « se pérennise très acerbé » de la « cognoscence intégrale » et de la « cogitation intime » de l'enfant européen qui « rationalise » à la manière d'un ivrogne? En voyant ce qui s'imprime aujourd'hui dans « l'urbe

que l'on vocife Lartœc »; on se demande si la langue française est proche de son « ultime » jour, ou si elle va rétrograder jusqu'à Housard.

II. QUESTIONS DIVERSES

Je passe maintenant aux diverses questions que je me propose d'étudier, non d'une manière générale et à fond (ce qui m'entraînerait beaucoup trop loin, mais seulement au point de vue des ouvrages dont j'ai à rendre compte.

Religion ou philosophie? — Le Bouddhisme est-il une religion ou une philosophie? Il est l'un et l'autre, répond Soubhadra, dans une note ajoutée à la Question f. — M. Fujishima voit aussi dans le Bouddhisme une philosophie et une religion; mais, si je saisis bien sa pensée, c'est surtout dans les deux dernières années japonaises, celles de la « Terre pure » qu'il voit l'élément religieux du Bouddhisme; c'est le culte d'Amidaïha qui, pour lui, sauve l'école de Cakyamouni du reproche de n'être qu'une philosophie (p. x-xi). Selon M. Chaboseau, le Bouddhisme « n'est rien autre chose qu'une doctrine philosophique et morale, sur laquelle s'est greffé, à une date peu éloignée des origines, un système de métaphysique, et, en principe, il n'a jamais présenté aucun des caractères constitutifs d'une religion » (p. 63). Cakyamouni ne fut certainement qu'un philosophe; mais son école est devenue une manière de religion, dans laquelle ce qu'il y a de plus religieux est en qu'il y a de moins bouddhique.

Orthodoxie. — Cette religion, comme toutes les autres, une orthodoxie et une hétérodoxie, au moins selon M. Fujishima. « Nous ne donnons, dit-il, le nom de Bouddhisme orthodoxe qu'à celui du Japon » (p. vi). Voilà une déclaration qui n'est pas précisément faite pour combler de joie Soubhadra-phikshou et ses confrères singhalais dont le zèle japonais paraît complètement oublier l'existence; car il sauvera le Bouddhisme indien, qu'il a disparu depuis longtemps, le Lamaïsme tibétain, le Bouddhisme chinois (p. v), sans dire un mot du Bouddhisme de Ceylan, du Birma, de Siam, du Cambodge, qui fait cependant une certaine

figure dans le monde et a même la prétention d'être le Bouddhisme authentique. Est-ce pour cela qu'il est passé sous silence?

On pourrait demander à M. Fujishima si c'est le Bouddhisme japonais tout entier qui est orthodoxe, ou seulement une portion et laquelle. Car il y a douze sectes au Japon : les deux dernières se distinguent de toutes les autres par des particularités notoires. Ainsi la douzième, qui est la « vraie », ne prescrit pas de « quitter la famille et d'abandonner les devoirs d'ici-bas afin de parvenir à Bouddha » ; les prêtres de la secte ont la permission de se marier et de manger du poisson et de la viande (1) (p. xxviii et 112). Mais cette secte elle-même s'est ramifiée en dix branches. Du reste, elle compte vingt-cinq mille temples et trente mille prêtres : la moitié de la population y est rattachée. Où est l'orthodoxie? dans l'une des dix manifestations de la douzième secte? ou dans les dix? ou dans les douze sectes réunies? M. Fujishima n'a pas jugé à propos de s'expliquer clairement sur ce point. — Glissons, n'appuyons pas.

Souhadra-bhikshou ne s'inquiète pas de sectes ni d'orthodoxie; avec une sérénité inaltérable il nous prêche un Bouddhisme qui ne connaît aucune discordance. — M. Chaboseau parle quelquefois d'orthodoxie; mais, pour lui, l'orthodoxie, c'est l'interprétation qu'il donne de la doctrine de Gotama.

Esotérisme. — Terme « scabreux », dit M. Chaboseau. C'est un mot grec qui désigne une chose grecque. Les idées des Hellènes sur l'omnipotence de l'État et la fureur des partis politiques obligeaient les philosophes à tenir secrète, sans la répandre au dehors, telle ou telle partie de leur enseignement. Rien de pareil n'existait dans l'Inde où l'on pouvait prêcher ses idées et les appliquer sans craindre la cigoë. Il est certain que Çakyamouni n'avait pas une doctrine secrète et une doctrine publique, un enseignement « intérieur » distinct de son enseignement « extérieur ». Cependant M. Fujishima nous parle d'esotérisme et d'exotérisme à propos de la huitième secte japonaise, née au moins dix siècles après Gotama. Il faut avouer qu'on avait mis du temps à trouver le secret du Bouddhisme. D'autres auteurs parlent aussi d'esotérisme, traduisant par là le terme sanskrit *gūhya* (togen-

des), qui se trouve dans la titre d'un certain nombre d'ouvrages du Kaudjour « terme rendu en tibétain par *gyang-ra* et en chinois, par le caractère *black* qui est la 96^e clef et désigne la noirceur, la profondeur. — Les ouvrages dont il s'agit sont dans le Rygud, c'est-à-dire dans la partie la plus récente des Écritures tibétaines. Il existe aussi dans la littérature bouddhique du sud certains commentaires au second degré qui prétendent donner une interprétation accréditée de la section la plus récente du Tripi-taka, l'Abhidhamma. Il ne faut pas voir dans tout cela autre chose que les élucubrations de certains docteurs; mais les Bouddhistes européens tiennent absolument à l'ésotérisme parce qu'il leur donne le moyen de façonner le Bouddhisme à leur guise.

Çakyanouni a-t-il existé? — Cette question n'existe pas pour Souhadra-Bhikshu, qui raconte la vie du Bouddha sans émettre le plus léger doute, mais aussi sans citer aucun trait légendaire. M. Chaboseau pose la question sans la résoudre et se borne à « résumer la vie de Çakyanouni telle qu'on la trouve dans les livres canoniques de la religion qu'il a fondée ». M. Fujishima ne peut admettre que cette vie soit un mythe; il reconnaît cependant que la « légende » a pu « ajouter aux » données de l'histoire; mais il pense (et je pense avec lui) qu'il y a là une « personnalité... sans laquelle la prodigieuse expansion de la religion nouvelle reste inexplicable ». Après tout, la non-existence de Çakyanouni serait démontrée qu'il en prendrait aisément son parti. La doctrine attribuée à ce personnage est la vérité; cela suffit; c'est pour cela qu'il lui « donne sa foi ».

Athéisme, panthéisme. — Les vrais Bouddhistes sont athées, « Comme leur éthique... et leur philosophie ont pu être entièrement élaborées sans le secours de l'hypothèse théiste, ils ne peuvent concevoir que l'on puisse concevoir une idée telle » (p. 114), dit M. Chaboseau qui considère le terme *Çunyata* (le Vide) comme l'expression juste et vraie de cet athéisme. Il est d'accord avec Souhadra qui déclare (p. 68, Q. 95) que « les Bouddhistes rejettent absolument la croyance en un Dieu personnel. » Écoutez maintenant M. Fujishima (pp. xxii-xxiv). « Toute vraie philosophie, dit Schopenhauer, est essentiellement athéologique,

Elle ne voit rien d'un Dieu personnel situé hors du monde; elle est donc, en ce sens athée. La philosophie du Bouddhisme répond exactement à la proposition de Schopenhauer; elle laisse de côté ce que tant d'autres systèmes, inspirés surtout par l'esprit théologique, se proposent comme leur objet dernier, à savoir la détermination des rapports du monde avec un Dieu personnel. — Schopenhauer, « qui partage avec son compatriote Wagner, autre bouddhiste, le privilège d'être hyperboliquement vilipendé surtout de ceux qui ignorent ses œuvres » (*Essai*, p. 242), est donc le patron européen du Bouddhisme qui, du reste, se réclame de toute la philosophie allemande moderne. Car, ajoute M. Fujishima, « on peut dire que le système des Deux Véhicules est le panthéisme tel qu'on le retrouve dans certains systèmes de la philosophie moderne et contemporaine de l'Europe. Le Dhātātathātā (nature absolue) est au fond presque identique à la substance de Spinoza, au moi absolu de Fichte, à l'absolu sujet-objet de Schelling, à l'idée absolue de Hegel, à la volonté de Schopenhauer et à l'Inconscient de Hartmann » (p. xxiii). Je ferni observer que ces rapprochements ne sont pas absolument nouveaux. Sp. Hardy avait déjà dit, en 1853, dans son *Manual of Buddhism* : « Le Bouddhisme ne concorde avec aucun autre système [sur l'origine du monde]. Je ne connais pas de théorie moderne qui lui ressemble, à moins que ce ne soit celle de Jean-Gottlieb Fichte qui enseignait que « l'arrangement des sentiments et des rapports moraux, c'est-à-dire l'ordre moral universel, est Dieu ».

Les livres saints. — Les termes « Livres saints, Saintes Écritures » reviennent souvent dans le *Catechisme*. S'agit-il donc d'une révélation divine? non, sans doute. « Il n'y a point de révélations divines » (Q. 75); évidemment, puisqu'il n'y a pas de Dieu. Mais quelle est l'autorité de ces livres qualifiés « saints »? — « Certes, nous dit M. Chabossau, les Bouddhistes ont leurs Écritures en grande vénération. Cependant, ils ne leur prêtent point ce caractère d'infailibilité absolue que les sectateurs d'autres cultes attribuent, par exemple, à la Thora, aux Évangiles, au Koran » (p. 90). Je crois que M. Chabossau se trompe;

la foi des Bouddhistes à leurs Livres sacrés est aussi complète que celle d'aucun croyant. Il n'y a point de Dieu, partant point de révélation divine, soit ! Le Bouddha n'est qu'un homme ; mais cet homme est arrivé à un degré de sagesse et de science qui en fait l'équivalent de Dieu, qui le fait Dieu. Son enseignement, qui est la vérité même, est infallible ; c'est celui que Dieu donnerait si Dieu existait. On a beau répondre Dieu et la parole divine : on se forge un quasi-Dieu et un enseignement quasi divin qu'on vénère à l'égal de Dieu et de la parole de Dieu.

Le monde incréé et magique. — Par cela même qu'il n'y a pas de Dieu personnel, il n'y a ni Dieu créateur ni création. « Il n'y a pas de Dieu créateur, de la grâce ou de la volonté auquel l'existence du monde dépendrait... L'ignorance seule a inventé un Dieu créateur : les Bouddhistes regardent comme une innovation la doctrine d'une création sortie du néant » (*Catéchisme*, Q. 93). Il faut s'entendre sur ce que l'on comprend par : création sortie du néant ? Qu'il y ait, dit Rosset, un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. « Rien ne peut sortir du néant, et Dieu n'est pas le néant : c'est l'être dans toute sa force, sa plénitude et sa perfection. Il est à remarquer que la notion de création est particulièrement déplaisante aux Bouddhistes ; ils ont absolument tenu à dépouiller le pauvre dieu Brahmâ de la part, pourtant bien petite, qui lui est faite dans la formation du monde. Car Brahmâ ne commença son œuvre qu'après avoir dormi dans l'œuf déposé au sein des eaux par Svayambhû et en être décelé. Donc il fut précède dans l'existence par Svayambhû, par l'eau, par l'œuf ; s'il créa ensuite les êtres, une tradition, qui lui donne un certain nombre de collaborateurs en sous-ordre, diminue singulièrement son activité. Mais toute intervention créatrice offense la pensée bouddhique. Qui peut se vanter de faire venir des êtres à l'existence ? « Tout naît et se développe par soi-même, nous dit le *Catéchisme* (Q. 95), en vertu de sa propre volonté (1), et conformément à sa nature et essence. » Mais ce monde, qui s'est créé lui-même (s'il est permis de prononcer le mot « créer ») est tout autre qu'il ne nous paraît. « Tel fœtus, par exemple, une feuille, si serré qu'il puisse s'offrir à nos

regards, n'est, pour qui l'étudie au microscope, qu'un réseau de filins entrelacés en mailles très lâches (*Essai*, p. 124), etc. etc. ». Non seulement ce monde nous trompe par des apparences mensongères; mais il n'est lui-même qu'un mensonge; un mirage. Il n'a pas de réalité; « la nature tout entière n'existe que dans notre cerveau » (*id.*, p. 128). C'est ce qu'on appelle *Mâyâ*. Le *Catéchisme* ne dit rien de cette *Mâyâ* qui paraît spéciale au Bouddhisme du nord, et qui, si elle n'est pas absolument étrangère au Bouddhisme du sud, dont s'inspire notre *Catéchisme*, n'y a pas pris le même développement. Mais, ce qui est bien dans l'esprit du Bouddhisme, et ce qu'il importe de retenir, c'est que la nature extérieure nous captive, nous séduit, nous enchante, nous enlève par mille liens qui nous attachent à elle et causent notre malheur.

Les périodes cosmiques. — Ce monde inarté, qui se façonne lui-même, passe par des alternatives de formation et de dépérissement qui embrassent des périodes immenses. M. Chaboseau voit, dans ces périodes, « l'évolution planétaire ». Je renvoie à son livre le lecteur curieux. Le Bouddha, qui savait tout, ne pourrait ignorer que « la Lune, loin d'être une étoile morte, ne se trouve encore qu'en son quatrième état, l'état minéral, tout au plus au début du cinquième, et que la vie végétale se développera à la surface de notre satellite, et que celui-ci tournera sur soi-même, seulement après que notre globe se sera allumé » (p. 112). A ma connaissance, Çakyasambi s'est simplement borné à sauver la lune de la dent de Râhou. Mais nous ne savons pas tout; il y a là un mystère que nous finissons peut-être par pénétrer; l'ésotérisme nous y aidera.

Tanhd (la souffr.). — Qu'est-ce donc qui produit les êtres et les incite à « naître et se développer par eux-mêmes » ? — C'est la *soff* (*Trechad* en sanscrit, *Tanhd* en pâli) de l'existence « la volonté de vivre, cause agissante de notre existence » (*Cat.*, Q. 91). « Cette volonté de vivre... est véritablement la force créatrice; c'est ce que les autres religions se représentent comme Dieu personnel » (*id.*, Q. 87). Pour M. Chaboseau, *Tanhd* est « la dynamogénie ou tension divergente » (p. 182), opposée à la « tension convergente »

donc il sera question plus tard, ou plus simplement « l'individualité » (p. 181). Notez, et c'est un point sur lequel nous aurons à revenir, que cette « volonté de vivre », très ardente chez les êtres vivants, préexiste à leur première apparition ; on a la « volonté » (je dirais plutôt « désir ») « volonté » n'est pas le mot propre) de vivre et d'exister, avant même d'exister et de vivre, puisque c'est cette volonté qui est cause de la naissance, qui crée les êtres.

Les cinq Skandhas. — Cette individualité, née de la volonté de vivre, provoque la formation d'organes nécessaires à la vie qu'on appelle « les cinq Skandhas ». M. Chahowean prétend que les Skandhas sont « orthodoxes » et remplacés, dans certaines écoles, par les Oupadhis « schismatiques ». J'ignore sur quoi cette assertion repose, et je ne crois pas qu'aucune école repousse les Skandhas. Les Skandhas, simplement cités dans le *Catéchisme* qui les définit en bloc « une réunion de différentes forces inférieures et supérieures » (Q. 136), portent en sanscrit les noms de : 1° *Rūpa* ; 2° *Vara* ; 3° *Sandjeyā* ; 4° *Saṃskṛti* ; 5° *Vidyādya*. M. Chahowean y voit : 1° « la face de Mayā, les choses » ; 2° la « perception » qui « invente la nature » ; 3° la « représentation » qui « renforce le mensonge » créé par la perception ; 4° « la composition qui l'adorné et l'anime » ; 5° la « connaissance qui avidement possède ce fantôme et s'épuise à l'aimer » (p. 175-6). M. Fujishima, interprète des textes japonais, énumère : 1° la forme... constituée par les cinq sens et les cinq objets des sens ; 2° la sensation ; c'est d'éprouver plaisir, douleur, etc. ; 3° l'idée ; c'est concevoir le blanc et le noir, la longueur et la petitesse, l'homme et la femme, le rond et le carré, etc. ; 4° les concepts, tous les composés qui existent en dehors de la forme, de la sensation, de l'idée et de la connaissance... l'action et le changement ; 5° la connaissance, le roi de l'esprit (p. 73). Je pourrais essayer de mon côté, des définitions et des explications en invoquant des textes, mais ce serait trop long et, d'ailleurs, je ne serais pas complet. La question des Skandhas est très difficile et exige une étude spéciale. Je rappelle seulement que le Bouddha répète à satiété que les Skandhas ne sont pas le moi. Or, d'après le *Catéchisme*, ils « constituent la » personnalité ; ils sont « ce que les adhérents des religions euro-

péonnes appellant l'âme » (Q. 126). Ainsi Souhadra nous dit-il au même endroit que « la croyance en une âme immortelle... et en même temps personnelle... est regardée par le Bouddhisme comme une erreur. »

La Transmigration (Samsara). — Cette personnalité, sujette aux accidents que l'on sait, prend fin tôt ou tard, « lorsque l'organisme meurt », par la séparation des Skandhas. Mais l'individualité, c'est-à-dire la « volonté de vivre » provoque « une nouvelle combinaison des Skandhas », c'est-à-dire une nouvelle personnalité, après celle-ci une autre, et ainsi de suite indéfiniment. De là, une série d'existences successives qui porte en sanscrit le nom de Samsara et que nous appelons « transmigration » ; on dit quelquefois « transmigration des âmes » ; mais « des âmes » est de trop. Car, ainsi que nous venons de le montrer, il n'y a pas d'âme selon les Bouddhistes ; ce que nous prenons pour l'âme n'étant autre chose que cette volonté de vivre, qui provoque toutes les naissances ultérieures, comme elle a provoqué la première.

Le Karma. — A l'époque où Michélet faisait son cours au Collège de France, on citait de lui, une phrase qu'il aimait à répéter : « Le Christianisme, c'est la grâce ; la Révolution, c'est la justice ». Je la lui ai précisément entendu dire dans la seule de ses leçons à laquelle j'ai assisté, et qui, si elle ne fut pas la dernière, fut une des dernières. Il ajouta : « et la justice enferme la grâce » ; ce qui ne me paraît pas exact. Du reste, la comparaison de la Révolution et du Christianisme n'est guère légitime. Le Christianisme s'occupe sans doute de la vie présente mais il a bien plus en vue la vie future ; la Révolution ne se préoccupe que de la vie présente. La comparaison faite par Michélet devient admissible, si l'on substitue le mot « Bouddhisme » au mot « Révolution ». Ce qui caractérise le Christianisme, c'est la grâce, le pardon conciliant avec la justice ; dans le Bouddhisme, point de pardon, mais une justice inflexible. — « Comment peut-on exprimer, de la manière la plus brève, l'essence de toute la doctrine ? — Par le mot *justice*. Une justice immuable règne dans tout le domaine de la nature animée ou inanimée » (Cat., Q. 113). En effet, d'après le Bouddhisme, toute bonne action est nécessairement

récompensée, toute mauvaise action infailliblement punie, sans qu'il se fasse de compensation des mauvaises actions par les bonnes. C'est le Karma qui règle les destinées individuelles; il est « en que d'autres religions appellent la volonté de Dieu, la Providence ou la Destinée » (Q. 91); c'est l'ordre moral du monde..., l'enchaînement de la Cause et de l'Effet, dans la sphère morale... » (Q. 90). Pour M. Chaboseau, Karma est « la formule algébrique par quoi peut être évaluée la mesure selon laquelle l'être a réalisé ses virtualités... » (p. 179), « l'inhibition ou la tension convergente » (p. 182), Tanhâ étant, nous l'avons vu, « la tension divergente ». Car nos deux auteurs (dont l'un s'est visiblement inspiré de l'autre, ce que je ne dis pas par forme de reproche), établissent un lien entre Karma et Tanhâ. Le mot Karma signifie proprement « acte »; mais il désigne aussi la conséquence, le fruit de l'acte; et, par suite, le sort fait aux êtres en raison de leurs actes. C'est même dans ce dernier sens qu'on le prend le plus communément; on confond l'effet et la cause. Quant au Tanhâ, c'est la cause initiale des existences individuelles dont le Karma règle les conditions diverses. Je ne sais si la part faite à Tanhâ dans cette théorie est rigoureusement conforme à l'enseignement bouddhique. Car c'est Avidya (l'ignorance), qui est ordinairement désignée comme jouant le rôle prêté ici à Tanhâ; certains textes l'attribuent aussi à Karma. Mais je n'ai pas le temps de m'arrêter à ces difficultés. Je suis nos auteurs.

Les cinq conditions. — Le Karma répartit les êtres, suivant leurs mérites, dans cinq conditions différentes; et les envoie soit dans le monde infernal (Naraka), soit dans le monde des fantômes (Preta), soit dans celui des animaux, soit dans celui des hommes, soit dans celui des dieux (*Boudd. jap.*, p. 73). — M. Fujishima, sans y insister beaucoup, ne dissimule rien de cette distribution des êtres qui gêne visiblement l'auteur du *Catéchisme* et celui de l'*Essai philosophique*. M. Chaboseau ne s'en cache pas; il essaye de distinguer entre la transmigration et la métempsychose, comme Gros-René entre la comparaison et la similitude. « La métempsychose, dit-il (p. 181), qui fait rétrograder l'homme dans le corps de tel ou tel de ses frères inférieurs en punition de tel ou tel crime,

n'est-elle pas incompatible avec l'évolutionisme fondamental de la philosophie de Gotama? — Hélas! non. M. Chahoven voudrait pouvoir mettre cette doctrine sur le compte des missionnaires; mais les faits sont là. Il se rabat sur l'ésotérisme; mais les textes sont précis et formels. Gotama lui-même a vécu animal, et plus d'une fois. Nos bouddhistes européens doivent être bien persuadés que pareil sort a dû leur échoir dans le passé et leur est réservé dans l'avenir.

Ciel et enfer. — Il est triste d'être animal; il est plus triste encore d'être damné. Est-il possible qu'un Bouddhiste, et même un être quelconque, soit damné? Nous lisons dans le *Catéchisme*: « 125. N'y a-t-il pas d'enfer, pas de ciel? — Non... » Comment? Non! — Mais que faites-vous des 27 étages du ciel où il y a tant de dieux divers, du ciel d'Indra où se rendent tant d'êtres qui ont éprouvé de bons sentiments envers le Bouddha, du ciel Toulchita, d'où Gotama, sous la forme d'un jeune éléphant blanc, descendit dans le sein de sa mère? Pourquoi comptez-vous enfin les huit grands enfers, et les trente-deux petits, — dont quelques-uns portent le nombre à 128, et même au delà? Le Bouddha n'a-t-il pas dit maintes fois que les bons vont au Svarga et les méchants dans le Naraka? Vous évitez ces mots « ciel » et « enfer » pour ménager les non-croyants et les croyants: car les non-croyants vous diraient: « Vous nous proposez une religion nouvelle, raisonnable, philosophique, et vous nous parlez de ciel et d'enfer! Adressez-vous à d'autres! » — Et les croyants diraient: « Vous nous apportez un ciel et un enfer nouveaux; nous préférons ceux que nous avons. Car nous croyons qu'on y va en vertu des jugements infallibles d'un Dieu qui est la science absolue, la suprême justice et l'amour infini, au lieu qu'on ne va dans les vôtres que poussé par nous ne savons quelle fatalité incompréhensible, à la suite d'existences prétendues dont on n'a aucun souvenir et aucune idée. »

Il est vrai que le *Catéchisme* corrige son inconcevable « non », en nous parlant de mondes obscurs et de mondes brillants. C'est jouer sur les mots; je ne m'attarderai pas à le prouver. A la question: Y a-t-il un ciel et un enfer bouddhiques? il n'y a qu'une

réponse à faire : Oui. Et cette réponse n'admet qu'une restriction : Ce ciel et cet enfer ne sont pas des demeures définitives. — On attache généralement la notion de perpétuité aux conditions de la vie future. Cette notion existait chez les Grecs et les Romains. *Sedes æternusque sedebit infelix Theseus* : Assis, assis pour l'éternité, tel est le sort du malheureux Thésée. Le Christianisme enseigne la vie éternelle et les peines éternelles; cependant, certains chrétiens prétendent que ce mot « éternel » appliqué aux peines ne doit pas se prendre à la lettre; d'autres admettent des peines temporaires et des peines éternelles. Je n'ai pas à discuter cette grave question; je me borne à constater que l'éternité des peines est au moins équivoque, au lieu que, d'après le Bouddhisme, dont un des principes essentiels est l'impermanence absolue de toutes choses, les joies célestes et les peines infernales, quelle qu'en puisse être la durée, doivent nécessairement finir comme tout le reste. On dit cependant que la ancienne secte japonaise admet l'éternité des récompenses de la Terre pure et celle des peines du Naraka, contrairement au principe que nous venons de rappeler. M. Fujishima aurait bien dû s'expliquer sur ce point délicat. Mais il garde un silence prudent.

M. Chabossou ne dit rien de l'enfer : il ne parle que des Prêtas, les « fantômes » de M. Fujishima. Ces Prêtas ressemblent fort à des damnés, mais ils en sont distincts; ils correspondent à peu près à nos « revenants ». Dans le passage où l'auteur présente le Christianisme comme un travestissement du Bouddhisme, on lit : « l'enfer est le Preta-loka (monde des Prêtas) corrompu » (*Exot.*, p. 246). Je réponds que si le Christianisme avait emprunté son enfer à l'Inde bouddhique, c'est le Naraka qu'il aurait adopté, et non le monde des Prêtas.

La souffrance. — Cette existence, exposée à tant de vicissitudes et à des accidents si graves, se confond avec la douleur. Cette série d'existences, qui a pour principe le désir coupable d'exister, n'est qu'un enchaînement de maux. « Le Sansâra, c'est la douleur », a dit le Bouddha, et ses disciples doivent être convaincus de cette vérité. Même les jouissances que nous croyons goûter ne sont pas des véritables jouissances. M. Chabossou l'explique

dans son chapitre xiii. L'illusion funeste dont nous sommes les jouets nous fait voir sous de vantes couleurs les objets les plus déplaisants. Aucun des soi-disant biens que nous croyons posséder n'existe; les notions positives que nous avons des choses sont des erreurs. Qu'est-ce, par exemple, que le bien-être? C'est le malaise, un moindre malaise? — Qu'est-ce que la santé? La maladie, un état maladif inférieur à ce qu'on est convenu d'appeler maladie. — Qu'est-ce que le bien? Le mal, un mal moindre. — Qu'est-ce que le beau? Le laid évidemment, une laideur moindre. — On ne doit pas dire qu'une chose est plus ou moins bonne, belle, etc.; on doit dire qu'elle est plus ou moins mauvaise, laide, etc. — Voilà comment il faut comprendre la vie, en se persuadant bien que ces maux si variés, et ne différant que par des degrés, viennent de nous, uniquement de nous; nous les avons désirés, nous les avons voulus. — Nous sommes pris comme dans un engrenage. Est-il possible d'en sortir?

Le suicide. — La mort volontaire apparaît de plus en plus comme le remède à tous les maux. « On se fait sauter le caisson, on est bien tranquille le lendemain », entendais-je dire un jour à quelque voyageur de commerce, étant à table d'hôtes en voyage. MM. Chabocesseu et Souhadra traitent la question avec un tel accord que, ici encore, le philosophe a dû s'inspirer du catéchiste. Leur théorie peut se résumer en ces trois propositions : 1° Le suicide est permis, « légal » (Q. 125); car le droit qu'on a sur sa propre vie est incontestable. 2° Mais il est « insensé » (*ibidem*); 3° Il aggrave la situation du misérable. — Je ne comprends pas ce raisonnement. Je m'explique mal qu'un acte insensé soit légitime; je ne m'explique pas du tout qu'un acte légitime apporte une aggravation de maux. Si la situation empire par l'effet du suicide, c'est que le suicide est nuisible, et, s'il est nuisible, il est coupable. Je réponds donc à mes deux auteurs ce que Gotama disait à un de ses adversaires : Ce que vous avez dit d'abord ne s'accorde pas avec ce que vous avez dit ensuite; ce que vous avez dit ensuite ne cadre pas avec ce que vous aviez dit d'abord. — Votre conclusion ne se déduit pas de vos prémisses.

Mais je veux examiner la question de la légitimité du suicide indépendamment de la conséquence fatale.

Assurément on ne peut pas faire à un bouddhiste des reproches tels que ceux-ci :

De quel droit sur vous-mêmes avez-vous attenté ?
Vous offensez les dieux auteurs de votre vie...
Vous trahissez l'époux à qui la loi vous lie ;
Vous trahissez enfin vos enfants malheureux...

Il ne reconnaît point de Dieu auteur de sa vie, et n'a ni époux (ou épouse), ni enfants, s'il est un vrai bouddhiste. — Mais est-il autorisé à faire entendre des plaintes telles que celles-ci ?

Moi vivre ! moi, l'aveugle des regards égarés
Vers ce mal outragé que mon fils ne voit plus !
Sous un maître odieux dévorant ma tristesse,
Attendu dans les pleurs aux affreuses violences !
Quand on a tout perdu, quand on n'a plus d'espoir,
La vie est un oppresseur et la mort un devoir.

Non ! la mort n'est pas un devoir. Si la vie est pour vous un opprobre, si votre fils ne voit plus « ce ciel outragé », si vous gémissiez sous un maître odieux, vous l'avez mérité ; c'est la punition de vos méfaits d'autrefois ; vous devez subir votre sort avec courage, sans vous insurger contre « l'ordre moral universel ». C'est ce que Soubhadra explique, du reste, dans sa réponse à la Question 134, qui est une véritable réfutation de sa réponse à la Question 133.

J'ai suivi mes auteurs sur leur terrain ; j'ai traité la question du suicide à leur point de vue, et en théorie. Il y a une autre étude à faire, celle qui s'appuie sur les textes dont ils se paraissent pas s'être préoccupés. Ces apologistes, — détracteurs du suicide ont l'air de ne pas douter qu'il y a (bouddhiquement parlant) des suicides bienfaisants qui procurent d'heureuses transmigrations. Mais il s'agit là d'un travail spécial étranger à celui-ci.

La prière. — Y a-t-il des moyens plus effluves d'échapper aux

manus de l'existence, la prière, par exemple, ou d'autres formes du culte? — La prière est l'acte religieux par excellence; c'est l'entretien de l'être fini avec l'Être infini, la requête de l'être faible et borné à l'Être tout-puissant et sans limites dans il suit qu'il dépend. Pour M. Chabossan, « c'est la pire insulte qu'il soit possible de cracher à un être qualifié de suprême » (p. 216).

Il y a pourtant des théistes qui ne prient point. Le Vicaire savoyard ne prie pas le Dieu de l'existence auquel il est pleinement convaincu. Comment donc le Bouddhiste adresserait-il sa prière à un Dieu qui, pour lui, n'existe pas, à l'implacable fatalité dont rien ne peut arrêter le cours? — Il ne le peut. De là vient que le *Catéchisme* nous dit : (Q. 145) « Il n'y a pas, à proprement parler, de prières et de sacrifices dans la religion bouddhique ». — Pourquoi cette attestation « à proprement parler »? Ah! c'est que, bien souvent, on prie... sans prier. Au moment d'un grand danger, en présence d'une injustice criante qu'on ne peut empêcher, un recours s'élève, du fond du cœur, à la suprême puissance ou à l'éternelle justice. Quand le Vicaire savoyard s'écrie : « Être clément et bon! quels que soient tes décrets, je les adore!... Dieu clément et bon... dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite... ». Il y a une prière dans ces actes d'adoration. Et les Bouddhistes prient, eux aussi; M. Chabossan le constate avec chagrin. D'abord, si le Bouddha ne tient pas grand compte des dieux révérsés par la foule, il ne les exclut pas, il en ajoute même de son invention. De plus, il se met au-dessus d'eux : de là vient qu'on lui donne la qualification de *Devadéva* « dieu supérieur des dieux ». Il n'est qu'un homme, c'est vrai, mais cet homme supérieur est arrivé à une perfection divine. Et comme l'homme simple, qui n'est pas bouddha, philosophe ou métaphysicien, sent sa faiblesse, il implore les Bouddhas présents, passés et futurs, les dieux du Panthéon brahmanique et bouddhique; il leur fait des offrandes, il leur rend un culte; si bien que cette religion bouddhique, rationaliste, philosophique, athée, est peut-être la plus encombrée de pratiques superstitieuses qui soit sous le soleil. Ce qui console M. Chabossan, c'est qu'elles sont, paraît-il, extrêmement bien

imaginées; telle est « la rétroaction du trigemme son, dont l'omission inaudible, en diminuant l'expiration de l'acide carbonique, attarde la nutrition, supprime à peu près la sécrétion, et détermine l'état hypnotique, c'est-à-dire faussé les œuvres psychiques et hâte la maturation du sixième sens » (p. 218). Sautés avérés, ces Bouddhistes, de faire produire à leurs superstitions de si heureux effets, et de gouverner si habilement leur acide carbonique, dont ils ont si bien compris le rôle dans la respiration tant de siècles avant Lavoisier!

Les miracles. — La prière nous conduit à parler des miracles. « Y a-t-il des miracles? », demande le *Catéchisme* (Q. 148). Il répond: « Non; un vrai miracle équivaudrait à la suspension ou à l'abolition des lois naturelles ». Cependant il y a (Q. 149) « des événements intelligibles ayant lieu suivant des lois qui nous sont encore inconnues ». Ainsi quand le Bouddha s'assoit ou se promène dans l'air, prend une forme nouvelle, change une jeune femme en vieille décrépite, une affreuse laide en ravissante beauté, quand un Arhat (c'est là un de ses privilèges) s'élève dans l'air, il n'y a point là de miracles; il y a seulement des faits intelligibles s'accomplissant suivant des lois que nous ne connaissons pas; mais le Bouddha les connaît, et cela doit nous suffire. Que prétend-on donc faire du Bouddha? un inventeur de génie, un Montgolfier, un Stephenson, un Edison? ou un prestidigitateur, un émule de Robert Houdin?

Les faits que nous avons cités appartenant à ce que le Bouddhisme appelle Riddhi « pouvoir surnaturel ». On ne veut pas les qualifier « miracles », parce que ce mot éveille dans l'esprit l'idée d'une assistance ou d'une intervention divine et que l'on supprime Dieu. Mais, nous aboutissons à la même conclusion qu'à propos des « Livres saints » et de la prière. Le Bouddha n'est qu'un homme; mais il est investi d'un pouvoir surnaturel, c'est-à-dire divin. La vérité est que les Orientaux, et surtout les Indiens, les Bouddhistes, sont affaiblis de merveilleux. L'idée d'obtenir un pouvoir « surnaturel » leur tourne la tête; ils croient qu'on peut, et même qu'on doit l'obtenir, non par l'étude des lois de la nature dont ils ne se préoccupent guère, mais par la perfec-

tion morale, par un travail tout intérieur, en recourant, soit aux tours de force, aux macérations, au jeûnent, restant des jours entiers et même plus longtemps sur un seul pied, etc., soit à la méditation, à l'extase, regardant le bout de son nez, etc. Un sage indien arrivé à la perfection est un thaumaturge; les tours de force qu'il accomplit sont les signes les plus certains et les marques nécessaires de la perfection à laquelle il est arrivé. Le lecteur peut juger d'après cela ce que vaut cette négation des « miracles ».

Le Confrère des Élus. — Le meilleur moyen et même le seul d'arriver à la perfection est l'entrée dans la « Confrérie des Élus », autrement dit, l'affiliation à l'ordre mendiant dont Gotama fut le fondateur. J'admire sur ce point la réserve de M. Chaboseau. J'ai peut-être mal lu, mais je n'ai vu nulle part qu'il nous engage à nous faire moines ou manifeste l'intention de donner un bon exemple. Soubhadra, qui est bhikshou, c'est-à-dire moine, ne pouvait faire autrement que de nous exhorter à la vie monastique; aussi n'y manque-t-il pas. A bon entendeur salut! Il me semble inutile d'insister. Cependant je ne puis laisser passer l'expression « Élu » par laquelle on prétend traduire le mot sanskrit Arya. « Elle n'en rend le sens qu'incomplètement », nous dit-on (*Catéchisme*, p. 108). Je soutiens qu'elle ne le rend en aucune façon. Arya est le nom d'une race, et se prend ordinairement dans le sens de « noble ». Il désigne en effet les castes supérieures de l'Inde; c'est un terme aristocratique au premier chef, et le mot grec *aristos* lui est apparenté de très près. Le Bouddha l'applique à lui-même, à ses adhérents, tandis qu'il jette le qualificatif dédaigneux *prithakijana* (gens du commun) à ceux qui ne sont pas de son école. L'expression évangélique « élu » (de Dieu) répond à une tout autre conception, à de tout autres idées, à un système tout différent, et ne peut avoir aucune place dans le Bouddhisme.

Nirvana. — Quand on a, à force de vertu, épuisé son Karma, c'est-à-dire la fatalité dont on porte le poids à travers la longue série des existences, on est affranchi de la transmigration. Le Nirvana est la fin, la suppression, la négation du Samsara. Mais

dans quelle situation se trouve l'être qui a obtenu ce précieux résultat? Là-dessous grand débat. Le mot, par lui-même, signifie « extinction », mais qu'est-ce qui est éteint? Les réponses varient en Asie comme en Europe. M. Fujishima, après avoir cité plusieurs opinions (p. xxxv-xxxviii), arrive à cette conclusion singulière et quelque peu énigmatique que « le Nirvâna est inséparable de Samsâra », que, « si la civilisation du monde moral et du monde physique atteint ultérieurement à la perfection, ce sera ici-bas le Nirvâna; ceux qui y résidentont servent des Bouddhas ». Selon lui, « il n'y a aucune raison de partager l'inquiétude de quelques savants occidentaux qui tiennent le Nirvâna bouddhique pour un grand péril ».

Pour M. Chaboseau le Nirvâna est « le néant dans l'acception rigoureuse du mot, s'il s'agit de Pratyekabouddha », parce qu'il est égoïste, mais non du Bouddha parfait; car, « puisque les vœux salvateurs ne sont point réalisés à l'heure où le Bouddha parfait entre en Nirvâna, elles doivent lui survivre » (p. 207). Les Bouddhas s'éloignent; mais leur volonté n'a pas cessé d'agir, et elle agira tant que Maya tout entière n'aura pas réintégré le vide, c'est-à-dire à jamais » (p. 208). La volonté subsiste; mais l'être voulant n'existe plus. Quelle singulière façon d'exister!

Souhadra traduit ordinairement Nirvâna par « paix éternelle ». C'est, dit-il, « un état que les paroles ne peuvent dépeindre et que l'imagination de celui qui n'est pas détaché du monde cherche en vain à se représenter » (Q. 81), et en note: « Ce n'est pas le néant; c'est plutôt un état de « suprême » spiritualisation dont aucun de ceux qui sont entravés dans les liens terrestres ne peut se faire une idée suffisante... Ce qui est éteint c'est la flamme de la sensualité et du désir, le feu-follet vacillant du moi et de l'individualité (l'âme). « Plus de moi, plus d'individualité; qu'est-ce qui reste? Rien, absolument rien.

Voici un être qui, après des centaines, des milliers, des millions d'existences, est enfin arrivé à la dernière. Il vient de rendre le dernier soupir; il ne renaitra pas. Dans quelle situation se trouve-t-il? Dans celle où il était à l'instant qui a précédé sa première naissance? Non, pas même cela: car, à ce moment, il

existait un désir de vivre, qui a précisément motivé sa première naissance, désir incompréhensible, désir en l'air, ou plutôt dans le vide; désir éprouvé on ne sait par qui, par un être qui n'existe pas, mais qui existera tout à l'heure, à cause même de ce désir. Or, ce désir antérieur à la première naissance ne peut plus exister après l'exhalation du dernier soupir; car s'il existait, il causerait de nouvelles naissances; il n'existe donc plus. Mais alors qu'y a-t-il? Rien. Le malheureux, à cause de ce désir de vivre, s'était individualisé: c'est là son crime. Il a réussi à se désindividualiser, il est rentré dans le vide; il ne reste rien de lui, que cette matière élémentaire, qui est et qui n'est pas, qui peut devenir toute espèce de choses, mais qui n'est rien, tant qu'un désir malin n'agit pas en elle ou sur elle: qu'un mouvement se manifeste en elle et la flèche de l'existence individuelle reparaît. Mais le Nirvâna est précisément la disparition, l'extinction de ce désir d'individualisation qui est la cause des existences, il est donc le néant. Il est bien inutile de le déguiser sous le nom sonore et trompeur de « suprême spiritualisation ».

M. Chaboseau, à la fin de son livre, s'occupe de l'influence du Bouddhisme dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. Je voudrais dire quelques mots sur certains points.

Art bouddhique. — « Les zélateurs de Gotama ont innové dans l'Inde l'architecture religieuse. Le pays des Thai (Siam), des Khmers (Cambodge), Java conservent du génie de ces pieux ouvriers (les artistes bouddhistes) des témoignages admirables. L'art chinois leur doit son épanouissement. L'art japonais son existence. Enfin, il n'est pas jusqu'à l'Empire arabe et jusqu'au Pérou des Incas qui n'aient été fécondés par eux » (p. 221-222). Il y a peut-être là quelque exagération et des assertions hasardées; mais, au fond, cela est exact; l'influence du Bouddhisme n'est pas contestable; elle a été puissante et généralement bienfaisante. Mais qu'est-ce que l'influence passée auprès de celle que M. Chaboseau entrevoit dans l'avenir?

Triomphe du Bouddhisme. — Le Christianisme et l'Islamisme disparaîtront devant le Bouddhisme dont ils ne sont que de maladroites copies. Car « la religion de Jésus est un produit aryen pur »

(p. 210) : et un fait le prouve avec évidence : « son promoteur n'a-t-il pas été assassiné par des Sémites » ? Mais, alors, il faudra dire que le Bouddhisme n'est pas « un produit aryen ». Les Aryens ne l'ont-ils pas repoussé avec mépris ? Giotama, il est vrai, n'a pas été un martyr (bien que j'aie lu, il y a quelques mois, dans le ne sais quel petit journal, un résumé de sa vie où l'on disait qu'il avait été mis en croix ou attaché à un gibet quelconque) ; mais le Bouddhisme n'en a pas moins eu dans l'Inde le sort d'une religion dont le fondateur serait tenu pour un criminel. On a cru longtemps qu'il avait succédé à une habile ou atroce persécution ; cette opinion est maintenant abandonnée ; et la souteur serait donner la preuve qu'en n'est pas au courant de la « science », qui ne sait rien sur la question. Mais cette ignorance n'empêche pas d'affirmer ; au contraire ; on affirme d'autant plus qu'on sait moins. Ce n'est pas avec de dire que le Bouddhisme n'a pas été persécuté ; on déclare hautement qu'il ne peut pas l'avoir été. Pourquoi ? Parce que, nous dit M. Chaboudin, « il est injuste de prêter en cette occasion au Brahmanisme une attitude qu'il n'a jamais eue à l'égard de toute croyance ennemie » (p. 37), phrase qui vient à l'appui de celle qu'on fit à la page 49 du *Gautchiisme* : « De même que le Bouddhisme, le vrai Brahmanisme est étranger à toute intolérance, à tout fanatisme religieux. » Je le veux bien ; d'autant plus que j'ai dit, en parlant de l'esotérisme, quelque chose d'approchant ; mais il n'y a pas de règle sans exception. S'il y a un « vrai Brahmanisme », il peut bien y en avoir un faux qui serait persécuteur ; il est très bien de poser des principes ; mais, en histoire, il faut établir des faits. Comme nous dit que le 15^e ouvrage du XI^e volume du *Regard*, dans le Kandjour, parle de princes indiens qui ont favorisé ou persécuté les Bouddhistes. Bien, dans son catalogue du Tripitaka chinois, nous apprend que le livre intitulé *King-li-i-siang* « Mélanges du Sôtra et du Vinaya », retracer l'histoire des persécutions que le Bouddhisme a subies dans l'Inde. Tant que ces livres n'auraient pas été étudiés ou traduits, et que les points de fait signalés n'auraient pas été sûrs, je suspendrais tout jugement.

Du reste, de quelque manière que la question soit résolue, que

le Bouddhisme ait été écrasé par la persécution ou qu'il ait succombé sous le poids des arguments contraires, qu'il soit tombé sous le mépris, sous la conspiration du silence ou par son relâchement et sa négligence, il est positif que cette religion si profondément indienne a été rejetée de l'Inde, que cette doctrine des Aryas a été reniée par la race aryenne, à tel point qu'un homme étranger à cette race vient nous dire sur un ton qui frise l'arrogance : Le vrai Bouddhisme est le Bouddhisme japonais. Si ce n'est pas la violence qui en a eu raison, sa condamnation est encore plus éclatante et significative. S'il s'est ruiné par sa propre faute, le fait est encore plus grave. Qu'on lise les deux pages écrites sur ce sujet par M. Chaboseau (p. 57-58), on sera étonné de le voir prédire avec tant d'assurance (p. 245-551) une telle expansion dans le monde à ce Bouddhisme « expirant de décrépitude précoce... après mille ans d'une vie puissante, » dans le pays même où il était né.

M. Chaboseau attend du triomphe du Bouddhisme la réalisation de quatre grandes réformes : la suppression de la peine de mort, celle de la guerre, la substitution de l'alimentation végétale à l'alimentation animale, la « crémation ». On a fait bien des efforts pour atteindre ces résultats sans invoquer le Bouddhisme; et je ne pense pas que le Bouddhisme y puisse grand'chose, d'autant plus que les faits dont M. Chaboseau appelle de ses vœux la disparition se voient en pays bouddhique comme ailleurs. Mais, sans approfondir cette question, je veux toucher les points sur lesquels l'auteur attire notre attention.

Peine de mort et guerre. — Il semble ne dénier à la société le droit d'ôter la vie au criminel que pour affirmer de nouveau la légitimité du suicide. A propos de la guerre (il n'y a sur l'un et l'autre sujet que quelques lignes), il tient surtout à « l'extirpation de la cause majeure des carnages, cette cause qui serait houlfenne en tant que candide épanouissement de vanité puérile, si elle n'était hideuse en tant que bavement de haine et de vindicativité de peuple à peuple, le patriotisme ». Pas de commentaire : la citation suffit.

Si le patriotisme est un bavement de haine et de vindicativité

de peuple à peuple, l'honneur est sans doute un havement de haine et de vindicativité d'homme à homme. J'aurais attendu quelque chose sur le duel; M. Chaboseau n'y trouve-t-il pas à redire ou n'attend-il rien du Bouddhisme pour guérir cette plaie? Ma question lui paraîtra peut-être indiscrète, et je n'insiste pas; mais je suis étonné de voir tant d'indignation contre la peine capitale et la guerre, et une telle indifférence pour le « Jugement de Dieu », ce legs de la superstition et de la barbarie baroque.

Alimentation. — « Personne ne conteste que notre espèce... soit essentiellement frugivore... il est officiel que la viande... est un foyer constant de dangers pour la santé humaine... » (pp. 236-7). Je ne discuterai pas la question traitée en trois pages par l'auteur dans l'esprit que ces courtes citations l'ont connaître. Je laisse ce soin à des plus compétents; quelques mots seulement!

Il paraît qu'il y a en France des populations qui ne vivent que de bouillie de pommes de terre et mangent de la viande une fois par an. Ces pauvres gens qui ne remplissent pas le monde du bruit de leurs « revendications », mériteraient sans doute un sort plus heureux, en particulier une nourriture plus solide et surtout plus variée. Ils vivent cependant. Je ne demande certes pas que nous soyons mis à leur régime que je voudrais voir modifié pour eux-mêmes. Mais en songeant à l'horrible tuerie et au supplice d'engraissement dont tant d'animaux sont journellement victimes pour satisfaire la soif de l'erre des uns et la gourmandise des autres, je ne puis me défendre d'un mouvement de pitié pour ces malheureuses créatures.

Il ne faut pas croire, du reste, que les Bouddhistes excluent absolument la « zoophagie »; les poissons sont bien des êtres vivants; on ne s'abstient pas d'en manger en pays bouddhique. Si parfois un riche dévot achète un coup de filet pour rejeter le poisson à la rivière, une multitude de poissons à qui leur mauvais Karma n'a point procuré ce genre d'avantage passent dans l'estomac avide de Bouddhistes moins scrupuleux ou moins favorisés de la fortune. D'ailleurs c'est par un repas de viande de porc que Gotama est entré dans son Nirvana. On dit que s'il a accepté ce mets doublement mauvais, c'est parce qu'un Bouddhiste ne doit

jamais « repousser ce qui lui est offert de bon cœur » (*Cet.*, p. 46; *Esai.*, p. 48). Les livres bouddhiques parlent souvent d'invitations faites aux brahmines, ou même sollicitées par eux, de repas somptueux qui leur sont offerts. Bref, la bonne chair ne leur est pas interdite, quoique la sobriété leur soit sévèrement prescrite; et il est probable qu'ils font plus facilement connaissance avec la viande que les paysans du Normand et d'autres parties de la France qui ne sont ni moins ni bouddhistes.

Traitement des animaux. — Cette question de l'alimentation se lie à celle du traitement des animaux. M. Fujishima omet la première, mais aborde la seconde. Selon lui, « il n'est pas permis de dire que le règne animal a été mis au monde pour notre utilité et notre jouissance » (p. xvi). Il reproche à la morale chrétienne d'être muette au sujet des animaux et prétend qu'il a fallu suppléer à cette lacune par des lois et par la fondation de sociétés protectrices. Si nous n'avions d'autre protection contre les malfaiteurs que les préceptes de la religion, nos vies et nos biens courraient de perpétuels et terribles dangers : le vol et le meurtre sont défendus par toutes les religions; ce qui n'empêche pas qu'il faille des lois et des tribunaux. Quant aux préceptes du Christianisme relativement aux animaux, ils ne sont ni très nombreux ni très explicites; il serait cependant facile de montrer qu'il ne permet ni la violence ni l'abus de la force envers des êtres qui sont des créatures de Dieu faites pour l'homme. Car il est bien vrai que, selon la Bible, les bêtes sont, en général, destinées à l'usage de l'homme. La manière de voir des Bouddhistes est fondée sur de tout autres principes, leur sympathie pour les animaux prend souvent une forme extravagante et n'est pas sans danger. Un reste, ils ne sont pas absolument sans reproche dans leur conduite à l'égard de ces frères inférieurs; eux aussi, ils les font servir à leurs plaisirs et à de cruels divertissements. Preuve en soit la passion pour les combats de coqs dont certains peuples bouddhistes sont enivrés. Ces réserves faites, on peut dire que le sentiment de pitié qui en général anime les Indous et les peuples bouddhistes à l'égard des animaux est louable et touchant. Les Européens ne pourraient que gagner à en prendre quelque chose.

Sépulture. — « Il faut voir dans l'institution de la crémation une mesure d'hygiène sociale... la pratique de ce mode sépultural évite l'empoisonnement de l'eau et de l'atmosphère, conséquence naturelle de la putréfaction lente des corps inhumés selon la folie chrétienne; ou exposés aux oiseaux de proie selon l'aberration guibère » (p. 238). Je ne traite pas la question de la « crémation »; je ne m'occupe que du Bouddhisme, et je réponds à M. Chaboseau que « l'aberration guibère » est aussi une aberration bouddhique et que la folie « chrétienne » sera, au besoin, une folie bouddhique. On s'imagina que la combustion des corps est le vrai mode de sépulture des Bouddhistes; aussi lorsque quelqu'un d'entre eux, âgé parmi nous, vient à transmigration et que son corps a été brûlé au Père La Chaise, on croirait, à lire les récits des journaux, qu'un important triomphe a été remporté par le principe de la liberté des cultes et un grand exemple donné par l'Asie à l'Europe; il semble que les préjugés nationaux vont disparaître et que le règne de la vraie tolérance va commencer. Or, ce genre d'obsèques qu'on ramie si fort est exceptionnel; c'est celui des grands et des prêtres, des Arxas, ce que nous pourrions appeler, dans notre langage démocratique, la sépulture aristocratique et cléricale. Les corps des gens de rien sont donnés en pâture aux animaux carnassiers, quadrupèdes et volatiles; ou aux crocodiles et aux poissons des cours d'eau. C'est là la vraie sépulture du Bouddhisme qui, méprisant et dédaignant le corps, ne peut le traiter avec assez de dédain. Seulement, il y a de hautes et saintes dignités, qui exigent le respect et dont il faut garder non seulement le souvenir, mais les reliques; de là la combustion des corps.

Mais ce mode n'est nullement obligatoire. Dans son *Analysis du Karajour*, Csoma résume ainsi le contenu du folio 53 du volume XI de la Discipline; quand il n'y a pas de bois pour brûler un corps mort en un fleuve pour l'y jeter, on peut l'enterrer. Csoma n'a pas pris le soin de dire que cette décision du Bouddha a été donnée à propos du décès d'un membre de la confrérie, parce que toutes les prescriptions relatives dans cette portion des Écritures bouddhiques concernent les moines. Donc, pour eux, voici la règle: Brûler le corps si l'on a du bois; sinon, le jeter dans une

eau courante; à défaut d'eau courante, inhumer. Et n'en a agit ici que des sépultures de première classe. Il n'y a donc pas lieu de faire tant d'éclat à propos de l'inhumation; la « crémation » n'est pas une mesure aussi générale et aussi exclusive qu'on le suppose. Les promoteurs de ce système feront bien de chercher leurs arguments ailleurs que dans le Bouddhisme qui n'est, du reste, à aucun titre, une autorité.

Conclusion. — « La doctrine ou la génération à venir accordera en une symphonie sublime la Science, la Philosophie et la Religion ne sera que l'épanouissement du « Lotus de la Bonne Loi ». — Telle est la phrase finale ou la conclusion du livre de M. Chaboseau. Je ne doute pas que M. Fujishima ne la signale des deux mains; Souhhadra-bhikshou ferait peut-être des difficultés à cause de ce « Lotus de la Bonne Loi » qui est le titre d'un gros traité septentrional bien moins goûté à Ceylan qu'au Japon; je crois cependant qu'il abonderait dans le même sens. Et, malgré cela, je crains fort que de graves dissonances ne vinssent troubler la symphonie. Le Bouddhisme sans ciel, sans enfer, sans miracles, du Souhhadra est-il bien « le Bouddhisme tel que l'ascience l'a avéré », de M. Chaboseau? Et ces deux Bouddhismes se confondent-ils avec « l'orthodoxie » japonaise de M. Fujishima? J'en doute beaucoup. Mais je ne puis entrer, à ce sujet, dans des explications qui seraient trop longues. Je me borne à répéter ce que j'ai dit ailleurs : Je ne prends pas le Bouddhisme européen au sérieux. Et j'ajoute : S'il est une terre peu propice à l'épanouissement du « Lotus de la Bonne Loi », c'est celle du peuple que l'illustre traducteur du *Lotus de la Bonne Loi*, Eugène Burnouf, qui, je crois, s'y connaissait un peu, déclarait « le moins bouddhiste du monde »¹, le beau pays de France.

L. FÉRA.

¹ *Choix de lettres d'Eugène Burnouf*, p. 24. Lettre V à Chr. Lassen.

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par GYAE-NEN, de la secte Kegon. (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Milloud.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Pendant les mois d'août et de septembre de l'année 1890, j'étais à Colombo, dans l'île de Ceylan, et je me mis à étudier le Bouddhisme avec un prêtre japonais nommé *Feshutaro Hungen*. Je le connus avec plaisir; son nom me rappelle les heures que nous avons passées à travailler ensemble dans sa maison blanche, chauffée par le soleil de cette île heureuse. Ni mes questions incessantes, ni mes objections hâtives ne troublèrent jamais le calme de son esprit profondément persuadé et trop habitué aux difficultés de la philosophie pour ne pas deviner mes incertitudes au moment où je les disais. Je publie cette traduction à la fois par reconnaissance envers lui, — je sais qu'il sera satisfait à la pensée d'avoir contribué à faire connaître les enseignements de son maître, le Bouddha, en Europe; — et parce que j'espère que mes ayants, mes étudiants, y prendront une idée de la grandeur et de la variété du système bouddhique, auquel ont travaillé des philosophes venus de l'Himalaya, ou habitant au pied du pic d'Adam, et d'autres issus de la chevalerie japonaise¹.

1: Dans mon dictionnaire manuscrit japonais-français, déposé au Musée Guimet, à Paris, se trouvent l'explication d'environ deux mille mots de théologie bouddhique.

Je doute que l'Europe soit jamais bouddhiste. Notre personnalité est trop vivace; nous vivons par le cœur, bien plus que par l'intellect. Nos Descartes et nos Fénelon n'auraient pu supporter la croyance à l'insuité de toutes choses; les Champs-Élysées que visite Télémaque sont tout terrestres en comparaison de la spiritualité des descriptions du Nirvana. Nos inquisiteurs condamnaient par le cœur les hérétiques à périr des cette vie, de la main des hommes; le bouddhiste les voit, par l'intellect, précipités dans l'enfer futur, non comme châtiement, mais comme rétribution.

L'abrégé des doctrines bouddhiques dont je présente ici la traduction au public, fut composé en 1289 de notre ère, par un prêtre japonais, nommé *Gyō-nen*. L'édition sur laquelle j'ai fait ma traduction est de 1228; il en existe une plus récente, que je n'avais pas sous la main, dont le texte est pourvu de notes explicatives et de citations d'autres ouvrages.

L'*Histoire des douze sectes*, traduite en anglais par *Bun-yu Nan-jō* et plus récemment en français par *Fujishima Ryū-on*, est un ouvrage composé il y a peu d'années par plusieurs prêtres japonais, chacun traitant une ou plusieurs sectes. Elle s'écarte peu de celle des *Huit sectes*, et la plus grande partie des notes explicatives, au haut des pages de son texte, sont des citations de l'*Histoire des huit sectes*. J'ai remarqué qu'elle avait, comme partie neuve et bien caractéristique, une réfutation, plutôt dédaigneuse, de certains principes de métaphysique « chrétienne », tel que celui d'un Dieu créateur, etc.; les traducteurs ont omis cela, et à tort: ils pouvaient être assurés que le public européen ne se serait pas fâché. Il faut d'ailleurs regretter que la traduction de *Bun-yu Nan-jō* soit trop littéraire. Je n'avais que celle-là à ma disposition, à Colombo; je n'hésite pas à dire que, à égale connaissance de l'anglais et du chinois (car, au Japon aussi, la littérature bouddhique, à moins que l'on l'ait faite populaire, a pour langue le chinois), le texte est bien plus intelligible que la traduction.

Ce qui caractérise la traduction de *Fujishima*, c'est qu'il a essayé d'y faire correspondre les termes, les idées, les systèmes

occidentaux à ceux des différentes sectes bouddhiques. Cela est très délicat. Deux figures peuvent coïncider par la superposition de plusieurs de leurs lignes; ou avoir seulement eu commun un point tangent, ou des points d'intersection. Cela n'est pas du tout la même chose. Tant homme en comprend un autre, directement ou par analogie, par comparaison. Nous arrivons à comprendre des termes tels que *karma*, la combinaison des causes, *nirvâna*, l'état suprême et transcendantal (du moins selon le bouddhisme du nord), etc. De même un bouddhiste peut arriver à comprendre nos termes de *matière*, *âme*, *Dieu*, etc.; il peut en trouver des équivalents, semble-t-il, dans son langage. Mais ces équivalents ne sont pas adéquats. On sait que cette coïncidence exacte n'existe même pas entre les qualificatifs correspondants dans les langues européennes, qui pourtant vivent comme en famille depuis de longs siècles. Il nous faut observer le Bouddhisme de l'intérieur du Bouddhisme; et plutôt que de lui demander seulement s'il s'occupe des mêmes points auxquels nous nous intéressons, nous intéresser à ce qui l'a occupé. Aussi bien, il ne nous demande rien; c'est nous qui l'allons quérir. Nous devons nous mettre, passagèrement, à son point de vue, et voir de là les mots, les idées sur lesquelles a porté le fort de ses recherches philosophiques.

Quant au Néo-Bouddhisme, qui, d'après ce que j'ai lu je ne sais plus où, serait né au Japon, je n'en entends jamais parler. Je le crois né au nord du la Soïno. La plus moderne des sectes bouddhiques japonaises est la secte *Sin-tyo*, dont le fondateur mourut en 1234. Elle est si différente des autres sectes, qu'on peut l'appeler, d'après certains analogies, le protestantisme bouddhique; mais c'est encore le Bouddhisme du nord, et point un nouveau Bouddhisme. Au contraire, cette secte a ses grands temples à Kyoto, où elle vit dans l'ancienne atmosphère religieuse bien plus qu'elle ne le ferait à Tôkyou, où se forme le jeune Japon, dans d'idées européennes.

Je m'attends à ce qu'on trouve que je n'ai pas expliqué assez en détail le contenu de cette traduction, de manière à en faire un volume de philosophie bouddhique. Les circonstances

ont abrégé mon séjour à Ceylan; et, rentré en Europe, d'autres travaux se sont imposés à mon attention et ont ralenti une correspondance théologique avec les amis que je compte parmi les prêtres bouddhistes.

Il n'y a plus besoin d'attirer l'attention du public savant sur l'utilité considérable du chinois, sur les matériaux immenses que procure la connaissance de cette langue à l'étudiant du Bouddhisme. Je veux seulement encore répondre à une critique du grand Eugène Burnouf, qui, dans un des appendices du *Lotus de la Bonne Loi*, à propos du mot *āvāra* et de sa traduction en chinois, dont il ne sait que faire, juge que les traducteurs chinois traduissent avec une littéralité peu éclairée, et que pour cela, sur des points obscurs tels que celui-ci, leur traduction n'est d'aucun secours. Cependant, qu'on prenne le *Sekhanī-tyāhasūtra*, publié par Max Müller : on y trouvera, à la fin, la traduction chinoise des stances de ce sūtra, et la traduction anglaise de ce chinois. Qui connaît un peu de chinois admirera, dans la beauté de ces vers, outre la piété profonde qui les inspire, le pur accent de la langue chinoise. Déjà la mesure de ces vers est tout différent du sanscrit, toute la traduction est l'œuvre d'un prêtre très lettré et très pieux, qui, à ces deux titres, était incapable de se contenter d'une traduction grammaticale. — D'ailleurs, en fait, le traducteur chinois a rendu *āvāra* par un terme que Abel Rémusat avait à son tour traduit en latin : *stillatio*, et qui signifie « écoulement ». En effet, selon la philosophie bouddhiste, toutes les fois que nous éprouvons une sensation, il y a, dans l'organe affecté, quelque chose qui semble s'écouler vers l'objet affectant, sans quoi cette résultante, qui est la sensation, ne pourrait pas avoir lieu. Cet « écoulement » est donc impliqué dans l'existence des sens et en général de toute notre vie périssable. Par conséquent, être affranchi de ces « écoulements » est un des avantages de l'état excellent dans lequel demeurent les Heureux. Cet exemple suffira à illustrer l'idée que je viens d'énoncer : le chinois est un auxiliaire précieux pour la connaissance des textes bouddhistes.

PRÉFACE DE LA REIMPRESSION DE 1828

Y a-t-il dans ce monde un autre prêtre éminent que nous puissions comparer, pour la quantité de ses ouvrages, à Gyan-nen, notre compatriote, le grand docteur de l'empire? Les plus étendus vont à 90 volumes (ainsi le *Hakke-kyo* et le *E-kyau*) et même à 120 volumes (comme le *Kegon-ki To-yu*); et tout ce qu'il a écrit pendant sa vie entière fait plus de 1,200 volumes. Seul, un homme qui a fait des recueils sacrés comme la substance de ses entrailles et qui a recueilli dans son cœur la science de tous les sages, peut faire une telle œuvre. L'*Esquisse des huit sectes* n'est qu'un petit hors-d'œuvre, qui renferme cependant les opinions et les pratiques de toutes les sectes, sans rien omettre : difficile entreprise que celle d'introduire le mont Meru dans un grain de moutarde! Bien plus, cet ouvrage est vraiment le port nécessaire de la mer du Bouddhisme, la clef précieuse du trésor des doctrines. Mais les lecteurs déplorent depuis longtemps qu'il y eût tant de caractères fautifs, de lacunes et de superfétations dans les exemplaires vendus par les libraires. *En-gue*, prêcheur en second du monastère *Kekau-in*, donna toute son attention à cet ouvrage, et, par bonheur, en rencontra deux ou trois copies différentes. Il en fit une excellente révision; au printemps de la 10^e année Ban-sei (1827), il le remit au graveur sur planches pour être imprimé. Quand on fit la retraite d'été, il déploya ce rouleau dans notre salle de prêches et commença, dans l'intérêt de l'assemblée, à le développer dans ses discours, et à en éclaircir toutes les obscurités et les points confus; grâce à lui, les étudiants venus après lui évitent enfin les ennuis que cause la confusion de caractères imprimés par erreur l'un pour l'autre. On peut donc bien dire qu'en gravant et en imprimant ce livre, on établit solidement le trésor de la doctrine, et qu'en le rendant populaire, on fait une œuvre bouddhique. Ah! qui n'approuverait joyeusement une telle entreprise! — Ainsi ma préface.

Onzième année Ban-sei, en automne, le 8^e mois (1828). Écrit

par *Igyau-in Houkai*, à l'académie bouddhique de *Takakura*, *Kyauto*.

Avertissement.

L'Esquisse des huit sectes est populaire depuis longtemps. Mais celui qui compare ce texte plein de lacunes, d'interversions et de superfluations avec le texte des autres œuvres du respectable *Gyau-nen*, remarque une grande différence. Je présume que ses disciples prirent des notes au pinceau, des exposés de leur maître, et qu'enfin ces exposés se transmirent successivement d'une génération à l'autre, sans qu'on prit garde aux erreurs qui s'y glissaient; par exemple, un caractère mis pour un autre qui lui ressemble; puis, l'ouvrage finit par arriver aux mains du graveur, et ainsi on l'imprima très fautivelement. Moi-même, faisant il y a peu de temps une excursion à la capitale, j'en trouvai trois exemplaires pourvus de commentaires; le premier, dans le magasin du temple de *Toganawa*; le second, chez un de mes confrères en études; et le dernier, chez un libraire; mais je ne sais qui l'a copié. En somme, chacun d'eux a ses passages mieux ou moins bien conservés. Aussi, dans le collation de ces trois exemplaires, je m'en suis tenu à la version qui m'a semblé préférable; j'ai réuni les versions et les caractères qui s'en écartent; et on peut les trouver dans l'ordre à la fin de l'ouvrage. N'ayant pas eu me devoir servir de notes marginales, Je n'ai rien ajouté ni retranché nulle part; quoique bien des choses me semblaient douteuses, je n'ai pas hasardé d'édifier de mon chef un seul mot. J'ai dit.

Voici la règle que j'ai adoptée: J'ai pointé les erreurs corrigées (qui proviennent tantôt de ce que des caractères différents, ayant la même prononciation, furent écrits l'un pour l'autre; tantôt de ce que des caractères ressemblants furent substitués l'un à l'autre); j'ai pointé deux fois les interventions à signaler; j'ai mis un rond à côté des caractères suppléés et entouré d'un carré ceux qui sont superflus. Enfin j'ai mis en notes au haut de la page les caractères jugés utiles pour le texte. Il est bon que ceci soit bien compris par mes lecteurs.

Neuvième année Bun-sei, en hiver, le 42^e mois (1826); écrit par *En-guë*, du monastère *Kéku-in* (province de *Bun-go*).

ESQUISSE DES HUIT SECTES

Première partie.

D. — Combien y a-t-il de doctrines ou enseignements dans le Bouddhisme?

R. — La somme des enseignements du Bienheureux forme un nombre infini. A ne citer brièvement que les principales doctrines, on en trouve 84,000. Les prédications du Bouddha, pendant à peu près cinquante ans que dura sa carrière, renferment absolument toute matière imaginable.

D. — Pourquoi fallait-il que ces enseignements fussent si nombreux?

R. — Parce que le Bouddha voulait guérir les 84,000 maux dont souffrent tous les êtres; il fallait donc qu'il donnât 84,000 enseignements.

D. — Ces enseignements forment-ils seulement le Grand Véhicule, ou comprennent-ils aussi le Petit Véhicule?

R. — Chacun des deux Véhicules établit 84,000 doctrines. Ainsi, il est dit dans le *Kam-pâra*: « Le *Muni* prêcha 84,000 fois ses doctrines. » En outre, les livres du Bas Véhicule disent à maintes reprises qu'il y a 84,000 doctrines. Cela se rapporte aux doctrines présentées dans le Bas Véhicule; mais on trouve aussi fréquemment dans le Grand Véhicule l'opinion que le nombre des doctrines est de 84,000. De très nombreux passages en font foi. Il est inutile d'insister. Nous disons donc que chacun des deux Véhicules renferme 84,000 doctrines?

D. — Comment a-t-on classé ces doctrines?

R. — Si nombreuses qu'elles soient, elles sont comprises dans deux recueils; ou aussi dans trois recueils, qui les renferment absolument toutes. On parle aussi des cinq Recueils, des dix Recueils, des douze branches de la doctrine: tout cela se ramène à ces trois Recueils.

D. — Qu'est-ce donc que les deux Recueils ?

R. — L'un est le Recueil des *Célestes*, ou auxiliaires du Bouddha : c'est le Bas Véhicule. L'autre est le Recueil des Bodhisattvas : c'est-à-dire le Grand Véhicule. On se fonde sur ce point pour établir que chacun des deux Véhicules renferme 84,000 doctrines. Pour le sens des noms de ces deux Recueils, il est expliqué dans le *Mahāprajñā-pāramitā-sūtra*, ainsi que dans le *Mahāvairocana-sūtra*. Tous les savants sans exception ont cité ces deux ouvrages, à l'appui de leur classement des doctrines en Grand et en Bas Véhicule.

D. — Qu'est-ce, ensuite, que les trois Recueils ?

R. — 1° L'un est le Recueil des *Sūtras* (que nous prononçons aujourd'hui Sotoran ; autrefois Choulara) : cela signifie le Livre des promesses, ou aussi le Livre appropié ; autrefois, on disait simplement *Kyū*, le Livre sacré. 2° Le Recueil de la soumission, prononcé aujourd'hui Binaya : autrefois Hini). Précédemment, on l'appelait le Recueil des ordonnances. 3° Le Recueil *Abidamnu* (autrefois Abiden) : cela veut dire le Recueil de la doctrine des opposés (autrefois on traduisait : la doctrine incomparable). — Voilà ce qu'on appelle le Triple Recueil. On verra plus loin, quand nous expliquerons les leçons de la Méditation des Préceptes et de la Sagesse, que le Triple Recueil, c'est l'enseignement qui explique ; tandis que les Trois leçons, c'est ce qui est expliqué. Ainsi, les Trois Recueils embrassent toutes les doctrines, sans en rien laisser.

D. — Expliquez-moi donc leur contenu.

R. — Le Tathāgata, pendant toute sa carrière, approprié ses enseignements aux intelligences qu'il avait devant lui. L'aptitude à recevoir telle doctrine était-elle là : il lui présentait cette doctrine. Il sema ainsi ses prédications en tous lieux. Ces prédications, de la première à la dernière, sont tout entières dans le Triple Recueil. Ainsi, lorsqu'on le compila, les saints n'eurent qu'à rassembler et à ordonner ces prédications pour en faire le Triple Recueil. La compilation achevée, ils la transcrivirent aux hommes.

D. — Est-ce que le Triple Recueil comprend le Grand et le Bas Véhicule ?

R. — Oui, et cela est expliqué en détail dans le *Mahāvastu* et d'autres. Ainsi, chacun des deux Recueils des *Śrāvaka* et des *Bodhisattvas* en confirme trois lui-même; ce sont ceux des Livres canoniques (*Kyō*), des Ordonnances (*Ritu*), et des Discussions (*Hou*).

D. — Comment ces textes furent-ils transmis et répandus d'un siècle à l'autre ?

R. — Tant que vécut le Tathāgata, on n'employa aucun livre; on agissait selon ce qu'on avait entendu prêcher, et on obtenait ainsi le bienfait de la parfaite compréhension (*śaśārambha*). Après la mort du Bouddha, on commença d'avoir des livres; on les transcrivit et on les répandit, pour ouvrir les yeux de tous les êtres. C'est ainsi que *Kaccyapa* et d'autres compilèrent le Triple Recueil du Bas Véhicule dans la grotte de Hihara. *Ajita* et ses collègues réunirent les doctrines du Grand Véhicule, dans une grotte du mont Teti. C'est alors que *Mahākaccyapa*, l'aide sur la sainte doctrine, s'en fit le continuateur, dans ses points principaux; que le vénérable *Anur*, retenant les exemples du Bouddha, en fit une source de profit pour tous les êtres; que *Mahendri* (?) et *Candana* conservèrent la somme des principes du Bouddhisme; que *Upagata* s'acquit un singulier reflet de gloire.

Pendant cent ans après la mort du Bouddha, sa doctrine se transmit purement et sans omission; grand fut le succès de ces cinq Maîtres, en gardant et en transmettant cette doctrine. Après ce 1^{er} siècle, d'autres saints apparurent et se transmissent mutuellement les Livres sacrés, se fondant tous sur l'excellente doctrine. Mais, à mesure que les saints disparaurent, les vrais principes bouddhiques durent se perdre aussi. Alors, au moment où *Anur* entra dans la parfaite méditation (ou nirvāṇa), la robe que le Bouddha lui avait donnée disparut, lorsque *Candana* obtint la destruction (le nirvāṇa), les Livres sacrés se trouvèrent cachés. Cependant bien des choses demeurèrent; beaucoup d'enseignements subsistèrent; et ainsi la doctrine se conserva correctement pendant mille ans; et jusqu'à ce que le Dernier Âge lui vint, on continua de se fonder sur la Doctrine, si les temps étaient propices, et de la répandre dans les pays qui s'y prêtaient. Dans les

royaumes des Cinq Indes, et jusqu'au Japon, et dans une infinité d'autres pays, on répandit les saints livres et l'on suscita les œuvres bouddhiques. Je raconterai donc brièvement la façon dont le bouddhisme fut propagé en Inde, en Chine et au Japon. Voici ce que j'ai appris :

Pendant quatre siècles après la destruction (ou *nirvāṇa*) du Bouddha, l'enseignement du Bas Véhicule fut florissant ; mais les schismes s'élevèrent. Le Grand Véhicule avait disparu ; on le gardait dans le Palais du Dragon, au fond de la mer. Spécialement pendant le 1^{er} siècle, il avait été transmis purement ; ensuite des schismes rivaux avaient surgi. Ainsi *Mahādeva* mit en avant cinq propositions fausses et vaines ; il refusa de rejeter le préjugé de la réalité du moi ; les sectes *Syau-ryau* et *Kyau-ryau*¹ attaquèrent les excellents principes et confondirent tout ; les deux sectes *Saizun* (7)² et *Hokuzan* (7)² suscitèrent également des schismes et causèrent le désordre des opinions. Le résultat fut que finalement, vingt sectes s'élevèrent au quatre siècles et se querellèrent dans les Cinq Indes, elles continuèrent leurs disputes jusqu'au 5^e siècle.

Alors surgit l'hérésie rivale (des Brahmanes), et le Bas Véhicule disparut lentement ; à plus forte raison, le Grand Véhicule (caché depuis longtemps). Un peu avant le 6^e siècle (du nirvāṇa du Bouddha), parut le Maître *Ācāryaśāstā*, qui, pour la première fois, répandit le Grand Véhicule ; à ce moment, on composa le *Mahāyāna-saṃgraha* et d'autres. Les pernicieuses opinions de l'hérésie furent déconcertées et périrent ; on ferma la bouche aux schismes du Bas Véhicule, qui se soumirent complètement. La profonde doctrine du Grand Véhicule se rétablit ; tous les êtres du monde, dès qu'ils eurent l'occasion, s'acheminèrent sur la droite voie. — Ensuite vint le Bodhisattva *Nāgārjuna* : il prit la succession d'*Ācāryaśāstā* dans les dernières années du 5^e siècle et au commencement du 6^e. Il parcourut seul les Cinq Indes, brisa absolument toutes les hérésies et répandit les

1) Celle-ci est le *saṃgraha*.

2) Montagne de l'Ouest ; montagne du Nord.

doctrines bouddhiques dans leur entier. Il portait dans son cœur le Triple Texte de l'*Astoutasika-sûtra*; la rivière de son éloquence coulait d'une façon merveilleuse, comme pour s'aller joindre aux floues et à la mer. Il compila un vaste recueil des discussions (*edra*), dont la doctrine était plus pure que la couleur pure elle-même; il pénétra avec profondeur toute la doctrine bouddhique et la présenta sous une forme aussi excellente que celle de la glace surpasse celle de l'eau. Pour tout dire, ces deux grands Maîtres étaient des Mahasattvas du plus haut rang. *Arcaghava* était l'antique Bouddha du Grand Éclat; il demeure, actuellement, sous sa forme incarnée, dans le huitième Terrain des Bodhisattvas. *Nityajyoti* était l'antique Bouddha « Aspect du Nuage merveilleux »; actuellement il demeure dans le rang initial des Bodhisattvas, celui de la Première Allégresse. L'un et l'autre sont, d'origine, des Bouddhas qui voulurent apparaître dans des corps inférieurs. Ils surpassèrent tous les hommes de leur temps en sagesse et en éloquence.

Mais voici une chose excellente : lorsque ces grands saints eurent achevé, comme manifestations humaines, leur œuvre de salut, ils quittèrent leur corps transformé et regagnèrent leur état original. Alors les combinaisons des actes de tous les êtres (qui causent leurs destinées variées et leurs transmigrations) s'opérèrent de nouveau avec confusion et les opinions pernicieuses prirent de nouveau de profondes racines. C'est pourquoi le Bodhisattva *Axanga* apparut au monde, vers l'an 300 (du nirvâna du Bouddha), pour le profit de tous les êtres. De nuit, il montait au ciel Tushita et recevait les leçons du Bodhisattva *Maitreya*; de jour, il descendait dans ce monde et enseignait tous les êtres au près et au loin. Mais les préjugés des êtres avaient trop de force; ils ne voulant pas écouter *Axanga* dans son corps transformé, l'adressa donc une prière au vénérable *Maitreya*. Celui-ci l'exauça, et descendit dans l'Inde centrale, dans la suite de prêches d'Oude. Il y prêcha le grand *edra* en cinq parties; une seule d'entre elles,

1) Non d'un certain degré de perfectionnement religieux; il sera expliqué plus loin.

le Yoga-çâstra renferme 108 myriades de doctrines. Il expose avec profondeur les sens (principes) secrets. Les enseignements de toute sa vie ont été classés en un Recueil : *Les çâstras et les çâstras simplement expliqués*. A cette époque les opinions pernicieuses des âtres étaient abattues : Ils s'acheminaient tous vers la droite voie et parvenaient à la beauté admirable (de la doctrine). *Maitreya* étant remonté au ciel, *Asaïga* lui succéda dans l'opération du salut de ce monde. *Vaïbandhu* (frère cadet d'Asaïga), vint alors aussi apporter le salut à tous les êtres ; et il fut le premier à propager le Bas Véhicule. Il fit une vaste compilation de cinq cents çâstras. Plus tard, il se mit à l'étude du Grand Véhicule et composa 500 autres çâstras ; ce qui fait qu'on l'appelle généralement le *Maître aux mille çâstras*. Puis *Harivarma* composa à la même époque le *Satyasiddhi-çâstra* ; en même temps que le maître, *Sarvalbhadra* composait le *çâstra conforme à la droite Raison*. Cependant, dans les dix premiers siècles du nirvâna du Bouddha, les principes du Grand Véhicule se maintinrent sans aucune discorde d'écoles. Au xi^e siècle, naquirent pour la première fois des divergences. *Dharmapâlla* et *Bhavariveka* disputèrent de l'irréalité et de la réalité des choses, à l'occasion de la doctrine de la dépendance mutuelle de toutes choses. Au xvi^e siècle, *Çilabhadra* et *Ti-louan* disputèrent oralement des modes (ou aspects) et des natures de toutes choses ; on eût dit un diamant frotté contre un diamant, ou un roc se heurtant à un autre roc. Il y eut d'autres grands Maîtres : *Nâgabodhi*, *Nilanetra*, *Bahula*, *Jina*, *Sân-yaou*, *Kwa-ben*, *Ti-getu* etc., tous Mahasattvas du Quatreuple Refuge, auxquels adhèrent tous les êtres. Supérieurs à tous les saints passés ou actuels, comme l'orchis et le chrysanthème surpassent toutes les fleurs, ils disputèrent de mérites magnifiques ; et toute école se réclama de l'un ou de l'autre comme de son fondateur ; tous les êtres prirent l'un ou l'autre de ces deux saints pour leur appui et pour leur chef. Voilà comment les Maîtres, se continuant dans tous les temps, illuminèrent les Cinq Indes et sauvèrent tous les êtres.

Après avoir retracé la diffusion du Bouddhisme en Inde, nous parlerons de la Chine. A la fin du x^e siècle du nirvâna du Boudd-

dhâ, *Môtsûga* vint en Chine le premier, et, après lui, *Dikou-rau* (?). Ils commencèrent de répandre le Triple Trésor (le Bouddha, la Doctrine, l'Assemblée); peu à peu ils propagèrent les Cinq Véhicules; et dès lors, sous les dynasties successives des Han, Wei, Tsui, Soung antérieurs, Tsi, Liao, Tchin, Soui, Thang et Soung postérieurs, les Maîtres du Triple Recueil se transmissent l'enseignement bouddhique et répandirent d'un Age à l'autre la sainte doctrine. Pour les traducteurs du Triple Recueil, les uns vinrent de l'ouest en Chine; les autres se rendirent de la Chine dans les pays de l'ouest; et ainsi les Trois Recueils des Deux Véhicules furent complètement traduits. Les deux espèces de sectes, de l'enseignement apparent et de l'enseignement secret, se répandirent également. Et ainsi *Kumôrafika* et *Hienou-Thang* accomplirent une œuvre admirable: la traduction des livres sacrés. Finalement ils reçurent l'approbation ecclésiastique du dèva Ida. Kain-gou et Dou-mu (?) furent aussi renommés pour leurs belles traductions; à la fin, ils s'acquiescèrent la protection merveilleuse du Dragon de la mer. Outre ceux-là, d'autres hauts prêtres vénéraient le Bouddha; tantôt on voyait les monastères *Kou-ryu* et *Zyû-gou* (brillier) comme la lune dans l'eau de l'océan négation qui manifeste le réel; tantôt les prêtres *Nangaké* et *Tendai* se tenir, comme de fraîches fleurs, dans le jardin de la Triple méditation enfermée dans une pensée unique; les prêtres *Zi-ou* et *Se-ryu* semblaient une douce brise soufflant sur les rameaux des Trois Plantes (Trois Véhicules) et des deux Arbres (deux principales doctrines de la secte Tendai); ailleurs *Kou-zan* et *Se-ryu* semblaient des pierres précieuses reposant sur la table des Dix principes mystérieux et des Six conceptions de toutes choses. En outre, les prêtres *Fu-kuan* et *Hau-hau* pénétrèrent tout l'Ahlûdharma et l'éclairèrent parfaitement. Les deux savants *Hou-wei* et *Dou-mu* pratiquèrent excellentement le Vinaya, qui fut alors mis en pleine lumière. Combien plus les bons principes du *Satyabuddhâ*, dans lesquels *E-kei* acquit un renom singulier; et l'enseignement secret de la secte *Sûyon*, qui fit resplendir les prêtres *Trizyan* et *Eikou*!

A part ceux-ci, un nombre infini de prêtres vénérés ont répandu la doctrine de la Voie excellente et se sont passés l'enseignement

bouddhique l'un à l'autre. Leur aspect avait une majesté imposante; et souvent ils furent gratifiés (de l'approbation) céleste. Leur intelligence de la doctrine était admirable et immense; ils étaient perpétuellement éclairés. Vous voyez combien nombreux furent les prêtres éminents dans tous les âges et combien puissants. Comment la parole pourrait-elle exprimer ces choses? — C'est ici la diffusion du Bouddhisme en Chine.

Au Japon, nous trouvons que, sous le 30^e empereur, nommé Kinnéi, le 14^e mois de la sixième année de son règne (c'est-à-dire la 8^e année *Daï-dé* sous les Liao de Chine), le roi de *Hyakiai* en Corée, nommé *Syau-myau*, offrit en tribut une statue d'or et de cuivre de *Chaka*, ainsi que beaucoup d'étendards et de dais, des mânes et des castres. L'empereur se réjouit de ces présents, et, en les voyant, leur rendit un hommage. A cette époque, ses sujets n'avaient aucun respect pour ces objets; il finit cependant par édifier des monastères, où il déposa les livres sacrés. Dès lors, la doctrine du Triple Trésor s'affermir graduellement au Japon. Sous le 31^e empereur, nommé *Bidatu*, la première jour de la première année de son règne, naquit le célèbre *Syautoku Taïsi*. Il propagea le Bouddhisme et le rendit puissant dans tout l'empire; les monastères s'élevèrent partout, le nombre des convertis fut infini. Le rebelle *Moriya* succomba sous les traits de la méditation et de la sagesse. Les deux prêtres venus de *Kaurai* (ou Corée) eurent la gloire d'avoir propagé la doctrine; ils renversèrent les mauvaises croyances, exaltèrent le Triple Trésor, secoururent tous les âtres et opérèrent les œuvres bouddhiques. Il n'y eut jamais rien de plus grand dans aucun temps; cela se fit entièrement par le pouvoir de l'œuvre excellente de *Syautoku-Taïsi*.

Dès lors les prêtres éminents n'eurent cessé d'apparaître et de transmettre au loin la doctrine bouddhique. Le grand Bouddha, se manifestant dans des incarnations, répandit de toutes parts la connaissance du Triple Trésor. Le vénéré *Ki-tsou* transmit les profonds principes de la secte *Savon*; le vénéré *Grou-ban* propagea le Grand Véhicule de la secte *Hossou*. Le précepteur *Dau-yi*, de la secte *Kegon-en*, transmit la doctrine de sa propre secte; le vénéré *Gansin* travailla à répandre le Vinaya de la secte *Tendai*;

et *Tenkyu* réédifia cette secte. Le grand *Kôben Daishi* fonda la secte *Singon*, qu'il laissa prospérer; la doctrine du *Kuso-gôshi* et celle du *Saigyôdôshi* furent aussi transmises au Japon. Tous ces prêtres vénérés vinrent chez nous de la Chine, ou se rendirent en Chine pour rentrer ensuite au Japon; et une foule d'autres encore répandirent et transmise la doctrine. Tous, prédécesseurs ou successeurs, s'appliquèrent à l'étude de la doctrine, comme vous venez de le voir. Les uns puisant dans le courant de la source de *Gyoku-sen*; d'autres reflétant l'éclat d'*Enniti*; d'autres, inspirés par *Syau-ryau*, semblaient éclairés des rayons de la pleine lune; d'autres suivirent les leçons de *Gyôkwa*; d'autres, demeurèrent sous le pic étancé du mont *Nanzan*; d'autres se promènèrent dans les jardins de *Seiko*; ou bien c'était le prêtre *Syau-ryu* (Dragon bien) qui plongeait jusqu'au fond de la mer de la Doctrine; ou le prêtre *Dai-ou* (Grand nuage), qui couvrait de son ombre la terre entière. Le Grand Véhicule et le Bas Véhicule, la doctrine des natures et celle des aspects (modes), l'école de l'enseignement et celle de la méditation, l'instruction manifeste et la secrète, tout fut également propagé et transmis plus qu'on ne peut dire. Sept grands monastères se disputèrent à *Nara* la vénération du peuple; la capitale du nord et celle du sud rivalisèrent en croyances excellentes et se dévouèrent à l'étude. Chacune avait des sectateurs puissants, qui semblaient autant de dragons et d'éléphants; tous également dignes d'être les instituteurs des hommes et des dévas. Sans cesse on répandit aussi la doctrine dans les endroits les plus reculés. Ah! notre âge a perdu toute la sève des enseignements; mais la mer de la Doctrine fut toujours profonde. On a beau désirer d'en retirer toutes ces doctrines mystérieuses, on ne réussit point. Mer immense, dont aucune parole ne décrit la grandeur!

Vous savez maintenant comment le Bouddhisme s'est répandu au Japon.

D. — Voilà effectivement les grands traits de sa diffusion dans les Trois Pays. Mais dites-moi de plus, je vous prie, combien de doctrines bouddhiques existent actuellement dans notre pays?

R. — Les doctrines que l'on a cultivées au Japon depuis les

temps anciens forment en tout huit sectes, qui n'ont pas varié jusqu'à nos jours. Il a pu se produire des dissidences dans certaines sectes; mais au fond, on peut dire que huit doctrines différentes, et pas plus, ont été étudiées chez nous, tant dans le passé qu'à présent.

D. — Quelles sont ces huit sectes?

R. — Elles se nomment *Kuoya*, *Zyauzitu*, *Ritu*, *Hossau*, *Sansou*, *Tendai*, *Kegon* et *Singon*¹.

D. — Lesquelles se rattachent au Bas Véhicule, lesquelles au Grand Véhicule?

R. — Les trois premières, *Kuoya*, *Zyauzitu* et *Ritu*, se rattachent au Bas Véhicule; les cinq autres au Grand Véhicule.

D. — Puis-je savoir quels principes sont exposés par chacune de ces huit sectes?

R. — Ces principes sont abstraits, difficiles à connaître. Si déjà je dois regretter de ne connaître pas même une seule secte à fond, encore moins puis-je parler de toutes les huit sectes. Aussi je me bornerai à en énumérer les noms, en disant rapidement quelque chose de leurs principes.

La secte *Kuoya*.

D. — Pourquoi la nomme-t-on secte *Kuoya*?

R. — Parce que *Kuoya* est le nom abrégé du *castra* fondamental de cette secte, l'*Abhidharma-kuya-ram*. *Ram* est un mot chinois; les six autres caractères sont de l'indou. *Abi* veut dire : opposé, qui est en face. *Dharma* signifie : Doctrine, et *kuya* : Recueil. Cela signifie donc : *Castra du Recueil de la doctrine de l'opposé*. Autrement dit : doctrine de l'opposé signifie, doctrine de la sagesse (prajñā) de l'impérissable. Il faut noter qu'*opposé* a deux sens. L'un est celui de « se tourner vers l'opposé — du sujet méditant, vers le nirvāna ». L'autre est celui de « se tourner par la méditation » vers les quatre Vérités réelles ». Le mot *doctrine*

¹ Quand l'auteur écrivait ceci, les sectes *Kū-ron* et *Zyau-da* (*sin-yeu*) étaient en voie de fondation.

a de même deux sens. L'un est celui de doctrines excellentes; c'est le nirvâna. L'autre est celui de modes ou aspects spirituels de l'enseignement¹; c'est-à-dire que la sagesse de l'Impérissable se place en face du nirvâna et des Quatre Vérités réelles par la méditation.

Le mot de Recueil a, lui aussi, deux sens. L'un est celui de : renfermer. L'autre est celui de : se fonder. Dans le premier sens, on sait que ce cāstra renferme les excellents principes du *Jñānaprasthāna-cāstra* et d'autres; il a le titre de Recueil². En prenant le sens de : se fonder sur quelque chose, on entend que ce cāstra a été composé d'après des ouvrages antérieurs, tels que le *Jñānaprasthāna*, etc. Le nom d'*Abhidharma-kōśa* a été tiré en entier de ces ouvrages-là, qui l'expliquent; par conséquent notre cāstra après le nom de cāstra qui a pour fondement l'Abhidharma³ (Abhidharmakōśa-cāstra). Et comme cette secte a été fondée sur ce Recueil (sans, kōsa, jap. kōsu), elle s'appelle secte Kōsu.

D. — Qui est l'auteur de ce cāstra? et de quelle année de l'année-néantissement du Bouddha date-t-il?

R. — Il fut composé par le Bodhisattva *Vasubandhu*, neuf cents ans après le nirvâna du Bouddha. Il concorde avec les idées de la secte *Sāpata* (sarvāstivāda), l'une des vingt sectes indiennes issues du Bas Véhicule. Au reste, il a puisé ses doctrines principales dans le *Mahāvibhāṣā-cāstra*; mais il s'est efforcé d'y agréger quantité d'autres enseignements. Le *Mahāvibhāṣā* se fonde à son tour sur le *Jñānaprasthāna-cāstra* et son Sextuple commentaire⁴.

1) C'est-à-dire les doctrines exaltées qui forment l'ensemble de la doctrine pure et sainte. Pour le Bouddhisme, avoir une doctrine parfaitement vraie la même chose que la posséder et s'identifier avec elle, en faire comme sa propre substance. C'est ainsi que, si l'ensemble bien, états ou aspects de l'enseignement revient à dire : les doctrines bouddhiques.

2) Ici l'auteur ajoute en passant : Il faut donc entendre que ce cāstra est un recueil des enseignements pour se tourner vers la doctrine (qui est, pour ainsi dire, en-dehors du sujet méditant). Ceci est composé de l'après l'après (l'après-après), ou composé d'enseignement.

3) Ceci, après l'après, est un composé bouddhique (bouddhique), ou composé possessif et attributif.

4) Sāpata ou les Six pieds du *Jñānaprasthāna-cāstra*.

En voici l'histoire :

Vers l'an 400 du Nirvāna, il y avait, au pays de Kachmire, un roi nommé Kaniska, qui révérait les livres sacrés. Un jour, il pria les prêtres et les fit entrer au palais, où ils reçurent leurs offrandes. Alors le roi s'enquit auprès d'eux de la Voie bouddhique; mais leurs discours variaient. Le roi, très étonné, dit au vénérable *Kyen* : « L'enseignement bouddhique n'ayant qu'une source, et des principes qui n'offrent aucun désaccord, pourquoi ces prêtres, que je révère, disent-ils des choses si différentes? » Le Vénérable répondit : « Qu'importent les discours? Appliquez-vous aux bonnes œuvres, et vous en recevrez le fruit. Le Bouddha a prédit que sa doctrine serait divisée par les dissidences; il l'a comparée à un bâton d'or; rompez-le, tous les morceaux en sont d'or. » Le roi reprit alors : « De toutes les observances des différentes sectes, quelle est donc la meilleure? Je veux la pratiquer. O Vénérable, veuillez me l'expliquer. » Celui-ci répondit : « La secte *Sarvastivādā* est supérieure à toutes les autres. Si le roi veut devenir un pratiquant, qu'il suive cette secte-là. »

Le roi, tout joyeux, ordonna aussitôt de rédiger les doctrines d'un triple Recueil de cette secte. Les Thérés s'assemblèrent des quatre coins de l'horizon comme en immense nuage. Tant de prêtres ordinaires que de saints, ils étaient trop nombreux. Pour éviter le désordre, le roi commença par renvoyer les prêtres ordinaires; il ne retint que les saints. Ils étaient encore une foule; on exclut donc les imparfaits et l'on garda seulement les Arhats; mais on ne pouvait encore les réunir dans un seul lieu. Le roi choisit donc ceux qui, par la méditation, possédaient pleinement les six pouvoirs surnaturels, et par leur sagesse, avaient atteint la perfection dans les quatre eloquences; qui portaient en eux le Triple Recueil, et au-delors triomphaient dans les cinq sciences. Ces vertueux saints, autorisés à commencer ce travail, n'étaient plus que 490. Le roi choisit alors le vénérable *Vasumitra* (?) comme 500^e et l'établit président. Les saints réunirent d'abord dix myriades de stances de commentaires des Sûtras. Ensuite, ils commentèrent le Vinaya en dix autres myriades de stances, et autant pour l'Abhidharma. L'ensemble de ces stances forma le *Mahāvibhāṣā*.

gâtres. Les cinq cents Arhats firent graver les œuvres sur de grandes pierres, et ils s'engagèrent par serment à ne la prêcher que dans leur pays, sans permettre de la répandre au dehors. Pour cela, ils commandèrent aux Yakzas de veiller aux portes de la ville. Or, le vénérable Vasubandhu avait autrefois étudié les doctrines de la secte *Sarvâstivâda*, et avait passé ensuite à celles de la secte *Sautrântika*, qui lui paraissaient plus rationnelles, tandis que maintes choses lui semblaient discutables, dans la secte *Sarvâsivâda*. Désireux de se fixer, il changea de nom et se rendit dans le Kachmire. Pendant quatre ans, il attaqua souvent et violemment les autres sectes par les principes de la sienne. Entre autres il avait attaqué le vénérable Go-nyu¹, et l'avait réduit au silence. Ce vénérable, entrant en méditation, connut que c'était Vasubandhu; et il l'avertit en secret : « Il y a, lui dit-il, dans notre secte, des élèves encore dominés par les passions. S'ils apprennent, à Chef de la Retraite, que vous nous attaquez, ils pourraient vous faire souffrir. Retournez plutôt dans votre lointain pays. » Vasubandhu revint alors dans son pays, et y expliqua le *Vibhâsa* d'après ses propres idées. Après en avoir discours pendant toute la journée, il composait une stance, où il résumait le sens de ses discours; puis il faisait copier ses stances par le graveur sur des feuilles de cuivre. Il y en eut à la fin six cents; elles expliquaient tous les principes du *Mahāvibhâsa*. Il afficha ces stances sur le corps d'un éléphant parfumé d'huile, et fit publier au son du tambour qu'il était prêt à rendre grâce à celui qui le confondrait. Personne n'en fut capable. Il fit alors porter ces stances au pays de Kachmire. Le roi et tous les prêtres du Kachmire furent ravés; « il travaille à propager notre secte », pensaient-ils. Seul, le vénérable Go-nyu comprit qu'ils se trompaient et ne leur cacha point son étonnement; à la fin, il les pria de faire faire un commentaire de cet ouvrage. A la demande du roi, Vasubandhu expliqua donc son câstra. Ce commentaire comprit 8,000 stances; il prouva la justesse des défiances de l'Arhat Go-nyu. Là-dessus, un élève de cet Arhat, nommé *Syd-gen*

1) « Entré dans l'Éclatement ».

(Samantabhadra), composa un *çâstra* opposé au *Kosa-çâtra*, et, après l'avoir intitulé « le *çâtra* qui s'abat comme la grêle sur le Kosa », le fit tenir à Vasubandhu. Celui-ci le lousa et le renomma : « le *çâtra* qui suit la droite raison » (*Nydyadusdra-çâtra*). Ce même *Syâ-gen* composa le *Gen-sy-souan* (?)¹ et le commenta en quarante livres. La traduction chinoise du *Nydyadusdra-çâtra* fait quatre-vingts livres.

C'est ainsi que l'on sait que le *Kosa-çâtra* procède du *Mahâ-Vibhâv-çâtra*.

D. — Il a donc été composé vers l'an 900 du nirvâna; et quand fut-il porté aux Chinois?

R. — Il leur fut porté sous deux dynasties. Sous les Tchou, d'abord, le docte *Sên-touen* fit la traduction en vingt livres, et y annexa son propre commentaire en cinquante livres. Cet ouvrage a disparu tout entier. Plus tard, sous les Thang, pendant l'ère Ei-ki, le prêtre *Houen-Thang* fit une nouvelle traduction au monastère *Tsou*; elle forme trente livres. C'est le texte actuel. Ce *çâtra* étant l'œuvre du docteur Vasubandhu, c'est lui que la secte regarde comme son aïeul. Son système fut admirablement répandu en Chine par le docte *Hou-gaku*; ses disciples, les Maîtres *Fu-kouen* et *Hou-kou*, en écrivirent des commentaires, et aucun des autres maîtres ne négligea de l'étudier. Dans notre patrie, cette œuvre a été transmise des uns aux autres jusqu'à nos jours; on se l'est passée d'un âge à l'autre et on l'a étudiée à l'envi dans tous les monastères.

D. — La secte *Kusya* représente-t-elle purement les doctrines de l'ancienne école *Sarvastivâda*, du Bas Véhicule; ou en embrasse-t-elle encore d'autres?

R. — Le *Kosa-çâtra* expose avant tout la doctrine *Sarvastivâda* et se fonde dans cette école. Mais il sympathise avec le *Sûtravâhdaya*; ce qui donne la raison de certains passages de ce *çâtra*, tels que celui-ci : « Je me suis généralement fondé, en commentant l'Abhidharma, sur les principes reçus au pays de Kachmir (i. e. le Sarvastivâda) »; ou encore : « Les discours des

1) De la manifestation de la sagesse.

Sûtra-nikaya n'ont rien que de rationnel, aussi... » Ce qui est vrai, c'est qu'il avait pris parti pour le *Sûtra-nikaya* et repoussait le *Sarvâstivâda*. S'il a revêtu les dehors de celui-ci, tout en adoptant dans son for intérieur les opinions du Sûtra-nikaya, c'est qu'il appartenait lui-même à l'école Sarvâstivâda, qui était alors très en faveur. Les passages cités font voir ce qui en est.

D. — Sur quels principes repose ce çâstra?

R. — Il expose le Sarvâstivâda; il est donc censé enseigner en principe la réalité de tous les modes, ou objets quelconques de la pensée. Pour qui considère le sens intime de ce çâstra, il renferme aussi les principes du Sûtra-nikaya; mais, par son sens apparent, il concorde de tous points avec le Sarvâstivâda. Il affirme, par exemple, la réalité des trois temps passé, présent et futur, et la perpétuité des modes (objets de la pensée). Cependant, on varie à propos de la réalité des trois âges: on peut compter quatre opinions différentes. La première a pour auteur le vénérable *Hae-tô*; il pense que les trois temps diffèrent comme espèces. La seconde, celle du vénérable *Myô-in*, est qu'ils diffèrent comme circonstances ou événements. La troisième, celle du vénérable *Syô*¹, est qu'ils diffèrent comme situation (haut, milieu et bas). La dernière est celle du vénérable *Kaku-ten*. Il dit que les trois temps diffèrent comme relation, le passé se comparant au présent, et celui-ci au futur. *Vasubandhu* a fait la critique de ces quatre savants maîtres et s'est joint à l'opinion du vénérable *Syô*. Le sens intime de ce passage, selon le Sûtra-nikaya, est que le passé et le futur n'ont pas de substance (ou essence), et que seule le présent est réel.

Nous avons encore ceci: Le *Koss-çâstra* (*Kusya-ron*) est de la métaphysique (*abhidharma*). C'est pourquoi on l'appelle Recueil de Discussions (çâstra).

D. — Veuillez maintenant me dire les principes expliqués dans ce çâstra.

R. — La matière des trente livres de ce çâstra est divisée en

¹) Par quelque monnaie, on écrit en deux caractères *Se-u*; mais on prononce *Syô* (*Shô*).

9 séries : 1^{re} les limites, i. e., les corps ou les objets (deux livres), 2^{re} les organes (cinq livres), 3^{re} le monde (cinq livres), 4^{re} le Karma (six livres), 5^{re} l'illusion (trois livres), 6^{re} les sages (quatre livres), 7^{re} la sagesse (deux livres), 8^{re} la méditation (deux livres), 9^{re} la destruction du moi (un livre). Celle-ci n'est pas faite de stances originales, mais de gâthâs recueillies dans les sûtras. De ces neuf séries, les deux premières expliquent en général le Périssable et l'Impérissable (ce qui s'écoule et ce qui ne s'écoule pas) ; les six autres les expliquent au particulier. Voici le contenu sommaire de ces séries.

1^{re} On explique tous les modes ou corps (toutes choses) ; 2^{re} on explique les actions ou fonctions de tous les modes, 3^{re}, 4^{re} et 5^{re} explication spéciale du Périssable ; la troisième série explique les Fruits ; la quatrième, les Causes ; la cinquième, la Combinaison des effets et des causes¹. Les séries 6, 7 et 8 expliquent spécialement l'Impérissable, en reprenant 6^{re} la doctrine des Fruits, 7^{re} la doctrine des Causes, 8^{re} la doctrine de la Combinaison des effets et des causes. En dernier lieu, 9^{re} la série du *Moi détruit* explique le sens rationnel de l'irréalité du moi.

D. — Comment tous les modes sont-ils classifiés ?

R. — Ils sont répartis en 15 groupes, que nous allons énumérer.

1. Les formes, dont il y a onze : cinq sens ; cinq « places » ou espèces d'objets des sens ; et la forme invisible (*arīdhātīrūpa*), qui n'est connue que par le cœur (*manas*) ou esprit.

2. Le cœur (esprit) : unique, parce que les six connaissances (dérivées des cinq sens et de la faculté maîtresse) ne font qu'une faculté raisonnante ou esprit.

3. Les modes ou qualités mentales, dont il y a quarante-six, divisées en six classes :

- I. Le grand terrain de toute pensée : dix qualités.
- II. Le grand terrain des bonnes pensées : dix qualités.
- III. Le grand terrain des passions : six qualités.
- IV. Le grand terrain des mauvaises pensées : deux qualités.

¹ Ce sens, pour ainsi dire, la destinée ; et s'est dans ce sens que le terme bouddhique en ou se-en est fréquent dans le langage courant, au théâtre, etc.

V. Le terrain des passions secondaires : dix qualités.

VI. Le terrain indéterminé : huit qualités.

Reprenons-les maintenant en détail, d'après les stances du *Kasya*.

I. — Les dix qualités qui prévalent dans toute pensée sont : la perception, l'imagination, l'intention, le toucher, le désir, l'intelligence, la mémoire, l'attention, la détermination, la concentration (*samādhi*).

II. — Dans toute bonne pensée, sont incluses également dix qualités : la confiance, la précaution, l'égalité d'âme, la générosité, la pudeur, la timidité, l'absence de colère, de tort fait au prochain, et enfin l'effort ou la diligence.

III. — Six qualités se trouvent toujours dans l'esprit troublé ou souillé : l'ignorance, l'insouciance, l'indolence, l'incrédulité, la paresse, l'arrogance.

IV. — Deux qualités qui se trouvent dans toute mauvaise pensée : l'absence de honte et l'absence de timidité.

V. — Il y a dix qualités de passions secondaires : la colère, la dissimulation, l'égoïsme, l'envie, la souffrance, l'action nuisible, l'inimitié, la flatterie, la tromperie, l'orgueil.

VI. — Enfin, huit qualités du terrain indéterminé : la réflexion, l'investigation, le repentir, la somnolence, l'avidité, la courroux, la fierté, le doute.

4. Les modes indépendants de l'esprit, qui sont au nombre de quatorze :

L'obtention, la non-obtention, la similitude, la dissimilitude, l'absence de pensée (sans d'une certaine méditation des hérétiques¹), les deux méditations (des hérétiques), la vie, l'aspect ou apparence, le nom, le corps, etc.

5. Trois modes immatériels : la destruction consciente (du mal) ; la destruction inconsciente (non préméditée), l'espace indéterminable.

Voilà les 73 qualités ou modes, dont les 72 premiers sont dits

¹ Sans doute les Brâhmines.

matériels, et les trois derniers, immatériels. Hors ces deux grandes classes, il n'existe aucune qualité.

Des qualités matérielles, les unes sont accompagnées de passions, d'autres pas; les immatérielles sont sans passion.

D. — Comment cette secte établit-elle pour chaque Véhicule ou classe d'êtres, sa doctrine des causes et des fruits, c'est-à-dire sa voie à parcourir?

R. — Les Grāvakas doivent, suivant le degré de leur intelligence, passer par trois vies ou par soixante kalpas, pendant lesquels ils ne cessent de pratiquer les bonnes œuvres et d'en obtenir les fruits. Ils traversent ainsi successivement sept degrés ou stades transitoires, et quatre autres rangs où ils jouissent des fruits de leurs œuvres.

Les Pratyekabouddhas, également selon leurs aptitudes, doivent parcourir quatre vies ou cent kalpas, pendant lesquels ils s'appliquent à connaître les causes, pour en percevoir les fruits. Les causes et les bonnes pratiques s'accumulant, ils arrivent à l'état d'Arhat parfait (qui n'a plus rien à apprendre), sans passer par de nombreux degrés: ils obtiennent d'un coup le fruit suprême.

Enfin les Bodhisattvas passent par trois kalpas infiniment longs, pendant lesquels ils pratiquent les *Paramitas* ou perfections morales; et pendant cent kalpas, ils jettent les semences du karma qui leur fera obtenir les marques distinctives du corps d'un Bouddha. Dans leur corps ultime, assis sur un siège d'or, ils tranchent les derniers liens des passions, et deviennent des Bouddhas. Les actes nécessaires à leur délivrance étant accomplis, ils entrent dans la *nirvāṇa* indéfectif, parfait.

Ainsi les Grāvakas méditent les quatre vérités réelles; les Pratyekabouddhas méditent les douze causes et leurs combinaisons; les Bodhisattvas pratiquent les six *Paramitas*.

D. — Quelles « Irréalités » cette secte prêche-t-elle?

R. — Elle n'admet que l'irréalité de l'être vivant; elle ne discute pas sur l'irréalité des modes. C'est-à-dire qu'elle rejette la notion préconçue du « moi »; il n'y a pour elle aucun « moi » à l'intérieur des cinq agrégats (*skandhas*). Le moi ou la personnalité n'est, selon elle, qu'un nom provisoire donné à ce qui est

formé par la réunion et la combinaison des cinq agrégats; mais il n'y a, en réalité, pas de personnalité.

Mais les corps ou matières des modes, et les trois temps, ont une existence réelle. D'où vient que les autres sectes ont surnommé celle-ci : « la secte du moi irréel et des modes réels ».

(A suivre.)

REVUE DES LIVRES

C. P. Tunn, *Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote* (Histoire de la Religion dans l'antiquité jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand). — 1^{re} Partie, 1^{re} édition. — Amsterdam, van Kampen et fils, 1891. — In-8° de 27-331 p.

Beaucoup de nos lecteurs connaissent certainement le Manuel d'histoire religieuse de M. Tiele, le savant professeur de Leyde. Il a été traduit en cinq ou six langues, notamment en français par les soins de M. Maurice Vernes, et il a été pour tous ceux qui s'attachent aux recherches historiques de ce genre d'une grande utilité comme fidèle aide-mémoire et instrument de travail. Il ne manait, il est vrai, que jusqu'à un certain point on paraissent les grandes religions universelles (bouddhisme, christianisme, islamisme). Mais c'est précisément les religions nationales ou régionales qu'il importait le plus de voir classées historiquement dans des tableaux d'ensemble, définissant leurs principes, leur esprit, leurs tendances fondamentales, retraçant en quelques grandes lignes leurs évolutions principales et permettant à ceux qui faisaient une étude spéciale sur ce vaste domaine d'avoir au moins des clartés sur les champs voisins de celui qu'ils cultivent de préférence. Car en ce genre d'études la spécialisation est aussi dangereuse qu'elle est nécessaire. La théorie générale, la philosophie de cette histoire d'ensemble que par le communément laborieux des parties, et pourtant celui qui s'empare dans le monde qu'il creuse sans jeter un seul coup d'œil sur les penumbras parallèles se voit risquer fort de se tromper dans ses appréciations et de faire fausse route.

Il va de soi qu'un Manuel comme celui que nous devons à M. Tiele ne peut jamais être autre chose qu'un acte de progrès-terme consistant le point d'arrivée de la science historique sur chacun des chapitres étudiés au moment où l'auteur le rédige. Par nature et par nécessité, il est toujours sujet à révision et correction. Les travaux des spécialistes continuent, s'accroissent. De nouvelles sources d'information sont découvertes. Des chronologies erronées sont reconnues ou rectifiées. C'est un travail à refaire en partie tous les dix ans, et tous ceux qui connaissent l'immortel professeur hollandais, par conséquent

l'esprit d'érudition consciencieuse et de précision scientifique dont il est animé, ne saurait pas en doute qu'il nous doterait un de ces beaux jours d'une nouvelle édition de son *Manuel* revu, remis au courant et notablement augmenté.

Lire-sûre nous apprenait que depuis plusieurs années déjà l'édition dérivée de ce *Manuel* est complètement épuisée, ce qui prouve que, malgré certaines critiques, il a rendu de nombreux et constants services. Mais son auteur ne s'est pas senti l'air et la matière tout en l'améliorant. Il lui reproche de n'être ni un exposé synthétique des religions antiques, ni une histoire de la religion dans l'antiquité, de suivre seulement de l'un et de l'autre, et il lui semble qu'il faut choisir. Il a préféré s'appliquer à transformer son *Manuel* en une « Histoire de la religion dans l'antiquité ». C'était son droit, comme n'est le nôtre de regretter jusqu'à un certain point la resolution qu'il a prise. Non pas que nous ne lui soyons, à ce sujet par cette première partie de l'ouvrage suscitée, un bon et bon tiers de plus, mais il ne remplacera pas tout à fait l'autre. C'était bien agréable d'être sous la main cette vue d'ensemble, pour ainsi dire synoptique, de toutes les religions de l'antiquité et de voir sous l'esquisse forcément sommaire, mais substantielle, la main du maître et son talent de généralisateur. Mais nos regrets sont superflus. M. Tiele paraît redouter le travail de seconde main auquel doit se livrer pour une grande part de son travail celui qui entreprend un exposé ainsi conçu. C'est ainsi qu'il renonce, pour le moment du moins, à consacrer au premier chapitre à l'étude synoptique des religions non chrétiennes, bien qu'il doive constater les survivances antiques qui se prolongent tout le long de l'histoire des religions plus développées. Son histoire religieuse commence avec l'histoire positive, c'est-à-dire à partir du moment où des documents quelconques, enjoints, gravés ou écrits, fournissent à l'historien une base matérielle d'investigation.

Cette méthode aux fins saines, il devait commencer par l'étude de la religion égyptienne et de la religion de la Babylonie. La question est de savoir laquelle est un stade un plus ancien, et cette question est très délicate. Mais ex-acté la religion égyptienne est plus antique et elle a atteint son point culminant plus tôt que la babylonienne. Babylonie vientra donc après l'Égypte. Après les religions antiques de l'Asie occidentale devrait venir le groupe des religions iraniennes, dont le mazdéisme tient le tête. Mais on ne saurait s'en faire une idée sans avoir étudié celui de l'Inde. Ces dernières prendront par conséquent le groupe iranien. De celui-ci on passera aux religions de l'Asie Mineure pour arriver enfin à celles de la Grèce et de l'Italie.

Tel est le plan que M. Tiele se propose de suivre pour retracer, non plus une histoire des religions antiques, mais une histoire de la religion dans l'antiquité. Celle des religions asiatiques, comme la chinoise ou la japonaise, qui ne relèvent de leur éloignement n'ont pu exciter d'attention sur l'évolution religieuse antérieure au christianisme, ou celles qui n'ont pu éveiller le souci d'une base matérielle inflexible, comme les religions ecclésiastiques, germaniques ou Scandinaves,

pour religieuses en dehors de programmes. Il en est de même des religions païennes, africaines, amérindiennes, etc. L'antiquité historique, au vrai sens du mot, a pour théâtre l'Asie méridionale et occidentale, le nord de l'Afrique (surtout le nord-est) et le sud de l'Europe. C'est là seulement qu'il peut être sérieusement question d'un développement religieux.

Le huitième volume que nous avons sous les yeux raconte l'histoire récente de la religion de l'ancienne Égypte et de la religion de l'Assyrie-Chaldée. Il ne saurait entrer dans la suite de ce court article d'insister sur l'introduction qui précède une appréciation critique de ces deux importantes diatribes. M. Tiele avait déjà traité ce double sujet en 1890-1892 dans son *Histoire comparée des religions de l'Égypte et de la Mésopotamie* (hoft.), traduit en français avec quelques corrections par son G. Collins. Son travail actuel, moins étendu, en est la révision ou plutôt la mise au point des dernières études. Autant qu'on peut juger un non-spécialiste, c'est un travail très bien fait, très clair, très méthodique et très sage. Nous aurions peut-être quelques réserves à faire à notre sujet sur (ou) à bien d'autres axes (ou) au sujet de l'animisme dont il retracera avec talent tant de vestes et des religions qui fleurissent aux bords du Nil et de l'Euphrate. Je persiste à regarder l'animisme (culte des esprits) comme un phénomène dérivé du naturalisme et non comme un fait religieux primordial. Cela tient peut-être à ce que je me refuse à choisir entre choses qu'une différence de degré met en ce qu'on appelle encore souvent le fétichisme, c'est-à-dire le culte de petits objets naturels (arbres, sources, rochers, etc.) et le culte polythéiste des grands phénomènes ou des grandes forces de la nature, l'animisme volontiers, car j'en ai toujours été persuadé, que jamais objet naturel se fit un objet de religion qu'en ne le eût animé, vivifié, et qu'on ne regardât son être ou son aspect comme capable d'être vagabonder dans l'espace. C'est l'immense quantité d'esprits errants çà et là comme le Satan du livre de Job, et dont on subit la première nature, qui donna lieu à l'animisme distinct du naturalisme, et dans certaines conditions sociales et intellectuelles, bien que subordonnées théoriquement aux grands dieux, les esprits devinrent les objets préférés, souvent même exclusifs, de la dévotion populaire. C'est ainsi qu'allant le culte des saints fit souvent du tort à celui de la divinité suprême. Mais en plus d'une région, chez les Égyptiens par exemple et chez les Finnois, les distinctions établies entre les divers genres d'esprits ont très régulièrement une large utilité. L'anthropologie et même la cosmologie pourraient être elles-mêmes appelées en preuve de ce que j'avance. Là aussi à chaque instant l'esprit a une attitude toute spéciale vers une catégorie déterminée de phénomènes naturels. Quand on pense qu'un monothéiste juif comme l'auteur du livre d'Hénoch voit encore dans ses visions des diables capables de négligence ou d'insouciance en leur faire fautes dans un lieu de tourments, on doit pourtant bien se rendre à cette évidence que l'antiquité animait avec la plus constante facilité une multitude d'objets ou même en pouvait plus voir que des choses.

Et j'en reviens à mon regret énoncé plus haut. Les religions historiques, pour être bien comprises, supposent qu'on s'est rendu un compte clair de leurs éléments préexistants et arrivants. Je suis d'opinion, par exemple, que pour expliquer tout à fait cette prodigieuse religion égyptienne qui tout à la fois s'élève si haut et descend si bas, il faudra la rapprocher de ses religions de la barbarie africaine, encore incomplètement connues, et où se retrouvent tant de superstitions bizarres qui ont leurs pendantes ou leurs analogues dans la religion de l'ancienne Egypte.

Ces observations ne sauraient toutefois prévaloir contre le mérite éminent du travail historique, si consciencieux et si complet dans sa bécoté même, dont M. Tiele a enrichi l'histoire religieuse. C'est avec une confiance impatiente que nous attendons la suite qu'il nous a promise.

ALBERT RÉVILLON.

S. GOMI. — **Fouilles dans la nécropole du Vulci**, vénétiennes et publiées aux frais du S. E. le prince Torleusa. — Un vol. in-4° de 568 pages et 50 planches (tiré à petit nombre). — Paris, Thémis, 1884, 40 francs.

La Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome vient de s'enrichir d'un nouveau volume. Il est dû à M. Stéphane Gomi, ancien membre de l'Ecole de Bonn. Il mérite de figurer parmi les meilleurs ouvrages de cette collection. On le doit au 1^{er} juin 1880, aux frais du prince Torleusa, M. Gomi a fouillé une partie de la nécropole étrusque de Vulci, sur le territoire de Monterotondo. Cent trente-neuf tombes ont été ouvertes. C'est le résultat de cette exploration, conduite avec science et méthode, que M. Gomi nous donne dans son livre.

La nécropole de Vulci est depuis longtemps célèbre. Tous les sarcophages qui se sont ouverts de l'Etrurie en ont fait à maintes reprises. Mais Gerhard dans son *Rapport sur les découvertes de Vulci*, et M. Helbig dans ses *Actes de l'Institut de correspondance archéologique*, ont surtout contribué à la faire connaître. A partir du moment où Lucien Boissier, qui tirait son titre prénommé de la ville romaine de Canus, est entrepris, au commencement de siècle, d'enrichir ses collections des débris de Vulci, on peut dire, presque à la lettre, que ses tombes n'ont pas cessé d'être mises à contribution par tout le monde. Au reste, un travail de ce genre dispersé et peu méthodique n'a jamais apporté que des renseignements partiels. A ces entreprises, si pour quelques unes d'elles des voleurs anciens et modernes, qui se sont introduits dans les sépultures, afin d'y ravir les bijoux et les vases précieux déposés aux côtés de

differt, nous comprenons pourquoi les savants d'aujourd'hui éprouvent souvent des hésitations dans leurs recherches. M. Gebl a en lui-même sa part de scepticisme, et plus d'une fois la réflexion « fautive par ses valeurs » revient dans sa pensée. Néanmoins le nombre des objets résumés par lui est encore très considérable, et l'étude minutieuse qu'il en fait, ainsi que des termes et des tombes elles-mêmes, nous donne un ensemble d'informations tel qu'il n'en est de ses prédécesseurs d'en 4, je pense, fautive du semblable. Les résultats de cette campagne sont donc des plus importants pour la science et des plus honorables pour M. Gebl.

Son livre comprend deux parties. La première (p. 1-248) est consacrée à la *Description des tombes*. Les fouilles ont été faites en trois endroits : 1° sur la rive droite de la Flora, près du pont antique qu'on appelle le *ponte della Folla*; 2° dans la région de la *Polidroma*, au nord du confluent de la Flora et de la Timonea; 3° au nord du célèbre tombeau appelé *Comunale*. Une carte très petite place en tête du volume indique la configuration du terrain et la situation exacte des endroits qui viennent d'être mentionnés. En trois chapitres correspondant à ces trois mêmes emplacements, l'auteur passe en revue toutes les tombes rangées chacune sous un nombre d'ordres. De cet exposé, nous ne devons rien, sinon qu'il est fait avec une exactitude fidèle. La position respective des sépultures, l'orientation, les dimensions, l'aménagement intérieur, la place des vases, verres, armes, ustensiles, etc., tout est relevé, enregistré, noté. Un plan particulier de chaque tombe, ou plus généralement de chaque groupe de tombes, complètent la description, et empêchent qu'il subsiste la moindre incertitude dans l'esprit du lecteur. M. Gebl a eu la préoccupation de mettre sous nos yeux les choses telles qu'il les a vues, et c'est là un souci vraiment minutieux.

Les mêmes éléments se retrouvent dans la seconde partie de l'ouvrage (p. 249-314) consacrée à l'*Étude des fouilles*; l'ordre des matières seul est modifié. À la description topographique succède l'étude historique.

D'après nos termes les tombes étrusques ont été divisées en trois catégories qui portent les noms de tombes à puits, à fosse, et à chambre. Chaque forme correspond à une époque et à une civilisation différentes; il est ainsi de s'en convaincre par l'examen des objets qu'on y rencontre. Mais on trouve type offre des variations qui permettent d'introduire plus de détail dans la classification. C'est en fait surtout des tombes à fosse et à chambre dont l'auteur a réuni pendant plusieurs années. Aussi, M. Gebl ayant à décrire des spécimens de ces trois genres, 1-1-1 énumérés, et à juste titre, par un seul et même chapitre, pour tracer leur à une des *tombes à puits*, des *tombes à fosse primitives*, des *tombes à fosse récentes*, des *tombes à chambre de la fin du 6^e siècle*, des *monuments du 7^e*, et des *tombes à chambre récentes*. Il nous envoie à plusieurs reprises que ces divisions n'ont pas une valeur absolue. On comprend sans peine que « l'introduction d'un nouveau type n'a pas pu nous empêcher

la disparition immédiate de celui qui l'a présenté » (p. 317). Des idées, des habitudes nouvelles s'introduisent peu à peu ont fait subir le fessu au peire et la cunidia à la duna. Mais les idées et les habitudes antérieures ne se sont pas même modifiées que peu à peu; et, par conséquent, on doit admettre la coexistence successive de deux de ces types, peut-être des vices à la fin.

Sous cette réserve, il est possible cependant de reconnaître de quelle période spéciale chacune des formes est caractéristique. La question est difficile, et on risque fort de se tromper en voulant y répondre d'une façon trop catégorique. Toutefois, par comparaison avec les autres présumptions étrusques, on peut arriver à des conclusions probables, sinon très certaines. Voici celles que propose M. Geel et qu'il appuie de bonnes raisons. « Nous pouvons dire que vers la fin du vi^e siècle on a connu d'abord des peuples dans l'Etrurie méridionale, et qu'ensuite ce type de terrain y était tout usité » (p. 319). — « A l'origine les formes les plus simples pouvaient être celles de monumentaux de vie sociale » (p. 400); mais un grand nombre d'autres elles remontent au « second tiers du vi^e siècle avant » (p. 426). Enfin, on trouve des données à l'usage à peu près depuis la fin du vi^e siècle jusqu'au iv^e siècle (p. 549-553). Ces dates, M. Geel ne les propose pas à la légère; elles arrivent en conclusion d'une étude approfondie des objets extraits au cours des fouilles.

C'est encore sur l'examen de ces mêmes objets que l'auteur appuie ses recherches touchant l'origine des Etrusques. A vrai dire, la conclusion se paraît quelque peu décourageante. « On voit que la question de l'origine des Etrusques et de l'époque de leur venue parmi les Italiens ne paraît pas être résolue » (p. 544). Mais si nous regrettons que M. Geel n'ait pas de les moyens d'éclaircir ces ténèbres, ne nous plaignons pas en même des efforts qu'il a faits pour y arriver. Le volume travaillé, dans les pages qui précèdent les autres d'importance, un résumé complet des systèmes qui ont été tour à tour mis en avant : entrée des Etrusques par les Alpes et le nord de l'Italie, migration par la voie de la mer Adriatique, enfin plus ou moins long parmi les Italiens et progrès lent vers le centre du pays, ou au contraire migration très nette des deux civilisations de l'origine. Tout est examiné, discuté. Et si M. Geel ne s'arrête ni définitive à aucune des hypothèses de ses prédécesseurs, il nous fait voir sans doute que ces hypothèses sont vaincues ou insuffisamment établies par quelque endroit.

La solution de ce problème intéresse tous les hommes de science, historiens, archéologues, écrivains attachés à l'étude de l'histoire des religions, tous seraient avec grande joie leur le volume qui nous mène les premiers âges du peuple étrusque. C'est par l'examen de ces questions générales que le volume de M. Geel est précieux pour tout le monde. Mais les spécialistes y trouveront aussi chapitre à eux seuls destinés ou du moins dont ils pourront tirer un profit tout particulier.

Aux archéologues, il offre des renseignements multiples sur l'art étrusque et

ou technique : la céramique, comme il convient, occupe la première place. Cent quatre-vingt deux formes de vases, importées ou dues à la fabrication locale, sont décrites et représentées par vingt magnifiques planches : cesnares d'argile peints, poteries grecques à dessins géométriques et imitations locales, vases de type corinthien, vases peints attiques, sont classés en un vaste répertoire, auquel nous sommes bien surpris si les auteurs ne faisaient allusion de fréquentes emprunts. La céramique étrusque à l'époque des Etruscs (p. 373 sq.), la libération des Etruscs (p. 446-449), etc., requièrent ici de nouveaux éclaircissements. L'on dirait autant pour la bronce et les autres matières, ramassées en quantité beaucoup moindre, mais étudiées avec la même minutie.

Les personnes qui s'occupent de l'histoire des religions s'intéressent à leur tour de cet ouvrage des informations précieuses sur les rites et coutumes funéraires. Les plus importantes concernent le mode de sépulture usité chez les Etrusques aux diverses époques de leur histoire. « Il est certain qu'à l'époque de son apogée, c'est-à-dire, l'inhumation donnée dans l'Etrurie méridionale. Mais l'inhumation ne disparaît pas » (p. 380). « Au temps où les Etrusques étaient, de l'avis de tous, établis en Etrurie et en Etrurie, les deux modes de sépulture ont été en usage » (p. 381). L'inhumation a été pratiquée seule tout d'abord chez les Etrusques, « soit qu'elle fût proprement leur rite funéraire, soit qu'ils eussent emprunté ce rite aux Italiens » (p. 382). Que le rite eût, l'inhumation apparaît, importée, venant les uns par les Phéniciens, venant M. Gœhl par les Grecs. On connaît les deux usages subsistant l'un à côté de l'autre (p. 383-385, cf. p. 348, 350 note 1, 353, 450 et 450 note 1). Outre cette constatation générale, ce livre nous apporte comme bien des renseignements plus particuliers, entre autres sur le coutume de déposer des aliments dans les tombes (basses égyptiennes), très répandue en Etrurie, aussi bien que dans toute l'Italie, en Sicile, en Grèce, en Tunisie, en Cyrénaïque (p. 383), et sur l'habitude de briser les vases dans les tombes (p. 384). « La cause exacte de ces mutilations est inconnue; elle doit probablement être cherchée dans des croyances religieuses; en tout cas, il me semble tout à fait vraisemblable qu'elles aient été faites pour détourner la cupidité des voleurs, car beaucoup d'objets ainsi brisés sont sans valeur » (p. 385).

Qu'il nous suffise d'avoir cité ces quelques exemples pour prouver la variété d'informations et l'intérêt multiple qui suit de cette étude. Les idées générales et les faits précis y sont à la fois, et c'est peut-être même par ce dernier côté qu'elle s'empêche. Des notes abondantes, parfois même avec un peu d'excès, établissent une comparaison continue entre les découvertes de Vulci et celles des autres nécropoles étrusques ou étrusques; et il n'est pas exagéré de dire que M. Gœhl connaît par le menu tout ce qui s'est écrit avant lui sur les diverses questions qu'il aborde.

Il cependant le volume se termine par un avertissement de modestie, que je demande la permission de transcrire ici. Nos familles « présentent de graves lacunes. Pour la période des tombes à puits, il faudrait savoir s'il en existe de

plus anciennes, et d'assurer s'il y en a de plus récentes que celles que nous avons rencontrées. Nous ne connaissons encore qu'un très petit nombre de fosses primitives. Dans la série des fosses récentes, il nous manque celles qui contiennent des vases archaïques. On en a trouvé quelques-unes dans les fouilles antérieures. A partir du 1^{er} siècle, nos fouilles ne nous donnent plus que des renseignements tout à fait insuffisants. Je ne signale ici que les fouilles les plus importantes; il y en a beaucoup d'autres. Il faut attendre qu'elles aient été sondées pour écrire une histoire de Voli, de son industrie, de ses relations commerciales, d'après les tombes de sa métropole. — Il est rare de voir l'auteur d'un ouvrage de cette importance montrer ainsi lui-même ce qui peut manquer à son travail. S'il y a en effet des lacunes dans celui de M. Gail, elles ne lui sont pas imputables, et il ne sera que juste de dire qu'il a tiré tout le parti possible des ressources mises à sa disposition par la générosité du prince Tschoua. Son livre, qui fournit de grandes lumières sur la métropole de Voli et sur les progrès de la civilisation étrusque, est indispensable à quiconque veut sérieusement étudier l'Etrurie.

Ajoutons que les fouilles de Voli offrent des difficultés particulières: c'est à deux kilomètres de tout centre habité, dans une sorte de désert où règne en permanence la malaria, qu'il faut conduire les travaux. On doit donc apporter à une tâche de ce genre une bonne provision de courage et de volonté persévérante. M. Gail a prouvé qu'il possédait ces deux qualités à un degré peu commun. Elles ne lui font pas moins d'honneur que sa science.

Aug. AGOULIN.

W. Woodville ROCKE. — *The land of the Lamas. Notes of a journey through China, Mongolia and Tibet, with maps and illustrations.* — Londres, Longmans, Green and Co 1891; cm-399 pages, in-8.

M. Backhill, parti de Péking le 17 décembre 1888, arriva à Shang-hai, terme de son voyage, le 30 août 1890, après avoir traversé la Chine à deux reprises et le Tibet oriental. Il ne put réaliser son dessein d'aller jusqu'à Lha-sa, tant de ressources insuffisantes pour s'assurer l'escorte sans laquelle il était impossible de faire ce trajet. Dans sa relation, le voyageur note soigneusement tout ce qui peut servir à faire connaître le pays parcouru : climat, altitude, aspect général, fauna, flora, mœurs, gouvernement, mœurs, costume, nourriture, etc. rien n'échappe à sa minutieuse attention. La religion, comme chez un peuple, n'est pas oubliée; elle est l'objet de nombreuses observations disséminées dans le récit. L'auteur parle, entre autres choses, de l'ordre du monastère du Kumbum,

sur les feuilles dequel Rue a vu distinctement des lettres de l'alphabet tibétain, tandis que maintenant, parcellé, on y voit les traits de Tsang-ka-pa ou d'un Bouddha. Comme on était en février et que l'air ne s'était point dégelé, M. Rockhill a eu peut-être que par-dessus. Un des épisodes les plus curieux de son voyage est la visite au monastère de Sakol-Gourin, peu distant de Kumbur, dont l'antérieur Ba-La-ma était une de ses anciennes connaissances de Pé-king; Ba-La-ma présenta le visiteur aux Lamas du monastère et leur montra un exemplaire de la traduction du *Fortinckahn* publiée par M. Rockhill. Ils prirent le jure, l'élevèrent à la hauteur du front en signe de respect et déclarèrent que M. Rockhill était un grand possédé (sacré). On arriva. Ils furent très étonnés d'apprendre de la bouche de cet étranger, que le bouddhisme a disparu de l'Inde, mais qu'il subsiste sous sa forme la plus ancienne dans l'île de Ceylan. M. R. ajouta en courant détail : « Quand on parla de nos bouddhistes européens, les Mahatmas, et des doctrines évangéliques qu'ils prêchaient dans le royaume du Tibet, ils s'en amusèrent extrêmement. Ils déclarèrent que, bien qu'il y en ait, sans aucun doute, dans les rangs supérieurs, des saints et des sages qui pourraient accomplir quelques-uns des vœux dont se nourrissent nos évangélistes, on n'en voyait plus maintenant de tels, et ils considéraient cette école comme généralement hypocrite et fautive; ils affectaient de résister à ses exigences ». Les quelques figures avaient besoin d'encouragements : il ne leur était pas facile que l'antichristien répondait là, en peu de mots, diffuserait de celui qui se promettait par nos bouddhistes d'Europe. Ceux-ci ont la prétention de la pratique.

M. Rockhill parle aussi de la situation par l'ensemble du monastère (complexe), complètement, en ce moyen de l'ère. En ce sens, on trouve, dans ce rapport, que l'ensemble de l'état qui ne sont pas tous les mêmes, mais qui, d'après plus ou moins, on trouve de s'écartant pas des sites de ses devanciers, empruntent à la complexité exceptionnelle du sacrement, on mentionne souvent d'antiquité. En effet, M. Rockhill, qui s'est depuis longtemps livré à l'étude du tibétain, comme philologue, et, du plus, appris la langue parlée, à Pé-king, aux des maîtres tibétains, dans les quatre années qui ont précédé son voyage; son voyageur européen au Tibet n'a jamais été, comme lui, en état de prendre des informations, de se rendre compte de ce qu'il entendait, de poser des questions et de comprendre les réponses. Quel dommage qu'un explorateur si complètement préparé n'ait pas pu arriver à la capitale du Lamasisme !

L. FARR.

JEAN DARMESTETER. — *Les prophètes d'Israël*. — Paris, Calmann Lévy.
1 vol. in-8 de 23 et 200 p. ; 7 fr. 50.

« La philosophie de l'histoire est une œuvre jeune et, en un sens, la dernière transformation de l'esprit positiviste. » Ces paroles de M. Ruge, inspirées par la lecture des œuvres de Joseph Halévy, s'appliquent à M. Jean Darmesteter, une œuvre qu'à son célèbre condiscipulaire, fière d'une école scientifique plus rigoureuse que celle de Savigny, enrichie par une méthode plus rigoureuse, disposant d'un ensemble de connaissances beaucoup plus étendues et plus précises, M. Jean Darmesteter, comme Halévy, aime à dégager du passé passé qu'il a exploré les lignes générales de l'histoire, les courants profonds qui, au-dessus des agitations éphémères et des remous superficiels, entraînent l'humanité vers ses destinées dernières. Et comme Halévy il apporte à ses études, avec une grande indépendance philosophique et une ouverture d'esprit singulièrement large, une foi ardente en la souveraineté humaine des principes religieux et moraux profonds par les prophètes d'Israël, la courtoisie hiérarchique, spirituelle et moderne, de la science historique du peuple élu.

Tous nous gratifions bien de lui en faire un reproche, car cette foi est belle et cette expérience de la pensée religieuse du passé est indispensable à qui veut étudier l'histoire de la religion. M. Darmesteter l'a dit lui-même en fort bons termes : « Malheur au savant qui aborde les choses de Dieu sans avoir au fond de sa conscience, dans l'arrière-pensée inconsciente de son être, la loi des deux des milliers, un sentiment commun, d'où s'élève par instants un parfum d'ivresse, une fièvre de passions, un tel douloureux ou triomphal qu'enfant il a juré vers le ciel, à la suite de ses pères, et qui le ramène en communion éternelle avec les prophètes d'Israël » (p. 9). Mais il importe de noter que ces milliers psychologiques de l'auteur pour bien comprendre ce qui fut la force et l'unité comme aussi ce qui fut la faiblesse de son livre.

La force de son livre, c'est son sentiment la sainte conviction de l'auteur fondée sur toute l'histoire universelle et dominée de haut ses contradictions, c'est encore la puissante inspiration morale, l'affirmation d'une foi personnelle et hardie, hardie et belle, qui sauve, vivifie la vie religieuse et morale de la science moderne et qui a le courage de dire franchement ce que l'histoire scientifique du passé lui apprend sur les dévots de l'avenir. Les *Prophètes d'Israël* racontent bien une magistrale exposition du prophétisme, mais ce n'est pas à proprement parler une histoire du prophétisme. On n'y trouve pas sa genèse ni sa transformation suprême, on y voit son évolution à peine indiquée. Dès le début, le prophétisme nous y est présenté avec tous les caractères de son complet développement. Aussi bien le but de l'auteur n'est-il pas de nous montrer comment le prophétisme s'est formé, mais de nous faire sentir sa haute valeur religieuse et morale.

Il y manquerait donc une histoire vraie. La sainteté même du livre ne s'y prête pas. C'est en rassemblant l'articles peints déjà séparément et sans qu'ils fussent destinés à être réunis en volume. Néanmoins l'unité de l'ouvrage s'est pas facile. Toutes les choses qui le composent, répondent à une même préoccupation : il s'agit partout de faire ressortir la valeur charitable de ce que l'appellera le judaïsme libéral, le judaïsme dégage de la monastique et du ritual, dont la plus haute expression se trouve dans l'enseignement des prophètes. La première étude qui a donné son titre au livre entier, a pour but de nous faire connaître les principes du prophétisme. La seconde, De l'authenticité des prophètes, est destinée à montrer que ces principes et remarquables sont bien l'œuvre des prophètes d'Israël, et que M. Harey s'est entièrement trompé en les rattachant à une basse époque où l'influence grecque aurait fécondé le vieux hébreu. Cette critique de M. Darmesteter nous paraît d'ailleurs en tous points excellente. L'*Histoire du peuple juif* fait ressortir l'action civilisatrice du judaïsme à travers l'histoire et le présentisme unique « d'un peuple ayant » consacré à la destinée la toutes ses grandes choses qui ont eu leur heure..., l'éternel et éternel, et non pas un transitoire, instant et mort, mais intérieurement unie comme acteur à presque tous ces événements par l'action ou par la souffrance. » Les deux articles sur les *hiddasim* d'Israël de M. Renan et de M. Girard aboutissent à une conclusion analogue. Dans l'un et l'autre, M. Darmesteter rappelle l'idée que la grande œuvre d'Israël, le prophétisme, la Bible, puisse être expliquée par les qualités propres à la race sémitique : c'est la Bible qui a fait Israël, et la Bible est œuvre de quelques grandes connaissances, mais non des instincts d'une race. Le livre termine sur Joseph Séphar qui montre une des plus nobles persévérations du judaïsme même dans le monde moderne, et la dernière parole du livre fait écho à la préface pour montrer dans le prophétisme, dans dans un prophétisme ou séphar n'est plus que la projection de la conscience humaine au ciel, la seule religion qui puisse survivre au naufrage des croyances mythiques et métaphysiques du passé, la seule qui puisse s'accorder avec la science et répondre aux méditations aspirantes de l'esprit moderne.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette thèse⁽¹⁾. Ce qui seul doit nous occuper dans cette revue, c'est la conception historique de l'auteur sur le rôle du judaïsme dans les destinées du monde. Il ne nous déplaît pas de lire cette noble et brillante revendication des circonstances par le judaïsme à l'humanité, alors qu'en si grand nombre de Français, dépourvus de toute culture historique et de tout esprit philosophique, prêchant le titre de chrétiens dont ils se parent souvent, s'efforcent de rallumer parmi nous les flammes mal éteintes de la persécution religieuse ou sociale contre les Juifs. Mais nous craignons que M. Darmesteter ne se soit laissé entraîner dans ce pécadille en faveur du judaïsme, plus loin que ne le permet la vérité historique. Nul plus que nous n'admire le

(1) Je l'ai fait ailleurs dans le journal *Le Protestant*, nos du 19 et du 26 mars 1892.

grand enseignement des prophètes. Ils ont les connaissances auxquelles nous devons ce qu'il y a de meilleur dans la conscience moderne. Mais pourquoi s'absteniront-ils leur œuvre, abandonnée à elle-même, a échoué parce que vous sa forme première elle était imparfaite et que les diamants de leur talent étaient encore enrobés du scorieux?

Nous avons déjà vu que, dans le tableau du prophétisme tracé par M. Darmesteter, les humbles et grossières origines du prophétisme sont à peine indiquées en passant. On ne se doutait pas en le lisant qu'il y avait au Israël, même au temps de la grande effluence du prophétisme, à côté des hautes spiritualités dans la Bible nous a conservé l'écho, une abondance de « faux prophètes », c'est-à-dire de projectiles d'une inspiration différente qui étaient au service de la superstition populaire ou des intérêts des contemporains avec puissance pour se les attacher. Enfin, pourquoi la dernière, la plus haute et la plus belle effluence du prophétisme est-elle passée sous silence? Au point de vue historique il est indiscutable que Jésus a été considéré par ses contemporains comme un prophète, que lui-même se considérait comme envoyé de Dieu pour accomplir les prophéties et qu'en fait, de l'aveu de tous les juges indépendants, l'évangélisme de l'Evangile se rattache directement à celui des psaumes et des plus remarquables des prophètes antérieurs, les divers Isaié. En consultant l'Evangile de son tableau du prophétisme, M. Darmesteter a modifié ce tableau. Il a gardé le prophétisme comme attaché à l'idée d'un Dieu national et au particularisme qui ne separe pas le triomphe de la justice du triomphe temporel du peuple élu. Il a gardé le prophétisme qui s'a pas encore joint à la proclamation de la justice continue la proclamation de la souveraineté de l'aimer comme seule universelle d'Adam, avec Dieu de Dieu à l'égard de ses créatures que des hommes entre eux; car la miséricorde divine prêchée par les prophètes ne s'adresse que dans l'avenir. L'Evangile la sent sensible dès maintenant au cœur de l'homme religieux. Qu'un esprit dominé par la tradition dogmatique de l'Eglise et abandonnant le Christ des synoptiques avec celui de Nique ou même du quatrième évangile ou du Paul, ait donné ainsi Jésus de Nazareth le prophétisme pur, nous l'avons compris. De la part d'une intelligence aussi libre que M. Darmesteter, cela nous stupé.

En réduisant ainsi le prophétisme au seul enseignement des grandes connaissances juives du 7^e au 4^e siècle, M. Darmesteter non seulement l'a privé de son expression la plus accomplie, mais même il a méconnu les véritables conditions historiques de son action au sein de l'humanité. Le prophétisme avait et perdait l'œil à travers l'âme juive et l'a surés de la destruction; il a fondé la religion spirituelle; nous sommes d'accord sur ce point. Mais il ne faut pas méconnaître qu'une Jérémie et surtout avec Ésaïe il penché déjà vers le universalisme et que la nation qui est sortie de la prédication prophétique et de la forte expression de l'œil est une nation où le legalisme religieux et la amoralité évangélique ont bientôt étouffé le souffle généreux du prophétisme des temps héroïques.

C'est justement la gloire du dernier des prophètes, de celui que M. Darmesteter laisse de côté, d'avoir rangé notre saint dépravé comme et d'une sainte l'inspiration religieuse aux sources vives de la tradition. Il a ouvert ainsi au prophétisme les portes du monde, dans le Judaïsme, tant des prophètes que saintes dans la barrière de la Torah, fermement séparé. Que cette loi ait été la protection du peuple juif, qu'elle ait fait des Juifs le peuple unique dans l'histoire qui a survécu à toutes les persécutions et à toutes les transformations des hommes et des choses, nous ne le méconnaissons pas. Mais c'est elle aussi qui a empêché le Judaïsme de féconder le monde en lui communiquant le levain de la religion prophétique capable de le régénérer.

Il est un phénomène général de l'histoire du Judaïsme que M. Darmesteter méconnaît ou, du moins, dont il ne tient aucun compte. Le Judaïsme — et avec lui le prophétisme de l'Ancien Testament dont il veut le réhabiliter — n'a connu une action efficace et décisive sur l'humanité, qu'à la condition de se mettre avec d'autres idées et d'autres principes qui l'ont fait sortir de la sphère trop étroite et trop étroite dans laquelle il se sent, lorsqu'il est livré à lui-même. C'est par le mélange avec d'autres idées de l'intelligence humaine qu'il a été vraiment fécond. Dans la société antique, il a agi par le contact avec la philosophie grecque, par le judaïsme alexandrin tout entier du bassin méditerranéen. Dans le christianisme il a agi en s'associant au spiritisme religieux et philosophique du monde antique. Au moyen âge, c'est encore par son association avec la pensée grecque et arabe que le Judaïsme contribue activement à la renaissance romane. Enfin, de nos jours, c'est en partie grâce à ceux de ses enfants qui ont embrassé l'esprit scientifique et les principes de la Révolution que le Judaïsme peut vraiment écarter sa part dans l'œuvre de la civilisation moderne.

Pourtant si le Judaïsme s'est vu par lui-même, l'esprit prophétique n'a pas tardé à s'y dissoudre et son influence sur l'humanité a été singulièrement restreinte, peut-être même nulle. Partout où il est sorti de lui-même, il a connu une action décisive, qu'il a pu être son caractère national et particulariste. C'est ce que se cache le profond paradoxe de l'Exemple : « Il faut que le grand de lui-même pour porter du fruit ». Voilà ce que je ne trouve pas dans le livre de M. Darmesteter et ce que je refuse, non pas en tant que scientifique qu'en tant que, mais en tant que la science historique.

Jean Rivet.

CHRONIQUE

FRANCE

Les premières semaines du l'année 1882 n'ont pas offert un grand nombre de publications sur l'histoire religieuse. Le travail le plus important dont nous ayons eu connaissance est relatif à l'histoire du protestantisme français. M. le baron F. de Schœller, président de la Société de l'histoire du protestantisme français, a fait paraître sous l'inspiration Les *Refuges de refuge en Angleterre* (3 vol. gr. 16-8° de xxx-101 : 536 et cm-434 p.), fruit des longues et laborieuses recherches qu'il poursuit depuis plusieurs années. Cet ouvrage, animé d'un vif sympathie pour les victimes de l'intolérance, est un modèle d'érudition patiente, où l'auteur nous raconte en termes foyers ses opinions et ses préférences, sans néanmoins émettre une seule critique sur les fautes et les erreurs des réfugiés dont il raconte l'histoire.

Le plan de M. de Schœller est arrêté sur une grande échelle. Les trois gros volumes que nous annonçons ne racontent l'histoire des réfugiés protestants français en Angleterre que jusqu'en l'année de la révocation de l'Édit de Nantes. Les deux premiers renferment l'exposé historique, le troisième contient les pièces justificatives et complémentaires, avec des excellentes notes qui donne à tout l'ouvrage une valeur pratique considérable. C'est assez dire à quel point l'auteur s'a négligé sans détail, même des plus minimes.

L'histoire des Églises du refuge de langue française en Angleterre, dit-il, peut se diviser en deux périodes, séparées par l'acte décisif de la révocation de l'Édit de Nantes. De 1559 à 1685, il s'agit de l'émigration bulbeuse, peuplée, isolée, ou même extinction de communautés nées à l'âge héroïque de la Réforme. Établies par Edward VI, dissoutes par Marie, elles se reconstituèrent définitivement sous Elizabeth, mais sans avoir guère toute leur liberté préservée. Le gouvernement anglais ne veut pas déloger les réfugiés, parce qu'ils apportent les industries que l'Angleterre, plus agricole que manufacturière, ne possède pas encore, mais l'existence de ces Églises menacées à côté de l'Église officielle déplaît vivement aux autorités ecclésiastiques. A' moins que l'on peut mieux se passer de leur concours, on se refuse à leur égard. Sous Jacques II, les Églises languissent. Les protestants de langue française emigrent plus volon-

tions vers les Pays-Bas, ou ils trouvent un meilleur accueil dans les Églises wallonnes.

Abandonnés par Jacques I^{er}, les Églises de refuge sont considérées comme un danger sous Charles I^{er}. Le contre-coup de ces dispositions se fait sentir dans leur organisation intérieure. Il y a des tiraillements, des luttes, et finalement, sous Charles II, on achève ainsi par la constitution d'une seconde congrégation réformée qui se rallie à l'Église anglaise et qui est dite « conformiste ».

M. de Schickler se propose de continuer cette histoire, que l'on peut sans exagération considérer comme définitive. Des maintenant, on trouve le résumé de ses recherches sur la période suivante dans la *Solée sur les Églises françaises de Londres après la Révolution*, publiée par la « Huguenot Society », (Proceedings, t. II). Il faut mentionner aussi une étude spéciale sur les Églises presbytériennes des Îles de la Manche, qui a été ajournée par l'auteur comme appendice au corps principal de son œuvre.

Peu de temps après la publication des trois volumes de M. de Schickler, l'histoire du protestantisme français perdait un de ses plus ardens représentants, en la personne de M. Jules Bonnet, décédé le 23 mars, à l'âge de soixante-neuf ans. Ancien élève de l'École normale supérieure, docteur de lettres, M. Bonnet abondaient de bonne heure la carrière de l'enseignement pour se consacrer entièrement à ses recherches historiques et à la réurrection de ce protestantisme français du passé, auquel il appartenait par toutes les fibres de son être et pour lequel il éprouvait une admiration digne du plus grand respect, mais qui n'a pas été sans nuire parfois à l'autorité de ses jugements historiques. Pendant vingt-cinq ans, il a dirigé, en qualité de secrétaire de la Société de l'histoire du protestantisme français, le bulletin mensuel qu'elle publie et dont ses collaborateurs et lui ont fait l'une des mines les plus riches pour l'histoire du protestantisme de langue française. M. Jules Bonnet a publié une *Vie d'Alphonse Merata* (1880), 2 volumes de *Lettres françaises de Calais*, recueillies par lui et avec d'une même histoire, un *Annuaire Palerme* et toute une série de volumes intitulés *Recueil du sixième siècle*. Il laisse en outre et prêt pour l'impression un grand ouvrage sur *Le jansénisme de l'ouest de France*.

M. Paul Fassin a consacré une thèse assez étendue à *Elis Bernier et l'Église réformée d'Alger* (Paris, Fischbacher). Il a pu compléter, par des documents inédits, la notice publiée au siècle dernier par M. Georges de Clugny, sur l'historien bien connu de l'Édit de Nantes, d'après l'Autobiographie de Bernier aujourd'hui perdue. M. Fassin a étudié l'histoire de l'arsenal controversé, mais n'a pas jugé à propos de faire un examen critique de sa valeur comme historien.

Le *Journal asiatique*, dans la première livraison de l'année 1883, contient la fin du mémoire de M. Rodolphe Duret sur l'histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade, dont nous avons déjà signalé les deux

prominentes parties. Il y est raconté l'histoire d'Édessa, depuis le vi^e siècle jusqu'au xiv^e, période terminée par les luttes des Byzantins contre les Perses, puis contre les Arabes, et à laquelle les controverses religieuses ne manquent pas. Au vi^e siècle, la littérature syriaque atteint son apogée. M. H. Duval étudie spécialement la *Chronique d'Édessa* et la *Chronique syriaque de Jésus le Stylite*. Il décrit les progrès de l'hérésie monophysite, les persécutions qui furent dirigées contre elle et la victoire finale de parti jacobite, ainsi soumise d'après l'indéfectible promoteur des doctrines monophysites, le maître syrien Jacques Baradaï.

Cette même livraison du *Journal asiatique* contient le tableau des découvertes et des progrès accomplis pendant le cours de l'année 1891 sur le domaine de l'épigraphie et des antiquités sémitiques, par M. Clermont-Ganneau. C'est la leçon inaugurante du cours d'épigraphie sémitique professé cette année par l'auteur au Collège de France. M. Clermont-Ganneau a l'intention de réserver ainsi chaque année sa première leçon de rentrée à l'établissement d'une sorte de bilan de l'épigraphie et des antiquités sémitiques pendant l'exercice précédent. C'est là une excellente idée dont toutes les personnes intéressées à ces études sauront le meilleur gré à l'auteur. Les travaux et les renseignements dans ce ordre de recherches sont dispersés dans un grand nombre de publications spéciales, d'accès parfois difficile, et rien ne saurait nous rendre plus de services que ces résumés annuels, comme l'*Année épigraphique* de M. Cagnat pour les inscriptions de l'antiquité classique ou les *Chroniques d'Orient* de M. Salomon Reinach pour l'archéologie classique. L'épigraphie et les antiquités sémitiques deviendront, à leur tour, amassables à tous ceux qui devront se tenir au courant de leurs progrès, grâce aux recueils annuels de M. Clermont-Ganneau.

Ce n'est pas seulement aux orientalistes, mais aussi aux historiens et aux politiques modernes que l'*Étude sur la théorie du droit musulman*, publiée par Saad-Pacha chez Marchal et Billard, rendra service. L'auteur est un ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie, dont la compétence ne fait pas doute et qui est évidemment animé du désir de faciliter les modifications du droit musulman dans un sens conforme aux idées occidentales. Ce n'est pas seulement chez nous que l'Algérie, l'Égypte et l'Anatolie font dire aux belles paroles bien des choses auxquelles leurs auteurs n'ont jamais songé. Le Coran est une révélation divine, mais il est avec le ciel des accommodements. Il faut seulement ne jamais perdre de vue que, pour être acceptés en pays musulman, les nouveautés législatives doivent tout d'abord être rattachées à la loi religieuse, ou fit-on que par des analogies. L'ouvrage de Saad-Pacha expose les principes religieux qui sont à la base de la législation de l'Islam, les sources du droit musulman et l'œuvre accomplie, d'après la méthode que nous venons d'indiquer, par les juristes arabes qui l'ont développé et modifié.

Nous avons également reçu un petit volume publié chez Sarrus par un

auteur qui entend garder l'anonymat, sous le titre de *Khalil, Patriarche et Papauté*. C'est la traduction d'une série de lettres publiées dans l'*Illustration d'Alonso*, à propos du conflit soulevé par l'envoi des *Ikons* aux monastères orthodoxes bulgares. L'auteur fait ressortir la grande importance de cette mesure, qui n'a pas été appréciée en Europe comme elle le méritait et grandement en faveur de la défense des droits historiques du Patriarcat œcuménique, mais par la Porte en cette circonstance.

La *Revue philologique* (liv. de mai) a publié un bulletin fort intéressant et très nourri de M. F. Pinard sur le mouvement ecclésiastique en Europe et en Asie-Mineure. L'auteur se fait peut-être quelques illusions sur la portée de cette confrontation de la théologie scolastique à une époque où l'esprit humain part de prémisses toutes différentes de celles du moyen âge et dispose de connaissances singulièrement plus abondantes. Mais il montre bien l'ébranlement et l'instabilité du mouvement théologique qui se propage partout lui dans le monde catholique sous l'inspiration de Léon XIII. C'est là un des phénomènes les plus importants de l'histoire religieuse moderne. On ne saurait l'étudier en compagnie d'un guide meilleur que M. Pinard. Appelé, par son enseignement à l'École des Hautes-Études, à surmonter les rapports de la théologie et de la philosophie au moyen âge, il s'est familiarisé tout particulièrement avec la pensée de saint Thomas, et il amène ces études avec la complète liberté de l'esprit de l'homme qui ne fait pas de l'apologétique, mais de l'histoire, avec la largeur et la bienveillance qui sont indispensables à l'histoire pour comprendre les personnes et les limitations du passé. L'impartialité du bulletin de M. Pinard a été reconnue par les organes mêmes de la foi la plus intimes, et ce témoignage suffit à écarter l'aveu aussi bien que l'École à laquelle il appartient du reproche que l'on n'a pas craint de lui adresser, au mépris de toute évidence, d'être une institution « en des efforts maladroits pour nous enraciner dans l'enseignement historique des superstitions humaines ».

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° R. G. Tuckers. *The life and times of Joseph in the light of Egyptian life*. Ce petit volume est un ouvrage rendu par la « Religious Tract Society » aux souffrants de l'antiquité biblique. Si les théologues et les orientalistes du continent ont été les restaurateurs de l'histoire littéraire et politique d'Israël par la critique minutieuse qu'ils ont exercée sur les textes bibliques, les Anglais accomplissent une œuvre complémentaire indispensable dans leurs nombreuses publications d'archéologie biblique. Prolifère de toutes les recherches que l'égyptologie, l'égyptologie égyptienne et l'égyptologie ont reconstruites, ils s'efforcent de faire revivre le milieu historique dans lequel l'histoire biblique, telle qu'elle nous est parvenue dans l'Ancien Testament, a dû se dérouler. Le livre de M. Tuckers, écrit avec précision,

est une des plus intéressantes contributions à cette science de révélation du passé. De plus nous sommes que M. A. M. Sayon lui a rendu le témoignage qu'il refuse au même respect de tout ce que l'archéologie peut nous apprendre actuellement au sujet des derniers chapitres de la Grèce. M. Tumbler montre, entre autres choses curieuses, qu'on était avant la date attribuée à l'Érèbe, d'après les documents égyptiens, Juifs et assyriens était déjà connue, dans le pays de Canaan, comme des divinités.

— 2° *Myra David, Questions of King Midas* (Oxford, Clarendon Press). — La première collection des « Sacred Books of the East » a été enrichie tout récemment d'un volume très intéressant, la traduction des « questions de roi Midas » par le professeur Myra David. L'auteur le texte original p. 11, est un ouvrage est l'un des plus célèbres de la littérature grecque c'est une sorte d'apologie de Bouddhisme sans forme de dialogue. Dans laquelle l'auteur expose les objections et souligne les difficultés soulevées avec ses interlocuteurs par la doctrine bouddhiste. Le plus important de ses interlocuteurs, le roi Midas, a été identifié par les orientalistes européens avec un roi Mithridate, qui fut un des premiers grecs-bouddhistes. On ne a encore à ma connaissance que les arguments royalistes reproduisent en quelque sorte une critique critique de Bouddhisme inspirée par la philosophie grecque. Sans prétendre à un avis sur cette question si délicate, il nous suffit de signaler aux lecteurs, qui ne sont pas au fait de ces faits, l'excellente traduction de M. Myra David.

— 3° *J. Arundell Robinson, The Papyrus of St. Pappus* (Cambridge, University Press, 1905) in 20 (11 p. 1 à 10). — Texte and Studies, Contributions to the study and criticism of literature, L. 22. On se rappelle que M. J. Arundell Robinson et S. K. Gifford ont publié en 1880 le texte grec de la Passion de saint Pappus conservée dans la bibliothèque du Patriarcat de Jérusalem. Un ouvrage que nous aimons voir, M. Arundell Robinson a traduit les textes grecs et latins et soumis à un nouvel examen la question de leurs rapports. Cette étude, menée avec le soin que M. Robinson apporte à tous ses travaux d'érudition, l'a amené à constater la présence de cette grec patronnée par les puissances ecclésiastiques. En dehors des chapitres où l'auteur étudie les manuscrits, les relations de la Passion avec les Actes, plus encore, les analogies de la Passion avec le Psaume d'Hermon et les fragments ecclésiastiques de l'Apocalypse perdus au Psaume, on y remarque surtout la tentative d'expliquer que la collection de la Passion se serait faite que l'Écriture ne perdure. On voudrait volontiers lui faire que que cette collection des fragments qui remontent aux martyrs antiques, mais il est possible de ne pas se rendre à ses arguments en faveur de la priorité de cette collection. Il semble que les échos d'un ou même de Pappus et de Simeon ont été originellement composés par deux auteurs. La Passion elle-même nous rappelle que Pappus portait grec.

— 4° *C. F. Amory, The Village of western Chersonese (700-800)* (London, Victor Gollancz). — Ce livre se rapporte à une période obscure de l'histoire et

M. Kury se contente pas à le rendre plus claire. Il offre notamment un intérêt particulier pour l'historien de la religion, parce que l'auteur s'est attaché d'une façon toute spéciale à la description de la lutte entre l'ancien paganisme germanique et le christianisme triomphant. C'est un sujet encore si incomplètement traité que l'ouvrage de M. Kury, malgré son caractère un peu insignifiant, pourra rendre des services à ceux qui voudront étudier la question.

— J. J. A. FARRER, *Paganism and Christianity* (Londres, Black). — C'est encore du paganisme et du christianisme qu'il s'agit dans le livre de M. Farrer, mais c'est du paganisme au plus ardemment de la culture religieuse, philosophique et morale de la société antique pendant les quatre premiers siècles de notre ère. L'auteur appartient à l'école de M. Ernest Havet et s'efforce de montrer que tout ce qu'il y avait de bon dans le christianisme existait déjà dans la civilisation gréco-romaine. Il n'est pas difficile de faire ressortir tous les mérites de cette civilisation et de composer un bouquet choissant de toutes les grandes pensées des philosophes ou des sages. Mais il ne faut pas opposer tout ce qui est bon ou grand dans le paganisme à tout ce qu'il y a de répréhensible dans l'Eglise chrétienne du IV^e siècle. La justice exige plus d'impartialité. L'histoire scientifique repousse également les glorifications excessives de l'un ou de l'autre des deux cultes, et elle s'achète bien plutôt à la pénétration réciproque de la société antique et de l'Eglise avant l'invasion des barbares qu'à la défaite de l'une par l'autre.

— G. A. GIERSON, *Modern vernacular literature of Hindustan* (publication de la « Société asiatique du Bengale »). — M. Gierston, fonctionnaire anglais au Bengale et auteur d'un gracieux enthousiasme pour la littérature indigène de l'Hindoustan, donne dans ce travail des notions plus ou moins exactes sur sept ou cinquante-deux auteurs des trois dialectes hindous principaux, le marathi, le hindoui proprement dit et le bihari. C'est un important complément à l'ouvrage classique de Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindoue et hindouiste*, et si ce n'est pas une histoire littéraire proprement dite, elle n'est pas une histoire littéraire arabe, c'est du moins un excellent recueil de tous les matériaux connus, depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours, pour la rédaction d'une introduction qui trace les grandes lignes du développement littéraire des Hindous.

— F. EDWARD BROWN, *A traveller's Narrative written to illustrate the episkop of the Báb* (Cambridge, University Press; 2 vol.). — M. Edward Brown, professeur du persan à l'Université de Cambridge, vient de publier en persan avec une traduction littérale une sorte de résumé de l'histoire du Bábisme composé par les disciples de Baha, le chef d'une des sectes des Bábistes actuels, (vol. Brown, t. XXIX, p. 327). Il y a joint une importante introduction et de nombreuses notes, en sorte que son ouvrage peut être considéré comme l'ouvrage le plus complet de renseignements que nous possédions aujourd'hui sur le Bábisme. Nos lecteurs se rappellent l'article dans lequel M. Claude Havet a exposé l'histoire et la doctrine du Báb (t. XVIII, p. 379 à 386). Le texte persan

par M. Brown offre l'intérêt d'un document tenant des adhérents même de ce mouvement religieux actuellement premier. Mais, à cause du même origine, il ne peut être sans aveuglement comme document historique. L'auteur est, en effet, juge et partie dans la cause. Les disciples du Bâh se sont divisés en deux écoles qui se rattachent, l'une à Subh-i-Esâl ou Mirza Yahya, l'autre à Baha ou Mirza Husseïn Ali, et qui éprouvent l'une pour l'autre les mêmes sentiments malveillants dont s'imprègne en général les sectes rivales dans toute religion. Il ne faut pas oublier que M. Brown nous fait connaître l'histoire telle que la croient les Bahaïstes. Leur enseignement est inspiré d'un esprit universaliste très élevé. Mais jusqu'à quel point les disciples sont-ils capables de s'écarter aux idées des chefs? Voilà ce qu'il importerait de savoir. Sans enlever de nos observations, le document publié par M. Brown et surtout les notes de l'éditeur, familiarisé avec les choses de la Perse par un long séjour dans ce pays, apportent un précieux complément à notre connaissance du Bahaïsme et surtout à nos renseignements sur l'état actuel de cette religion.

— 3^e *Religious Systems of the World* (Londres, Sonnenschein; gr. in-8 de 832 p., 11 sh. 3). — Notre collaborateur, M. le comte Golen d'Alviella a écrit, il y a deux ans lui-même (t. XXII, p. 77 et suiv.), la loi et l'organisation de la *South Place Ethical Society* de Londres, ainsi que la composition et volume de conférences sur les diverses religions du passé et du présent par cette Association sous le titre de « *Religious Systems of the World* » (voir aussi notre t. XXIII, p. 115). Une seconde édition de ce recueil a paru récemment, mais à tel point augmentée que près de la moitié du volume peut être considérée comme nouvelle. Parmi les articles qui n'avaient pas encore été publiés, nous relevons ceux de MM. Tiele sur la religion de l'Égypte, Morill sur les anciennes religions slaves, Cox sur les religions de la Grèce et de Rome, Robinson sur les anciennes religions de l'Amérique et de M^{lle} Annie Besant sur la Théosophie.

La même Association a fait paraître un recueil de conférences intitulé *Natural life and thought* et un volume de M. John M. Robertson, *Modern humanism*. Elle se propose enfin de provoquer la collaboration d'un grand nombre d'écrivains autorisés, chacun dans sa partie, pour dresser un tableau d'ensemble des idées que l'homme s'est faites aux divers âges de son développement historique sur Dieu et l'Esprit, sur la Nature et sur lui-même. Le recueil de ses travaux aura pour titre: *Thoughts of the ages* et formera le pendant des *Religious Systems of the World*.

ALLEMAGNE

La mythologie scandinave. — L'insuffisance de nos connaissances actuelles sur les sources de l'Edda pousse les philologues et les historiens à donner libre cours à leur imagination, et ils ne s'en privent pas. On pourra se faire une idée de l'audace qui règne dans ce domaine de nos études, en comparant deux co-

trages publiés l'anée dernière en Allemagne. Le premier a pour titre : *Tafelbuch der arischen Sagen nach Götter Nibelungen* (Götting, Fleming, in-8 de xv et 224 p.) et pour auteur M. Ernst Arndt. Il se veut à dire nous qu'à faire de l'Edda et de la mythologie germanique le socle la plus ancienne et la mieux sûre de l'histoire primitive des peuples arica. L'auteur dépote des notions d'histoire, appelle à la rescousse la philologie comparée et le folklore pour montrer que les traditions de la Grèce et de l'Inde doivent être interprétées d'après les données de sa vieille et saine mythologie nationale. Le second, *Die altische Kosmogonie, ein Beitrag zur Geschichte der Kosmogonie der Arierthums nach des Hittitischen* (Fribourg-en-Brisgau, Mohr, in-8 de xii et 116 p.) a pour auteur M. Ernst Hugo Meyer, le même dont notre collaborateur, M. Monod, a traduit récemment avec Hugo la « *Germanische Mythologie* », et tout, au contraire, à prouver que la cosmogonie de l'Edda, aussi bien dans ses éléments poétiques que dans la prose de Snorri Sturluson, n'est en aucun façon le produit de l'imagination Scandinave peuvant, encore moins le plus ancien atavisme des spéculations arica primitives, mais tout simplement une création des théologiens islandais du moyen âge, une adaptation des dogmes bibliques à l'usage des peuples du nord. M. Meyer ne fait ni qu'insister à la cosmogonie biblique tout entière ne tient qu'à deux sources : le premier du plus important des poèmes védiques, le *Viçvama*. En Norvège, l'un des ouvrages les plus complets, M. Sophus Høegs, a déjà révéligé l'origine chrétienne d'une partie des mythes Scandinaves. Mais en soit que K. Mühlenthal avait énergiquement contesté ces conclusions. Nous nous gardons bien d'intervenir dans cette querelle. La seule conséquence pour nous, c'est que jusqu'à plus ample informé il vaudrait mieux se tenir qu'à la plus stricte prudence de la mythologie Scandinave dans les travaux de mythologie générale.

M. A. Blumenthal a dédié à M. Usener, de Bonn, à l'occasion de ses vingt-cinquante anniversaire de professeur, une savante étude d'histoire religieuse à propos du papyrus grec de Leyde, J. 865, dont il a été le texte. Le titre allemand, *Studien zur Religionsgeschichte des syrischen Arianismus* (Leipzig, Teubner, in-8 de vi et 121 p.; à m. 40) ne donne pas une idée exacte du contenu. Il n'est, du reste, pas facile de classer un pareil ouvrage, car il y a un peu de tout et pas beaucoup d'autre. L'œuvre de l'auteur, c'est que se serait démontre son sujet que de le rendre clair. Le propre, en effet, des doctrines et de la pratique de la religion et des superstitions égyptiennes de l'Orient dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, c'est de nous paraître absolument de toute époque d'Égypte nationale et d'être un fouillis inextricable de traditions antiques, d'interprétations nouvelles, de rêveries et de spéculations incertaines. M. Blumenthal prend son point de départ dans le mythe cosmogonique du papyrus qu'il étale et réunit tous les renseignements d'origine égyptienne orientale, arabe, etc., qui peuvent contribuer à l'explication de ce mythe. Quoiqu'il ne se soit pas beaucoup occupé de gnosticisme, c'est cependant pour l'histoire des systèmes gnostiques que son

richesses sont le plus utiles, parce qu'elles nous transportent dans une atmosphère intellectuelle qui se rapproche beaucoup de celle où vivaient les grands.

M. Fr. Gantet, (*Philosophe de université suédois*, Berlin, Reimer; 1891; in-8° de xxix et 76 p.; 4 sh.) nous donne la réédition du traité de Philon sur l'Éternité du monde. C'est une nouvelle et précieuse contribution à l'établissement d'un texte critique des œuvres du philosophe alexandrin, dont une nouvelle édition générale nous est promise par MM. Wendland et Colin (abr. notre t. XXVI, p. 324). Mais M. Gantet ne s'est pas borné à éditer le texte; il l'a bien richement doté de Prolegomènes, en montrant que les arguments sur lesquels on s'appuie pour en refuser le passage à Philon, pourraient tout aussi bien être appliqués à d'autres écrits judaïques, dont l'authenticité est cependant solidement établie. M. Gantet, comme notre collaborateur, M. Massmann, distingue entre les écrits de Philon destinés aux Juifs et ceux destinés aux Grecs. La manière est différente suivant les lecteurs auxquels il s'adresse. Il est indépendant d'habileté la classification et la chronologie de ses nombreux écrits, pour pouvoir ainsi nettement le plan qui a présidé à sa vigoureuse activité littéraire.

Methodius, évêque d'Olympus et de Patara en Lycaonie, est connu dans l'histoire ecclésiastique comme l'un des plus ardents adversaires de la théologie d'Origène. C'est un réaliste et même un schisme. À l'occasion du « Symposium » ou Dialogue des dix vierges en l'honneur de la chasteté, aucun de ses écrits n'a jusqu'ici paru complètement. M. Burmeister vient de soulever cette lacune de la littérature ecclésiastique en publiant la traduction allemande d'un *viert* « Corpus Methodianum » en slave, déjà signalé par le cardinal Vicaire, mais que personne n'avait encore songé à utiliser (*Methodius von Olympus, I. Schriften*. — Leipzig, Deichert; in-8° de xxviii et 406 p.; 12 m.). Dans un second volume, M. Burmeister présentera des études sur Methodius d'après les documents qu'il a retrouvés. Le texte slave lui-même n'est pas complet; le traducteur primitif a notablement abrégé certaines parties. Les écrits de Methodius sont fondés à Philon roulant sur la Libres éthique, sur la Vie raisonnable, sur la Résurrection, sur les Aliments, la Vache rouge, la Lépre et le Hérisson. L'auteur y a joint plusieurs fragments grecs et d'autres écrits déjà connus, mais il n'a pas jugé à propos de rééditer le Symposium.

Les historiens qui s'occupent des sectes du moyen âge s'intéressent avec profit au conciliabule de M. H. Sachse, *Bernhardus Guilielmus Inquisitor und die Apostelkinder* (Humboldt, Leopold). Ils y trouveront des détails intéressants sur la secte nominaliste des Faux Apôtres. M. Sachse, professeur de droit à l'Université de Rostock, les a tirés de la *Praxis Inquisitionis* et du *Libro veritatis* de l'inquisiteur Bernard Gui, que M. Molinier a fait connaître dans son livre sur l'Inquisition.

Nécrologie. — Le 9 janvier est mort à Kiel le professeur W. Meiler, l'un des Maîtres d'histoire ecclésiastique dans la collection des Théologues Lehr-

saïcher du Moine. Ce manuel, dont nous avons déjà signalé les mérites, n'est malheureusement pas achevé. L'auteur l'a mené jusqu'à la fin du moyen âge, mais la Réformation et l'idéalisme religieux des temps modernes n'ont pas encore paru. On lui doit aussi une *Geschichte der Konnektie in der griechischen Kirche bis auf Origenes* (1860).

BELGIQUE

J. Froedrichs. De Sothe der Loisten of Anticropacke Libertijnen (1525-1545). — Gand : Vaylatake, 1901. in-8 de ix et 84 p. : 3 fr. 50. — La secte des Loisten se composait des adhérents d'un certain Loy de Schaliebecke, autrement dit Hili-gius Pruysslant. Ce ne sont pas des hérétiques du moyen âge, comme le croyait les Döllinger, mais des Libertins flamands du commencement du xvi^e siècle, dont plusieurs furent victimes de l'Inquisition. M. Froedrichs appuie ses assertions d'une série de documents qui les élèvent au-dessus de toute contestation. Mais quelle tête prend donc les auteurs flamands de se mettre à écrire en hollandais des travaux d'érudition comme celui-ci ! Ils tiennent donc beaucoup à ce que presque personne ne puisse les lire. Si leur en coûte trop, d'écrire dans la langue des Wallons, qu'ils se servent de l'allemand, de l'anglais ou de latin. Malgré tout, ses mérites le flamand ne sera jamais une langue universellement connue dans le monde scientifique.

— Nous avons reçu le volume de M. Goblet d'Alvielle que nous annoncions dans notre dernière chronique : *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* (Bruxelles. Fata ; Paris. Alais). Nous consacrerons prochainement un article spécial à son ouvrage.

HOLLANDE

M. le professeur H. Oort, recteur de l'Université de Leyde, a publié le discours qu'il a prononcé le 6 février, à l'occasion du trois cent six-septième anniversaire de la fondation de cette université. C'est une étude sur l'histoire du droit d'Israël (*Oud-herende rechtsweten. — Leyde. Brill*). Après avoir esquissé l'état du peuple israélite avant l'existence d'un droit écrit — ou du moins du droit écrit que nous connaissons — il montre comment les circonstances économiques et surtout religieuses aboutissent à un conflit du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, mais en même temps à la consolidation d'un certain nombre de principes de droit sous l'influence du sacerdoce et finalement à la rédaction d'une loi écrite. Le texte le plus ancien que nous en possédions est au chap. XII à xxiv de l'Exode, le livre de l'Alliance. D'autres lois, plus jeunes, mais encore d'une antiquité respectable, se trouvent notamment dans *Deuteronomie*, xxi-xxv, et dans *Levitique*, xvi-xxv, un texte qu'il est possible de se faire une idée satisfaisante de l'état du droit en Israël vers l'an 700. M. Oort examine alors

l'esprit de cette loi à l'égard des étrangers, de la femme, des esclaves, la nature des peines qu'elle délitta, ses prescriptions relatives à la propriété et au culte. Malheureusement le développement normal du peuple d'Israël fut arrêté par des catastrophes qui ne lui permirent pas de produire tout ce que contenait en germe la morale et élevée des prophètes. Mais le droit du vieil Israël a survécu à la nation et témoigne encore aujourd'hui de la grandeur du peuple qui l'a élaboré.

SUISSE

M. Jean Spéro, ancien professeur au collège Sadiki à Tunis, a inauguré dans la nouvelle Université de Lausanne toute une série de cours sur les langues et les littératures orientales. Ces cours n'ont pas encore d'extension officielle ; M. Spéro les donne en qualité de privat-docent. Dans la leçon d'ouverture qu'il a publiée il insiste à juste titre sur l'urgence d'une familiarisation plus complète de la jeunesse instruite de l'Occident avec les usages, les idées, les croyances et les traditions de cet Orient d'où est sortie toute civilisation, d'où proviennent toutes les grandes religions et avec lequel nous sommes appelés à entretenir des relations toujours plus fréquentes. M. Spéro a l'avantage d'avoir vécu tout les Orientaux, de les connaître intimement que par les livres. Peut-être se fait-il quelques illusions sur la facilité de la jeunesse universitaire à apprendre rapidement les langues orientales. Il n'en est pas moins précieux pour l'Université de Lausanne d'avoir sous la main un professeur comme M. Spéro, lorsqu'elle se décide à fonder une chaire de langues et littératures orientales.

ÉTATS-UNIS

M. M. Bloomfield a publié dans le quinzième volume du « *Journal of the American Oriental Society* » une troisième série de *Contributions to the interpretation of the Yoda*. Nous reproduisons une grande partie de l'article que leur a consacré M. V. Henry dans la « *Revue critique d'histoire et de littérature* » (18 déc. 1904), parce que nos lecteurs y feront connaissance avec la doctrine de M. Henry sur la formation des mythes :

« M. Bloomfield a transporté sur un nouveau domaine sédique ses vives facultés d'investigation : à l'explication de texte il fait succéder celle de fond, en s'attachant à trois légendes qui ne nous sont guère connues que par leur désigne ou d'obscure allusion : le combat d'Indra et Naimi ; les deux obèses de Yama ; le mariage de Sarasvati. Sa méthode, définie en termes excellents (p. 185), consiste à faire avec soin le départ des éléments primitifs d'une mythologie et des éléments secondaires que l'imagination humaine y a surajoutés après qu'elle eut pris corps. Le principe, toutefois, n'est pas aussi nouveau qu'il paraît à l'auteur : il a inspiré notamment en France les lumineuses études de

M. Hirai, qui demeureront toujours les modèles du genre, et ce n'est plus guère que dans les travaux d'érudition de seconde main, — par exemple chez M. Eliot, et justement critiqué par M. Lévi et M. Bloomfield, — qu'on rencontre l'insupportable prétention de raconter le moindre détail d'un conte à l'appui d'un naturalisme et de flâner sur la rose des vents le repère précis des deux pôles du Yama.

« Ce principe posé et appliqué, dis-je, ne serait-il pas possible de le servir du plus près encore? Je le crois, et je l'ai essayé d'une autre façon de l'autre dernière. Pour moi, le mythe en général n'est ni l'expression d'un symbolisme profond, ni le produit d'une élégante métaphore, ni une explication de la nature telle que la peut concevoir l'intelligence d'un sauvage, ni même la propriété du temps une maladie du langage. C'est tout simplement, à l'origine, une devinette ingénieusement posée, telle qu'en ont eu l'idée en France et en tous pays les auteurs de l'Odysse. Le critérium est donc sûr : toutes les fois qu'on pourra réduire les traits essentiels d'un conte à une semblable devinette, très courte et très simple, visant un objet naturel, le conte sera naturaliste, et tous les traits qui ne rentreront pas dans les termes de la devinette seront des additions postérieures. »

— Les éditeurs Houghton et Mifflin, à Boston, publient depuis le mois de mars une revue intitulée *The New-World*, consacrée à l'étude de la religion, de l'éthique aide la théologie, en dehors de toute tendance confessionnelle. Sous le comité de rédaction se trouvent les professeurs de l'Université de Harvard, MM. Everett et Fay. Le rédacteur en chef sera M. N. Paine Gilman, 20, Beane street, Boston.

— Le Comité des conférences de l'Université de Pennsylvanie a organisé cette année comme la précédente une série de conférences sur l'histoire des religions. M. John Peck, professeur à l'Université de Penns., a traité en trois sessions de l'histoire religieuse (Israël); M^{re} Corwin Stevens a parlé des idées religieuses primitives et M. Morris Jastrow a consacré trois leçons à décrire les formes du culte dans l'antiquité (le sacrifice, le feu, les danses et les processions).

La Society orientale américaine a résolu de convoquer un Congrès l'orientalisme à Philadelphie, au mois d'oct. 1903. Ce congrès sera entièrement distinct de la série des congrès internationaux des orientalistes qui a provoqué de si nombreux débats et dont le prochain réunion doit avoir lieu en Espagne, l'été prochain. Le comité organisateur espère ainsi offrir un terrain commun où les orientalistes des deux camps ennemis pourront se rencontrer. Ce congrès américain coïncidera avec l'Exposition du centenaire américain à Chicago.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 19 février* : M. H. B. Fleuriot, de l'Ecole des sciences d'Alger, a fait une étude des pierres écrites du Sud algérien, il a découvert une rangée de vallées nouvelles et ses observations minutieuses lui ont permis de reconnaître trois périodes distinctes : 1^{re} une période préhistorique dont les pierres portent les images de grands animaux, tels que buffles, éléphants, rhinocéros qui n'existent plus dans le pays enaujourd'hui et l'homme armé de flèches en bois ou de lances polies, 2^e une période illyro-berber, dont les images sont pourvues de signes d'écriture et représentent des animaux encore répandus de nos jours en Algérie, 3^e une période arabe, dont les pierres ne possédant pas de dessins, mais des sentences du Koran, des notes poétiques et des invocations.

M. J. Halcyon annonce la lecture d'un ouvrage sur un gouverneur de Jérusalem de la fin du x^e siècle avant Jésus-Christ.

— *Séance du 26 février* : M. Hamelin, directeur de l'Ecole française d'Athènes, écrit que les travaux préparatoires des fouilles de Delphes sont achevés et que celles-ci pourront commencer dès la printemps. — D'autre part, M. Geffroy, directeur de l'Ecole française du Maroc, écrit que les fouilles reprises à Salé sous le professeur Guzman, de Palerme, ont remis au jour l'allee pédonculaire de l'acropole, les installations d'Hermès dans un état de conservation très remarquable, les aménagements d'un temple encore innommé et trois statues dont l'une représente Europe sur le taureau, la seconde un grand sphinx ailé. Il annonce aussi la fondation à Rome d'une Ecole hongroise d'histoire et d'archéologie, grâce aux libéralités de M^{re} Frakcs, nouvel président de l'Académie de Buda-Pesth.

M. Kilmont Le Roux fait connaître l'inscription suivante relevée par M. Halcyon sur une plaque de bronze chez un marchand d'antiquités : *Sano Deo Fido DO.*

— *Séance du 4 mars* : M. Kuhnberger présente aux yeux d'assistance pyramides contre les maladies. Elles représentent Salomon que l'on immolait comme pourfendeur de toutes les maladies; il est à cheval, en costume militaire, nuqué, et

(1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

se préparait à transposer un démon femelle qui symbolise la maladie. En général, une légende veut le démon de se retirer devant Salomon parce qu'il sera assis d'un ange, vaincu par Uriel, taché par Aziel ou Arrhal. Ces amulettes se portaient au cou. Elles sont en métal ou en pierre dure.

M. J. Halévy confirme son étude sur Arab-Hila, gouverneur de Bérouse, d'après les tablettes de Tell El-Amarna. Il montre, entre autres conclusions importantes, que ces documents nous apprennent l'existence d'une ville appelée Zebub. Le dieu Beelzebub ou Beelzebuth dont il est fait mention dans le livre des Hila n'est donc nullement le « dieu des mouches », comme on l'a soutenu, mais le Baal de la ville de Zebub. M. Halévy voit ici une confirmation de la thèse qu'il soutenait depuis longtemps, savoir que dans les noms divins composés avec Baal le second élément est toujours un nom de ville.

Source de 11 murs : M. Jasson, directeur établi que le chapitre de l'Arresta utilise le *Nou Yacht*, et consacré à la gloire du dieu Haoma, a été écrit après la chute de la domination grecque (vers l'an 130 avant Jésus-Christ). Il y est dit, en effet, que Haoma « ravivra l'empereur Karsad qui voulait supprimer la religion du Zoroastrian ». Or, d'après le témoignage maxime de la tradition parse, le destructeur de cette religion a été Alexandre le Grand. Le nom Karsad, d'ailleurs, est employé aussi pour désigner les Grecs. Il résulte de cette observation que le texte étudié nous vient du temps de la domination parthe et qu'il n'y a donc aucune raison d'attribuer la tradition parse qui fait remonter l'Arresta à l'époque des Achéménides.

M. Adrien Rémusat, attaché à la Bibliothèque nationale, présente un groupe de terre cuite, trouvé à Saint-Hippolyte-les-Bains (Nievre), qui est le type le plus complet du genre de monuments représentant la *Tollat* de Vienne. La déesse est figure délicate, robuste de génie, qui porte un casque, une hennin, une calèche, un etc. Au-dessous du dernier génie une figure féminine présente un miroir à Vénus.

M. Brongniart fait connaître les résultats de la dernière campagne des fouilles dirigées par M. Heftou dans le temple d'Apollon Ptoios, en Éolie : des stèles, des inscriptions, un débris de vase céramique, mais surtout une série chronologique fort intéressante de figures votives et dévotionnelles retrouvées avec des poteries dont l'âge peut être déterminé. Les vases sont ornés par des représentations de petits animaux votifs enchâssés à ceux des poteries ; puis l'influence orientale apparaît dans les figures acyrennes, les tricornes, les palmiers, les animaux fantastiques tels que sphinx, griffons, mi-homme à tête humaine. Enfin les dieux du cycle grec apparaissent avec la figure humaine : Jupiter, Typhon, Prométhée, Héraclès, la Gorgone.

— Source de 15 murs : M. Bréal entretient l'Académie du manuscrit égyptien recouvert par M. Krall de Vienne, dans les bandes d'une momie égyptienne qui se trouve au Musée d'Agram depuis 1867. Le texte n'est pas encore publié ; il paraîtra, par les soins de M. Krall, dans les *Mémorial* de l'Académie de Vienne.

Les bandelettes n'ont pas moins de quatre-vingt mètres. C'est donc un linceul unique pour le défillement de l'Etrusque, puisque jusqu'à présent on ne possédait que de simples inscriptions dans cette langue. Dès à présent le manuscrit permet d'établir que ce n'est pas une langue de la famille indo-européenne.

M. Héron de Villefosse fait connaître un fragment d'actes des *Frères Arvales*, trouvés à Rome, par M. Helbig, chez un marchand d'antiquités, et qui date de 169 à 177. Les prières sont en faveur de Marc Aurèle. Le fragment indique les victimes sacrifiées aux dieux du Capitole. L'un des Arvales nommés est Titus Flavius Sulpicianus, le beau-frère de Pertinax.

M. l'abbé Duchesne donne des renseignements sur les fouilles de Tigne, en Algérie, où le curé, M. l'abbé Saint-Gérard, a déblayé un ancien édifice chrétien, en forme de basilique, mais où par exception l'autel se trouvait du côté opposé à l'abside, au mur du bas. Le pavé mosaïque contient des inscriptions, notamment celle d'un évêque Alexandre qui a réuni les restes de ses prédécesseurs auprès de l'autel.

M. le marquis d'Hervey Saint-Denis présente un ouvrage de M. de Harter, intitulé : *Textes chinois traduits des originaux chinois*.

II. Journal asiatique. — Janvier-février : *Revue d'Asie*. Histoire politique, religieuse et littéraire d'Éfesse jusqu'à la première croisade. — Clermont-Ganneau. L'épigraphie et les antiquités sémitiques en 1891.

III. Revue historique. — Mars-avril : A. Giry. Histoire de la diplomatie. — E. Petit. Raoul Glaber.

IV. Revue des Deux-Mondes. — 1^{re} série : G. Sadeler. Les jeux séculaires d'Auguste d'après de récentes découvertes. — A. Leroy-Baulieu. Le papauté, le monachisme et la démocratie.

V. Revue Bleue. — 8 janvier : *Journal Darmstadt*. Les religions de l'avenir. — 15 janvier : G. Fournier. Une restauration d'Olympie. — 13 février : *Revue des Deux-Mondes*. Deux documents inédits relatifs à Jeanne d'Arc et à Frère Richard. — 27 février : S. Pichon. La diplomatie de l'Eglise sous la troisième République. — 10 mars : *Revue des Deux-Mondes*. Les Mystères, fragment d'une étude sur l'histoire des religions. — F. A. Aulard. La fête de la Raison à Paris.

VI. Journal des Savants. — Janvier : Paul Janet. Sébastien Castellion. — Barthélemy Saint-Hilaire. Les textes du Vieux. — B. Hauréau. Les registres de Nicolas IV. — Février : Ernest Renan. L'Évangile. — H. Bousquet. Le latin de Grégoire de Tours.

VII. Revue archéologique. — Septembre-octobre 1891 : H. Lachet. Les sculptures en tuf de l'Acropole d'Athènes. — P. Girard. Un nouveau trésor de Kalamis. — G. Dupet. Étude sur les Mystères au moyen âge.

VIII. Revue de linguistique et de philologie comparée. — XIV. 1 : Fournier. Documents pour servir à l'histoire religieuse de l'Inde française.

IX. Revue philosophique. — Mars : F. Flauget. Le mouvement stoïcien en Europe et en Amérique.

X. Revue des Études juives. — *Juillet-septembre 1891* : I. Loeb, La littérature des pauvres dans le Bible, II. La seconde Isaïe. — J. Halévy, Recherches bibliques, n° 25 : Quelques poèmes du temps d'Eschazar. — J. Derenbourg, Gloses d'Abou Zakariya ben Bichr sur Ismaïl. — J. Roussier, Histoire de la communauté juvénile de Corbeil. — Ch. Rapp, De la condition des Juifs de Mantoue au XVI^e siècle. — H. Mosin, Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime.

XI. Muséon. — *Janvier 1892* : De Harlez, Un philosophe poète du IV^e siècle, Tchang-Tse. — A. Bousset, Les dieux de l'Inde brahmanique. — H. Schult, Les ordres monastiques de l'islamisme. — L. de Lamoignon, Introduction à la pratique de la spiritualité bouddhique. — C. H. L'âge de Nébémis et d'Efodras.

XII. Mélanges. — *Mars-avril* : E. E. Les noms du diable. — J. Tuckmann, La communion ; eucharistique. — E. Ruffard, La quinquante de Marie-Madeleine. — H. G. Les sermons et les jurons.

XIII. Revue des traditions populaires. — *Février* : Fr. Marquer, Traditions et superstitions des ponts et chausses. — H. Fougère, Marguerites dans l'Entre-et-Loire et dans l'Aunis. — P. S. Les enfants qui n'ont pas vu le jour. — L. Morin, Mélanges superstitieux (Aube). — P. S. Additions aux coutumes, traditions et superstitions de la Haute-Bretagne (voir mois). — L. Sauter, L'homme de glace, légende de la Haute-Bretagne. — Morel, R. Bousset, Les Oracles et les objets merveilleux de Salomon. — L. Baret, Saint Vrain et saint Valentin. — A. Millem, Petits contes du Devonshire. — P. Marquer, Traditions et superstitions du Morbihan. — Girard de Hailly, Superstitions du pays de Mossi.

XIV. Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris. — t. IV, t. II : Berenger-Picaut, Contribution à l'étude des vestiges des pratiques religieuses de l'antiquité chez les Provençaux de nos jours.

XV. Mémoires de la Mission archéologique française du Caire. — T. V. P. Foy, Sept tombeaux thébains de la XVIII^e dynastie. — J. Burgeat, Frois de l'art arabe et musulman pour servir à la théorie et à la technique des arts de l'Orient musulman.

XVI. Revue du christianisme pratique. — *Mars* : X. Koenig, Du rôle social des prophètes en Israël. — Ch. Dubois, Spargemann. — P. Barde, Une société chrétienne d'études sociales aux États-Unis.

XVII. Science catholique. — 1891, p. 447 : P. Rodou, Peut-on reconnaître dans la théologie du païenisme Egypte des traces de la révélation primitive ? (voir 1892, p. 47 et suiv.). — p. 1004, P. Gubel, Tertullien selon M. Combès (fin). — 1892, p. 10 : H. Gagnard, La sainte église dans la sainte eglise selon Thomas d'Aquin. — p. 61, R. Franco, Transformations du patriarcat de Constantinople (à suivre). — p. 97, A. Belletre, Les jours de la création. — p. 127, A. Roussel, L'unité de Dieu d'après le Bogosath-Pardoun.

XVIII. Université catholique. — VIII, p. 322 : Asparatus, De Pâs

intérieurs au sein du protestantisme français (suite). — p. 491. U. Chevalier. Souvenirs d'une excavation archéologique en Espagne. — IX. p. 495 : Th. Delmont. Rouen et la Bière.

XIX. Revue des Religions. — 1892, p. 5 : De Brugghe. La loi de l'unité de structure en Israël (suite). — F. Rabreau. La question des mythes (suite).

XX. Mémoires de la Société d'émulation de Cambrai. — T. XLVI : A. Barvieux. Sonnets et anecdotes à Cambrai.

XXI. Mémoires de la Société archéologique de Constantine. — T. V : Hannezo. Notes sur les monuments phéniciens de Salzin et de Mahadia.

XXII. Mémoires de la Société archéologique de l'Orléanaise. — T. XXIV : Ch. Culamard. Théodulphe ou l'Église d'Orléans au IX^e siècle. — J. Desnoes. Les uns d'Amiens qu'ils ont. — F. Huetner. Histoire latine d'un couvent d'Ussat.

XXIII. Academy. — 16 janvier : A. Lang. The Indian origin of popular tales (répondu à M. Conklin, voir le 30 janvier, article de M. Sidney Hartland ; G. Herber, M. Stuart Jones). — *Miltonston-Lachery*. The lighting of great temples. — 23 janvier : Th. Fyler. The new bilingual Latin inscription. — 6 février : *Flowers Patrie*. The tomb of Khammaten. — 13 février : A. Sayce. Pharaohs, soldiers and explorers (à propos du livre de M^{me} Amelia Edwards). — 20 février : S. Margoliouth. The hundred and tenth psalm (voir dans le numéro suivant les articles de MM. Neukirch, Margoliouth, Gaster et Chapsa). — 27 février : A. Sayce. Letters from Egypt (voir le 12 mars). — 5 mars : Ch. Johnson. Indian belief in auto-catal existence. — 12 mars : John Owen. Recent broad church theology. — 26 mars : Egypt exploration fund (rapport annuel).

XXIV. Athenaeum. — 9 janvier : R. Cist. The oriental congresses of 1892 (voir les 4^{es} suivants). — A. Neukirch. P. A. de Ligneda. — 23 janvier : The Filsters Petrie papyri (s. r. du texte de ces antiques documents publiés par M. J. P. Mahaffy). — 30 janvier : S. Butler. The topography of the Odyssey. — 6 mars : I. Sergeant. The birth and parentage of Wyolf (voir le 26 mars).

XXV. Contemporary review. — Janvier : F. Collins Sime. Liberal theology in the Church of England. — Février : W. Farrer. The genius of Plato. — Février. Principal Cave on the Heatside. — Mars : Bishop of Ripon. Spurgeon. — Julia Wedgwood. Greek mythology and the Bible.

XXVI. English historical review. — Janvier : Toutou Smith. English popular preaching in the 16^e century.

XXVII. Edinburgh review. — N^o 359 : The life and writings of Dollinger.

XXVIII. Folk-Lore. — III, 1 : Presidential address. — A. Nutt. The life of Elidur and the Marchen of little snow-white. — J. Abercromby. Magic songs of the Franks. — W. Greger. Guardian spirits of wells and lakes. — J. Highman. Folklore and superstitions. — B. Elmsted. Folklore tales from central Africa. — E. Hartland. Report of folk tale research (1890-1891).

XXVIII. Jewish quarterly review. — *January* : J. Abraham, H. Grätz, the Jewish historian. — C. Montefiore, Dr Friedländer on the Jewish religion. — C. Montefiore, Some notes on the effect of biblical criticism upon the Jewish religion.

XXIX. Nineteenth century. — *May* : James Wren, The Muslim hall.

XXX. Babylonian and oriental record. — *T. V.* : Terriss de Lacouperie, From ancient Chaldaea and Elam to early China. — The sceptic pygmies of ancient China (*du même*). — C. de Harber, The Antiquity of the Chinese Sacred Books. — A. Glover, The tablet inscriptions of the Chinese Jews found at Kai-fung-fu in 1850. — S. Bond, The Pu-Yao-King.

XXXI. Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain. — *January* : Hays, David's Schools of Buddhist belief. — Chambers, The lineage of the present King. — Baynes, A collection of Kammavakka. — A. St John, Bhairavata Jâta Vâthra.

XXXII. Expositor. — *May* : W. Sanday, The present position of the Johannine question (la question de l'auteur). — J. A. Beet, The doctrine of the atonement in the New Testament. — G. A. Smith, The historical geography of the Holy Land. — T. K. Cheyne, Dr Driver's Introduction to the Old Testament literature.

XXXIII. Expository times. — *May* : A. Kennedy, Professor Cheyne's Hampden lectures. — Cheyne, A commentary on Jeremiah. — Elliott, The teaching of our Lord as to the authority of the Old Testament. — F. Pinches, The Old Testament and the literature of Assyria.

XXXIV. Proceedings of the Soc. of Biblical archeology. — *IV.* : J. Marshall, Some points of resemblance between ancient nations of the East and the West. — J. Pollard, Letters from Mr Hamilton Lang referring to the altar from Karnak in the Fitzwilliam Museum (Cambridge). — N° 3 : Le Pays Remouf, The Book of the dead. — E. Plunket, The Assyrian calendar.

XXXV. Indian Antiquary. *IX.* N° 252 : Guerin, Two Pallavalls of the Saptarshi (Samashis of the Digambara Jain. — Buhler, The Ranthar and Nagarjun hill cave-inscriptions of Asoka and Bazzartha.

XXXVI. Epigraphia Indica. — *T. 1* : G. Buhler, New Jain inscriptions from Mathura. — H. Jacobi, Computation of Hindu dates and general tables for the computation of the same. — E. Hultzsch, Kyalupôra inscription of Skandaputra dated Caka 1461.

XXXVII. Eastern and western review. — *February* (3^e trimestre) : A. Fawcett, Cultural progress in Islam. — Larp Gervat, Omani folk-tales.

XXXVIII. North American review. — *February* : Gladstone, The Olympian religion (*voir mars*).

XXXIX. Sitzungsberichte d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — 1892. *I* : Dillmann, Ueber die griechische Uebersetzung des Qonakoth.

XL. Verhandlungen d. Berliner Ges. f. Anthropologie. — 1891 : Krause. Die Zerschuldung des Mann. — P. Bött. Sagen aus British Columbia.

XLII. Sitzungsabth. k. kaiserlichen Ak. der Wissenschaften zu München. — 1890 : Heiger. Das Völker-3-Zerium und sein Verhältniss zum Sühn- und. — Geschlossen. Unter die richterliche Thätigkeit der Pontifex im altindischen Götterproben. — Heitner. Christen's Certe del Gual in seinem Verhältnisse zum wahren Pörsch und zum englischen air Potentat. — Kuhn. Barham und Joseph, eine biographisch-literargeschichtliche Studie. — 1901 : Simonsfeld. Analekten zur Palast- und Conciliengeschichte im 12. und 13. Jhr. — Lassen. Zwei Streifen der Gegenüberstellung (Die Autonomie; der Individuum extrinseum). — Garbe. Einleitung oder das Alter und die Herkunft der Sankhya — Philosophie.

XLIII. Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft. — XLV. 3 : Steinmetz. Apollonius von Tyana oder Salinas bei den Arabern. — K. Lamm. Liste von transkribierten Abschriften und Auszügen vorwiegend aus der Jaina Literatur.

XLIII. Zeitschrift für deutsche Philologie. — XLV. 3 : Jachet. Die Hauptgötter der Isthm. — Zingerle. Predigtliteratur des 12. Jhr.

XLIV. Philologus. — 1891. 5-3 : Wentzel. Mythographische Miscellen. I. Herodotus, pers. — G. Herodotus. Nix und Jovis, ein epigraphisch-mythologischer Exkurs. — Nestle. Ueber griechische Göttermasken. — J. Hennrich. Zu den Weibgeschickten aus dem Kabeion. — Meiser. Die Weibschickten aus dem kretischen Aaklepinion. — Küssmann. Zu Boethius' « De philosophia consolatus ».

XLV. Wiener Studien. — XIII. 2 : Jung. Zu Tertullian's auswärtigen Beziehungen. — Brandl. Ueber die Quellen von Lactantius' Schrift « De opificio Dei ». — Wulke. Die griechische Vorlage der lateinischen Kreuzauflösungs- legende.

XLVI. Mittheilungen des Vereins f. d. Geschichte d. Deutschen in Böhmen. — XXX. 1 : Legerth. Die Wienerische Abendmahltheorie und ihre Aufnahme in Böhmen.

XLVII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — XLVIII. 1 : Tronek. Die geschichtliche Entwicklung des Begriffs des Laien im Alten Testament und die Ansicht der tieferen protestantischen Fassung. — Kubiak. Die Quellen der Apokalyptik Baruch. — Grevy. Neue hagiographische Forschungen unter besonderer Berücksichtigung von Le Blant und Aubé. — Kozak. Bibliographische Uebersicht der biblisch-apokryphen Literatur im dem Slaven.

XLVIII. Evangelisches Missionsmagazin. — März : Die Londoner Mission in New-Gruen. — Renner, die heilige Stadt des Hindumans.

XLIX. Theologische Studien und Kritiken. — 1892. N. 2 : März. Zwei Studien zu Sautera's. — Weiss. Die composition der synoptischen Wiederkunftrede. — Wendt. Eine Quellenspur in der Apostelgeschichte. —

Herrg. Luther's Tausendkinder, von 1523, hundertjährig das typographische Gebot 16. Gießen.

L. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — XIII. 1: Leppg. Antonius von Padua (2^e art.). — Rockaff. Der Platonismus der Renaissancezeit. — Von Pfaffen-Haltung. Zwei Palastbriefe. — Bess. Quellenstudien zur Geschichte der Constanzer Synode. — Gess. Herzog Georg, Kurfürst Joachim I und Cardinal Albrecht. — Kaiser. Die Stockholmer Valgata, eine angebliche Lutherbibel. — Schläpfer. Zu den Anfängen evangelischen Elementes im 17. Jhr. (4^{te} art.).

LI. Zeitschrift für Theologie und Kirche. — II. 1: Meier. Das erste öffentliche Bekenntnis. — Bardenheym. Christenthum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

LII. Katholik. — Jänner: Wassermann. Die Hungerjahre und die Klöster in alter Zeit. — Weber. Geschichte der katholischen Kirche in Irland (voll- u. ausz.). — Pflüger. Neues wissenschaftliche und literarische Leistungen der deutschen Jesuiten.

LIII. Archiv f. Kirchengeschichte des Mittelalters. — VI. 2: Ehrle. Neue Materialien zur Geschichte Petrus von Luna (Bevult XIII).

LIV. Zeitschrift für Volkskunde. — IV. 2: Knoop. Die heidenthümlichen Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Teichbau und von Mittel-Deutschland. — Voelkelstedt. Verwend und Tag St. Johannis des Täufers (suite). — Verneiden. Mythische Volksdichtungen. — Arnold. Sagen und Sagenwörter aus der Provinz Pommern. — Rieker. Volkslieder aus der Provinz Brandenburg. — Nitzsch. Der Volkskaiser von Spandau.

LV. Ausland. 1892. F. 1: Haunzel. Die Astronomie der alten Chaldäer. (voir les n^{os} suiv.) — 2^e T: Von Heineke. Die Christenpest der Nestorianer.

LVI. Globus. — 1892. N^o 6: Von Siewia. Eine Mönchenspublik im hohen Norden. — W. J. Hoffmann. Schamanismus bei den Ojibwa und Menomoni.

LVII. Germania. — XXVI. 4: Köhl. Aus schlesischer Volksüberlieferung. — Schüssler. Volksmeinung und Volksbergglaube aus der deutschen Stiermark.

LVIII. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — N^o 1: L. Fehle. Mythologie und Religion. — Kreyel. Zu den Deutschen, böhmischen und mährischen Volksliedern. — Reikewitz. Die Göttergattung in Vorstellung und Sage der Germanen.

LIX. Rivista storica italiana. — Ottobre-dicembre 1891: Orsini. La storia dei Papi. — De Luca. La guerra di papa Giulio III contro Ottavio Farnese.

LX. Archivio storico italiano. — VIII. 4: Cusani. Alcuni documenti inediti relativi al concilio di Trento.

LXI. Studi e documenti di storia e diritto. — T. XII: L. de Feo. Storia di Litterio papa e della unione dei Settentrionali. — Campello della Spina. Pontificato di Innocenzo XII, diarie del conte G. B. Campello (suite).

LXII. Arkiv for Nordisk Filologi. — N. S. IV, 2: Boer. Under de
Ottar-Datta saga. — Mörkesson. Zur Uebersetzung der grossen Olafunga
Tryggvismar.

LXIII. Scandinavisches Archiv. — 1. 1 et 2: Wille. Bemerkungen zu
der spartanischen Leontogolemmis. — Linde. Ueber das Carmen Siliac.

BIBLIOGRAPHIE

GENÉALITÉS

Vieux-Bris. Les Chénobes; ou de paradis hermites. — Paris. Malmontre; 25 fr.

W. Goudgar. The grammar of the Latin, a new history of classic oratorical as a development of man-ship. — London. Sampson Low; 1891; in-4 de 300 p., ill., 53 sh.

Miss Müller. Anthropological religion (Gifford Lectures de 1891). — Londres. Longmans; in-8 de 496 p.; 10 sh. 6.

Vaasthondel van prof. M. J. de Goeje op den 6e October aangeboden door eenige oud leerlingen. — Leyde. Brill; 1891; in-8 de 170 p. (Contient entre autres mémoires: G. Wildschon, De eerste vier versen van den 10e psalm.) — H. G. Kley. Bijdragen tot de kerkgeschiedenis van het Oosten gedurende de eerste eeuw. — J. Brander. Het onderzoek naar den oorsprong van de Malische Hekayat Kellis van Damian.

H. Meulenhoff. Medias in res. Een woord over de verhouding van godsdienstwetenschap en theologie en over het christendom en de oprichting der encyclopedie van godsdienstwetenschap. — Nymègue; ten Hoot; in-8 de 449 p.; 1 fl. 25.

Religious systems of the world. Second edition with several new articles. — Londres. Sonnenschein; in-8 de 614 p.; 15 sh.

P. Remondin. History of circumcision from the earliest times to the present. Moral and physical reasons for its performance, with a history of eunuchism, hermaphroditism, etc. and of the different operations practiced upon the prepuce. — Philadelphia. Davis; in-8 de 2 et 346 p.; ill.

O. Reuss am Rhyn. Der Teufels- und Hexenglaube. Seine Entwicklung, seine Herrschaft und sein Sturz. — Leipzig. Spöhr; in-8 de 20 et 150 p.; 2 m. 40.

Gallat d'Aristide. L'âme du Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire. — Paris. Alcan; 1 vol. in-8 de 200 et 328 p. (Hilbert Lectures de 1891. L'ouvrage paraît simultanément en anglais).

G. Bittany. Primitive religion, being an introduction to the study of religions. — Londres. Ward; in-8, ill.; 2 sh. 6.

CHRISTIANISME

T. K. Abbott. Essays chiefly on the original texts of the Old and New Testament. — Londres, Longmans; in-8 de xv et 224 p.

G. Fisher. History of the christian church. — Londres, Hodder; in-8 de 720 p.; 12 sh.

L. Janenschek. Hübnergraphia Bernardina. — Vienne, Holder; in-4 de xxxv et 558 p.; 9 m.

Salus christiana in provinciis ecclesiasticis distributa. — Nouvelle édition, avec de nouvelles notes, des commentaires en français et des preuves additionnelles d'après les travaux modernes, t. 1, 1^{re} livr. — Toulouse, Privat; in-8 de xiv p. à 2 m.

I. Hubert. Gottesfrieden und Landfrieden. I. Die Friedensordnungen in Frankreich. — Ansbach, Brägel; gr. in-8 de xvi et 568 p.

A. Pratt. Notre-Seigneur Jésus-Christ : sa vie et ses enseignements, t. II — Paris, Lethielleux; in-8 de 706 p.

L. Aron. San Paolo e la sua quattordicesima lettera. — Milan, Cogliati; in-8 de xvi et 230 p.; 5 fr. 50.

W. Taylor. Paul the missionary. — Londres, Burns; in-8 de 500 p.; 5 sh.

G. Findlay. The epistles of the apostle Paul. A sketch of their origin and contents. — Londres, Kelly; in-8 de 300 p.; 2 sh. 6.

J. Reide. Bibliisch-hadalogische Analyse des Römerbriefes. — Amsterdam, Schaffer; in-8 de iv et 77 p.; 75 cents.

M. Rudolph. Romans dissected: a new critical analysis of the Epistle to the Romans. — New-York, Randolph; in-8 de iv et 87 p.; 75 c.

A. Padouani. In S. Pauli epistolas commentarius. In Epistolae ad Ephesios, Philippenses et Colossenses. — Gremont, Maffei; in-16 de ix et 253 p.

W. Williams. Lectures on the Apocalypse. — Londres, Macmillan; in-8 de 250 p.; 5 sh.

Heurtel. Saint Pierre, son apostolat, son pontificat, son épiscopat, Histoire, traditions et légendes. — Lille, Desclée de Brouwer; in-8 de xvi et 541 p.

G. Nöldeke. Das Johannesevangelium in seiner ursprünglichen Gestalt. — La Haye, Nijhoff; in-8 de 184 p.

B. Hülsmann. Das Neue Testament und der römische Staat (umfassend). — Strassburg, Heitz; in-8 de 42 p.

A. E. Breech. The fragments of Hermas (Texts and Studies, de J. A. Robinson, 13). — Cambridge, University Press; in-8 de xv et 112 p.; 5 sh.

L. Scuffert. Konstantins Gesetz und das Christenthum (umfassend). — Würzburg, Herr; in-4 de 22 p.; 1 m.

F. Kottel. Quaestiones philostorgianae (théol.). — Paris, Labure; in-8 de 49 p.

J. Rossi. Un traité de morale païenne chrétienne. Étude sur un abrégé de commentaires de Hiéroclès, manuscrit grec de la Bibliothèque de Genève. — Vile, Georg; 1 fr. 25.

A. Falla de Lasser. Vies et comtes d'Afrique. — Paris; in-8.

S. Augustinus operum sectionis VI pars. 2 : Contra Faustum; De natura boni; Secundum Manichaeum ad S. Augustinum epistolae; Contra Secundinum. Studi de fede contra Manicheum; Commentarium Augustini. — Ed. J. Zycha (Copenhagen publ. soci. lat. de Vienne, XXV, 2). — Vienne: Tempsky; in-8 de xxxv et 700-007 p.; 7 m. 60.

A. Berthoud. S. Augustini doctrina de pulchris legumibus uelut a variis illius operibus excerpta. — Palisae. Gadin; in-8 de ix et 110 p.

A. Largent. Études d'histoire ecclésiastique (saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse; saint Jean Chrysostôme et la critique contemporaine; le legsage d'Éphèse et la venue de Chalcédoine; programme d'un cours de patrologie; une lettre du siècle apostolique). — Paris. Beauch; in-8 de xiv et 280 p.; 1 fr.

R. du la Rivière. Mamert Clément, vie, église, doctrine de saint homme. Paris. Pion; in-8 de xiv et 224 p.

J. Smith. Christian monasticism from the fourth to the sixth centuries of the christian era. — Londres, Limes; in-8 de 304 p.; 14 sh.

Ch. Guissard. Théodulphus, évêque d'Orléans, sa vie et ses œuvres. — Orléans. Herliem; 5 fr.

Emile. L'Église institutrice de la France sous la dynastie mérovingienne. Contances. De Zeltun; in-8 de 66 p.

K. Schiller. Papst Sylvester II als Lehrer und Staatsmann. — Hanbourg; in-4 de 50 p.

Aegy. Vie de saint Anselme, archevêque de Cantorbéry. — Lyon. Delhomme; in-8 de xiv et 363 p.

Th. Wolf. Die Bauernkriege des Jahres 1096. Ein Beitrag zur Geschichte des ersten Kreuzzuges. — Tübingen. Foss; in-8 de xv et 194 p.; 7 m.

V. Coudé. Simon de Montfort et la croisade contre les Albigeois. — Lille. Desclée; in-8 de 320 p.; 1 fr.

W. Fülle. Die Biologie des S. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. — Münster. Thetring; in-8 de 124 p.; 1 m.

A. Lhuillier. Saint-Thomas de Cantorbéry, 1. — Paris. Palmé; in-8 de xv et 400 p.

H. Friede. Quellen-Studien zur Geschichte des 13. Jhr. Ergänzungen zu Heile's Geschichte, 1. V et VI. — Münster. Bergmann; in-8 de vii et 123 p.; 2 m. 40.

T. Ingrem. England and Rome. A history of the relations between the papacy and the English state and church, from the Norman conquest to the resolution of 1688. — Londres. Longman; in-8 de 446 p.; 14 sh.

J. Boussard. *Archéologie chrétienne ou précis de l'histoire des monuments religieux du moyen âge*. Édité, revue et complétée par M. C. Clément. — Tours, Mame; in-8 de 384 p.

J. Auried. *De primis ecclesiis germanici sacramenti apud Lutherum, Kart, Finck et Hugo* (thèse). — Tübingen, Chauvin; in-8 de 80 p.

G. Lœcherer. *Analista Lutherana et Melanctonica*. *Tafelreden Luthers und Aussprüche Melanctons hauptsächlich nach Anzeichnungen des J. Mathesius*. — Götting, Perthes; in-8 de xi et 420 p.; 3 m.

Numismatique aus Deutschland hebter ergänzendes Aotenstände. 1 (1553-1556). — Publication de l'Institut historique prussien à Bonn et de l'administration prussienne des Archives, 1 et II, par W. Friedländer. — Götting, Perthes; in-8 de xvi-635 et xvi-470 p.; 34 m.

F. Jagneu. *Saint Pie V, pape du Basile*. — Lyon, Villo; in-8 de xvi et 337 p.

W. van Akenburch. *Leven van des h. Ignatius van Loyola*. 1. — Amsterdam, Berg; in-8 de xvi et 165 p.; 2 fl. 50.

H. de la Ferrière. *La Saint-Barthélemy, la nuit, le jour, le lendemain*. — Paris, Calmann Lévy; 7 fl. 50.

N. Assolant. *Les protestants à Lyon au xvii^e siècle*. — Lyon, Mougin-Henard; in-8 de 224 p.

F. de Schiller. *Les Eglises du Basile en Angleterre*. — Paris, Fischbacher; 3 vol. gr. in-8 de xxx-331, 336 et viii-123 p.; 25 fr.

Paul Fauriol. *Les Hommes et l'Eglise réformée d'Alençon*. — Paris, Fischbacher; in-8 de 167 p.; 4 fr.

L. Delfour. *La Bible dans Basile*. — Paris, Leroux; in-8 de xvi et in-8 de 207 p.; 4 fr.

P. Souvert. *Massillon*. — Chalon-sur-Saône, Marceau; in-8 de xvi et 278 p.

F. Meyrick. *The church in Spain*. — Londres, Ginn; in-8 de 364 p.; 8 sh.

R. A. Plater. *The holy coat of Treves: a sketch of its history, customs, etc.* — Londres, Wadsworth; in-8; 2 sh. 6.

A. Clerk. *A pilgrimage to the holy coat of Treves, with an account of its history and authenticity*. — Londres, Longmans; in-8; 4 sh.

André. *Le culte de la Hauss et le culte de l'Étre suprême (1793-1794)*. — Paris, Alcan; in-12; 3 fr. 50.

R. Southern. *John Williams Burges, late dean of Winchester*. — Londres, Murray; 2 vol. in-8 de xi-344 et 120 p.

G. Daniel. *Bishop Wülfersbach*. — Londres, Methuen; in-8 de 230 p.; 2 sh. 6.

De Broglie. *Le présent et l'avenir du catholicisme en France*. — Paris, Plon-Nourrit; in-16 de 279 p.; 3 fr. 50.

K. Michael. *Ignaz von Döllinger*. — Innsbruck, Rauch; in-8 de xvi et 600 p.; 6 m.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

A. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. Autorisierte deutsche Uebersetzung von C. F. Müller, t. II. Die prophetische Bücher. — Leipzig, Reclam; in-8 de ix et 188 p.; 17 m.

E. Reuss, Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert. — Edition posthume par les soins de MM. Ericksen et Reuss, 1^{re} livr. — Brunswick, Schwachholz; in-8 de v et 74 p.; 1 fr. par livr. pour les souscripteurs.

E. Reuss, Die hist. Schrift des Alten Testaments übersetzt (1^{re} partie). — Freiburg, Mohr; in-8 de viii et 464 p.; 5 fr.

M. Rüdiger, De colutorum guarundum phoenicium primordia cum Hebraeorum exodo comparata. — Leipzig, Freytag; in-8 de 38 p.; 1 m.

J. Robertson, The early religion of Israel as set forth by biblical writers and by modern critical historians (Baird lectures de 1900). — Londres, Blackwood; in-8 de 320 p.; 10 sh. 6.

A. Treffé, Das jüdische Sechstageswerk vom Standpunkte der katholischen Esopse and vom Standpunkte der Naturwissenschaft. — Rastabrunn, Verlagsanstalt; in-8 de 404 p.; 1 m. 20.

A. Dug, Old Testament theology or the history of Hebrew religion from the year 800 to 640. — Londres, Black; in-8 de 350 p.; 10 sh. 6.

F. Youngblood, The story of the Exodus. — Londres, Longmans; in-8 de 156 p.; 7 sh. 6.

F. Hull, Canon and text of the Old Testament, translated by J. Moephorm. — Edinbourg, Clarke; in-8 de 350 p.; 7 sh. 6.

A. Walls, The oldest drama in the world; the Book of Job arranged in dramatic form with similitudes. — New-York, Hunt et Eaton; in-f2 de 124 p.; 60 cents.

A. Davidson, Kritikal. — Londres, Cambridge-warhouse; in-8; 5 sh.

Schottel, Zur Geschichte Samu und Dauds. Ein Beitrag zur Kritik der Bücher Samuel. — Berlin, Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums; in-4 de 17 p.

E. Murel, Der Prophet Sacharja der Zeitgenossen der Zerubbabeds. Freiburg, Mohr; in-8 de viii et 124 p.; 3 m.

Meignan, Les prophètes d'Israël : quatre siècles de lettres contre l'idolâtrie. — Paris, Lacombe; in-8 de xii et 736 p.; 7 fr. 50.

H. Hyle, The canon of the Old Testament, an essay on the gradual growth and formation of the Hebrew canon of scripture. — Londres, Macmillan; in-8 de 318 p.; 6 sh.

C. Bruston, La Salomon, mélo-drame en cinq actes et en vers traduits de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le poète et la date du Cantique des cantiques. — Paris, Fischbacher; in-8 de 80 p.; 2 fr.

A. Leuzinger. Pflanz-topographische Karte von Palästina, unter Mitwirkung von H. Fießer. — Bern. Schmid; 3 fr.

Mrs. Oliphant. Jerusalem, its history and hope. — London. Macmillan; in-8 de 520 p.; 21 sh. (H.).

H. Leinhardt. Das heil. Schriftthum Kotheth im Lichte der Geschichte. — Hamburg. Fritzsche; in-8 de in et 151 p.; 4 m. 50.

Fl. Josephi opera, ed. Niese, t. III: Antiquitatum Iudaicarum I. XI.-XV. — Berlin. Weidmann; in-8 de xxvii et 400 p.; 18 m.

I. Wifien. Geschichte und Methodik des Schulwesens in talmudischen Alterthum. — Straßburg. Baur; in-8 de viii et 49 p.; 2 m.

H. L. Margolis. Commentarius Isaacidis quatuor ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit, tractata Rabbini seminidit (Thase). — New-York. in-8 de 72 p.

S. Kants. Die Schulen des Gregorius Abollargus Bar (Lehrbuch von Weisheitsschul des Josa ben Sir nach 4 Hec, des Horreum mysticum mit Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben. — Frankfurt. Kaufmann; in-8 de 34 p.; 1 m. 25.

A. Hartley. Leben und Werke des Saadya Gaon (Saïd al-Fajrî, 992-1042), Rectors der talmudischen Akademie in Sara (3^e partie des « Studien und Mittheilungen d. k. öffentl. Bibliothek zu Saint-Petersburg »). — 6 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

H. Wackler. Geschichte Babyloniens und Assyriens. — Leipzig. Pfeiffer; in-8 de xii et 354 p.; 10 m.

W. Bunsen. De titulis aliquot atticis rationes pecuniarum Minervæ exhibebiles. — Berlin. Henrich; 4 m. 20.

L. Pallat. De fabula Ariadneæ. — Berlin. Henrich; 4 m. 80.

P. O. Schmitt. Mythologische Studien. I. Zeus — Apollo — Christiania. Dybwad.

F. Chroneker. De Palladii rapto (Dissert.). — Berlin. Henrich, 1884; in-8 de 84 p.; 4 m. 50.

G. Gruppe. De Cadmi fabula. — Berlin. Götting; in-4 de 27 p.; 1 m.

J. Nölde. Die religiöse Dichtung bei den indischen Kulturvölkern des Alterthums. — Leipzig. Fock; in-4 de 42 p.; 60 pf.

K. Mullack. f. Deutsche Alterthumskunde, t. III. — Berlin. Weidmann; 10 m.

D. Compagnoni. Il Kalevala o la poesia tradizionale del Finni. — Firenze. Leucini; 19 fr.

RELIGIONS D'ASIE.

K. Lamotte. La vie du Bouddha, suivie du Bouddhisme dans l'Indo-Chine. — Paris. Carré; 4 fr.

- M. Wiedersitz. Das altindische Hymnenbuch nach dem Apastambya-Ge-
kyensatz und einigen andern verwandten Werken. — Leipzig, Freytag, 8 m.
R. Griffith. The hymns of the Rig Veda, t. III. — Bârasat, les trois vol. 30 sh.

POLA-LIEN

- K. Schmidt. Les grandes légendes de France. — Paris, Perrin, 3 fr. 50.
P. Schiller. Traditions et superstitions de la boulangerie. — Paris, Lecheval-
lier, 2 fr. 50.
E. Souvestre. Contes et légendes de la Basse-Bretagne. — Paris, Lecheval-
lier, 10 fr.
A. Thariet. Traditions populaires du Doubs. — Paris, Lechevalier, in-12
de xxiv et 325 p.; 8 fr.
J. B. Andréani. Contes ligures; traditions de la Riviera. — Paris, Leroux,
5 fr.
J. Sapp. Völkertum bei Hochzeit, Geburt und Tod. Beweis für die Einheit
des Menschen Geschlechts und die Urbeimut Asien. — Munich, Haller, in-8
de 178 p.; 2 m.
F. Ottwein. Deutsche Weihnachtsen. Der Weihnachtsfestkreis nach seiner
Entstehung, seinen Sitten und Bräuchen deutscher Völker. — Götting, Perthes;
in-8 de xiv et 125 p.; 2 m. 40.
E. Westermarck. The history of human marriage. — London, Macmillan,
in-8; 14 sh.

Le Gérant : Emile Lacroix.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE¹

Tandis que, dans certaines pages au moins de Tertullien, le traditionalisme arrivait en Occident à ses conséquences extrêmes, un mouvement contraire se produisait en Orient, sous l'influence adoucie de cette grande philosophie grecque, qui avait tant contribué à la naissance du gnosticisme chrétien, et dont l'action s'était étendue jusqu'aux Judéo-chrétiens eux-mêmes.

Le nouveau mouvement, il est vrai, est loin d'avoir la vigueur du premier. Le christianisme n'était plus assez jeune alors, pour que personne pût, en gardant le nom de chrétien, rompre avec une tradition déjà longue, comme les gnostiques avaient pu le faire avec la doctrine naissante. Les hommes dans que nous allons trouver devant nous, Clément d'Alexandrie et Origène, proclameront bien haut la nécessité de respecter la tradition orale et écrite. Mais en même temps ils auront tellement conscience du lien qui les rattache au gnosticisme, qu'ils réclameront hautement pour eux et pour le chrétien parfait le nom de *gnostiques*; et, comme les gnostiques purs, ils se distingueront radicalement de l'école traditionaliste par un point essentiel : la raison aura encore plus d'autorité pour eux que la tradition, et lorsqu'ils se sentiront obligés de choisir entre elles, ce sera toujours à la raison qu'ils donneront la supériorité, aussi éloignés du *Credo* qu'unquam obscurum pratiqué par Irénée, que du *Credo quia inepsum* proclamé par Tertullien.

Ajoutons que le mouvement, dont ils sont dans l'histoire les

¹ Cet article a été rédigé par M. Courdaveaux quelque temps avant sa mort. Il n'a pu en le revoir en épreuves. La rédaction de la *Revue de l'Histoire des Religions* se l'est en outre de publier les dernières pages de l'un de ses plus fidèles collaborateurs aussi y rien modifier.

représentants les plus illustres, ne leur est pas particulier¹, et qu'il est presque encore un mouvement laïque, puisque les maîtres dont ils se réclament² ont toutes les apparences de simples laïques et qu'eux-mêmes, comme Tertullien d'ailleurs, n'ont jamais été que prêtres, et même ne l'ont été qu'assez tard. L'heure évidemment n'était pas venue encore du règne complet de la discipline dans l'Eglise. On y était trop près encore des temps où, selon la *Ἀρχή τῆς Ἀμετρίαν*, les prédicateurs ambulants étaient supérieurs en prestige aux plus élevés des hiérarchies. Des voix indépendantes s'y élevaient donc encore autour des évêques et le silence n'était pas fait dans les rangs.

Quand, comment et par qui le christianisme avait-il été importé à Alexandrie et de là dans l'Égypte entière, on l'ignore, comme nous avons vu qu'on l'ignorait pour la province d'Afrique. Il est certain seulement que cette importation a dû s'y faire de bonne heure, grâce au voisinage de la Palestine et aux rapports incessants entre les Juifs des deux pays.

Les historiens ecclésiastiques modernes affirment volontiers, en rapprochant certaines données d'Eusèbe et de saint Jérôme³, que le christianisme a été introduit en Égypte par le disciple et interprète de saint Pierre à Rome, saint Marc, qui se serait rendu à Alexandrie vers 44, après avoir écrit à Rome même l'évangile qui porte son nom, d'après ses souvenirs des prédications de l'apôtre et sans lui en avoir parlé. A quoi ils ajoutent, d'après les mêmes autorités, que Marc est demeuré sur le siège d'Alexandrie jusqu'à sa mort, arrivée en 62, plusieurs années avant celle de Pierre.

Malheureusement, outre les difficultés que soulève la présence de Pierre à Rome en 44, saint Irénée, antérieur de cent vingt ans à Eusèbe et de près de deux cents à Jérôme, affirme nettement

1) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, 1.

2) *Ibid.*

3) Eusèbe, *Hist. Eccl.*, I, II, ch. xv et xvi, et I, VI, ch. xiv; saint Jérôme, *De Viris illustribus*, ch. xvi. Eusèbe, comme cela lui arrive souvent, se contredit lui-même à plusieurs reprises; et la biographie de Marc par saint Jérôme elle-même est entachée par les erreurs manifestes qu'elle contient sur Psaïon, par exemple, et sur les Thénopéens.

que Marc a écrit son évangile après la mort de Pierre et de Paul¹, que l'Église place au 68, et qui n'a pu dans aucun cas avoir lieu avant 64, date de la persécution de Néron. Un contemporain de Jérôme, d'autre part, saint Épiphane², fait retourner Marc d'Alexandrie à Rome, sur les ordres mêmes de Pierre, un peu avant la mort de celui-ci, pour y écrire son évangile sous les yeux mêmes de l'apôtre. Et, pour augmenter l'imbroglio, la plupart des mêmes écrivains modernes identifient ce Marc avec celui qui accompagnait Barnabé et saint Paul selon les Actes, qui le font voyager avec les deux apôtres en Chypre et en Asie dans le même temps où Eusèbe et Jérôme le font résider à Alexandrie ou à Rome.

La vérité est donc que l'on ne sait rien sur la part que Marc a pu prendre à la fondation de l'Église d'Alexandrie, ni par conséquent sur les auteurs et la date de cette fondation. Mais ce que l'on connaît heureusement d'une façon positive, c'est la nature du milieu où cette fondation s'est faite, et l'influence que ce milieu a dû logiquement avoir sur la doctrine qui y était importée.

Alexandrie n'était pas seulement le grand entrepôt commercial de l'Orient et de l'Occident, mais l'entrepôt intellectuel aussi de toutes leurs doctrines, le confluent où venaient se réunir toutes leurs idées, Brahmanisme, persisme, bouddhisme, religion égyptienne, philosophie grecque, tout s'y rencontrait et s'y mêlait, se heurtant ou se fondant, mais dans tous les cas préparant les esprits à une largeur de pensées, à une estime pour la raison et à un besoin de s'entendre avec eux-mêmes qui devaient difficilement se produire ailleurs.

Ni le dogme de la Trinité, ni la vie solitaire et contemplative n'avaient attendu le christianisme pour s'implanter en Égypte. Depuis quatre mille ans au moins la trinité divine d'Osiris, Isis et Haros avait sa place dans le culte égyptien; et, dès le début de notre ère, d'après le témoignage de Philon³, les Thérapeutes,

1) Contre Hérèse, l. III, ch. 1.

2) Panopie, l. III, ch. xxxv, § 4.

3) La vie contemplative.

imitateurs ou non des solitaires bouddhistes mais bien antérieurs aux solitaires chrétiens, menaient en commun, dans les déserts de l'Égypte, une vie contemplative, austère quoique sans macérations, toute de calme, de prière et de charité, où le sentiment de la fraternité était poussé jusqu'à la réprobation formelle de l'esclavage.

Sur un point de la plus haute importance, en même temps, la fusion s'était faite, depuis plusieurs siècles déjà, entre les idées des penseurs juifs et celles de Platon. Les Juifs alexandrins inconnus qui ont écrit les livres de la *Sagesse* et des *Proverbes*, qu'on a si gratuitement et si tardivement aussi attribués à Salomon, avaient, dans un élan d'enthousiasme poétique, élevé métaphoriquement la sagesse, σοφία, jusqu'au rang de la première création divine, et fait d'elle une sorte de Dieu second, qui avait servi d'aide au Dieu premier pour la création du monde d'abord, pour son gouvernement ensuite; et dès deux cents ans avant notre ère, le Juif Aristobule, imité plus tard par Philon au temps même du Christ, avait identifié cette σοφία avec le λόγος du *Timée* de Platon. L'enthousiasme des *fidèles* égyptiens pour Jésus n'avait en ensuite qu'à identifier le Christ avec ce λόγος¹; et la théorie chrétienne du Verbe était née comme d'elle-même sur ce sol doublement préparé par la philosophie grecque et par les textes tenus pour inspirés.

Cette identification seulement du Verbe et de Jésus s'était faite, ainsi qu'on le voit, de deux façons bien différentes, selon que prédominait dans les nouveaux chrétiens l'esprit grec ou l'esprit juif. Chez les premiers, chez Basilièdes, chez Valentin, plus philosophes que mystiques et plus logiciens que croyants, l'identification de Jésus avec le Λόγος s'était faite aux dépens de son humanité, et son incarnation n'avait été qu'une apparence. Et c'avait été là avec le rejet de l'Ancien Testament le seul point commun peut-être qu'eussent entre elles toutes les doctrines que la postérité a réunies sous le nom de gnostiques. Chez les autres, beaucoup plus préoccupés des souvenirs de la vie réelle

1. Les premiers gnostiques sont égyptiens.

du Christ, l'incarnation du *Logos* avait été réelle, sans rien ôter à sa divinité, et Jésus se trouvait ainsi avoir été à la fois Dieu et homme, sans qu'on approfondît encore les questions que devait soulever l'union en lui de ces deux natures contraires. L'organe de cette seconde doctrine avait été l'évangile attribué à saint Jean; et, si elle s'était répandue de préférence dans l'Asie Mineure, où l'on disait que Jean avait enseigné et était mort, elle n'en était pas moins professée à Alexandrie même, à côté des enseignements gnostiques, par une école, moitié philosophique et moitié chrétienne, placée sous les yeux et sous la main de l'évêque lui-même, qui en choisissait les professeurs.

Le premier de ces professeurs avait été saint Pantène, philosophe stoïcien, qui avait quitté la philosophie pour le christianisme, et qui laissa, dit-on, sa chaire vers 187, pour aller prêcher le christianisme jusque dans les Indes. Ce fut Clément qui lui succéda et qui continua son enseignement. Mais les rapports entre les écoles gnostiques et celle de l'évêque étaient tels, et si grande leur communauté d'esprit philosophique, que Clément, qui a passé sa vie à combattre les gnostiques, non seulement n'a pas pour eux un seul mot de haine, comme Irénée en a tant, mais encore se glorifie du nom même de gnostique, et fait de la gnose le christianisme parfait, ce en quoi le suivra Origène.

On sait fort peu de chose de la vie de Clément. Il était né à Athènes, selon les uns; à Alexandrie même, selon les autres. D'origine païenne, il étudia longtemps la philosophie, en s'attachant surtout à Platon, comme avait fait saint Justin; et ce fut, comme lui encore, dans un âge déjà mûr qu'il se convertit définitivement au christianisme, après de nombreux voyages qui avaient pour but, semble-t-il, d'en connaître à fond les doctrines. Lui-même nous a laissé les noms des maîtres¹, dont il avait

1) Stromates, I, 1. — Il y a certainement dans les idées de Clément une part à faire aux maîtres nommés par lui dans ses Stromates, qu'il a, devenu vieux, rédigés d'après les souvenirs qu'il avait d'eux, pour se consoler de ne plus les voir et de ne plus les entendre. Il est impossible seulement, faute de renseignements, de savoir jusqu'où allait cette part, de distinguer sûrement dans ses idées ce qui était d'eux et ce qui était de lui. Mais il est en somme une

ainsi recueilli les enseignements dans la Grande-Grèce, dans la Grèce propre, en Asie Mineure, en Syrie, en Palestine, en Egypte enfin, où sa conversion semble avoir été achevée par ce saint Pantène auquel il succéda dans sa chaire. Lorsque vint, vers 202, la première persécution de l'Eglise d'Egypte sous Septime-Sévère, il se retira devant le danger, conformément aux principes posés par lui-même dans ses livres, et après s'être arrêté quelque temps chez l'évêque de Jérusalem, il alla remplacer en Cappadoce un évêque qui s'était, lui aussi, déroché au péril. Quand la persécution fut terminée, il retourna à Alexandrie, où il trouva sa chaire occupée par son ancien disciple Origène. Il la lui laissa et vint dans l'obscurité, où il employa à écrire, jusqu'à dans un âge très avancé, le temps qu'il ne pouvait plus consacrer à l'enseignement. Il a ainsi beaucoup écrit.

Les ouvrages qui nous restent de lui sont :

- 1° *Exhortation aux Gentils*;
- 2° *La Pédagogue*, en trois livres;
- 3° *Les Stromates*, en huit livres;
- 4° Un traité sur la question : *Quel riche sera sauvé?*

A quoi il faut ajouter les œuvres suivantes, dont il ne nous reste que des fragments :

- 1° *Les Hypotyposes ou Instructions chrétiennes* en huit livres;
- 2° Un livre sur la Pénitence;
- 3° Un sur les Jeûnes;
- 4° Un sur la Prière;
- 5° Une *Exhortation à la Sagesse*;
- 6° Un traité des *Règles chrétiennes*.

Comme écrivain et comme penseur, Clément est peut-être un des hommes sur qui les opinions se sont le plus partagées et qui, en définitive, ont eu le plus à se plaindre de tout le monde. Tandis que le patriarche Photius, qui au ix^e siècle avait encore tous ses livres entre les mains, l'accusa de plus d'une hérésie dans ses *Hypotyposes* surtout, maint écrivain ecclésiastique

constatant que l'on a le droit de tirer des doctrines éternelles de leur vieux disciple, s'est que le christianisme qu'il a posé, lui ne se relève que de sa fontaine propre, était sorti de beaucoup d'autres.

moderne, pour sauver l'unité de la tradition, a prétendu montrer chez lui tous les dogmes de l'Eglise actuelle; et, de leur côté, les écrivains indépendants trouvant auprès de lui un génie autrement vigoureux, Origène, l'ont volontiers rapetissé au profit de ce dernier. Clément n'est certainement pas un esprit de haut vol, et l'on pourrait, d'autre part, désirer ça et là plus de fermeté dans ses idées. Mais ce dernier défaut, qui lui est commun avec tant d'autres, lui est moins imputable qu'à l'état des dogmes alors; et, si Clément n'a pas les vigoureux coups d'ailes d'Origène, ni la décision de son esprit appuyé sur une érudition immense, il n'en est pas moins, en dépit de bien des subtilités, une des intelligences les plus droites et les plus pondérées, un des cœurs les plus chauds, les plus affectueux, les plus sympathiques que l'on puisse rencontrer. Il aime d'un amour presque égal toute cette littérature païenne qui a été sa nourrice, et cette religion chrétienne qui est le réconfort de son âge mûr; et il s'efforce aussi consciencieusement que possible de concilier ses principes d'autrefois avec ceux de l'heure présente, persuadé qu'entre eux l'accord est de droit, si bien que dans la plupart de ses démonstrations, à propos des questions de morale surtout, les citations des philosophes, et même des poètes de la Grèce, tiennent autant de place que celles de la Bible. Son bon sens, en même temps, le préserve des excès auxquels son feu généreux suc-

1) Voir à ce sujet le premier volume de l'*Histoire ecclésiastique de Fleury*; l'analyse des idées de Clément, par Lamoury, dans l'édition Nizé; la préface de la traduction de Clément, par de Genoude, et surtout cette traduction même, qui, sans doute pour ne pas faire mentir le proverbe, substitue et souvent les idées du traducteur à celles de l'auteur.

Voici d'autre part les hérésies dont l'un ou, dans sa Bibliothèque, accuse Clément :

1^{re} L'intermède de la matière;

2^{de} Le Fils simple substance du Père;

3^e L'incarnation, réduite à une simple apparence, et attribuée, non au Christ véritable, mais au *receptacle* seul, pour parler le langage de Tatien et d'Athénagore;

4^e La métempsychose;

5^e La pluralité des mondes créés avant celui d'Adam.

On voit que nous sommes à notre aise pour le juger d'après ce qui nous reste de lui aujourd'hui.

cesteur s'est laissé entraîner sur le terrain de la morale; et avant tout et par dessus tout, il est une âme excellente, qu'il est impossible de fréquenter sans l'aimer. Son cœur est bon comme le Dieu qu'il prêche. Il s'est senti ce Dieu, s'il n'avait pu montrer sa bonté partout; et la bienveillance qui était dans son cœur a été, non moins que le bon sens, l'âme de toute sa théologie.

Entrons-y donc sans autre préoccupation que celle de la vérité historique, et d'avance avec toute la sympathie que cet homme excellent mérite.

C'est dans sa méthode naturellement que se trouve la clé de son système; et cette méthode, comme on devait s'y attendre, est la fille de son éducation platonicienne. Elle a pour point de départ l'identité de la raison humaine et de la raison divine, dont la nôtre est un écoulement, impara, et la première chose par suite qu'elle pose en principe est l'impossibilité de rien admettre qui soit contraire à notre raison.

A cette base toute philosophique, cependant, la foi de Clément en ajoute une autre, la révélation, qui, sans contredire jamais la raison humaine, est venue à différentes reprises la compléter et l'élargir¹; par les indiscretions des anges d'abord, à qui Dieu a permis de faire connaître aux hommes dont ils étaient épris l'existence de la Providence; par le soin ensuite que Dieu a pris de dicter à Moïse les livres de l'Ancien Testament, dont il a permis dès lors une première traduction, où tous les grands penseurs grecs sont venus puiser les germes de leurs systèmes²; puis par la seconde dictée qu'il a faite de ces livres même à Esdras quand ils eurent été détruits dans l'incendie de Jérusalem, et par la nouvelle traduction qu'il en a miraculeusement inspirée

1) Que l'on me permette ici une digression personnelle. Combien de fois, en lisant les écrits moraux de Clément, j'ai eu devant moi, pour l'honneur et soucieux figure d'un des prélats qui ont le plus honoré l'épiscopat français; celle de M^r Gour, qui était évêque de Troyes alors que, jeune encore, j'étais professeur au lycée de cette ville! Que ces lignes au moins soient un hommage à la mémoire d'un des pasteurs les plus chers et des esprits les plus larges qu'il ait eus notre clergé national!

2) *Exhortation aux Gentils*, VI, 10, 11, 12, *Stromata*, II, 2 et 4; VII, 10.

3) *Stromata*, V, 14; VI, 2, 3, 4.

aux Septante¹; enfin par l'envoi de son Fils qui a été chargé par lui de compléter notre instruction, et dont les enseignements nous ont été conservés directement dans les évangiles, indirectement dans les commentaires qu'il en a inspirés à un certain nombre de ses apôtres.

La foi à cette révélation, il est vrai, n'est qu'une pétition de principe, et Clément le sent bien. Mais quelle est, dit-il, la science qui ne débute pas par une pétition pareille²? quelle est celle qui n'est pas obligée de passer à son point de départ des prémisses qu'elle ne peut pas démontrer? Eh bien, les prémisses du chrétien, c'est la foi en la révélation! Et cette foi a pour se justifier exceptionnellement deux choses, qui n'appartiennent qu'à elle : sa miraculeuse propagation en dépit des persécutions et le calme, la tranquillité qu'elle répand dans les âmes qui l'ont acceptée³.

La raison naturelle et la révélation qui la complète, voilà donc les deux bases des croyances du chrétien, bases aussi sacrées, aussi respectables l'une que l'autre. Mais ces deux bases, dès le premier moment, semblent s'entre-détruire, puisque maintes fois les actes ou les préceptes prêtés à Dieu dans l'Ancien Testament sont contradictoires à la perfection que lui assigne forcément la raison. Pure apparence heureusement, selon Clément, toute dans la lettre, non dans l'esprit du saint Livre! Ces faits ou ces préceptes qui sont contradictoires à la perfection divine ne doivent pas être entendus littéralement : ils ne sont que des allégories, comme toutes les religions en emploient, comme le Christ en a tant employé plus tard, pour nous faire comprendre sous cette forme des choses que nous n'aurions pas pu saisir sous une autre. La lettre ici n'est que l'écorce, fendez l'écorce et vous trouverez le fruit.

C'est à Philon que remontait cette explication; Clément la lui a prise, à la suite de ses maîtres sans doute, et l'a faite vraiment sienne.

¹ Clément, on le voit, n'est pas moins étranger à la critique historique que tous les Pères de l'Eglise des premiers siècles.

² Stromate, II, 4.

³ Stromate, VI, 18.

Le procédé seulement peut s'appliquer de deux façons : en acceptant la vérité historique d'un fait et se bornant à le justifier par l'idée utile qu'on suppose cachée dessous; ou en rejetant résolument la réalité de fait pour n'accepter que l'idée. Or la première manière, qui avait été celle d'Irénée, et qui sera celle de tant de Pères de l'Eglise au ix^e et au x^e siècle, n'est qu'une demi-mesure qui ne sert pas à grand'chose, puisqu'elle laisse peser sur Dieu toute l'absurdité ou tout l'odieux d'actes et de commandements qui ne sont que trop réels, malgré la leçon qu'on veut qu'ils renferment. Et avec la seconde manière, qui avait été celle de Pallon et qui sera celle d'Origène, toute la réalité historique de l'Ancien Testament peut disparaître de proche en proche, puisque, le principe une fois accepté, il est impossible de dire où l'on devra s'arrêter dans ses applications.

Jusqu'on donc Clément lui aussi s'est-il avancé dans la voie des explications allégoriques, et quel est celui des deux procédés qu'il a employés? La question a été vivement controversée et mérite d'être éclaircie.

La vérité est qu'il a employé les deux procédés.

Il y a certainement des faits dont il a nié résolument la vérité historique. Dans les *Stromates*¹, le récit de la création du monde en six jours n'est qu'une accommodation de Moïse à la faiblesse humaine. En réalité la création s'est faite d'un seul coup, sans tâtonnements et sans essais, comme il convenait à l'omnipotence et à la toute-puissance divine. Dans l'*Exhortation aux Gentils*², le serpent, tentateur d'Eve, n'est qu'une allégorie du plaisir. Dans les *Stromates*, à nouveau³, l'arbre de vie, planté dans le Paradis, n'est qu'une figure par laquelle Moïse désigne la Providence; et le Paradis, à son tour, est le monde, dans lequel sont nées toutes les œuvres de la création. Par deux fois enfin, dans les mêmes *Stromates*, le passage de l'*Exode* qui fait entrer Moïse dans la montagne pour y voir Dieu, est ouvertement traité d'allégorie : « Dieu⁴

1) VI, 16.

2) Cl. II.

3) V, 44.

4) II, 2.

ne peut être dans un nuage ni dans un lieu quelconque, lui qui est au-dessus du temps et de l'espace et ne saurait par conséquent être ni contenu ni contenir. Il faut donc que ce passage signifie que Moïse est entré dans les profondeurs inaccessibles de la réalité divine, parce que Dieu s'est lui-même révélé à lui. »

« Quand l'Écriture¹ dit que Moïse entra dans la nue où était Dieu, ces mots signifient, pour qui est en état de comprendre, que Dieu ne peut être vu par les yeux ni entendu par les oreilles de l'homme. La nue, c'est l'inaccessibilité et l'ignocance de la plupart des mortels qu'obscurcissent les splendeurs de la vérité. »

Il serait difficile de nier plus radicalement la réalité matérielle des faits. Mais Clément était trop péripatéticien pour ne pas comprendre la nécessité de s'arrêter dans cette voie; aussi est-il maint fois ou maint précepte de l'Ancien Testament dont il a accepté tout à la fois la vérité historique et le caractère allégorique. Les histoires de Sarah, d'Isaac, d'Ésaü et de Jacob, de Thamar et Juda² sont tout ensemble pour lui des faits réels et des annonces allégoriques de certains détails de la vie du Christ; et à leur tour les défenses que Moïse avait faites ou les autorisations qu'il avait données de manger de la chair de tel ou tel animal, venant dû être observés à la lettre, mais étaient en même temps par métaphore la défense ou la permission de fréquenter les hommes dont les mœurs ressemblent à celles de ces animaux. Et il en était ainsi de la plupart des lois de Moïse³. Leur portée avait échappé à la masse; mais leur véritable sens avait été révélé oralement par Moïse à un petit nombre de privilégiés.

Comment choisir pourtant chaque fois entre ces deux modes d'interprétation? Comment distinguer les cas où l'on doit aller jusqu'à la négation radicale du fait ou du précepte, et ceux où l'on doit accepter leur vérité historique, en se bornant à les justifier par leur but allégorique?

Clément croyait pouvoir résoudre cette question singulièrement délicate, en prenant le Nouveau Testament pour critérium

1) V, 12.

2) *Synopsis*, I, 5.

3) *Synopsis*, V, 6 et 10.

de l'Ancien. Tout ce qui dans l'Ancien Testament était d'accord soit avec les faits du Nouveau, qu'il tenait tous pour vrais, soit avec ses préceptes, qu'il tenait tous pour justes, on devait, selon lui, l'accepter à la lettre, sauf à le justifier ensuite par son but allégorique, s'il était nécessaire de le faire par respect pour la raison humaine. Tout ce qui ne se prêtait pas à cet accord devait être rayé de la liste des réalités et rejeté dans le nombre des fictions bien intentionnées.

Mais là encore difficulté nouvelle! Si Clément admettait comme vrais tous les faits rapportés par les Évangiles, il en pouvait se dissimuler que tous les préceptes du Christ ne sont pas clairs, puisque presque toujours (et Clément disait toujours)¹ Jésus n'a parlé qu'en paraboles, dont plus d'une étrangement révoitante, si on la prend au pied de la lettre. Il y avait donc besoin là aussi d'un critérium, que Dieu ne pouvait nous avoir refusé, lui qui a subordonné notre salut à la vérité de notre foi; et ce critérium, cet éclaircissement suprême du vrai sens de toutes les paroles du Christ, c'était, selon Clément, une tradition orale qui descendait des apôtres, éclairés eux-mêmes par Jésus, et que son ancienneté rendait évidemment bien supérieure à toutes les élucubrations de Basilides, Valentin ou Marcion.

Cette tradition toutefois, peu de gens l'avaient reçue² et elle était passée par des honches d'égale valeur³. Il s'en fallait donc de beaucoup que tout le monde pût la reconnaître et la comprendre. Il y avait besoin pour cela de toute la pénétration d'une raison cultivée, soutenue de tous les secours de la grâce; et ceux-là seuls pouvaient y arriver, à qui Jésus faisait la faveur de doubler la puissance naturelle de leur vue, pour les conduire jusqu'à la gnose (γνῶσις) ou connaissance complète de la vérité. Il y avait peu de ces privilégiés, mais il y en avait; il y en avait, mais ils étaient peu nombreux⁴.

1) Stromates, VI, 45.

2) Stromates, VI, 71. — *«Et quare in his scripturis tantis difficultatibus expressis reconditis»*.

3) Stromates, I, 1; sans être écrit *ελεγεσθαι*, *ελεγε* il est évident, même.

4) Stromates, I, 38; V, 4 et 9, etc. — C'est la réponse à une objection de la tradition qui faisait probablement dire à Clément que les hérésies n'avaient

Tel est le dernier aui de la méthode simplifiée et aristocratique de Clément. Les tours et les détours s'y multiplient, et avec eux les hésitations et les compromis, entre la tradition qui réclame ses droits et la raison qui veut conserver les siens. Finalement, c'est à la raison que Clément donne le dessus, puisque c'est elle qui juge la tradition; seulement ce n'est pas à la raison toute simple, mais à la raison éclairée et fortifiée par la grâce, ce qui ouvre la porte à tout puisqu'il n'y a pas de critérium de la grâce; méthode fautive et dangereuse, à la fois rationnelle et mystique, qui, par son appel aux dons privilégiés et à l'inspiration personnelle, est le contrepied de la soumission aveugle à la majorité, mais qui n'est pas non plus la libre discussion, et où l'on ne saurait dire ni à quel point précis commencent les droits de la raison ni à quel point ils s'arrêtent. Quelle autre seulement aurait mieux répondu tout à la fois au présent et au passé de cet homme, trop sincèrement chrétien pour ne pas faire une grande place aux enseignements de la Bible, du Christ et des apôtres, trop anciennement philosophe pour ne pas garder quelque chose

commune qu'avec le dualisme. Les Justo-chrétiens, qui ne croyaient qu'à l'humanité du Christ, étaient pour lui des gens qui n'avaient reçu qu'une partie de la tradition, des chrétiens incomplets, mais des chrétiens encore.

1) Voici les livres qui composaient pour Clément la tradition écrite. Dans l'Ancien Testament, entre les livres acceptés par les Juifs, il admettait le Sapientiel, qu'il attribuait à Salomon, et l'*Ecclesiastique de Jésus*, fils de Sirach, (Eusèbe, VI, 13). Dans le Nouveau Testament il acceptait nos quatre Évangiles, signalés par lui comme indiqués des livres, mais en les nommant d'après leur auteur (Stromates, VI, 11), et nous y comprenait Jean, sous le règne de Néron (Stromates, VII, 17), contrairement à l'opinion aux Juifs que leur s'assignait une tradition ecclésiastique postérieure. À ces Évangiles il ajouta, tout en ne les tenant plus comme inspirés, mais en s'en servant hardiment, l'*Évangile selon les Égyptiens* (Stromates, III, 8 et 12) et l'*Évangile selon les Hébreux* (Stromates, II, 9). Il y joignit, sans élever de doute sur la valeur d'aucun d'eux, et sans faire entre eux de différence, quelques épîtres de Paul, y compris celle aux Hébreux, dont il attribue la rédaction à Luc, une épître de Pierre, deux épîtres de Jean, l'épître de Jude, l'Apocalypse de Jean, une Apocalypse de Pierre, la Pédagogue de Pierre, l'épître de Barnabé, l'épître du Clément Romain, le Pasteur d'Hermas, et enfin les écrits du Mage Hyéarque et de la Sibylle. À quoi l'on peut ajouter qu'il cite à plusieurs reprises des passages de Paul que nous n'avons plus aujourd'hui. Ni le nombre des livres saints ni Jean l'évangeliste n'étaient donc pour lui ce qu'ils sont aujourd'hui.

Clement n'a pas dit que Jésus fût égal à Dieu, mais qu'il lui avait été égal, *homoiois*, et non *isos*; et le mot n'est chez lui qu'une allusion à celui de saint Paul fr 809 (*Philippiens*, II, 6) et sertent aux premiers versets de l'*Évangile de Jean*.

Si le Fils chez lui est dit *parfait*, c'est parce qu'il est l'image, *éclat*, d'un Père parfait. Mais nous aussi, selon lui, nous sommes parfaits, lorsque nous avons été baptisés, et il y a plus même, nous sommes dieux ! Les mots de *parfait* et de *Dieu* même sont donc loin d'avoir partout chez lui la valeur absolue qu'on prétend leur donner.

Innombrables maintenant sont des passages où le Fils est chez
Clément l'inférieur de Dieu son Père.

Quoiqu'il soit éternel et sans commencement, il n'en a pas moins été fait par Dieu *, qui est son supérieur et son Dieu, en même temps que son Père, et de qui il tient tout. Bien qu'il soit en lui et ne s'en éloigne jamais, il n'est que la première de ses créations, celle qui se rapproche le plus de lui. Dieu est la première cause et lui n'est que la seconde, celle que Dieu a faite pour s'en servir dans la création et le gouvernement du monde. Bien qu'on l'appelle Dieu lui aussi, il n'est que le serviteur, l'instrument de Dieu réel, dont il accomplit toutes les volontés : il en est une énergie, une puissance : il est son image, comme nous sommes la sienne à lui, il est le grand prêtre qui intercède pour nous près de lui, son agent, en un mot, et son inférieur par

(1) Voici la phrase complète de Clément : « Je suis d'un, & accompagné d'un autre, & un troisième qui s'appelle Clément. En la même sorte est le d'un, & le d'un autre ».

[illegible][illegible]

VII, 1: ὁποῖός τις ἐργασίῃ ἀποφύγει τὴν πόλιν, ὁποῖός τις ἐργασίῃ ἀποφύγει τὴν πόλιν, ὁποῖός τις ἐργασίῃ ἀποφύγει τὴν πόλιν.

VII. 2 : 4 għaliq sħmi, 6 uqj lqjw, mawwqjwqjw mawwqjwqjw

VI. 9 = values above and below the mean, respectively.

Thioburn: 1988 Schumann always wrote

Chlorophyll, 11: 1000-1001 and 1001-1002. The chlorophyll and carotenoids are present in the leaves, stems, and roots of the plant. The chlorophyll is the primary photosynthetic pigment, and the carotenoids are accessory pigments that assist in the absorption of light energy. The chlorophyll is located in the chloroplasts, and the carotenoids are located in the cytoplasm and in the chloroplasts. The chlorophyll and carotenoids are both essential for the process of photosynthesis.

tous les côtés, quelle que soit sa supériorité sur le reste des êtres¹; et quoiqu'il soit d'ordinaire appelé par Clément le «*55*» et la «*66*» de Dieu, son *intelligens* et sa *sagesse*, on pourrait croire, à plus d'un passage, qu'il n'en est que la *parole*, le λόγος προνομικός, à la façon d'Athénagore et de Theophile d'Antioche, comme Photius lui reproche de l'avoir fait dans ses *Hypotyposes*².

Quant au Saint-Esprit, dont Clément parle à peine et jamais en termes un peu nets, tout ce que l'on en peut dire de certain, c'est qu'il est chez lui la *bouche* du Fils (*στόμαχ*), ce qui en fait son inférieur, puisqu'il n'est plus que son organe. Aussi Clément l'appelle-t-il la troisième cause³, sans que cela l'empêche d'ailleurs de parler de lui parfois comme s'il le confondait avec le Verbe.

La vérité est que chez Clément, comme chez Tertullien, la Trinité en est encore à s'élaborer, à se chercher. Pris, lui aussi, entre l'unité forcée de Dieu et de la divinisation de Jésus-Christ et du Saint-Esprit dans l'Évangile de Jean et quelques passages de Paul, Clément s'efforce, comme le grand docteur africain, à concilier de son mieux ces données contradictoires, à rapprocher le moins mal qu'il peut ces trois termes, qu'il ne sait comment unir ni comment séparer; et les mots dont il se sert pour rendre ses idées sur ce point ne sont pas plus précis que ses idées elles-mêmes. Une seule chose est indiscutable chez lui, comme chez Tertullien: l'infériorité du Fils par rapport au Père et du Saint-Esprit par rapport au Fils, quand il ne le confond pas avec lui⁴.

Ce point épineux franchi, Clément se trouve rendu à lui-même pour un moment au moins: et le vieux platonicien et l'homme de cœur s'unissent en lui pour comprendre le rôle du Fils d'une façon singulièrement élevée.

1) *Stromates*, VII, 2: ... ἀνάμνησις ἐκ τῆς ἀρχῆς, τῆς αὐτῆς ἀρχῆς καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς ἀρχῆς.

2) *Philosophum*, III, 1: ὁ λόγος ἐκ τῆς ἀρχῆς, ὁ λόγος ἐκ τῆς ἀρχῆς, ὁ λόγος ἐκ τῆς ἀρχῆς.

3) *Philosophum*, III, 1: ὁ λόγος ἐκ τῆς ἀρχῆς, ὁ λόγος ἐκ τῆς ἀρχῆς, ὁ λόγος ἐκ τῆς ἀρχῆς.

4) *Stromates*, V, 14: ὁ λόγος ἐκ τῆς ἀρχῆς.

5) *Philosophum*, I, 6 et 11; *Stromates*, VI, 13.

Que d'autres fassent du Dieu essentiellement parfait un maître partial et un justicier éternel ! Clément conçoit bien autrement les desseins de ce Dieu et la mission de celui dont il a fait son agent ! Ce que veut Dieu, selon lui, avec l'infailibilité de sa toute-puissance et de son omniscience, c'est le bonheur de l'humanité *entière* et c'est à amener ce bonheur qu'est employé le Fils, qui n'est pas seulement l'œil, la voix, la raison du Père, mais son *être* même. Après avoir servi d'instrument à son Père pour la création du monde, le Fils a passé et passe sa vie de Dieu, si l'on peut se servir de cette expression, à veiller sur les hommes, à les éclairer, à les conduire, à être, au vieux sens du mot, leur pédagogue¹, ce serviteur intelligent et dévoué, chargé de prendre l'enfant par la main, de diriger ses pas vers la route de la vie, d'ouvrir et d'éclairer son esprit, finalement d'assurer son bonheur en faisant de lui un homme aussi complet que possible.

Pour atteindre ce but, le mode d'action du Fils a dû varier avec les temps. Si bon que Dieu soit, il a toujours et partout fait légitimement de la foi en lui la condition de notre salut, mais toujours et partout aussi il a proportionné ses exigences sur l'étendue de cette foi à l'étendue même des secours qu'il nous accordait graduellement pour y arriver. De là les phases diverses de l'action du Christ. Dans les premiers temps de l'humanité, quand, à notre intelligence entr'ouverte à peine et troublée par les mouvements violents des passions primitives, Dieu ne demandait que de le reconnaître comme créateur, le Fils s'est borné à se communiquer à nous sous sa forme toute spirituelle de *Logos* divin, à nous prêter d'en haut ses clartés, pour aider les hommes de bonne volonté à entrevoir Dieu à travers ses œuvres. Plus tard, quand, en raison de nos progrès, Dieu eut résolu de nous communiquer un plus grand nombre d'enseignements, en exigeant de nous davantage, et qu'il eut choisi un peuple particulier, pour en faire comme le canal par où sa parole elle-même se répandrait dans le monde entier, le Fils a par deux fois dicté ses instructions à Moïse d'abord, puis à Esdras², et par deux fois

1) *Παιδαγωγός*, conducteur d'enfants.

2) *Σαραντα*, 4, 22.

mais il en a provoqué la traduction en langue grecque, pour que les penseurs profanes pussent venir y puiser les éléments de cette noble philosophie qui a été la meilleure des préparations au christianisme, et qui est restée la plus puissante de ses auxiliaires¹. Lorsqu'en a sonné ensuite l'heure fixée de toute éternité dans les conseils du Père, le Fils s'est fait homme au sein d'une vierge et est venu vivre au milieu de nous, comme un de nous, en acceptant pour lui toutes nos misères, y comprise la mort même, afin de nous compléter, par ses enseignements de vive voix, la révélation des vérités divines, et d'y ajouter par ses exemples tous les stimulants dont nous pourrions avoir besoin pour conformer notre conduite à notre loi. Pour que nul n'eût été privé de l'entendre, il est, après son crucifiement, descendu trois jours aux enfers, où les justes des temps passés ont pu s'instruire à sa parole; puis il y a fait descendre, à leur tour, ses apôtres après leur mort, pour éclairer ceux des justes qui y étaient arrivés après sa visite, et qui n'avaient pu entendre ni sa voix ni la leur². Et maintenant qu'il est remonté au ciel il y continue à la droite du Père, au profit de l'humanité entière, son rôle de pédagogue aimant, dont l'œil ne la perd jamais de vue, dont la main ne se retire jamais d'elle, dont la voix ne se lève jamais de se faire entendre à ses oreilles, caressante ou sévère, pour la soutenir ou pour la reprendre, mais surtout caressante et pour la soutenir, car ce n'est pas l'autorité qui parle par sa bouche le plus fréquemment et le plus haut, mais l'amour.

Voilà le rôle du Fils, selon Clément, en harmonie avec les desseins de Père. Or, quelles que puissent être les parties faibles de cette construction, comment ne pas y être frappé des efforts du vieux pensant pour suiver, en dépit de la tradition, l'impartialité de son Dieu, malgré le choix fait par lui d'un petit peuple ignoré de tous pour être sa nation privilégiée au sein de cette humanité immense que ce choix exclusif semblait livrer de parti pris à l'ignorance qui devait la perdre.

¹ Stromata, I, 5.

² Stromata, VI, 8.

Et ce n'est pas tout. Le Verbe qui, après nous avoir ainsi éclairés partiellement et par degrés avant son incarnation, s'est incarné pour achever notre instruction par ses enseignements de vive voix et par ses exemples, ce Verbe-là, selon Clément, si l'on en juge par l'ensemble de la doctrine, n'est qu'un ami et un docteur, et non une victime expiatoire. Quand, à propos de sa mission, les traducteurs et commentateurs mettent dans la bouche de Clément, les mots de *rachat*, de *rachetant*, de *racheté*, ce sont là simplement des infidélités d'interprètes trop pressés de retrouver dans l'auteur leurs propres idées à eux-mêmes¹. Les mots de *ῥάσος*, *ῥαπαρισία*, *ῥαπαρισίαι*, *ῥαπαρισίης*, qui se rencontrent chez Clément quatre ou cinq fois, et que ces messieurs y traduisent par *rachat*, *rachetant*, *racheté*, ne répondent point, de par leur racine *ῥα*, à l'idée particulière et restreinte de *rachat*, mais à l'idée générale et bien autrement large de *délivrance* et d'*affranchissement*; et il suffit pour expliquer leur emploi par Clément que l'homme, *libéré du péché ou libéré par le péché de la mort*, s'en trouve affranchi selon lui par suite des enseignements et des exemples du Christ. Or, en face des quelques lambeaux de phrase où ces mots d'un sens si indéterminé se trouvent jetés comme en passant par l'auteur, se dressent une foule d'expositions doctrinales, longuement motivées et déduites, où le rôle du Christ comme sauveur se résume dans celui du pédagogue instruisant.

1) Dans le Nouveau Testament, ce même rôle que l'auteur Paul qui a fait du rôle expiatoire de Christ la base de son système, ce rôle ne se trouve que dans quatre passages en tout (Matth., xx, 28; 1^{re} Ep. de Jean, i, 7; 1^{re} Ep. de Pierre, i, 18; Apoc., i, 10). On pourrait donc, à une époque où la doctrine était encore si mal fixée, concevoir le christianisme sans lui. Et de fait, après avoir été admis par nous sous ce nom grec, la croyance que Jésus-Christ était venu pour délivrer seulement et non pour racheter, se retrouve au VI^e siècle émise dans la secte chrétienne des manichéens.

2) Voici ces passages :

Pédagogue, I, 9 : — « Ἐξουσίᾳ δὲ τῶν ἐκείνῳ ῥάσος ἔσται ἡμῶν ἡμετέρας ἀπολύσεως ».

Ibid., I, 5 : — « οὗτος ὁμοῦς ῥάσος ἐκ πᾶσις ἀπολυμένους ».

Ibid., II, 2 : « οὗτος ὁμοῦς ἡμῶν ἔσται ὁμοῦς ἡμετέρας ἀπολύσεως ».

Ibid., III, 8 : — « οὗτος ὁμοῦς ἡμῶν ἐκ πᾶσις ἀπολυμένους ἐκ τῶν πᾶσις ὁμοῦς ἀπολυμένων ἡμῶν ὁμοῦς ἡμετέρας ἀπολύσεως ».

Quels dires *ἀπολύσεως*? 27 : ὁμοῦς ἡμῶν ὁμοῦς ἀπολύσεως ».

et payant d'exemple¹ et, chose plus décisive encore, le rôle expiatoire de Jésus serait en contradiction absolue avec les idées générales de Clément sur le but des châtimens, ce qui ferait de lui un non-sens.

Pour Clément la justice du Dieu élevé au-dessus de tout et indépendant de tout, du Dieu absolument *ἀσέβης*, que rien ne saurait atteindre et léser, pas plus gagner et séduire, n'est pas seulement une justice impartiale, mais une justice absolument bonne, qui ne frappe jamais que dans l'intérêt même du coupable, c'est-à-dire pour son amendement, pour son amélioration, et cela jusque dans les enfers mêmes². De la trop fameuse théorie qui fait du châtiment une satisfaction due au maître offensé, en réparation de la violation de ses ordres, on ne trouve pas un seul mot dans toutes les œuvres de Clément. Chez lui, si, sous le gouvernement d'un Dieu parfait, le malheur, en guise d'expiation (*ἵκετις*), se trouve lié à la faute, comme sa conséquence logique, un vertu de la nature même des choses et conformément à l'esprit de toute la philosophie grecque, ce n'est pas pour que Dieu se venge, mais pour que le coupable, par une organisation providentielle, trouve dans sa souffrance un avertissement, un motif de réflexion qui le feront rentrer en lui-même, se repentir et s'améliorer. Les menaces mêmes que Dieu prodigue dans les deux Testaments ne sont qu'un moyen pour lui de se dispenser de punir.

En quoi dans un pareil Dieu, pour parler à l'homme, avait-il eu besoin du sang d'un innocent? Par leurs péchés qui leur troublaient de plus en plus la vue et augmentaient graduellement en eux l'habitude de mal faire, les hommes se trouvaient de plus en plus liés au péché lui-même et à ses suites inévitables, la souffrance et la mort. Jésus-Christ, par ses instructions de vive voix, a achevé de dessiller leurs yeux, de les

1) *Colericiis*, I, 41, 42. — *Stromates*, V, VI, VII à peu près entiers.

Dans le *Pédagogue*, I, 5, Clément compare le sacrifice (sanguis) du Fils à celui d'Isaac, à la communion près. Or Isaac n'était pour personne une victime expiatoire.

2) *Pédagogue*, I, 8 et 9. — *Stromates*, II, 15; IV, 25; VI, 44; VII, 2, 3, 4, 10, 12, 16.

ouvrir à la science, à la vue claire du juste et du vrai, qui est la condition première de la pratique du bien: par ses exemples, en même temps, par celui surtout de son obéissance à Dieu poussée jusqu'à la mort même, il nous a ranimés et pénétrés de sa force, jusqu'à nous affranchir de l'asservissement au péché. Cela suffit pour que l'on puisse employer à son occasion les mots de *ἀνθρώπων* et de *λόγους*, sans forcer Clément à se contredire en prêtant à son Dieu, pour pardonner aux pécheurs, cet étrange besoin du sang d'un innocent, que démont tout le reste de la doctrine.

Encore moins pourrait-il être question chez Clément de faire racheter par ce sang, non plus nos péchés à nous, mais une part que nous aurions eue dans le péché de notre premier père. Nous avons déjà vu que pour lui l'histoire du péché d'Adam n'est qu'une allégorie où Adam représente l'humanité tout entière, et où l'arbre de la science du bien et du mal figure la sagesse de Dieu au milieu du monde. Le serpent, qui est dit avoir séduit Ève, n'est que la volupté qui l'a tentée et qui lui a fait désirer les plaisirs du mariage avant l'heure convenable¹. Comme Adam donc, nous ne naissons ni innocents ni coupables, mais simplement propres à acquérir la vertu et faits pour nous sauver nous-mêmes par cette acquisition volontaire. Tous les enfants qui sont nés de parents purifiés sont purs², et, si maint prophète a dit que nous naissons tous dans la souillure, c'est que nous naissons tous alors de parents pécheurs et souillés³. Si nous périssons comme Adam, c'est par notre faute, à nous seuls⁴; et s'il y a eu quelques transmissions funestes d'Adam à sa postérité, ça n'a été que la transmission naturelle de son impatience au plaisir, non

1) *Stromate*, V, 11.

2) Pour saint Augustin, qui tendra à concilier le premier et le second chapitre de la *Génèse*, Adam et Ève se seront unis dès la première heure; et tous les différends entre leur union avant et après la chute, entre eux-même avant, son effacement après.

3) *Stromate*, III, 8: τὰς ἀγνοήτων ἄνθρωπων ἡμεῖς οὐκ ἐκρίναμεν. Saint Augustin dira le contraire pour justifier le baptême des enfants noués-nés.

4) *Stromate*, III, 10.

5) *Ibid.*, 9: καὶ οὐκ ἔστιν ἡμεῖς ἀκαθάρτοι, ἀλλὰ ἡμεῖς οὐκ ἐκρίναμεν.

celle de sa faute même. Nous seuls sommes la cause de ce qui nous arrive ensuite¹.

Clément n'a donc pas plus admis la transmission de la faute d'Adam que le rôle expiatoire du Christ, et les deux négations ou absolutions chez lui se confirment l'une l'autre. A aucun titre son Christ n'a à jouer le rôle d'une victime expiatoire, à être autre chose, pour nous, qu'un docteur et un ami, un docteur qui nous apporte la lumière, un ami qui nous presse tendrement d'ouvrir les yeux pour la recevoir et de nous laisser sauver en acceptant volontairement ce que le Maître nous enseigne.

Ceux-là ont tort en effet qui parlent de prédestination et prétendent, avec les gnostiques, que la foi n'est pas volontaire, mais que chacun est marqué dès sa naissance, pour croire ou pour ne pas croire². Si croire au Christ, dit Clément, ne dépendait pas de nous, Dieu, qui est la raison-même, n'aurait pas eu ce qu'il faisait quand il a fait de la foi la première condition du salut. La prédestination, dans la bouche de Jésus ou des apôtres, ne signifie que la prescience divine.

Croire pourtant ne dépend pas de nous directement, et l'Écriture affirme, avec raison, que la foi est un don. Mais rien de tout cela ne se contredit. Ce qui nous empêche de croire au Christ, ce sont uniquement nos passions; or, combattre nos passions dépouille absolument de nous, de notre volonté, de notre libre arbitre. Combattons-les donc³, purifions nos cœurs dans le désir sincère d'arriver à voir clair, à dissiper le nuage que nos passions répandent entre la vérité et nous, et le nuage se dissipera de lui-même, et la vérité nous apparaissant dans toute sa clarté par la grâce du Christ, entraînera, d'elle-même, notre adhésion, en même temps qu'elle répandra dans notre âme une tranquillité et un calme que nous n'aurons jamais connus, pro-

1) Stromates, III, 16: « Qu'en nous dies comment l'éclect qui vient de nous a pu pécher, ou comment il *est* compris dans la malédiction d'Adam celui qui n'a rien fait? ... Si l'homme est coupé dans le péché (l'absence de la passion mène à l'ente généralisée), il n'est pas pour cela lui-même dans le péché. »

2) Stromates, V, 1, VI, 8.

3) Stromates, I, 18; II, 3; V, 1, voir le Pédagogue, II et III presque partout.

courseurs, dès ce monde, du bonheur qui nous attend plus tard. Et que l'on ne s'imagine pas que nous ayons de grands efforts à faire pour remporter cette victoire sur nos passions ! Nous ne serons pas, dans ce combat, abandonnés à nos propres forces, et nous n'aurons pas à y vaincre tout seuls. Le Dieu de bonté, qui veut notre saint avant tout, ne nous demande pas des choses si difficiles : il nous aidera lui-même à vaincre, une fois que nous aurons formé le ferme propos de combattre. Un bon désir, un bon mouvement, voilà tout ce qu'il exige de nous ; et lui-même, après cela, nous enverra le complément de force qui nous est nécessaire pour triompher définitivement. Ce que nous avons à vaincre par nous-mêmes, c'est uniquement notre amour-propre, notre orgueil, qui se révolta à la pensée de nous soumettre sans examen, d'accepter le joug sans preuve. Vainquez-le seulement un instant, tombez à genoux, sous le sentiment de votre ignorance indiscutable, consentez à demander la foi, et Dieu fera le reste sur votre cœur comme sur votre esprit, sur votre esprit comme sur votre cœur. Et alors le bon Clément qui parle ici évidemment au nom de son expérience personnelle, bien plus qu'au nom de la logique, se répand en effusions sans cesse renouvelées sur la bonté de ce Dieu, dont son cœur est l'image ; et les paroles les plus tendres, les exhortations les plus amies, les instances les plus affectueuses se pressent dans la bouche de ce modèle des prédicateurs pour nous déterminer à faire l'épreuve qu'il a faite lui-même, à ne pas former plus longtemps l'oreille aux sollicitations de Dieu qui veut nous sauver.

Ainsi, tout se tient et s'enchaîne chez lui, une fois le premier chaînon attaché. Sa foi en la bonté divine lui explique tout, lui harmonise tout, lui donne tout.

Comment, maintenant, avec de telles prémisses et sous un pareil Dieu, aurait-il pu admettre l'éternité des peines ?

Quoique ses traducteurs la lui aient fait enseigner¹ une fois au moins, le mot ne s'en trouve jamais dans son texte ; et, chose remarquable, lorsque dans cet endroit et dans un passage de la

1) De *Geometria*, *Pédagogie*, I, 9.

*Colubartation*¹, Clément cite les versets de Matthieu où est mentionnée l'éternité des peines², il laisse précisément de côté les mots qui en expriment l'idée, soit qu'il ne les eût pas dans son texte à lui, soit qu'il les regardât comme de ceux qui ne devaient pas être pris à la lettre. En fait la *Paurologie* elle-même³ reconnaît qu'il ne croyait pas à cette éternité des peines, et qu'il n'était pas jusqu'au Diable pour lequel il n'admit la possibilité de se repentir et de rentrer en grâce avec Dieu.

Comment, en effet, l'étrange argument de tant de théologiens modernes, qu'il faut une réparation infinie pour effacer une offense infinie, aurait-il pu toucher un esprit comme le sien, qui, plaçant Dieu si haut que rien ne pouvait l'atteindre, en éloignait jusqu'à la pensée même d'exiger du coupable une satisfaction quelconque, et ne lui faisait infliger de châtimens que dans l'intérêt et pour l'amendement de celui qui avait failli⁴?

Ainsi, en dépit d'un ou deux passages un peu équivoques⁵, l'immense majorité des textes de Clément est-elle formellement contraire à cette éternité des châtimens. Ce qui est tout d'abord hors de contestation, c'est que, chez lui, s'il y avait des gens éternellement damnés, ce ne pouvaient être que ceux qui auraient persisté jusqu'au bout à vouloir l'être. Nul homme, en effet, selon lui, ne passe d'un bon à son lot éternel au sortir de cette vie : mais tous, croyants et incroyants, imparfaits tous quoique à des degrés divers, ont à traverser une succession d'existences où leur sort est proportionné à ce qu'ils ont été dans l'existence

1) Cl., 9.

2) Matthieu, vi, 22, xxv, 41, 46.

3) Stromata, VI, 14, note 82.

4) Les deux choses sont tellement incompatibles que plus tard, lorsque l'on reprenait contre l'éternité des peines le principe de Clément sur l'utilité des châtimens, saint Augustin, qui croit à une éternité, se trouva qu'une chose à répondre : c'est qu'il faut bien que le principe soit faux, puisque l'éternité des peines est vraie.

5) Voici une première : Stromata, VI, 14, et VII, 16. Clément parle de quelques individus mauvais et extrêmes et de quelques autres, mauvais, mais ils ont pour lui plus dignes de pitié que de others, et l'on doit croire qu'il ne les regarde comme mauvais que par les moyens ordinaires, puisque c'est pour eux précisément qu'il écrit,

précédente avec la possibilité constante de s'améliorer dans chacune d'elles, de sorte que ceux-là seuls n'arriveraient jamais à Dieu qui ne voudraient jamais y arriver. Mais les choses ne s'arrêtent pas là : le Dieu essentiellement bon doit vouloir et veut le salut de tout le monde, et, comme il est aussi absolument puissant, rien ne doit pouvoir empêcher l'accomplissement de ses volontés : tout le monde donc, après un temps plus ou moins long de souffrances méritées, proportionnées à ses fautes, doit finir par arriver au salut, en dépit même des réticences de sa volonté; et Clément nous déclare en termes exprès que, après n'avoir employé avec chacun, pendant un temps plus ou moins long, que des moyens qui laissent sa liberté intacte, Dieu finit par en employer qui la violentent, et qui, en forçant les plus récalcitrants à se repentir, les sauvent aussi malgré eux.

Un des maîtres de Clément, saint Paul, éprouvant au fond de sa raison le besoin de concilier avec la bonté et l'impartialité divines, l'inégalité de la répartition des grâces entre les hommes, n'était arrivé à se satisfaire qu'en admettant au terme de la route la réhabilitation universelle comme compensation, au moins, des inégalités inexplicables du voyage*. Et cependant saint Paul professait le plus souverain mépris pour la sagesse humaine qu'il traitait hautement de folie! A combien plus forte raison, Clément devait-il, lui aussi, arriver à ce salut final de tous, lui qui faisait de la raison humaine une irradiation de la raison divine. L'Eglise a pu depuis condamner sa doctrine; mais Clément avait pour lui la logique et l'exemple du plus grand de ses maîtres.

Il n'a pas été plus orthodoxe, d'ailleurs, sur les principales

1) *Schemata*, VI, 12, 14; VII, 2, 3, 10, 16.

2) *Sarcotoma*, VII, 2 : *unicolor*; 6 of the same, distinct, and (perhaps) another species, but in the same genus, 6 of a *sparganium*-*unicolor*, and 6 of the same; the *unicolor*, with 6 of other *sparganium* individuals, occurs.

Stromboli, VI, 10: — *Impedimento* (per impedire) nel significato di "ostacolo", è la traduzione di *maie* (impedimento, ostacolo). Ma' è impiegato in place of all those *collocations* involving, among others, the relative, not typical, *maie*.

3) Рим., VIII, 24-25, 32; 1 Кор., XV, 34-35; 1 Тимоф., II, 1-6; Галат., I, 20.

questions qui se rattachent à toutes celles-là : l'Incarnation, l'Eucharistie, le Baptême.

Sur l'Incarnation qui touche de si près à la Trinité, Clément est aussi embarrassé, aussi hésitant que sur la Trinité elle-même. Que Jésus soit né miraculeusement d'une vierge, cela ne fait pas un doute pour lui, sans qu'aucun mot d'ailleurs autorise à penser qu'il croit à la perpétuité de la virginité de Marie; mais en quoi a consisté au juste cette incarnation? quels ont été les rapports précis de l'être divin et de l'être humain en Jésus? Clément là-dessus n'en sait pas plus que ses devanciers et n'a pas d'idées plus arrêtées que les leurs.

Et quoi d'étonnant en cela? Si la Trinité a mis des siècles à se constituer dans l'esprit des fidèles, s'il a fallu quatre cents ans et plus pour faire accepter par tous ce Dieu un composé de trois dieux, cet être un composé de trois êtres, cette substance une composée de trois substances, comment aurait-on pu comprendre plus aisément et plus vite ce Dieu qui se fait homme sans cesser d'être Dieu, cet être impassible, immuable, éternel, qui devient souffrant, changeant et mortel, sans cesser pour cela d'être éternel, immuable et impassible; ce Dieu qui, selon les définitions futures des conciles¹⁾, ne souffre pas en tant que Dieu, mais souffre en tant qu'uni à un homme, avec lequel il se fonde sans se confondre, et avec lequel il ne fait qu'un dans la personne de Jésus, tout en continuant à faire deux? En face d'un pareil problème Clément a fait comme saint Irénée, et il a soutenu successivement le pour et le contre suivant le côté de la question qui le préoccupait au moment où il écrivait : *Il faut croire au Dieu vivant, qui a souffert et qui est mort*. — *O Christ, tu as éprouvé la faiblesse de la chair en souffrant toi-même!*. . . Le

1) Voici la déclaration du Concile de Chalcedoine, en 451 :

« Un seul et même Christ, subsistant en deux natures, sans confusion ni transmutation, mais aussi sans division ni séparation, l'une et l'autre nature, avec ses propriétés particulières, contribuant à former une seule personne et une seule hypostase (le *prosopon* ou *prosôpon* latin) Notre Seigneur Jésus-Christ. »

2) *Calcedonia*, 10.

*Seigneur, le Verbe, a souffert pour nous*¹. — Ce n'est pas par la volonté du Père que le Seigneur a souffert... mais c'est pour notre sanctification que le Seigneur n'a pas été empêché de souffrir². — Voilà pour le Dieu souffrant. Voici maintenant pour le Dieu impassible : *Le Fils, semblable au Dieu son Père, est impassible dans son être*³. — Jésus, après sa mise au tombeau, est ressuscité sans avoir souffert⁴. Et ce n'est pas son âme seulement, mais son corps même qui, sur la terre, a été exempt de toute souffrance comme de tout plaisir : *En sujet du corps du Sauveur il serait ridicule de croire que pour durer il avait besoin des soins nécessaires aux nôtres. S'il mangeait, ce n'était pas à cause de son corps qui maintenait une puissance divine, mais pour que ceux qui étaient avec lui ne s'accusassent pas d'avoir sur lui des idées fausses, comme cela est arrivé à ceux qui plus tard ont cru qu'il n'avait été homme qu'en apparence. Il était absolument impassible de l'âme et du corps, et en lui n'entrait aucun mouvement émotionnel soit de l'âme soit du corps*⁵.

Généralie qui le pourra ces textes contradictoires ! et qui le pourra accorder aussi le dernier avec les déclarations précises des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, pour qui le corps du Christ sera un corps en tout semblable aux nôtres, sauf qu'il ne péchait pas ! Quel meilleur argument pourrait-on trouver à l'appui du dire de Photius, que Clément, dans ses *Hypotyposes*, enseignait que l'incarnation du Christ avait été une pure apparence ? Clément, dans le *Pédagogue*⁶, a été jusqu'à appeler la chair de Jésus-Christ une *chair céleste* ; et dans les *Stromates*⁷ il semble avoir été jusqu'à lui accorder avec Valentin le singulier privilège de manger et de boire sans jamais rien rendre !

1) *Pédagogue*, I, 8.

2) *Stromates*, IV, 2.

3) *Pédagogue*, I, 3.

4) *Ibid.*, II, 5.

5) *Stromates*, VI, 8.

6) I, 6 : *εστὶν αἰθέριος*.

7) III, 7. A tout le moins il rapporte cette singulière opinion de Valentin à l'appui de la science sur le caractère du Christ, et il n'a pas pu se résigner à un mot de blâme. On comprend, du reste, les embarras d'un rationaliste sur un pareil sujet.

Rien de plus net, au contraire, que ses idées sur l'Eucharistie et le Baptême.

La doctrine de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans le pain et le vin consacrés était déjà acceptée par une partie de l'Eglise puisque nous l'avons trouvée dans saint Justin et dans saint Irénée. Le premier s'était à peu près borné à le constater; mais le dernier avait essayé de le justifier, et l'avait fait au moyen des paroles que Matthieu prête à Jésus dans la Cène. Irénée seulement était millénariste, comme Justin d'ailleurs, et ce n'était que logique, puisqu'il est impossible de prendre à la lettre les versets 26-28 de *Matthieu*, sur lesquels se fonde le dogme de la présence réelle, sans y prendre aussi les versets 29 et 30, qui impliquent le millénarisme ou un équivalent. Or Clément avait trop de bon sens pour être millénariste, et son besoin de ne trouver dans la bouche de Jésus que des enseignements raisonnables devait lui rendre non moins difficile de prendre à la lettre les versets 26-28. Toutes les fois donc qu'il parle du repas eucharistique (et il ne le fait jamais qu'à propos de la méthode allégorique), il s'exprime en homme qui ne voit qu'une allégorie dans les paroles du Christ, qu'il n'emprunte jamais d'ailleurs qu'à l'*Évangile selon saint Jean*, celui de tous dont le langage se prête le plus à n'être qu'une allégorie.

« Le Seigneur, écrit-il¹, nous dit symboliquement dans l'*Évangile selon saint Jean* : *Mangez ma chair et buvez mon sang*, car la chair symbolisa la foi et le sang symbolise l'espérance... Ces termes sont une allégorie évidente à la boisson de la foi et de la promesse par lesquelles l'Eglise, qui, à l'instar de l'homme, est composée de membres, est arrosée et fortifiée dans tous. » — « Qu'ils sachent, ceux qui disent que le sang et la chair du Jésus-Christ sont une boisson et une nourriture solides, que leur science vaniteuse les entraîne à une vraie sottise. » — La chair est l'allégorie du Saint-Esprit, puisque c'est lui qui a fait la chair. Le sang est l'allégorie du Verbe, car le Verbe se répand à

1) *Matthieu*, xvi, 26-30.

2) *Pélagius*, I, 6.

travers notre vie comme un sang riche. Le mélange de la chair et du sang est le Seigneur... qui est à la fois le Verbe et l'Esprit¹ ».

Il serait difficile de se prononcer plus nettement pour le sens allégorique de ces paroles du Christ; et cela s'accorde en plein d'ailleurs avec le peu de réalité humaine que Clément accordait au corps de Jésus.

Les idées de Clément sur le Baptême ne sont pas plus orthodoxes au point de vue actuel que ses idées sur l'Eucharistie; et cela devait être dès qu'il n'admettait pas le péché originel. Mais ce qu'il y a de plus à remarquer peut-être dans ses idées sur ce point, c'est leur identité avec celles de Tertullien, malgré la différence des deux systèmes, comme des deux caractères. De même que Tertullien, Clément ne parle nulle part de la nécessité ou même de l'utilité de faire baptiser les enfants. Tous naissent purs selon lui, nous l'avons vu, dès que leurs parents étaient purs². Le Baptême ne sert qu'aux grandes personnes pour les laver des fautes qu'elles ont commises; et il ne leur sert que s'il a été précédé chez elles du repentir et de la foi, dont il est au propre le couronnement, apportant comme récompense à ceux qui le reçoivent ainsi l'absolution de leurs péchés, l'extinction de leurs mauvaises passions, le renouvellement, en un mot, de leur nature morale avec un surcroît de lumières qui permet à leur esprit de distinguer nettement les vérités divines.

À certains mots même on pourrait croire que Clément accorde au Baptême le pouvoir de communiquer à tout jamais une perfection semblable à celle du Christ³; mais il n'y a là en réalité que des entraînements de langage. Clément sait bien que notre humanité est trop faible pour se maintenir dans cette pureté pleine et entière, lorsque l'épreuve se prolonge par trop. Aussi admet-il que les chrétiens baptisés peuvent retomber une fois dans le mal avec espoir du pardon; mais c'est une fois seulement et il ne semble même pas croire qu'il soit au pouvoir de Dieu de

1) Voir également, *Pédagogue*, II, 3; et *Stromates*, V, 10, etc.

2) *Stromates*, III, 6.

3) *Pédagogue*, I, 6.

leur pardonner une seconde rechute¹. Le rigoriste Tertullien ne parlait pas plus sévèrement sur ce point. Et cependant quelle distance il y a entre ses idées morales et celles de Clément!

Si l'on veut se donner en plein le spectacle de tout ce qu'il y a dans Clément de bon sens, de largeur et d'élévation d'esprit, unis à la foi la plus sincère, c'est sur ses idées morales qu'il faut s'arrêter. Sous le nom de gnostique, son chrétien parfait n'est que le sage du stoïcisme, avec la double croyance de l'immortalité de l'âme, qui agrandit pour nous l'horizon de la vie, et au rôle divin du Christ, qui nous fournit pour notre conduite un modèle à la fois idéal et précis. Les macérations et les pratiques dévotes n'ont pas plus de place dans la vie de son chrétien *exotique* que dans celle du sage d'Épictète ou de Marc-Aurèle, parce que la peur d'un Dieu de colère et la préoccupation de l'apaiser sont aussi étrangères à l'un qu'à l'autre. C'est d'après la bonté de son Dieu que Clément juge, comme le stoïcisme, de ses desseins sur l'homme et de ce qu'il doit lui demander; et, en même temps qu'il propose à notre imitation l'idéale perfection du Christ, c'est le divin attrait de cette perfection, et non le calcul égoïste des châtimens ou des récompenses que, en vrai disciple de Platon, il veut donner pour mobile à nos actes. Il nous faut aller vers le Christ, cette image de Dieu, nous efforcer de monter jusqu'à lui, en saisissant la main qu'il nous tend dès que nous la lui demandons; mais il faut le faire parce qu'il est la vérité et le Dieu, non parce que sa main est armée d'un fouet ou pleine de faveurs et de grâces. Clément pousse si loin le désintéressement exigé par lui de son gnostique², qu'il va jusqu'à dire que si, par impossible, le gnostique avait à choisir entre son saint éternel et la pleine et entière connaissance de Dieu, c'est pour cette dernière qu'il devrait opter. L'Eglise aujourd'hui, nous le croyons, serait difficilement de cet avis.

Le plus simple bon sens force à admettre que ce qu'un tel Dieu nous a donné, que les facultés de tout genre dont il nous a donés,

¹ *Strimones*, II, 43.

² *Strimones*, IV, 22.

que les plaisirs mêmes, qu'il a attachés à leur exercice, il nous en a gratifiés dans un but paternel : qu'il a mis toutes ces choses en nous pour que nous peussions en user, et non pour nous imposer à leur endroit le supplice d'une abstinence perpétuelle. Cet usage seulement ne peut pas être illimité ; il doit être soumis à une règle et cette règle nous est naturellement donnée par la dignité relative des choses : en usant de nos facultés nous n'avons qu'à laisser chacune d'elles à sa place naturelle, qu'à maintenir chaque partie de nous être à son rang¹ ; le corps au-dessous de l'âme comme son instrument ou son serviteur, au lieu de le mettre au-dessus, comme s'il était son maître. Trop bien nourri, le corps appesantit l'esprit et trouble l'œil de l'âme par les fumées de la boue charnelle ; mais il n'en est pas moins nécessaire à l'âme pour le rôle qu'elle a à jouer dans ce monde. Il faut donc donner au corps tout ce qui est nécessaire à sa santé, sans raffinement et sans excès, mais sans vains scrupules non plus sur la nature de ce qu'on mange, viandes ou non viandes, ne nous abstenant, à l'occasion, que de ce qui pourrait scandaliser les faibles et les pauvres d'esprit, avec qui nous pouvons nous trouver. En dehors de ces ménagements inspirés par la charité, tous les préceptes relatifs aux aliments se ramènent à ces deux mots : simplicité et modération ; et pour la boisson en particulier, nous pouvons dans l'usage du vin aller jusqu'au plaisir même, pourvu qu'il ne nous trouble ni l'esprit ni les jambes.

Même chose pour les amusements et les vêtements : la simplicité y est la règle, mais une simplicité qui se donne la nécessité sans vains scrupules et ne se croit pas obligée de coucher sur la dure ou de porter des haillons pour vivre en chrétien.

De même, dans l'usage des arts, nous faisons ceux qui ne servent qu'à aviver nos passions dangereuses ; nous nous gardons des chants lascifs et de la musique voluptueuse autant que des spectacles impudiques ; mais la musique est loin d'être un mal en elle-même, et il ne nous est défendu ni de la cultiver, ni

1) Πολύγυμν. II, 2.

d'en jouir; car elle répand un charme sur la vie et adoucit les relations des hommes, alors même qu'on ne l'emploie pas à mieux célébrer en commun les louanges de Dieu.

Le rire lui-même, à son tour, n'est pas défendu, s'il n'est ni immodeste, ni méchant. La gravité sans doute convient mieux au chrétien, mais le rire modéré repose d'une tension d'esprit trop constante, et le sourire aimable a un charme qui attire à nous les gens et facilite les relations communes, qui doivent être l'objet de notre perpétuelle attention.

Tout de notre part, dans ces relations, doit se proposer pour but d'être agréable aux autres sans offenser l'honnêteté ni la décence. La politesse, ce lien de la société, devient aussi de règle puisqu'elle n'est au fond que le désir d'être agréable à autrui jusqu dans les petites choses. Or la politesse entraîne l'usage des parfums sur soi, pour corriger les mauvaises odeurs de notre corps. Le gnostique se parfumera donc par égards pour les autres, en ayant soin seulement d'éviter les parfums trop excitants, et toujours dans le même but, il ira jusqu'à employer les fleurs, ce charme de l'odorat et ce plaisir des yeux. Clément eût été évidemment le dernier, nous ne disons pas à approuver, mais même à comprendre la vie de saint Antoine et de ses imitateurs.

Le mariage enfin est bon en soi, avec les enfants pour but et la pudeur pour voile. Dieu l'approuve à ses conditions, avec les plaisirs qu'il entraîne, car c'est lui qui l'a institué pour la propagation de l'espèce; et ceux qui, en haine de la chair qu'ils croient la source de tout le mal, condamnent le mariage comme une institution du diable, ceux-là sont des insensés, à la façon des gymnosophistes de l'Inde¹. Sans doute il vaudrait mieux pouvoir être impassible (*ἀπαθή*) comme le Christ, afin de se livrer sans distraction à la science, qui nous rend semblables à Dieu; mais notre nature ne le comporte pas, et la continence (*ἐγκράτεια*) que Dieu nous demande, sans distinction d'état, ce n'est pas l'abstinence, mais la tempérance (*σωφροσύνη*) qui retient l'usage du plaisir

¹ *Stromates*, III, tout entier, et particulièrement 10 et 12; le *Pédagogue*, II, 10.

dans les limites du devoir. Bien est entre le père, la mère et l'enfant réunis en son nom et avec les époux qui usent bien du mariage, tant autant qu'avec les exaltés qui s'en abstiennent pour se livrer mieux à la méditation. L'homme marié, enfin, qui remplit tous ses devoirs d'époux et de père chrétien, est supérieur au célibataire qui n'a d'autre souci que celui de son salut à lui¹.

Telles sont les idées de Clément sur le mariage; et de ces réflexions d'une institution tombées déjà si bas dans les idées de tant de fidèles résulte naturellement chez lui le relèvement de la femme, si abaissée depuis longtemps par saint Paul en attendant ce qu'en diront les écrivains ecclésiastiques du moyen âge. La femme, aux yeux de Clément, est hautement l'égale de l'homme pour la capacité à la vertu; et, loin de n'être pour son mari qu'une pierre d'achoppement ou que l'animal perfide dont on doit toujours se délier, elle peut être son meilleur appui dans la voie du salut.

Le soin des affaires publiques à son tour et le commerce même ne s'allient pas moins bien que le mariage avec la piété, pourvu que la probité s'y joigne; et la richesse elle-même, si elle est honnêtement acquise², n'est pas un obstacle au salut, quoi que le Christ ait paru en dire dans des paraboles qu'il ne faut pas pins prendre au pied de la lettre que toutes les autres sentences de l'Evangile. Ce n'est pas de ses richesses qu'il faut se dépouiller pour être sauvé, mais de l'amour qu'on a pour elles et qui nous empêche seul de faire d'elles aux malheureux la large part que nous devons leur en faire. Donner, c'est jouir; donner, c'est sacrifier; donner, c'est prier³. Être pauvre n'est pas plus un mérite aux yeux de Dieu qu'être riche n'est un crime. Tout est dans la source de notre richesse et dans l'usage que nous faisons de l'une ou de l'autre.

La charité donc, la tempérance, l'amour de Dieu, l'effort pour s'élever jusqu'à lui par la science et pour lui ressembler par la vertu, voilà ce qui sauve chacun dans toutes les situations so-

(1) *Sermones*, VII, 17.

(2) *Vou le Quis dicit salvabitur* : tout entier.

(3) *Pedagogus*, III, 15.

ciales, sans encens, sans offrandes¹, sans sacrifices autres que celui du civil homme en nous, sans mortifications non plus, sans jeûner, presque sans prier même, car, outre que la vraie prière est celle du cœur, le sage ne demande à Dieu que les biens de l'âme, la vérité et la pureté, toujours content de son lot matériel, toujours prêt à recevoir avec des sentiments pareils de soumission et d'amour les maux comme les biens temporels qu'il plaît à Dieu de lui envoyer, sans en excepter le martyre même qu'il est prêt à affronter la tête haute, tout en s'interdisant d'y courir pour ne pas fournir aux persécuteurs l'occasion d'un crime de plus.

C'est dans ces sentiments que consiste le vrai culte à rendre à Dieu, individuellement ou en corps. C'est l'âme où ils se rencontrent qui est le vrai temple de la divinité, au lieu de ces temples bâtis par les hommes, encloses aussi incapables de contenir Dieu que les images sont impuissantes à le représenter; et c'est cette religion de l'esprit et du cœur qui est toute la religion du gnostique.

La vie du chrétien pénétré de ces principes est tout ensemble grave et gaie, grave par le sérieux qu'il met dans tous ses actes, gaie par la confiance qu'il a dans l'être souverainement bon, qui est à la fois son créateur, son guide et son sauveur. A quelle distance cela nous met du christianisme de terreur et de larmes, qui devait déborder sur le monde à partir du iv^e siècle et peupler les déserts d'égotistes égarés, aussi cruels à eux-mêmes qu'incultes à leurs frères! Combien la vie chrétienne comprise comme la comprend Clément, à la lumière de la bonté et de la raison de Dieu, au lieu des éclairs de sa colère et de ses vengeances ou des cupressés de sa partialité, est autrement attirante, autrement satisfaisante pour le cœur et l'intelligence de l'homme que la vie d'un Sénèque stylite! L'homme celui qui l'a conçue est un large et sympathique esprit, une raison ferme et droite, en dépit de ses hésitations partielles et de ses contradictions même, qui ne sont après tout que des preuves de sa sincérité! Et combien il y

(1) Stromatees, VII, 7-8.

aurait plus de croyants si tous les docteurs de l'Eglise avaient ressemblé à Clément !

Il n'est pas à lui pourtant qu'était réservé de dire le dernier mot de cette grande école chrétienne d'Alexandrie, dans les questions de théologie au moins. L'honneur devait en appartenir à un autre, non d'une raison plus haute ni d'une charité plus grande, mais d'un tempérament plus ardent, d'une logique plus hardie et d'un savoir plus étendu encore : à son élève et successeur, Origène.

V. COURRAVANT

TRADUCTION DES HYMNES VÉDIQUES

DE M. MAX MÜLLER

Vedic Hymns, translated by F. Max Müller. Part I, Hymns to the Maruts, Indra, Vâsava, and Vîsnu, (Aśvins), (Cambridge Press, 1891. (Parus le vol. XXXII des Second Books of the East.)

Il y a toujours du plaisir et du profit à lire un livre de M. Max Müller. Dans celui-ci, comme dans les précédents, on se sent en présence d'un esprit largement ouvert, qui embrasse de haut le champ d'un vaste savoir et, sans s'abaisser, sait descendre aux minuties de l'étudition. On y retrouve aussi cette langue souple et brillante, un peu verbeuse parfois, mais toujours claire et séduisante, qu'on admire encore pour elle-même, là même où elle sert de vêtement à une pensée d'une justesse contestable. Je m'imaginais pourtant que peu de lecteurs *fermeront ce volume* sans éprouver un sentiment de désappointement. Et, par lecteurs, je n'entends pas seulement les niais qui n'ont pas renoncé à l'espoir de tenir enfin cette « Bible aryenne » dont il leur a été dit de si belles choses et d'y surprendre l'écho direct des prières de nos premiers ancêtres. Ceux-là ne trouveront jamais leur compte dans une traduction honnête du Rigveda. Je songe plutôt à ceux qui, mieux instruits, savent qu'il faut ici se contenter de perles modestes, mais qui pourtant, au bout d'une attente de plus de vingt années et après tant de variations brillantes exécutées à propos du Rigveda, espéraient peut-être plus de M. Max Müller que ce volume d'une cinquantaine d'hymnes (exactement,

quarante-neuf), dont plus de la moitié ou, si l'on retranche les index, plus des deux tiers, sont de la réimpression ¹.

Quand, en 1869, M. Max Müller publia le premier volume de sa « traduction raisonnée » des hymnes du Rigveda ², l'accueil fut assez froid; il y eut même des critiques nettement hostiles; mais on s'accorda assez généralement à trouver excessive la proportion de tout un volume de commentaire pour douze hymnes, dont aucun ne soulevait de ces difficultés d'ordre général qui ne peuvent pas être traitées en peu de mots ³. Un très petit nombre seulement, si j'ai bonne mémoire, soutint qu'une traduction devait se justifier par elle-même et n'exigeait au plus que de courtes notes. Sur ce dernier point, il y a longtemps que j'ai profité de la première occasion qui m'en fut offerte, pour me ranger à l'opinion de M. Max Müller ⁴. J'espérais alors que, dans la traduction d'un document aussi trouble, la grosse œuvre devait être le commentaire, et je suis encore de ce même avis. Et, à dire vrai, en dépit de quelques boutades, il semble que ce soit aussi l'avis de tout le monde. De tous ceux qui ont traduit plus ou moins de vers du Rigveda, de Rosen à Berguigne et à MM. Pischel et Geldner, qui donc ne s'est pas donné encore plus de peine pour les expi-

1) Pour les volumes suivants, M. Max Müller passa la main à M. Olshenberg, qui a déjà collaboré à la deuxième partie de celui-ci. L'entreprise, toutefois, ne sera pas privée de bénéfices de sa grande expérience, et l'on peut espérer que la part qui à y eût eue sera effective. En tout cas, il ne pouvait mieux choisir que M. Olshenberg pour la continuer et la mener à bonne fin.

2) *See: Veda-Samhita. The Sacred Hymns of the Rgyanians translated and explained by P. Max Müller, Vol. I. Hymns to the Maruts or the Storm-gods, London, Trübner and Co., 1869.*

3) Les difficultés, dans ces hymnes aux Maruts, sont surtout techniques; elles relèvent principalement du style, qui est heurté et plein d'images, et du lexique, plus rarement de la grammaire. Il s'y trouve un certain nombre d'expressions et un plus grand nombre de termes dont la signification a dû être très pénible, mais nous en manquons beaucoup. Avec tout cela, je ne puis pas le nier, comme le veut M. Max Müller, pour « les plus difficiles » de recueillir. Ils ont un grand avantage, M. Max Müller Pischel le dit, qu'on y ait dû moins à qui l'on a affaire. Pour moi, s'il me fallait traduire le Rigveda, ce dont Dieu me préserve, j'aimerais encore mieux être aux prises avec l'énorme brutalité de ces Maruts qu'avec les raffinement pleins de mystification qui enveloppent par exemple les figures d'Agni et de Soma.

4) *Revue critique* du 27 juillet 1872.

quer au mieux de ses forces? Wilson a toujours justifié de ses raisons, quand il s'écartait de Sayana. Bouffey et M. Roth lui-même ont discuté parfois longuement leurs traductions partielles, et de plus, ils ont publié, l'un son glossaire, l'autre son dictionnaire. M. Ludwig a ajouté aux deux volumes de sa version quatre volumes de commentaires. Grassmann a même commencé par le commentaire, en donnant son lexique. Il semble donc que M. Max Müller ait plaidé une cause gagnée d'avance en s'efforçant de démontrer à nouveau dans sa nouvelle préface qu'une traduction, pour être sérieuse, doit être une traduction commentée. Le vrai point à établir, mais aussi beaucoup plus difficile à faire accepter, c'eût été de démontrer qu'il était utile, qu'il était convenable, dans l'état actuel des études védiques, après des séries de versions, de monographies, d'index, de lexiques, de grammaires, de réimprimer intégralement, presque sans additions ni changements notables, en y consacrant les deux tiers de son nouveau volume, ce même commentaire des douze premiers hymnes qui avait soulevé tant d'objections vingt années auparavant.

Car il n'y a pas à le nier : ce qui était disproportionné alors est injustifiable aujourd'hui. Ces longues digressions sur les diverses acceptions d'un mot, doctes et intéressantes par elles-mêmes, mais rarement concluantes et déjà déplacées dans la première édition, ont été pieusement conservées dans celle-ci. Une fois de plus nous voyons défilier les passages où *arusha* signifie « rouge » et *rahui* : le feu », quand il suffisait de référer à ceux où le premier peut être un nom du soleil et le second un nom des Maruts; et nous retrouvons aux mêmes places ces lectures d'ordre varié, comme celle sur le mot *eta*, où il est question de tant de choses parfaitement étrangères au vers expliqué et au Rigvéda en général. Combien il y a dans tout cela de hors-d'œuvre, il suffit, pour en juger, de comparer d'un coup d'œil la partie ancienne du volume avec la nouvelle : dans l'une nous avons 12 hymnes ou 258 pages; dans l'autre, 37 hymnes ou 192 pages. Et le nouveau commentaire, où l'auteur s'est borné cette fois à justifier sa traduction, n'est pas pour cela plus puvre

que l'ancien; à certains égards, pour les références par exemple, il est beaucoup mieux fourni. Car, si M. Max Müller n'a presque rien retranché de la première édition, il n'y a pas non plus ajouté grand chose. Quelques trous, dont l'un avait fait scandale, ont été bouchés. Mais la révision aurait pu être plus soignée. L'exégèse des dernières années, les travaux surtout dont le dépeuillement n'est pas aisé, sont à peine représentés. De ceux de Beggins, par exemple, que M. Max Müller recommande pourtant expressément à l'attention des védiques, il n'y a eu d'utilité que les articles sur le lexique du Rîgveda, qui suivent l'ordre alphabétique. Sauf une observation faite en passant, page 47, nul compte n'a été tenu de la *Religion védique*, pas même pour le long *sursumus* sur Aditi et les Adityas. C'est au point que, n'était le nouveau commentaire où cet ouvrage est mis d'abord à profit, on pourrait se demander si M. Max Müller l'a lu. Parmi les additions les plus utiles il faut compter la concordance avec les autres Vedas, qui a été partout ajoutée. Seulement on paraît s'être borné à dépeuiller les Index existants, et, quand ceux-ci sont en défaut. Il y a beaucoup de chance pour que les indications de M. Müller le soient aussi. C'est ainsi que *RV.* I, 444, 7 est aussi *Atā* I, XI, 2, 29 : mais la référence est omise dans l'Index de M. Aufrecht. Quant à aller au delà de ces Index, à chercher dans la littérature ces mentions plus ou moins qu'il ne donnent pas et qui sont accompagnées parfois de curieux fragments légendaires, le traducteur a eu devoir s'en dispenser. Je suis bien et, sur ce point, je suis d'accord avec lui, qu'il n'y a pas grand fond à faire sur ces traditions des Brâhmanas. Mais, si moins qu'en soit la valeur, nous ne sommes pas assez riches pour la dédaigner. Pour moi du moins, ces vieux débris, auxquels je joindrais volontiers les indications rituelles les plus caractéristiques des Sâtras, appartiennent à l'exégèse des hymnes, et j'estime que s'il y a de l'utilité à dire que *RV.* I, 165, 3, 4, 6, 8 et 9 ne retrouvent dans la *Vijayaneyi Samhitâ* et dans le *Taittiriya Brâhmana*, il y en a autant à rappeler que les *Atarvya* et les *Taittiriya* connaissent l'hymne entier (ou quelque chose d'approchant) sous le nom de *Kayâkubhâta* [*At. Ar.* I, 2, 6, 41; *T. Br.* II, 7, 41, 1;

le commentateur entend (et le sâman), qu'on se racontait une histoire touchant son origine et son efficacité, et qu'on y avait adapté une mélodie spéciale (*sâman*), déclinée, comme l'hymne lui-même, d'après le premier vers (*Ud. Br. XXI, 14, 5*), bien que celui-ci, pas plus que les autres, du reste, n'ait trouvé place dans notre recueil du Sâmayeda.

Cet article est déjà d'une longueur inquiétante, et pourtant il ne faut encore entrer dans le détail et discuter quelques-unes du moins des objections qui me sont venues à la lecture. Je tâcherai d'être court et suivrai l'ordre même dans lequel les hymnes sont placés dans la traduction.

Je doute fort de l'exactitude du titre donné au premier hymne (X, 121) : « To the unknown God ». Ce dieu n'est nullement inconnu, puisque c'est Hiranayagarbha Prajapati, et je ne pense pas que l'auteur eût répété neuf fois de suite la plaisanterie de demander « quel est ce dieu? », quand il le décrit si minutieusement et le définit, comme disent les Hindous, « par le nom et par la forme ». Si donc on ne veut pas, avec M. Ludwig, prendre ici *Ka* pour un nom propre, ce qui serait aller un peu loin, le refrain doit, ce semble, être traduit : « A quel dieu, si ce n'est à lui, devons-nous présenter l'offrande? » L'interrogation a toujours gardé quelque chose de plus libre ou sanscrit que dans nos langues modernes. L'hymne perd ainsi un faux semblant de profondeur et de pathos; mais on fait l'économie d'une absurdité. — Le morceau n'avait du reste rien à faire dans ce volume consacré aux divinités du vent et de la tempête. Mais la traduction, déjà plusieurs fois publiée par l'auteur, était sans doute disponible dans ses cartons. La publiera-t-il encore une fois, quand viendra le tour des hymnes philosophiques?

I, 6, 1 : *yunjanti brahman vrusham
vrusham pari tathushob.*

M. Max Müller maintient sa première traduction : « those who stand around him while he moves on, harness the height red (steed) ». Mais cette fois le prétendu nominatif *tathushob* est l'objet d'une note, dont l'absence dans la première édition avait

fait une impression si possible. Il ne paraît pas toutefois que l'interprétation soit devenue plus acceptable. M. Max Müller ne pense pas qu'il nous soit permis d'imiter le sans-gêne des exégètes hindous anciens ou modernes, qui sont toujours prêts à prendre un cas pour un autre. Or des deux cas qu'il cite d'une forme semblable, un seul peut paraître probant, celui de L. 11, 25¹. Et encore M. Ludwig ne l'admet-il pas, selon moi, avec raison. En tout cas il ne serait probant qu'à moitié, puisque *atishyashah* se rapporterait à un autre nominatif le précédant immédiatement, *dēvāh*, cas où la langue védique se permet certaines libertés. En présence de cette pénurie d'exemples, il faudrait du moins que le sens obtenu à ce prix fût excellent, et il ne l'est pas. L'opposition entre *carantam* et *tatishyashah* est perdue; le rejet du sujet à la fin du deuxième pāda, sans autre qualification que celle d'« assistants », serait d'une faiblesse étrange dans cette langue enrichie d'épithètes; enfin dans aucun pays du monde, on n'a jamais attelé les chevaux pendant qu'ils courent. Il est vrai que les autres traductions qu'on a données du passage ne satisfont pas non plus, pas même celle de M. Ludwig, bien que celle-ci tienne de près ce qui me paraît être le véritable sens. Encore dans le sanscrit classique, où l'usage des prépositions est pourtant bien moins libre, on trouve *pari* avec l'ablatif pour exprimer un mouvement enveloppant continu, mais sans contact. C'est ce qu'il me paraît marquer ici, et je traduis : « Ils attellent le frêne rouge, qui court sans toucher l'immobile (c'est-à-dire le sol) ». Lequel des deux adjectifs du premier pāda fait ici fonction de substantif? Peut-être ni l'un ni l'autre. M. Max Müller tient pour *arishah*; le fait que *acardhna*, dans la langue classique, n'a gardé que la valeur nominale et que, dans le Veda même, il a probablement le sens de « cheval », peut-être avant l'ordre des mots seraient plutôt en faveur de celui-ci. De toute façon ils désignent un coursier qui se tient à travers l'espace, sans doute est élahu qui paraît souvent avec les Maruts et qu'ils font uriner (cf. I, 83, 2

1) Je crois qu'il y en a un troisième dans le volume, pas présenté non plus, mais que j'ai sous la main.

et la note de M. Max Müller), soit qu'il faille entendre par là le soleil, comme le pense M. Max Müller pour le présent passage, soit qu'il s'agisse de la nuit orageuse. Pour le savoir au juste, il faudrait pouvoir le demander à l'auteur, et il y a longtemps que Madhusandas Vidyamitra est mort.

I. 37, 10 : *śākhā vijāyate atate
vāgrā abhijau yāyave*.

«... (they) stretched out the fences in their racings; the cows had to walk knee-deep». Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que le commentaire, en dépit des additions faites à la première édition, reste à côté de la vraie difficulté, qui est dans tout le dernier pada et pas seulement dans le mot *abhijau*. Sans doute la traduction de Bergaigne, qui ne donne pas de sens, est inacceptable. Mais il s'agissait pour M. Max Müller de montrer que la rime est possible; que *vāgrā* peut signifier ici « hérald » sans être au datif, ou que *yāyave* peut avoir le sous causal. Tant que l'une ou l'autre démonstration n'est pas faite, et, en deux pages de commentaire, il n'en est pas dit le moindre mot, nous sommes obligés de rapporter *vāgrā* ou bien à *śākhā*, les « carrières » des Maruts, c'est-à-dire de l'orage, pouvant fort bien être appelées « mugissantes »; ou, ce qui est plus probable, aux Maruts, à qui il convient encore mieux. Dans ce cas la traduction serait : « Ils ont, dans leurs courses, étendu leurs carrières, les mugissantes, où ils ont à cheminer enfonçant jusqu'aux genoux. » Cela pointerait assez bien l'entrée de la mousson, quand le ciel et la terre se confondent sous l'orage et que les plaines arides sont changées en lacs à perte de vue. Encore « en sanscrit classique, « étendre leurs carrières » reviendrait à les parcourir. J'accorde pourtant que le premier pada peut tout aussi bien se traduire : « ils ont tendu (c'est-à-dire ils ont établi au loin) les barrières pour leurs courses. » Quant à *abhijau*, je pense, comme M. Max Müller, qu'à défaut de mieux, le plus sûr est de s'en tenir à l'explication de Sâyana. Serait-il permis d'y voir une expression figurant la position d'un contour courbé en avant, « au niveau des genoux » ? La construction se trouve ainsi remise sur pied.

Il est vrai que nous abstenissons à plusieurs traductions entre lesquelles le choix est embarrassant. Mais neuf fois sur dix, si nous voulons être sincères, pouvons-nous faire autrement pour peu que le passage soit difficile?

I, 64, 7 : *gad aragisha tarabhe ayagdhvam* aurait dû être rapproché de I, 63, 4 et 5 : *gad... rathar-dvā... prishathe ayagdhvam* et *pra gad rathar-dvā prishathe ayagdhvam*. « When you have assumed your powers amongst the red flames » ne répond certainement pas à l'image et peut-être non plus à la pensée. Les Maruts « ont attelé leur force impétueuse aux rouges (nuées?) », comme ailleurs ils attellent leurs antilopes à leurs chars.

I, 85, 1. La comparaison des Maruts à deux femmes rivales ne paraît acceptable que si l'on prend *pragmubhante* dans le sens de « se parer, se parer à l'envie ».

I, 85, 5 : *caras'va dāhāḥ sy indanti bhūmā*.

Ici au contraire, je ne puis accepter qu'on seul des trois sens que nous offre M. Max Müller. *Caras'va* est en apposition avec le régime et non avec le sujet de *sy indanti*. Ce serait donner une faible idée de l'orage que de le comparer à une outre ou au filice du Soma. Le terme ne peut pas non plus être ici la désignation métaphorique du nuage, car ce serait comparer le même au même. Au contraire, on comprend très bien pourquoi la terre est comparée à une peau détachée plutôt qu'à telle autre substance, par exemple à une étoffe. À la raison indiquée par M. Max Müller, que rien n'est dur et sec comme une peau, on peut ajouter que rien aussi ne peut être plus mou, plus finement trempé; qu'une peau se lave bien étendue, à grande eau, et qu'une fois mouillée, elle le reste longtemps.

I, 85, 11 : *bhūmā vāprasya tarpayanta dhātumābhiḥ*.

Dans la première édition, *dhātumābhiḥ* était traduit « with their claws », dans la nouvelle, il est rendu par « in their own ways », sans la moindre explication. Je ne reprocherai certainement pas à M. Max Müller d'avoir changé, ici et ailleurs, un mot contre un

autre d'un sens parfois très différent, et sans qu'on voie toujours bien quelles raisons l'y ont décidé. Qui s'est essayé sur ces textes, a passé par les mêmes perplexités et a pu constater avec dépit combien de fois l'expression qui tout à l'heure séduisait le plus, cesse de satisfaire sitôt qu'elle est écrite. Mais dans une traduction où l'on s'est engagé à tout justifier, il fallait au moins une note, ou du moins un renvoi à la note de page 383, où *dhāman* est discuté. Ce qu'il signifie au juste ici, je ne le sais pas plus que M. Max Müller. Mais je suis sûr que, placé comme il l'est, il n'a pas le sens vague et effacé auquel le traducteur a fini par s'arrêter. Il correspond à *evass* du pâda précédent, et je ne vois pas pourquoi la signification d'« énergie, puissance extraordinaire », qu'il a gardée dans la langue classique, ne conviendrait pas ici.

I, 86, 5 : *arya cūṣanti ā dhāva*
evāc paṣ carāṇāṁ abhī
abrahāṁ it iṣvaśāḥ iśah

« To him [et die] mighty Maruts listen, to him who surpasses all men, as the flowing rain-clouds pass over the sun. » Je ne puis me faire ni à l'image, ni à la façon dont elle serait exprimée. Je ne crois pas non plus à la nécessité, ni même à la convenance du changement de *dhāva* en *dhāva*. D'autre part, il est difficile de ne voir au troisième pâda que des accusatifs dépendants de *abhī*. Je crois plutôt que, comme dans le vers précédent, la force des premiers mots se fait sentir jusqu'à la fin. Je traduis : « Que la terre l'écoute, car il est au-dessus de tous les hommes, (et là haut) les eaux vivifiantes qui coulent vers (c'est-à-dire qui accompagnent) le soleil. » — Au vers suivant (I, 86, 6), il est peu probable que le même mot *carāṇāṁ* (bien qu'il puisse être ici du masculin), désigne les Maruts, quand il vient d'être employé pour signifier « les hommes ». La vraie traduction paraît être celle du M. Ludwig.

I, 88, 3. Si *ṛṣiḥ* désigne réellement les Maruts et non les prêtres, je ne vois d'autre ressource que de le prendre comme un vocatif et de changer les accents en conséquence.

I, 163, 6. La note sur ce vers se rapporte à la première édition, et plus du tout à la nouvelle. Et pourtant elle a été retouchée ! Mais elle l'a été sans franchise et telle qu'elle se présente maintenant, on n'en sert plus. L'explication de *sumantalla*, donnée par M. Roth, paraît aussi juste qu'ingénieuse, pour peu qu'on y mette de la bonne volonté, et il semble que M. Max Müller, tout en y contredisant, l'adopte lui-même à une nuance près, en traduisant maintenant « when you left me alone ».

I, 165, 9. La citation qui termine la note 3 sur ce vers, n'a rien à faire ici, puisqu'il s'y agit d'un *même* individu avant, pendant et après la naissance. Le cas échéant, nous nous exprimerions absolument de même.

I, 165, 13. Ce vers, qui termine aussi les trois hymnes suivants, aurait d'abord dû être traduit partout de la même façon. Ensuite, il est évident qu'après le deuxième hémistiche, il y a un point, comme M. Max Müller l'avait bien senti dans la première édition. Pour le troisième pada, l'adjectif paraît avoir été résolu par M. Goldner dans *Vedische Studien*, p. 277. Reste le quatrième,

vidyâm 'sham vijānam jirādhanu,

dont la sens général est clair, mais qui n'en est pas moins embarrassant avec ses trois accusatifs dont les genres paraissent en conflit. M. Max Müller traduit : « May we have an invigorating autumn, with quickening rain ». Ce n'est peut-être pas la meilleure façon de sortir d'embarras. Quand les poètes védiques demandent des années de vie, ils ont soin de les demander au pluriel. Ensuite si *śhā* est devenu un nom de l'automne, c'est apparemment par métonymie et parce qu'il existait déjà comme doublet de *śik* et avec la même signification de « nourriture, abondance », de même qu'à côté de *śrj*, nous avons *śrjā*. Alors pourquoi, si l'accentuation paraît une difficulté insurmontable, ne pas admettre directement ce doublet et aller chercher une acception secondaire et peu vraisemblable ? L'erreur desire aussi que M. Max Müller, qui est ailleurs si prodigue d'exemples, en eût cité quelques-uns où *vijānam* signifie « invigorating ». Il se contente de l'affirmer,

en renvoyant à la page xx, où il y a bien une référence, mais qui ne nous aide en rien. Grassmann admet un *vrjāna* substantif masculin (il en admet même deux), avec le sens de « force ». Ludwig, dans ces cas, oscille entre « fort » et « force », et c'est à ce dernier sens qu'il s'arrête lui. Dans la plupart de ces passages, le mot implique quelque chose d'hostile, de redoutable. Aussi les commentateurs indigènes, quand ils le prennent comme un adjectif, sont-ils toujours prêts à l'expliquer par *vrjāna*, *sur-janya*. Et, de fait, parmi les cas où *vrjāna* n'a pas le sens ordinaire de « parc à bétail, pâturage » (cas où il est du neutre), il en est à peine un ou deux très obscurs, où le sens de « invigorant » pourrait convenir, aucun où il s'impose, tandis que celui de « force » se recommande dans plusieurs. S'il me fallait absolument traduire ce *vrjāna*, je dirais : « Poissons-nous obtenir l'abondance et une vigueur intarissable. » — Cet hymne 163 est un dialogue dont la distribution entre les interlocuteurs n'est plus bien claire pour nous, sans doute parce que les particularités de la mètre en soigne et, selon la supposition de M. Oldenberg, des récits en prose qui l'accompagnaient, se sont perdus ou ne nous sont parvenus qu'à l'état d'écho lointain et affaibli. On peut trouver à redire à la façon dont M. Max Müller fait la part de ses interlocuteurs ; mais, à côté de sa distribution, il a nettement indiqué celle qui ont été proposées par d'autres et ce qui peut être dit en leur faveur. Par contre la façon dont il a traité la question d'auteur paraît molle et embarrasée. Ici il semble un effet que nous soyons en droit de tailler d'avantage dans le vil. L'hymne (ainsi que les suivants jusqu'à la fin du *maṇḍala*) est attribué, par la tradition, à un personnage absolument mythique, Agastya, en vertu sans doute d'une ancienne légende qui lui fait jouer un rôle à l'occasion de ce dialogue. Nous n'avons pas de raisons pour repousser la légende ; car, plus loin (I, 170), Agastya est bien réellement un des interlocuteurs dans des circonstances très semblables. Mais nous ne sommes pas obligés pour cela de lui accorder une part quelconque dans la composition de l'hymne, pas plus que nous ne l'accorderons à Indra et aux Maruts, qui l'Amṛtamaṇḍal nomme au même titre comme auteurs. Pour nous, l'auteur

de ces hymnes 105-108, qui sont en quelque sorte épiques, ne peut être que Mandārya Mārya, qui se nomme chaque fois à la fin et qui, lui, ne paraît avoir absolument rien de mythique.

Le commentateur de M. Max Müller est avant tout philologue; à l'occasion pourtant, il touche à des questions d'archéologie. C'est ainsi que, dans une longue et savante note, p. 58, il essaye d'établir qu'à l'époque de la composition des hymnes védiques, la Sarasvati ne se perdait pas encore dans le désert et atteignait la mer. Le simple fait que la perte de cette rivière, le *Foussand* si fameux plus tard, n'est pas mentionnée dans l'ancienne littérature, n'aurait rien de surprenant. La disparition se fait insensiblement et elle a pu fort bien n'attirer l'attention qu'après que la rivière, pour une raison ou pour une autre, eût acquis son renom de sainteté. Mais les hymnes assurent formellement que, de leur temps, la Sarasvati allait jusqu'à la mer. Ceci encore serait à la rigueur acceptable. Il suffirait probablement d'une légère modification du climat (et il y a de nombreux indices que celui du Panjab s'est asséché) pour que la Sarasvati unie au Gaggar pût, temporairement du moins, à l'époque des crues, rejoindre l'Indus par d'anciens lits encore en partie visibles. La difficulté commence quand les hymnes nous décrivent leur Sarasvati comme un fleuve de premier ordre, comme le plus grand des fleuves. Ceci, même en faisant la part très large à l'exagération, notre Sarasvati n'a jamais pu l'être, depuis que l'Inde est l'Inde. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter les yeux sur une carte : le bassin de réception de la Sarasvati actuelle est très petit et, quelque grands que l'on suppose les changements climatériques, la rivière n'a jamais pu être que plus ou moins torrentueuse, séparée, comme elle l'est, de tout contact avec les neiges éternelles. Aussi a-t-on bien vite supposé que, dans ces passages du *śukla*, ce nom signifiait un tout autre cours d'eau, probablement l'Indus. M. Max Müller pourtant ne s'arrête pas à ces scrupules : il pense pouvoir démontrer qu'à l'époque des hymnes, la Sarasvati actuelle « était un fleuve aussi puissant que le Salje », qui prend sa source sur le revers tibétain. Quand cette démonstration sera faite, nous saurons que la littérature védique remonte pour le

moins à la première époque glaciaire, et que les siècles sont à compter pour elle comme on les compte en géologie. Vaudrait-il alors encore la peine d'établir que l'hymne à Hiranyagarbha date de plus de 1000 ans avant notre ère (p. 8), et ne serait-ce pas une sorte de blasphème de supposer que le conseil des Valakhilyas pourrait bien, après tout, être contemporain du bouddhisme (p. xiv)?

Mais il est temps que je finisse et que je me résigne. Après les observations qui précèdent et qui ne sont que des spécimens, je n'ai plus à dire que, selon moi, il y a dans ce volume un peu trop de programme, de décor et de façade; qu'au moment de prendre officiellement congé du Rigveda, l'auteur n'a pas assez résisté à la tentation de faire du vieux-neuf; qu'il y a par ci par là dans son œuvre des traces d'improvisation et que les différentes parties n'en ont pas toujours été soigneusement raccordées; qu'on y trouve du superflu et qu'il y manque parfois le nécessaire; enfin que la promesse de discuter les moindres difficultés, de rendre raison de chaque mot douteux, n'a pas été entièrement tenue, en partie parce qu'elle ne pouvait pas l'être. Le tort ici a été de promettre, et de promettre avec une certaine emphase. Mais, ces réserves faites, et si il fallait qu'elles fussent faites, je n'hésite pas un instant à reconnaître que cette traduction, si elle n'est pas unique de son espèce, si elle n'inaugure pas une méthode nouvelle, n'en doit pas moins être placée très haut parmi les tentatives faites jusqu'à ce jour pour expliquer le Rigveda. Un linguiste, un philologue, un védiste de la valeur de M. Max Müller, se fit-il borné à vider ses cartons, ne pouvait pas n'en pas faire sortir une infinité de bonnes choses. Les observations utiles, les trouvailles heureuses, les fines remarques abondent dans ce livre et, d'un bout à l'autre, on sent qu'il repose sur une longue et riche expérience. Une des qualités maîtresses est la clarté, le traducteur ne laisse jamais dans le doute, ni sur ce qu'il croit être le sens, ni sur la façon dont l'auteur s'y serait pris pour l'exprimer; et cela, autant qu'un étranger peut en être juge, dans un anglais excellent. Une autre qualité, est une sage défiance des innovations révolutionnaires. Il est si facile d'inventer des

neuf pour le Veda où si peu de choses sont absolument certaines ! M. Max Müller a su résister à cette tentation, et l'on ne trouvera pas chez lui de ces tendrilles qui déparent parfois les *Vedische Studien*. Lui, un linguiste qui a fait tant de fois preuve de sa dextérité à manier l'étymologie, il a vu nettement que les problèmes ici étaient avant tout d'ordre philologique, et que la première condition pour les résoudre était la parfaite connaissance, le sentiment délicat du langage védique. Et, s'il a montré peu de goût à faire table rase de ce qui paraît provisoirement acquis pour y substituer ses propres hypothèses, ce n'est pas par une confiance exagérée en la solidité de ces résultats. Il a au contraire le sens très net des incertitudes de toute sorte qui planent sur ces vieux textes, et le nombre de fois en il déclare que sa traduction est seulement « tentative », une sorte de pis aller « de lant de mieux, permet de croire que ce doute s'étend chez lui à plus d'un autre passage où il ne l'a pas formellement exprimé. Sous ce rapport, son livre est d'un bout à l'autre une leçon à l'adresse de ceux qui débitent les idées du Veda comme une monnaie courante et, s'y est-il que cette leçon, qu'il serait le bienvenu. Une portion notable de ces vieux chants est en effet du non-sens pur, qu'elle le soit devenue pour nous, à cause de notre ignorance ou par l'effet des vicissitudes auxquelles est soumise toute longue tradition, ou bien, comme je le suppose en beaucoup de cas, qu'elle l'ait toujours été. Possesseurs supposés d'une science transcendante, marchands en crédit de toute sorte de secrets et de mystères, et pourtant mal en fonds de leur marchandise, les rishis ont fait de leur intoux ; ils se sont habitués à jouer avec les mots. De là ce que j'appellerai la charlatanerie du Veda. Leurs formules préférées, ces formules qui ont fait tant de mal à Bergaigne et qui, « première vue, peuvent paraître en effet le noyau le plus solide de leur jargon, sont peut-être la partie dont il faut se débiter le plus. Notre science occidentale, avec son habitude de tout prendre au sérieux et ses méthodes de précision, paraît bien pesante quand elle s'acharne « gründlich », honnêtement, impitoyablement sur ces obscurités que leurs auteurs mêmes avouaient probablement embarrassés de nous expliquer, s'ils revenaient à

la vie. Mais même cette partie dont l'interprétation paraît à jamais désespérée, une fois défalquée, il reste encore une très grosse masse où nous n'avons la plupart du temps que le choix entre des à-peu-près. Il y a là plus qu'il n'en faudrait pour décourager ceux qui n'aiment pas précisément passer leur vie à jouer à pile ou face, s'ils n'étaient pas soutenus par l'espoir de trouver par ci par là quelques miesses, quelques lueurs qui leur permettent de mieux entrevoir les origines du livre et le milieu dans lequel il s'est formé.

Le volume de M. Max Müller se termine par trois excellents index : 1° un index des mots qui figurent dans les hymnes traduits ou dont il est traité dans les notes, index qui a été commencé par M. Thibaut et achevé par M. Winternitz; 2° la liste des passages védiques discutés; 3° un relevé bibliographique très complet des travaux dont le Rigveda a été l'objet jusqu'à ces derniers temps.

A. BARN.

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par GYATSI-SUN, de la secte Kagon (1289 ap. J.-C.).

Traduction par Alfred Milliaud,

(Suite¹.)

Secte Zyauzita (Djôdjitsou).

D. — D'où lui vient ce nom ?

R. — De ce qu'elle se fonda sur le *Zyau-zita-ron* (Saryanid-dhiçâstra). Par les mots *Zyau-zita* (parfaite vérité), cette secte signifie qu'elle prêche les véritables principes contenus dans les Trois Recueils des enseignements du Tathâgata. Aussi l'auteur de ce çâstra dit, dans l'exposé de ses motifs : « Je désire donc donner correctement les principes ou significations véritables du Triple Recueil, etc. » (voyez le commencement du second volume de ce çâstra).

D. — Quand ce çâstra fut-il composé, et par qui ?

R. — Au cours du ix^e siècle du Nirvâna, un certain Harivarman était l'Ancien ou chef des disciples de Kumâraça, un ardent de la secte Sarvâsivâda. Les vues basses de son maître lui répugnaient; il fit un choix des meilleurs principes de toutes les écoles, les réunit en un système, et fonda une nouvelle secte. Sous la dynastie des Yé-sin, le traducteur Kumâraçela fit une traduction de ce çâstra en chinois, et travailla à sa diffusion. Il

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, mars-avril, p. 249.

est divisé en seize livres et deux cent vingt chapitres. Les savants chinois l'ont souvent commenté; on l'a étudié aussi au Japon.

D. — A quel groupement d'écoles ou systèmes correspond-il, par rapport aux vingt sectes du Petit Véhicule? Et quels sont ces meilleurs principes, qu'il a choisis?

R. — On n'est pas d'accord sur l'école qui a servi de fondement à cette nouvelle secte. Les uns nomment l'école *Tanwan*¹; les autres l'école *Kyan* (*Sautrāntika*); les uns disent qu'elle explique le Petit Véhicule d'après le Grand; d'autres encore disent qu'elle est née de l'école *Dommutoku* (*Dharmagupta*); ou encore, qu'elle a fait un choix sélectique des opinions de toutes les écoles du Petit Véhicule; ou encore, qu'elle se fonde sur l'école *Kedi*². Trois grands maîtres, qui vécurent sous la dynastie des Liao, ce sont : *Han-ou* du monastère *Kamutoku-zi*; *Ti-zen* du monastère *Kaizen-zi*, et *Mom-bin* du monastère *Syau-yen-zi* affirment d'une part que le *Satyasiddhi-gastra* se rattache au Grand Véhicule. D'autre part, des maîtres, tels que *Tendai* et *Ka-zyan*, le classent parmi les œuvres du Petit Véhicule. Enfin *Nan-zan* et *Beï-zi* prétendent que ce système s'accorde partiellement avec le Grand Véhicule.

On voit que le désaccord est grand. Cependant, depuis *Zyau-yi* et *Ten-daï*, on considère généralement le *Satyasiddhi-gastra* comme donnant le meilleur du Petit Véhicule. Selon le maître *Nan-zan*, il renfermerait les principes du Petit Véhicule, interprétés dans le sens du Grand Véhicule; et il correspondrait plus particulièrement à l'école *Sautrāntika*.

Voici maintenant ses principes :

Ce système admet les deux irréalités, que l'on arrive à comprendre par deux méditations différentes. L'une est celle de l'irréalité du moi. De même qu'à l'intérieur d'une cruche vide, il n'y a pas d'eau, de même à l'intérieur des cinq agrégats, il n'y a pas de moi. L'autre méditation est celle de l'irréalité des modes ou qualités. De même que la matière d'une cruche n'a rien de réel, de même les cinq agrégats et toutes modes (choses)

1) *Bhadrakalpa*.

2) *Madhyamakā*.

ne sont que des noms de circonstance. Vous voyez donc que les principes de cette secte sont excellents.

D. — Si donc on a été instruit de ces deux irréalités, il est aisé de dépouiller les deux espèces d'erreurs préconçues?

R. — Non; par l'explication des deux irréalités, on détache bien les obstacles des passions; mais pas encore ceux de l'ignorance. Ceci est d'une compréhension très difficile; aussi ce chakra détermine vingt-sept degrés ou états des sages.

1° Celui où l'on vit par la foi au bouddhisme; il correspond, dans d'autres sectes, à celui où l'on apprend et comprend.

2° Celui où l'on vit selon la doctrine, avec plus d'intelligence. Il correspond aux quatre états méritants.

Dans ces deux degrés on commence à percevoir la vérité.

3° Celui où l'on vit conformément à la doctrine de l'irréalité des modes ou apparentes. Le nom collectif de ces trois états est *Yau-ru-kau*¹.

4° *Yau-ru-kwa* ou *Sudam-kwa*, qui est la fructification, l'obtention des fruits des œuvres du degré précédent.

5° *It-ai-kau*, celui où l'on ne renaitra plus qu'une seule fois dans un corps inférieur².

6° *It-mi-kwa*, qui est la fructification du précédent.

7° *Fu-gen-kau*, celui où l'on n'a plus jamais à renaitre dans un corps inférieur, pour amasser des mérites³.

8° *Fu-gen-kwa*, la fructification du précédent. Il inclut aux états de sainteté croissante.

9° Celui qu'on nomme moyenne complétion ou perfection.

10° Production de la perfection.

11° Perfection accompagnée de bonnes œuvres.

12° Perfection qui n'a plus besoin de bonnes œuvres.

13° Se réjouir dans sa sagesse.

14° Se réjouir dans la méditation.

15° Se tourner vers un autre monde.

16° Manifestation corporelle parfaite.

1) P. : Sutpatra.

2) P. : Suddhabet.

3) P. : Andghat.

- 16° Intelligence parfaite de ce que l'on croit.
- 17° Obtenir ou s'assimiler la vérité, après qu'on l'a perçue.
- 18° S'assimiler cette vérité dans un nouveau corps merveilleux.

Tous ces degrés rentrent sous la dénomination générale d'*un-soku*, c'est-à-dire saints imparfaits, « qui apprennent encore »⁽¹⁾. Les neuf suivants sont dits *mugaku*, c'est-à-dire « qui n'ont plus à apprendre »; parfaits (*Asékho*). Ce sont :

- 19° *Tai-hau*, reculer.
- 20° Protéger la doctrine.
- 21° Mourir.
- 22° Demeurer immobile, sans progrès ni recul.
- 23° Avancer.
- 24° État indestructible.
- 25° Délivrance par la sagesse.
- 26° Délivrance par la sagesse et la méditation réunies.
- 27° L'état final, dont on ne peut plus jamais déchoir.

Cette secte a renfermé tout l'enseignement du Bouddha dans quatre-vingt-quatre doctrines. Elles n'atteignent pas à la hauteur du Grand Véhicule; mais ce sont les meilleures du Petit Véhicule. Il n'est pas surprenant qu'on les admire, et qu'on se demande même si elles n'appartiennent pas au Grand Véhicule. Elles convergent toutes vers un point : la Vérité ou Réalité de la destruction. La doctrine des Irréalités repose calmement en elle-même, et toutes les autres se fondent sur celle-là. L'erreur préconçue de la réalité des modes fond comme de la glace; le nombre infini des apparitions passagères (choses) n'égare pas plus notre esprit qu'une forêt (aux arbres nombreux). Admirables doctrines que celles qui nous donnent l'intelligence de l'irréalité en même temps que de la merveilleuse réalité (le Nirvana).

(1) P. : *Sokho*.

Secte Rîta,

D. — Que signifie ce nom ?

R. — Il signifie que cette secte se fonde sur les *Rîta* ou ordonnances du Bouddha (sur le *Vinaya*).

D. — Combien y a-t-il d'écoles du *Vinaya* ?

R. — Elles sont nombreuses : quelquefois on n'en compte que deux ; mais d'autres en ont compté cinq, dix-huit et même cinq cents. Car le Tathâgata, durant une carrière de cinquante années, prêcha de côté et d'autre, accordant chaque fois ses discours avec la capacité de ses auditeurs. Lorsqu'il fut mort, un de ses disciples monta sur un siège élevé, et récita toutes les Ordonnances ; on forma ainsi le grand recueil appelé *Vinaya des quatre-vingts réceptions*. Pendant les cent premières années du Nirvâna, cinq maîtres se transmièrent cet enseignement, qui conservait sa vraie saveur, sans mélange schismatique. Ensuite, il se scinda peu à peu en deux, puis cinq, puis vingt écoles, et même cinq cents écoles. Tous ces schismes luttaient l'un contre l'autre semblaient de grosses vagues qui se choquent dans la mer. Il s'ensuivit que le corps des âstras et des câstras fut aussi partagé, et que des enseignements, qui ne formaient dans le Triple Recueil qu'une grande classe, furent morcelés, en particulier le *Vinaya* (ou la classe des préceptes et prohibitions religieuses). C'est ainsi que le Grand Recueil, un à l'origine, produisit tant d'écoles différentes. Cependant, si nombreuses qu'elles soient, on peut les ramener, pour le *Vinaya*, à vingt écoles principales. Toutes se répandirent dans l'Inde.

En Chine, on n'a apporté que quatre rédactions différentes du *Vinaya*, et cinq câstras. Ces quatre *Vinayas* sont :

1^{re} Le *Vinaya* des dix réceptions, traduit en chinois en soixante-un livres. C'est celui de l'école du Sarvâstivâda ;

2^{re} Le *Vinaya* en quatre parties, traduit en soixante livres ; c'est celui de l'école Dharmagupta ;

3^{re} Le *Vinaya Sanghika* ou du clergé, traduit en quarante livres. Les deux premières rédactions s'appellent les Deux Rédactions

originales, primitives; elles sont dues à l'Ancien qui présidait le concile de la Grotte. La troisième s'accorde à la fois avec ses deux :

1° Le *Vinaya*, en cinq parties, traduit en trente livres; c'est celui de l'école des *Mahāśākas*.

Du *Vinaya* laissé par Kacyapa, on n'a transmis que le texte des préceptes; quant à son *Vinaya Amplifié*, il s'est perdu.

Ces quatre *Vinayas*, traduits en chinois, furent suivis partout en Chine; cependant celui de l'école *Dharmagupta* seul a subsisté jusqu'à nos jours.

Quant aux *Śāggyāstras*, ce sont :

1° Le *Bhai-mo-ron*;

2° Le *Muṭagya-ron*, qui dérive du *Vinaya* de l'école *Śarvāstivāda*;

3° Le *Zen-keu-ron*¹, qui explique le *Vinaya* en quatre parties;

4° Le *Sappata-ron*, qui explique le *Vinaya* des dix recitations;

5° Le *Myau-ryau-ron*, dérivé du *Vinaya* de l'école *Spaṭṭayana* (corroctio mesure).

En outre, le *Vinaya-pitaka* et une traduction nouvelle du *Vinaya* de la secte *Śarvāstivāda* furent aussi apportés en Chine; mais le *Vinaya* en quatre parties a eu le plus d'influence dans ce pays.

Avant le maître *Ti-ssu*, toutes les écoles étaient confondues, et l'on studiait leurs *Vinayas* pêle-mêle. Lui et le maître *Nan-zou* composèrent d'abord le *Śā-ku-hu-ban Syé* ou paraphrase du *Vinaya* en cinq parties; puis ils révisèrent le *Vinaya* chinois, et instituèrent la cérémonie de la Réception des préceptes, qu'ils expliquèrent d'après le *Vinaya* en quatre parties. Pour les pratiques religieuses, ils suivirent l'école de *Dharmagupta*. Des lors, et au Japon aussi bien qu'en Chine, on n'a plus transmis que ce système-là. Telles sont, en peu de mots, les origines, la transmission et la propagation du *Vinaya* en quatre parties.

D. — A quelle époque naquit la secte dont il est le texte fondamental?

R. — Avant qu'il y eût aucune division, un âge versait à l'autre la doctrine dans toute sa pureté. Cent ans après la mort du Tathā

1) Cf. les *Vinaya* précédentes.

gala, on compila ses discours, pour les faire passer aux siècles futurs. Dans le second siècle du Nirevan, l'Arhat Dharmagupta en fit une nouvelle recitation (ou compilation orale) à sa façon, et fonda par là une nouvelle école. Ce fut le premier schisme.

D. — A quelle époque en Vinaya fut-il apporté en Chine et au Japon?

R. — Sous les *Tou* et les *Wei*, le vénérable *Hun-ai* institua la cérémonie de la Réception des préceptes. Sous les *T'ou-ou*, le docte *Kiao-mien* fut le premier à transmettre le Vinaya Amplifié. Voilà pour la Chine. Au Japon, ce fut pendant l'ère *Ten-pei* que deux prêtres japonais, *Tan-ei* et *Fu-egô* se rendirent en Chine, et prièrent le maître *Gou-zin*, du monastère *Dai-mien-zi*, de passer dans leur pays pour les enseigner. Il se rendit à leur désir, mais le voyage fut très difficile. Pendant deux ans, il dut éprouver les hasards de la mer; six fois sa traversée fut empêchée, mais il ne se rebuta pas et finit par atteindre le Japon. On l'invita à demeurer au monastère *Tô-dai-zi*. L'empereur *Syau-an*, le prince héritier et tous les officiers de la couronne témoignèrent la plus vive joie de son arrivée. On construisit, devant le palais *Réou-an* (césarien) un autel spécial pour la cérémonie de la Réception des préceptes. L'empereur, l'impératrice et plus de quatre cents personnes y furent admises à l'enseignement bouddhique (reçurent les préceptes). Ensuite on transporta cet autel à l'ouest du palais appelé *Dai-ou*, dans une salle construite exprès pour cela. Dès lors, on a célébré cette cérémonie chaque année. La secte du Vinaya fit alors de grands progrès dans toutes les provinces du Japon; on l'étudia partout et l'on bâtit le monastère *Tô-ou Syô-dai-zi* (m. de l'Invitation du Chinois). Car c'est à ce docte *Gou-zin*, au pouvoir de son enseignement, qu'est due la continuation ininterrompue de cette secte à travers les âges, dans tout le Japon.

D. — Combien d'adhètes cette secte compte-t-elle?

R. — Un grand nombre, depuis Kasyapa jusqu'à l'époque récente de la dynastie des Soung. Ce sont :

D'abord, le Bouddha, qui est naturellement le possesseur de la doctrine; cela s'entend de soi-même.

Puis les vénérables *Kacyapa*, *Anan*, *Madendi* (?), *Syama-canu* (?), *Upagupta*, *Dharmagupta* (appelé par les Chinois *Hau-zyan* (Correction au brouillon de la doctrine), *Dharmakila* (en chinois *Hau-zi*, le Temps de la doctrine), puis les docteurs *Hau-si*, *Dau-fu*, *E-kuan*, *Dau-ou*, *Hau-ké*, *Ti-ssé*, *Nou-zan*, *Syô-syn*, *Dau-pé*, *Syan-kyu*, le maître *E-syan*, les docteurs *Hau-zin*, *Gem-pyan*, *Syn-yon*, *Mu-gwai*, *Hau-zi*, *Syô-pé*, *Tyôku-go*, *In-kan*, et autre *Tyôku-go* et *Guan-zyan*. Si l'on s'en tient surtout aux origines de cette secte, on comptera tout au moins principaux, de *Dharmagupta* à *Nou-zan* y compris.

Ses ancêtres japonais sont les docteurs *Nou-zan*, *Gu-si*, le très haut prêtre *Gau-zin*, le grand prêtre *Hau-zin*, le vice-grand prêtre *Nyo-han*, le haut prêtre *Hau-m* et d'autres.

D. — Y a-t-il dans cette secte beaucoup de schismes et de subdivisions ?

R. — Il y en eut en Chine. Les docteurs *Hau-wei*, de l'école *Sau* (des modes ou apparences ?), *Dau-sen*, du mont *Syô-san*, et *K-so*, qui demeurait près de la pagoda orientale du monastère *Sai-Daigen-zi*, fondèrent des écoles rivales; selon leurs vues particulières et hétérodoxes; ce furent les *Trois sectes du Finaï*.

Le *Sau-bu-Dai-sepé*, commentaire écrit par le docteur *Guan-zin* et le *Kyo-hien*, du célèbre *Nou-zan*, furent transmis au Japon; tous les monastères de la plaine aussi bien que des montagnes propagèrent par leurs prédications ces trois sectes chinoises. Celle de *Nou-zan* seule a survécu; les doctrines des autres branches ont vieilli et se sont enfin éteintes.

Le bon accueil que l'on fit aux principes de *Nou-zan*, la zèle ininterrompu avec lequel on continua de suivre toutes les pratiques instituées par lui, viennent de ce qu'il conseillait dans les uns comme dans les autres le Grand et le Petit Véhicule. Cela lui valut de tout temps les louanges des maîtres; les sages de toutes les sectes les étudièrent. Ainsi, un de ses ouvrages, le *Gyau-zi-syô* ou *Notes sur les Pratiques religieuses*, a été commenté par soixante-trois savants. Son pays natal, le Japon, aussi bien que les pays étrangers, se soumettent aux ordres de cet incomparable patriarche de la secte des *Rin*.

Les savants ont fait au moins vingt commentaires du Vinaya en quatre parties, depuis le moment où il fut traduit en chinois. Il y en a en trois d'importants :

1^o Le Commentaire Abrégé, du docteur *E-tsun*, en quatre livres;

2^o Le Commentaire Moyen, du docteur *Sau-ou*, en dix livres;

3^o Le Commentaire Étendu, du docteur *Ti-ssu*, en vingt livres.

C'est ce qu'on appelle les trois Commentaires essentiels. Ils renferment la majeure partie des principes émis par les trois sectes chinoises de *Han-ssi*, *Dan-ssu* et *E-su*, que nous avons cités plus haut, et qui elles-mêmes ont recueilli tout l'ensemble des explications du Vinaya. Le grand Commentaire de *Sau-ou* fut à son tour annoté et expliqué par le docteur *Sô-gaku*, dans un ouvrage intitulé *Dô-ssu Gô-ki*, en dix livres.

Le Commentaire Étendu renferme tout ce que *Ti-ssu* avait appris de son maître *Nan-zan*, et ne s'écarte par conséquent jamais des opinions de celui-ci.

Ensuite le *Si-hun kai-ryû-ki*, Notes sur les origines de la secte du Vinaya en quatre parties, par le docteur *Tô-dan*; c'est le seul ouvrage qui ait été populaire : il contient dix livres. On dit qu'il est d'une lecture achevée. Tous s'accordent à lui décerner le titre de « Boussole ». Les opinions qu'il expose furent en grande faveur dans les dernières temps de la dynastie des Thang, dans la capitale orientale (Yong-king).

Ensuite le *Hui-tô-yô* ou Discussion essentielle du Vinaya, par le docteur *Gou-ki*, en trois livres. Il offre de légères différences d'avec les autres savants, tels que les auteurs du Grand et du Petit Commentaire du Vinaya en quatre parties: il est généralement d'accord avec *Nan-zan*.

Tous les écrits de ces six savants ont été apportés au Japon. Actuellement, *Nan-zan* est le seul dont on étudie beaucoup les principes, en même temps que l'on suit, pour les pratiques, *Sô-gaku*, un savant récent.

Il faudrait maintenant vous exposer les divergences des trois branches de cette secte; mais nous ne le ferons pas, de peur d'être trop long.

Les écrits et commentaires du docteur *Nam-can* se divisaient en cinq groupes :

1° Le *Gyue-zé-ye*, en trois livres (répartagés en deux);

2° Le *Kai-ye*, commentaire des Préceptes en quatre livres (répartagés en huit).

3° Le *Gé-ye*, commentaire sur le Karma, en quatre livres (répartagés en huit);

4° Le *Syl-Bue-ge-ye*, ou Notes cueillies dans le Vinaya, en trois livres (à l'origine du moins; le dernier s'est perdu, et les deux autres ont été repartagés en quatre);

5° Le *Bikuni-ye* ou Notes sur les religieuses en trois livres (répartagés en six).

En outre, on lui doit des annotations du texte des Préceptes et du *Komma* (Karma), qui forme une partie du Vinaya Piccola. Il écrit de nombreux ouvrages sur des chapitres du Vinaya, etc. On ne peut guère arriver au total exact de cette masse de productions. La secte qu'il a fondée étudia tout particulièrement les cinq premiers groupes; le texte fondamental sur lequel ils reposent est le Vinaya en quatre parties, qui forme soixante livres. Le *cadre* qui lui sert de commentaire s'appelle *Zen-kon-ron* (des vues excellentes).

Q. — Quels sont les principes de cette secte?

R. — Ce sont les Préceptes. Il y en a de deux sortes :

1° Les préceptes répressifs, dont il y a cinq grands chapitres, comprenant toutes les doctrines qui traitent de la répression du mal ;

2° Les préceptes d'opération; ce sont toutes les doctrines qui touchent à la pratique du bien. Ces deux espèces d'observances renferment tous les préceptes prêchés par le Tathâgata. D'où vient que les principes de la secte orthodoxe du Vinaya original ne comprennent que ces deux classes: la répressive et l'opérative.

Les deux premières sections du texte des Préceptes constituent l'Observance de la répression; les vingt chapitres (*skandhas*) suivants, l'Observance de l'opération.

De ces deux sections, l'une se rapporte aux religieux, l'autre aux religieuses (*Bikû, Bikunî*); l'ensemble de ces préceptes-là se nomme *Gush-kai*, les Préceptes complets.

A. — A l'entrée de ces deux sections, on explique donc les *Précéptes des religieux*. Il y en a 250, divisés en huit classes.

1° Ceux dits *Harmé*¹⁾, les plus graves, qui comprennent quatre articles : a) des rapports sexuels ; b) de vol ; c) de mensure ; d) du mensonge.

2° Les *Sé-zon*²⁾, préceptes dont l'infraction n'enlève pas entièrement le caractère de religieux au coupable. Il y a treize articles :

- a) Pollution de soi-même.
- b) Attouchement d'une femme.
- c) Mauvaises paroles.
- d) Louange de soi-même, afin de recevoir plus d'aumônes.
- e) Intermédiaire dans un mariage.
- f) Régler pour la construction d'une chambre avec de l'argent offert, ou
- g) avec son propre argent.
- h) Calomnies contre un religieux.
- i) Médisance et exagérations contre un religieux.
- j) Infraction aux admonitions d'un religieux.
- k) Exciter un autre religieux à enfreindre de telles admonitions.
- l) Malgré une admonition, retourner chez un laïque pour y causer du désordre.

m) Mépris des admonitions des religieux, quand on a une mauvaise nature et qu'on se rebelle contre le reste du clergé.

3° Deux articles qui comportent des punitions indéterminées, variables suivant l'évidence des témoignages. Ils s'appliquent aux religieux qui ont eu commerce avec une femme, soit dans une place ouverte, soit en un lieu clos.

4° Préceptes, au nombre de trente, nommés *Nissaggyé-haïti*³⁾, touchant des biens superflus, qu'on a acquis « sciemment, et qu'il faut abandonner ; ne s'il fait, on est encore en danger de tomber en enfer, à moins de cérémonies purificatoires.

- a) Des robes superflues.
- b) De la robe qu'il ne faut jamais quitter, même chez soi.

1) Harmé.

2) Sé-zon-hé.

3) Pāli : Nissaggiya pāttiyā.

a) Des bols superflus.

c) De la demande d'aumônes.

Etc., etc.

7° Les préceptes, au nombre de quatre-vingt-dix, nommés *Haatti* (c'est-à-dire qui comportent la chute dans l'enfer).

a) Petits mensonges.

b) Duplicité.

c) Creuser la terre.

d) Cruautés envers les animaux.

e) Boire du vin.

f) Manger à heures indus (ainsi l'après-midi).

Etc., etc.

8° Quatre préceptes moins graves (*daisyani*), concernant par exemple les aliments reçus dans le temple, les repas pris chez un laïque, etc.

9° La collection des cent leçons, touchant par exemple le soin de se couvrir toujours de sa robe, de porter trois robes dès qu'on sort de chez soi; ou touchant les gestulations, les rives, la démarche négligente, etc.

10° Les sept manières d'apaiser les querelles entre religieux; soit en leur présentant le texte du Vinaya, dans la salle des Préceptes; soit en se rappelant à soi-même le Vinaya, etc.

Remarquez encore que ces huit classes ne forment que cinq chapitres. Nous avons déjà vu ceux des *Barai* (n° 1) et des *Sāzan* (n° 2); puis vient celui des *Haatti* en général qui comprend les classes 4 et 5, soit cent vingt préceptes (*Nisaggi-haatti* ou *Syada*; et *Senda* ou *Haatti* proprement dits); le quatrième chapitre est celui des *Daisyani*, le cinquième celui des *Taggira*, ou péchés minimes, dans les actes de la vie journalière; ce sont les deux articles des châtiments indéterminés et les cent leçons (n. 3 et n° 7), et aussi les sept voies pour apaiser des querelles (n° 8), en tout cent neuf préceptes. Les cinq chapitres se suivent dans l'ordre des rétributions plus ou moins graves que comporte leur observation, et de leur mise en pratique plus ou moins nécessaire immédiatement.

On a aussi réparti tous les péchés en six classes: *Barai*; *Sāzan*; *Tyu-ron-ya* qui répond aux *Nisaggi-haatti*; *Haatti*; *Daisyani*;

Toggya. On peut encore en faire 7 classes, en divisant les *Toggya* en deux : a) mauvaises actions ; b) mauvais discours¹. Il suffit de remarquer que la classe des *Tyu-cun-sya* comprend ce qui est en dehors des cinq grands chapitres et du *Symonkieu*, c'est-à-dire toute espèce de péchés graves ou légers, comportant des causes et une rétribution (fruits).

Ainsi en dehors de ces six ou de ces sept collections, il n'existe pas de péché ; elles les renferment tous.

B. — Vient maintenant les *Préceptes des religieux*, qui sont, dans le *Vinaya*, au nombre de 342, groupés en six classes.

1° Huit *Hocai*.

2° Dix-sept *Sô-zari*.

3° Trente *Syabai*.

4° Cent soixante-dix-huit *Senda*.

5° Huit *Deiryani*.

6° Les cent leçons.

Pour les religieux, les deux articles des punitions indéterminées n'existent pas. Quant à ceux des querelles à apaiser, on en a discutés dès les temps les plus anciens ; les uns voulant qu'il y en eût, d'autres pas. Plus récemment, le docteur *Nan-sen* déclare qu'il doit certainement y en avoir. Le texte du *Vinaya* primitif aurait été écourté en cet endroit, et aurait enlèvement d'abord toutes les sept classes. En ajoutant aux 342 préceptes déjà énoncés, les sept de l'apaisement des querelles, on arrive à 348. On peut également les faire rentrer tous dans le cadre des cinq grands chapitres, comme il est facile de s'en assurer en les comparant à ceux des religieux.

Nous avons donc vu maintenant les deux premières sections du *Vinaya* complet, c'est-à-dire les doctrines exposées dans la première moitié du *Vinaya*, et leur classement. Ce sont les préceptes de l'observance répressive, ou préceptes négatifs.

Ils sont suivis des chapitres de l'*Observance opérative*, ou des préceptes positifs ; ce sont les vingt chapitres de la seconde moitié du texte original du *Vinaya*.

1) *Dokkai* ou *subhâsitum*.

- 1° La réception des préceptes ou admission à les pratiquer.
- 2° La prédication des préceptes.
- 3° La retraite d'été.
- 4° L'achèvement de la retraite d'été.
- 5° L'emploi du cuir (dans les habits, etc.).
- 6° Les robes.
- 7° Les médecines.
- 8° La robe dite *karina*¹, faite exprès un peu avant la retraite.
- 9° Gu-emui.
- 10° Semba.
- 11° Les réprimandes.
- 12° Personnalité.
- 13° Dissimulation.
14. Sya.
- 15° Troubler la paix de la Communauté.
- 16° Apaisement des querelles.
- 17° Les religieuses.
- 18° La doctrine.
- 19° Les châtiments.
- 20° Divers.

Voilà les vingt *Kendo* ou chapitres de l'Observance opérative, ou des Préceptes positifs.

Toutefois, il faut noter que ces deux divisions, négative et positive, sont connexes; il y a des préceptes positifs dans la division des négatifs, et des préceptes négatifs dans la division des positifs. D'après le plus ou moins grand nombre des cas rentrant sous un précepte, on l'a groupé avec les positifs ou avec les négatifs, et on a établi ainsi ces deux grandes classes dans le Vinaya.

Si maintenant nous reprenons les cinq groupes des œuvres principales de Nan-ai, cités plus haut, nous remarquerons que le *Kai-kyô* explique clairement la partie dite répressive. Le *Go-kyô* expose les principes des préceptes opératifs, des pratiques religieuses, du Karma, du gouvernement des communautés religieuses. Le *Gyau-ti-kyô* explique aussi bien la Répression que

¹ Pall : *Antinomie*.

l'Opération, au complet. Le *Bikuni-syô* expose en particulier ces deux espèces d'observances pour les religieuses; et enfin le *Syô-lin-gi-syô* traite en général de la Répression. On voit donc que tous les écrits du fondateur rentrent dans le cadre des Deux Observances.

Ces Deux Observances peuvent s'entendre dans un sens universel, ou dans un sens spécial. Dans le premier sens, elles renferment toute espèce de bonnes œuvres. Au sens spécial ou restreint, il ne s'agit que des préceptes exposés par la secte des Préceptes ou du Vinaya. C'est dans ce dernier sens que nous vous avons expliqué les observances tout à l'heure. Dans le sens universel, il y aurait encore beaucoup d'autres points à traiter.

D. — Les préceptes complets des religieux et des religieuses sont-ils vraiment limités aux nombres ci-dessus (250 pour ceux-là, 348 pour celles-ci)?

R. — Non; de fait, ils sont innombrables, illimités. Ces nombres ont été déterminés par celui des occasions qu'eut le Bouddha de prescrire ceci ou cela aux religieux. Il y a trois façons de lier le total des préceptes des religieux et des religieuses; trois mesures, qui sont :

1^{re} La mesure étendue; c'est-à-dire d'innombrables préceptes;
2^{re} La moyenne; c'est-à-dire les 3000 règles personnelles (politesse, manières, etc.), et les six myriades d'articles concernant les détails de la vie quotidienne;

3^{re} La mesure abrégée; ce sont les 250 préceptes. De même pour les religieuses, sauf que leur mesure moyenne compte huit myriades de règles personnelles, et douze myriades d'articles concernant la vie quotidienne; et que leur mesure abrégée comprend 348 préceptes.

Le Sûtra parle aussi de cinq cents préceptes; mais ce n'est qu'une façon de parler, à laquelle ne correspond aucune donnée.

Le docteur *Dou-ti* a dit : « Les préceptes sont innombrables, par rapport aux occasions (places) de les appliquer. Mais on en a arrangé deux cent cinquante, qui forment les grandes lignes de la doctrine de l'observation et de la violation des ordonnances religieuses. »

Et de même pour les religieuses. Quand donc ces deux assemblées, religieux et religieuses, sont admises à pratiquer les préceptes, elles les reçoivent en nombre infini, illimité; nombre qui ne se compare qu'à l'immensité de l'espace. Les occasions (places) de les pratiquer sont partout dans ce monde bouddhique¹. Ce sont les préceptes dans leur plénitude; d'où le nom de *Gundō-kai*, préceptes complets.

Les Cinq, les Huit, les Dix-Préceptes, les Six-Doctrines, etc., tout cela est tiré des Préceptes complets, afin d'amener insensiblement les aptitudes variées, à la pratique des préceptes en entier, par ce pieux expédient. On avance peu à peu, et l'on atteint finalement l'état de perfection, qui ne laisse plus rien à désirer. Ainsi nous distinguons quatre rangs, sous le terme général de Pratique des préceptes; selon qu'on est admis à pratiquer les Cinq-Préceptes, ou les Huit, ou les Dix, ou l'ensemble des-Préceptes. En y ajoutant le rang des Six-Doctrines, on en a cinq en tout.

Voilà pourquoi furent établies ce qu'on appelle les *sept assemblées bouddhiques*. Ce sont :

1° Les *Shū* (religieux) et

2° Les *Shōnō* (religieuses), qui, toutes deux, reçoivent les préceptes complets;

3° Les *Siki-nyamino*, qui reçoivent les Six-Doctrines;

4° Les *Syami*;

5° Les *Syamini*; ces deux-là reçoivent les Dix-Préceptes.

6° Les *Uharaku*;

7° Les *Uhai*.

Les deux dernières assemblées reçoivent les Cinq-Préceptes. Elles se composent des *Zai-ke*, des laïques qui vivent chez eux; tandis que les cinq premières assemblées sont dites *Syuk-ke*, c'est-à-dire religieux qui ont quitté leur famille.

Mais, tout en fixant un nombre de dix préceptes, ou de six doctrines, etc., pour les *Siki-nyamino*, les *Syami*, les *Syamini*, il est certain qu'en observant soigneusement ce nombre restreint

(1) Préposant « monde de la doctrine », exprimons fréquemment pour désigner notre planète, ou tout ce qu'elle n'est que par et pour la doctrine bouddhique, qui est la vérité suprême.

d'ordonnances, ils occupent le même rang que ceux qui suivent les Préceptes complets.

Il y a aussi *Huit Préceptes*¹, dits du Jour sacré²; ils sont donnés aux laïques par les religieux; le rang auquel ils correspondent est incl. dans celui des *Uhasaku* et des *Uhai* (auquel, cependant, il est supérieur ce jour-là); car, il n'y a pas d'assemblée distincte des sept.

Voici les *Cinq Préceptes* :

- 1° Ne pas tuer ce qui a vie;
- 2° Ne pas voler;
- 3° Ne commettre aucune débauche;
- 4° Ne pas mentir;
- 5° Ne pas boire de liqueur forte³.

Les *Huit Préceptes* à observer spécialement pendant le jour communal sont les mêmes que ces cinq; seulement la prohibition de la débauche devient celle de tout plaisir sexuel; et l'on y ajoute :

- 6° La prohibition des parfums et huiles pour le corps;
- 7° Celle des danses, spectacles, chants, etc.;
- 8° Celle des couchés élevés et larges.

Un neuvième article concerne les repas pris en temps ind. Il est dit dans le *Sappata-ron* (Sarvāstivāda-cāstra) :

« Les huit premiers articles sont des préceptes; le neuvième est une observance de purification... »

Pour avoir les *Dix Préceptes*, on n'a qu'à ajouter :

10° L'article qui traite de la défense d'accepter de l'or, de l'argent ou des matières précieuses.

Quant aux *Six Doctrines*, elles traitent :

- 1° Du meurtre d'un être vivant⁴;
- 2° Du vol minime jusqu'à 3 sous⁵;

1) *Aikangsuim*.

2) *Cyosaku*.

3) Il n'est pas exact de parler de vin, pour les Orientaux. On sait par exemple que les Japonais ne boivent que du saké, de l'eau-de-vie de riz.

4) Prohibition « d'un animal », « interdiction d'un animal ».

5) La mon. est une unité des anciens traductions chinoises. Aujourd'hui à Cotonbo, au III^e il valait 10 francs. Les plus considérables sont Tōkyō et d'autres provinces.

3° Du simple attouchement d'une femme ;

4° Des petits menages ;

5° Des liqueurs fortes ;

6° Des repas à des heures tardives.

Des sept assemblées, trois sont d'hommes : les *Bika*, *Syami*, *Chotaku* ; les quatre autres de femmes.

D. — Combien de classes cette secte formé-t-elle de tous les enseignements bouddhiques ?

R. — Selon le docteur *Nan-sou*, il y a deux espèces d'enseignements : ceux qui se rapportent au salut prêché aux êtres ; et ceux qui se rapportent à la discipline, aux ordonnances ; on peut les nommer aussi le salut et les pratiques. Il embrasse dans ces deux catégories tous les enseignements donnés par le Bouddha.

L'enseignement du salut nous est donné dans les *sûtras* et les *gâstras* ; c'est la doctrine de la méditation et de la sagesse, les quatre *Âgamas*, etc. L'enseignement de la discipline est renfermé dans le *Piungu* ; c'est la doctrine de l'étude des Préceptes, le *Vinaya* en quatre parties, etc. La secte que nous traitons maintenant, étant la secte du Recueil du *Vinaya*, se fonde dans sur les Préceptes. Si l'on pratique purement les Préceptes, la méditation et la sagesse viendront d'elles-mêmes. C'est pourquoi l'on donne la priorité à l'observation des Préceptes, en interdisant les mauvaises actions : après quoi, la méditation et la sagesse soumettent et retranchent les passions et les erreurs. Les Préceptes furent établis dès l'origine, non pas en vue du bonheur dans ce monde, mais de la Voie de l'Éclairement. Sans eux, on ne peut préparer la Voie sainte que parcourent les êtres des Trois Véhicules. Telle était la pensée du Tathâgata, quand il institua le premier précepte. (Commentaire du docteur *Nan-sou*.)

D. — On dit communément que l'observation des Cinq ou des Huit Préceptes fait obtenir la vie d'homme ou de déva, et que seuls les Dix Préceptes ou les Préceptes complets font obtenir des fruits appropriés supérieurs. Qu'est-ce que cela signifie ?

R. — La chose n'est pas tout à fait ainsi. Par l'observation des Cinq ou des Huit Préceptes, dit-on, l'on s'attire une rétribution qui dépend des causes ou œuvres antérieures. Cette rétribution est

l'existence humaine ou le ciel (dévas). Les Dix Préceptes ou les Préceptes complets observés reçoivent aussi leurs fruits propres, en rapport avec les causes : ce sont encore de faibles fruits, un peu supérieurs aux précédents. Tout ceci est l'opinion du vulgaire. L'explication que nous voulons vous donner est différente. Voici les paroles du docteur *Iai-ti* : « Il y a quatre rangs dans l'observation des Préceptes ; selon qu'on en observe cinq, ou huit, ou dix, ou tout l'ensemble. Pour un esprit borné, il s'agit des bonnes œuvres de ce monde. Expliqués à une intelligence plus élevée leur signification à tous est d'être le fondement de la Voie de l'Éclairement ». — D'où l'on voit que la théorie des Préceptes diffère selon les capacités auxquelles on s'adresse. Voilà ce que déclare cette secte, et l'intention qui présida à sa fondation par son maître,

D. — Dites-moi exactement si la présente secte du Vinaya en quatre parties appartient au Grand ou au Petit Véhicule.

R. — Les savants de cette secte même ne sont pas d'accord. *K-éoué* la rattache au Grand; *Hou-éi*, *Gen-kun* et d'autres, au Petit Véhicule uniquement. Enfin le docteur *Nan-zou* affirme que « les principes de cette secte (quoique appartenant au Petit Véhicule) correspondent à ceux du Grand Véhicule, etc. ». Cette interprétation fait généralement règle aujourd'hui. Ainsi, dans son *Commentaire sur le Karma* (*Gô-éyo*), *Nan-zou* établit que cinq principes particuliers de cette secte ont cours dans le Grand Véhicule. Il ajoute : « Les êtres en foule, stupides et éloignés de la doctrine bouddhique, n'ont qu'à changer leur cœur et à se tourner vers cette doctrine, pour devenir tous des Bouddhas. » — Et : « Tous ensemble, se dévouant à opérer le salut des êtres, accomplissent la bouddhification ». — Et : « Parvenant à la claire intelligence des choses de ce monde, et s'y conviant l'un l'autre, tous les êtres peuvent devenir des disciples du Bouddha ¹. »

Voilà assurément de profondes pensées.

Tous les Préceptes énumérés ci-dessus peuvent être réunis sous quatre disciplines :

(1) Sans même avoir le secours d'un vertueux maître.

1° *La doctrine des Préceptes.* Les doctrines instituées à ce sujet par le Tathāgata correspondent à une infinité d'occasions pratiques.

2° *L'œuvre des Préceptes.* Leur corps subtil, qui se produit dans le candidat admis à pratiquer les Préceptes et se conserve dans son cœur. La secte du Vinaya en quatre parties tient, d'accord avec le *Saṃyuddhacūḍa*, que cette œuvre est dénuée de forme et de pensée.

3° *La pratique des Préceptes.* Celui qui les reçoit doit les observer conformément à ce qu'on lui a enseigné ; et alors les trois espèces d'œuvres, du corps, de la bouche et de la pensée, atteignent à leur vraie fin.

4° *Les manifestations des Préceptes.* Leur vertu magnifique se reflète au dehors ; par là, leur aspect peut servir d'exemple et de type.

D. — D'après l'opinion actuelle de la secte, et la pensée même de son fondateur, recherche-t-elle, doctrinalement, les fruits des œuvres selon le Grand ou selon le Petit Véhicule ; l'état suprême y est-il celui d'Arhat, ou celui de Bouddha ?

R. — Le texte sur lequel est fondée cette secte, est bien le Petit Véhicule, puisque c'est lui qui contient le Vinaya en quatre parties. Mais on l'interprète selon le Grand Véhicule. Les aptitudes des élèves ne grandissent que peu à peu ; elles sont d'abord *Hīnayāna*, inférieures (ou du Petit Véhicule) ; aussi cette secte renferme-t-elle tous les enseignements de ce Petit Véhicule. D'autre part, elle correspond, en certaines parties, au Grand Véhicule, que les élèves peuvent atteindre avec confiance (car cette secte les y prépare).

Voilà ce qu'enseigne et ce que pense actuellement la secte. Selon son fondateur, le docteur *Nan-zan*, il faut grouper sous trois catégories d'enseignements toutes les prédications du Tathāgata, tant du Grand que du Petit Véhicule :

1° L'enseignement de l'Irréalité des natures de toutes choses. Il comprend le Petit Véhicule tout entier.

2° L'enseignement de l'Irréalité des modes ou phénomènes. Il comprend tous les enseignements peu profonds du Grand Véhicule.

3° L'enseignement complet de la Connaissance absolue (ou unique). Ce sont tous les enseignements profonds du Grand Véhicule.

Ce la secte du Vinaya en quatre parties est une de celles qui admettent l'irréalité des natures. L'enseignement complet de la connaissance absolue était l'opinion même de son fondateur, *Nan-zan*; car il enseignait les Trois Leçons dans le sens de l'indiscrimination totale (toute chose étant toute chose, le paradis étant la même chose que l'enfer et réciproquement, etc.); et de même, la plénitude d'action sans obstacles; c'est-à-dire la liberté de tout devenir, de tout venir, dans tous les mondes, et de s'identifier avec eux, pour celui qui a atteint la perfection suprême.

Dans son *Commentaire sur le Karma* (*Go-syô*), le docteur *Nan-zan* explique les opinions des différents sectes sur l'Essence des Préceptes, et en compte trois principales: 1° celles de la secte de la Réalité des modes (*I-syû*), 2° de l'irréalité des modes (*Kô-syû*), qui toutes deux rentrent dans l'enseignement de l'irréalité des natures; puis 3° celle de l'Enseignement complet, selon lequel l'essence merveilleuse des Préceptes n'est autre que l'enseignement de la connaissance absolue.

Les Trois Leçons ou Études, dont nous venons de parler, se trouvent également dans le Grand et dans le Petit Véhicule. Selon l'Enseignement complet du Grand Véhicule, ces trois Études sont:

1° Les Préceptes, qui comprennent trois Collections de purs Préceptes.

2° Leur essence, ce sont les sequences déposées dans la faculté générale dite Réceptacle de la Connaissance.

3° Les pratiques merveilleuses de la Connaissance absolue; ce sont la méditation et la sagesse. Jointes à la Contemplation suprême, elles s'avancent vers l'état final de l'Eclaircissement, passent par divers états transitoires; elles sont les manifestations ou phénomènes des Préceptes.

Mais les Préceptes eux-mêmes sont méditation et sagesse; car il n'existe aucune doctrine qui n'implique celles-ci. La mé-

dition et la sagesse sont les Préceptes ; car il n'y a aucune doctrine qui n'implique les Préceptes.

Voilà ce qu'on appelle les manifestations pratiques des Trois Études, selon la théorie de l'Indiscrimination totale.

Afin d'expliquer mieux la théorie des Préceptes selon le Grand Véhicule, remarquons maintenant que les Trois Collections de purs préceptes sont :

1^{re} Celle de tous les actes cérémoniels et prescrits ; leur but est de détacher et expulser tout mal ;

2^{re} Celle de toutes les bonnes doctrines ; il faut pratiquer tout bien sans exception ;

3^{re} Celle des préceptes concernant tous les êtres ; il faut supporter et soutenir tous les êtres, et partout procurer leur bien.

Ces Trois Collections s'identifient avec les pratiques de l'Enseignement complet ; de sorte qu'elles s'impliquent mutuellement. Tous les Préceptes sont équivalents à tous, dans une complète réciprocité. Celui de ne pas tuer, par exemple, contient tous les Préceptes des Trois Collections ; et de même pour tous les autres. Dès que l'on observe un Précepte, les Trois Collections y sont comprises en entier ; c'est une seule pratique, il est vrai, mais elle embrasse le nombre infini des pratiques. Une seule pensée, selon cette haute doctrine, passe le temps de trois immenses Kalpas, instantanément. Trois Kalpas, en tant que tels¹, sont identiques à une pensée. Une seule pensée, en tant que telle², est identique par sa durée à trois immenses Kalpas. Que la période soit longue ou courte, il n'y a plus d'obstacles (de mesure de temps) ; les êtres, quels qu'ils soient, ont le même rang que les Bouddhas et leur sont identiques ; tous les modes (ou choses) sont réciproquement partout (il n'y a plus de distinction entre les choses, leurs éléments, etc.) ; c'est l'identité illimitée de tous les contraires. Profonde, merveilleuse doctrine !

Pour abrégér, nous ne parlerons pas davantage des deux dernières collections. Nous dirons seulement que, parmi les actes

1) « Sans faire un pas en dehors des trois Kalpas », c'est-à-dire sans cesser de les considérer comme tels, comme infinis, etc.

2) « Sans quitter la maison que nous en avons ».

cérémoniels ou règles prescrites par le Vinaya (première collection), il faut distinguer :

- 1° Les préceptes dont on reçoit l'essence dans un certain état d'affranchissement, de salut ;
- 2° Ceux dont on reçoit l'essence dans une certaine méditation ;
- 3° Ceux dont on reçoit l'essence dans certains états menant à l'éclairement.

Parmi les premiers se rangent ceux qu'on doit observer pour les trois espèces d'actes, du corps, de la bouche et du cœur (pensée). Pour le corps et la bouche, les Préceptes sont quelquefois communs ; pour le cœur, ce sont toujours des préceptes spéciaux. Ainsi les Ordvaks ne sont admis qu'aux Préceptes du groupe commun au corps et à la bouche (parole) ; et c'est la catégorie des Préceptes exposés par le Vinaya en quatre parties. Ce sont donc des Préceptes du Petit Véhicule ; sauf que, partiellement, ce Vinaya concorde avec les Préceptes des pensées.

L'École du Grand Véhicule fait rentrer cette catégorie des préceptes communs au corps et à la bouche (et qui est du Petit Véhicule), dans ses Trois Collections. Elle les combine avec ses propres enseignements philosophiques ; de sorte que tous les préceptes et pratiques du Vinaya du Petit Véhicule deviennent préceptes du Grand Véhicule, qui comprend les Trois Collections et l'enseignement dit complet et soudain. Il n'y a donc pas d'aspect particulier aux préceptes de l'un ou de l'autre Véhicule ; ils sont également purs, uniques, complets, absolus.

De même les règles pour les sept assemblées sont les mêmes que celles du Petit Vinaya ; elles sont renfermées dans la Collection des actes cérémoniels (la première des trois).

Voilà en somme les principes sur lesquels le maître *Nan-jun* a fondé son enseignement et sa méditation ; voilà dans quel état d'esprit les élèves de cette secte reçoivent et suivent, comprenant et pratiquant les Préceptes.

Il y a deux façons de recevoir les Préceptes des Trois Collections ; soit par la *Réception générale* dans laquelle on reçoit les Trois Collections ensemble ; soit par la *Réception particulière*, dans laquelle on est admis spécialement aux actes

cérémoniels (prescriptions prohibitives) du Vinaya. La cérémonie dite *Dyaka-si-kommu*¹ et la doctrine des *Précéptes complets de l'esprit* (deux institutions de *Nan-san*) répondent à la Réception particulière. Quand ensuite on est admis aux préceptes des Bodhisattvas², c'est la Réception générale. Actuellement les élèves de la secte *Rin* célèbrent l'une et l'autre Réception dans la salle de la Cérémonie d'admission. Les élèves de la secte du Vinaya en quatre parties aussi bien que ceux du *Brahmajāla-sūtra* (*Bomman-kyan*)³ gardent ces Précéptes.

Ces termes de Réception générale et Réception particulière sont mis sous le toit de la secte *Hossou*; leur interprétation se trouve dans la forêt de *Nan-jun*⁴. Les ordonnances des cinq grands chapitres et des sept assemblées proviennent du bosquet des *Crâvaks*; leurs pratiques parcourent le jardin du Grand Véhicule. Il n'y a pas à en douter (quoiqu'il semble contradictoire que des principes du Petit Véhicule doivent être interpolés dans le sens du Grand Véhicule); telle est la déclaration véritable du *Mahāvajrasūtra*; telle est la décision rendue par le haut fondateur de cette secte, *Nan-san*. Dans cette secte seule, on rencontre l'état d'esprit des vrais dévots (pratiquants). De là aux merveilleux fruits obtenus par l'éclaircissement suprême, que la distance est courte!

(A suivre.)

1) C'est celle qu'on célèbre aujourd'hui même à Ceylan; par exemple pour l'admission du novitiate européen, dans l'Eglise bouddhique. *Dyaka-si* est la traduction du pāli *ārticakammā*; *Kommu* (p. *kommu*) est un acte tenu par des religieux réunis en chapitre.

2) Titre l'un des deux Véhicules.

3) Titres appartenant au Grand Véhicule.

4) Jeu de mots sur ce nom, qui signifie « Montagne du Sud », et allusion aux deux états de laïque et de religieux par lesquels passe un homme avant d'arriver au meilleur.

REVUE DES LIVRES

W. Immerswahr. — *Die Kulte und Mythen Arkadiens*. — 1. *Die arkadischen Kulte*. — Leipzig, Teubner, 1891.

M. W. Immerswahr a entrepris de publier une série de monographies des cultes et des mythes des différentes contrées de la Grèce, qu'il est parvenu à classer et de grouper pour les rendre assises et les mieux comprises.

Le travail qu'il a fait de l'Arcadie pour Sébastier est particulièrement honnête, car nulle contrée ne semble avoir conservé avec plus de fidélité ses antiques traditions religieuses; nulle part les cultes primitifs n'ont persisté avec une forme plus pure et plus originale, et c'est à bon droit que les Arcadiens passent, comme le rappelle l'épigraphie du livre, à la fois pour les plus hospitaliers et les plus humains des Grecs, et pour les plus dévots.

Il y a deux classes dans ce premier volume — où M. Immerswahr a groupé seulement les cultes arcadiens — une compilation et un commentaire.

L'auteur a dépouillé avec le plus grand soin tous les textes d'écrivains; toutes les inscriptions, les recueils de monuments figures; avec muche de dévouement, il l'a fait, les recueils de numismatique. Le classement de tous ces documents est fait avec une méthode soignée, sinon très scientifique, et qui peut se défendre. Mais nous reprochons à cette compilation d'être trop incomplète. M. Immerswahr a recueilli et reproduit, sans en omettre un seul, tous les renseignements qu'il a pu trouver sur tous les cultes qui, à sa liste quelconque, ont reçu quelques hommages dans les villes arcadiennes. Mais n'est-ce pas éluder du titre de son livre, *Les cultes de l'Arcadie*? Par une suite, n'aurait-il pas fallu s'entendre que les cultes purement arcadiens? Il est certain que la statue du Zeus Ammon, par exemple, qu'on portait dans la Mégaleopolis par flânerie à l'occasion d'Alexandre, n'est pas arcadienne; la religion arcadienne, et la mention n'en peut pas nécessaire. Le culte de Zeus sur l'Apollon est purement arcadien; l'auteur fait deux livres d'essayer sur tous les détails qui s'y rapportent, et d'en isoler les parties les moindres traits; mais que nous importe de savoir qui sur les monnaies d'Aika se trouve l'image du Jupiter attique ou de la déesse? Non s'en tenir et ne pouvons en tirer aucun enseignement pour le sujet spécial qui nous occupe. Nous pourrions multiplier ces exemples. A-t-il, si l'on en veut un

autre, y a-t-il identité et même est-on autorisé à nous dire qu'il y avait un culte des Muses à Mantinée parce que, sur les bas-reliefs qu'a si heureusement retrouvés M. Fongères, sont représentées des Muses assistant à la lutte d'Apollon et de Marsyas?

Où le voit, notre critique va assez loin, puisqu'elle s'attaque à la conception même du livre. Mais, même si l'on accepte l'intention de l'auteur, qui a voulu tout dire, on doit critiquer encore le plus de la partie explicative. Le commentaire est disséminé à la suite des documents; il est haché en menus morceaux, et le volume ainsi composé, manquant absolument d'unité, n'est pas lisible, de moins pour des lecteurs français. Il n'a plus qu'une valeur de répertoire. Nous aurions préféré un vrai livre, une étude critique sur les cultes amoniens, nous en expliquant l'origine, l'évolution, le sens et la portée, étude qui put se lire d'un bout à l'autre, et où tous les documents, sauf ceux que nous avons jugé inutile, fussent classés et cités ou en appendice.

Peut-être, en outre, M. Immerwahr n'a-t-il l'intention de nous donner cette étude, à laquelle sa compilation actuelle, si consciencieuse et si complète, l'a fort heureusement préparé.

Pierre PAUL.

GIACOMO OBERLINI. — **Alcibiade e la mutilazione delle Erme.** — Contributo alla storia della democrazia Ateniese. — Genova, Demati, 1901.

Peu de figures, dans l'histoire grecque, sont aussi attrayantes que celle d'Alcibiade; peu sont aussi difficiles à bien connaître et à bien analyser, car nul ne même degré que le fils de Cléon ne réussit en lui tous les contrastes. Capable de toutes les vertus, abondant à tous les vices, tantôt vaillant, tantôt lâchement vil et lâche, à la fois admirable et digne du dernier mépris, il glisse entre les doigts de l'historien le plus subtil, se va peina de saisir et d'appréhender, ses caractères changeant, déconcertent la critique, et l'on a peine à trouver, pour pénétrer dans la pensée de cet homme extraordinaire, un fil conducteur qui ne se casse pas.

M. Oberlini a voulu démontrer que l'affaire des Hermocopes, et celle de la mutilation des mystères à Samos qui vint se greffer sur la première, que l'embaînement du sacrilège portait contre Alcibiade, la preuve et la condamnation qui s'ensuivirent sont les faits les plus importants et les plus significatifs de la vie d'Alcibiade. Il est en effet difficile de contester l'importance de ces événements qui surgirent le cœur des affaires athéniennes, en modifiant l'issue probable de la guerre de Sicile, et en tournant contre sa patrie les talents d'Alcibiade, son esprit et la fines d'esprit et d'intrigue. Mais M. Oberlini soutient cette thèse que l'affaire des Hermocopes restait en elle-même sans rapport avec la Grèce à cette époque, et

l'hist. anc. ; il affirme que le procès a une valeur capitale pour la connaissance de l'histoire d'Athènes, car il doit être regardé comme une réaction contre l'affaiblissement des croyances religieuses, affaiblissement qui résultait de la réaction même de la religion, de la corruption des mœurs, du bouleversement général des idées et des lois. Sur ce point, nous avons de la peine à suivre M. Ocherintz. Nous sommes bien plus disposés à voir dans le procès intenté à Alcibiade, dans l'acharnement qui le pourchassa et avec lui les autres *harmacopides*, un effort puissant de ses ennemis — et l'on sait qu'il n'en manquait pas — pour le détruire. La religion ne fut ici que le prétexte; Alcibiade et la jeunesse d'Athènes en avaient fait bien d'autres — Plutarque ne nous le laisse pas ignorer — et le peuple n'aurait fait qu'applaudir aux tentatives de son favori. Mais ce procès était toujours dangereux pour ceux contre lesquels on l'employait : grâce à lui Sostrate fut condamné à mort, Androcès, cet ennemi juré d'Alcibiade, comme dit Plutarque, ce démagogue qui conduisit toute l'affaire avec une violence inutile de laine, en bien manier cette arme, et il se trouva secondé par tout le parti de ceux que l'insolence d'Alcibiade irritait, et de ceux aussi qui cherchaient tous les moyens d'arriver au but, puis d'entraver l'expédition de Sicile. Alcibiade succomba à la fois aux attaques de ses ennemis privés et de ses ennemis publics. Quant au peuple, il se retourna contre son élite, parce que l'un est, à propos d'un fait-divers légèrement scandaleux, resté le fond de superstition qui dominait en lui, et agité à ses yeux le spectre d'une révolution et d'un tyran. Tout cela, voyons-nous, ressort clairement du récit de Plutarque, et n'est pas contesté par les autres documents que M. Ocherintz a mis en œuvre.

Le livre, dont nous critiquons la pesante malice, n'en est pas moins très intéressant. D'abord, autant qu'il nous est permis d'en juger, il est écrit brillamment et avec conviction. Il y a des pages qui, sans être bien neuves, expriment hautement les idées les plus sages et les plus justes sur l'état de la démocratie athénienne au v^e siècle. Nous trouvons avec plaisir des détails bien groupés sur les personnages qui ont été engagés dans le procès, en particulier sur l'orateur Andocide dont l'attitude fut si étrange. Mais nous devons le regretter par un regretter, M. Ocherintz ne laisse aller à gonfler son sujet; il raconte trop haut sans l'histoire pour nous expliquer des choses très simples et il enfonce le nez fait qu'il veut mettre en lumière de trop de choses qui le touchent de fort loin; il arrive ainsi, contrairement à ce que dit l'auteur, que, non au milieu d'événements très graves et d'importance extrême, celui qui fait l'objet de son livre se trouve réduit à de minces proportions.

PARIS.

LEWIS HOWARD TOY. — *Judaism and Christianity*. — A sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament. — Boston, Little, Brown and Co., 1890.

C'est un excellent livre, une œuvre de vulgarisation scientifique recommandable à tous égards, pour le fond comme pour la forme, que cet ouvrage du professeur de l'Université d'Harvard dont nous rendons compte trop tardivement. La compétence de l'auteur nous paraît être d'égale valeur dans les domaines si différents de l'Ancien et du Nouveau Testament; elle lui fait bien, pour entreprendre un pareil travail de théologie biblique, et décrire la lente évolution qui conduit des origines religieuses d'Israël à l'Evangile de Jésus et au christianisme des apôles. Tout ce brief compte rendu, nous n'en avons guère qu'à présenter l'auteur de l'ouvrage, professeur en matière d'histoire religieuse d'Israël, les mêmes principes et la plupart des idées exposés dans l'essai de M. Toy.

L'auteur commence l'introduction à une étude rapide de la religion en général. Il se définit comme le sentiment originel d'une relation avec la divinité et l'homme, et comme l'effort pour fonder la vie sur quelques chose de supérieur à l'homme, le contenu même de cette religion étant l'ailleurs déterminé par la nature et la morale (p. 30). Il accorde aux grands génies religieux ou très prépondérants dans l'établissement des religions universelles, mais il a le tact d'insister ce qu'il appelle l'obscurité de la personnalité de Moïse, qu'il résume, ou peu s'en faut, avec Zoroastre, dans la région des légendes et des mythes (p. 33).

Le judaïsme à l'époque d'Israël, tel est le point de départ de l'étude de M. Toy, qui expose très brièvement, dans un premier chapitre, l'importante histoire littéraire de cette période, mais que la formation du canon de l'Ancien Testament. Ici serait prophétisme dans une temps d'étroitesse sacerdotale (p. 54), carquois se rattacherait aussi les chants d'amour du Cantique des Cantiques (p. 62), double affirmation que nous ne saurions laisser passer sans protestation.

Les premières notions, l'auteur entre pleinement dans son sujet, en examinant tout d'abord l'idée de Dieu dans les deux Testaments. Dans ce chapitre d'un haut intérêt, nous nous plaisons à relever en particulier ce qui est dit de la Providence divine dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (p. 80); l'auteur remarque avec raison que la notion d'un Dieu unique est, en fait, étrangère au judaïsme (p. 84), malgré les traces isolées qu'on en peut retrouver dans les deux derniers siècles antérieurs à la promulgation de Jésus; ce de plus veut que ses observations sur la trinité du judaïsme, dans les temps qui ont précédé la fondation du christianisme, à établir des différences typologiques dans la même divinité (p. 93), sur la curieuse hypostase tripartite du Saint-Esprit dans les épîtres de l'Épî (p. 94), sur l'origine platonicienne du Logos dans le quatrième évangile (p. 115), sur la christologie des Lettres aux Hébreux et aux

Colossiens dans ses rapports avec la cosmologie paulinienne (p. 119), sur la cosmogénèse des miracles attribuée à Jésus dans le Nouveau Testament, etc. Le chapitre entier sert à dire pour la connaissance approfondie du sujet et la justice des points de vue.

Avec le troisième chapitre nous pénétrons dans le domaine de l'anthropologie et de la démiologie. Il nous semble que l'auteur a fait son parti beaucoup trop tôt sur les croyances stoïciennes dans l'Annonciation (p. 141); il ne nous paraît de même pas assez affirmatif sur le malin génie des apôtres (p. 143 *note*).

Le quatrième chapitre traite de l'homme et du péché; c'est une étude très consciencieuse et très détaillée sur cet important sujet. Nous avons cependant quelques réserves à faire sur l'idée de la constitution de l'homme, dans l'Apocalypse, telle qu'elle est présentée par l'auteur (p. 175 et.). Sans doute l'opposition du corps et de l'âme est nettement formulée dans la Bible hébraïque; mais l'hébreu conçoit la nature de l'homme comme essentiellement une, vivante, en particulier, la prolongation de la vie et de l'âme humaine dans le sang, et même leur union avec lui, dans un passage célèbre du Deutéronome (20, 23). M. Toy s'élève, par, dans le sens qu'on lui donne habituellement, la trichotomie de l'anthropologie paulinienne (p. 199); il nous paraît cependant difficile d'y voir autre chose qu'une trichotomie d'usage, sans aucune fondation des auteurs sur l'analyse, et aussi et si judicieuse à la fois, que l'auteur a faite de la notion de péché dans l'Annonciation et le Nouveau Testament; ce qu'il dit de l'origine du péché (p. 193), du serpent de la Genèse (p. 199), de l'évolution du fides d'expulsion (p. 222 et.), et du passage de cette âme à celle de la crucifixion vivante (p. 228, 231 et.), du rôle des partis religieux au point de vue de ces dogmes dans le sens du Judaïsme (p. 239), des rapports de Jésus avec Hillel et le rabbinisme (p. 263), des doctrines pauliniennes, etc., etc., tout cela est marqué au coin d'un esprit net et de premier ordre et d'un historien des religions aussi pénétrant que bien informé. Notons encore dans un chapitre une excellente définition de Christianisme (p. 289), représenté comme le plus grand effort, tenté dans le monde pour imposer au Égéries les restrictions nécessaires et indispensables.

Les derniers chapitres sont consacrés à la mort, au royaume de Dieu, dont l'auteur distingue avec soin les quatre transformations successives (p. 304), à l'eschatologie et aux rapports de Jésus avec le Christianisme. Deux notes, l'une des citations tirées de la Bible, de Platon et de Joseph, l'autre des matières traitées et des points de vue, permettant de se servir de la matière le plus facile de l'excellent manuel de M. Toy.

LEONARD MONTY.

W. BALDERSPERGER. — *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.* — Trübner, Strasbourg, J. H. Ed. Hirt, 1887, in 8.

Cette seconde édition de l'ouvrage de M. le professeur Baldersperger a été considérablement augmentée. L'auteur y a tenu compte des travaux sur le même sujet, publiés depuis l'apparition de la première édition, et y a répondu aux objections auxquelles elle avait donné lieu. Toutefois il n'a ajouté au texte que ce qui pouvait y trouver place sans nuire à la suite des livres, et a renvoyé à des notes ou à des appendices accessoires, placés à la fin des chapitres, ce qu'il pouvait restreindre dans la cadre primitif.

Ce n'est pas une Vie de Jésus, une histoire de son activité extérieure que M. Baldersperger a voulu écrire, c'est l'histoire de son développement intérieur. C'est une question difficile et délicate entre toutes, et à laquelle on a donné de notre temps des solutions bien différentes. La source principale des renseignements qui peuvent aider à la résoudre est d'une telle nature que chacun de ces renseignements doit être soumis à une critique soignée et approfondie avant de pouvoir être utilisé, et ce risque toujours, soit dans ce travail critique postérieur, soit dans l'usage que l'on fait des résultats obtenus, de se laisser guider irrésistiblement par des idées préconçues, de mettre un sens tout moderne dans les expressions que les hommes du 1^{er} siècle entendaient autrement que nous, ou, pour éviter cette erreur, de tomber dans l'extrême opposé. M. Baldersperger ne s'est pas dissimulé ces difficultés et a voulu avant tout faire œuvre d'historien. Il a commencé son travail par une étude approfondie des événements messianiques chez les Juifs au temps de Jésus. Il examine successivement, après avoir étudié soigneusement les livres de Daniel, les livres sibyllins, le livre d'Enoch, où il distingue deux parties, ou texte primitif datant de la fin du 3^e siècle avant J.-C. et les modifications qu'il fait remonter au temps des Hérodes; le Petit David ou Livre des Jubilés (milieu du 1^{er} siècle), les Psaumes de Salomon (milieu du 1^{er} siècle av. J.-C.), l'Assomption de Moïse (1^{er} siècle), ou, pour éviter la destruction de Jérusalem) et les Apocalypses d'Ézékiel et de Baruch, qui sont un peu postérieures, et ont été écrites après la destruction de Jérusalem. Nous ne suivons pas l'auteur dans notre étude et nous nous bornons à signaler les résultats auxquels il aboutit.

Au temps de Jésus, l'ancien idéal messianique des prophètes a disparu. L'apocalypse que l'on transporte dans le domaine du surnaturel; c'est dans le ciel que se passent les événements. Il reste pourtant quelques fragments de l'ancien eschatologie prophétique, par exemple la grande lutte finale, dans laquelle le Messie vaincra toutes les puissances du mal; par conséquent le dernier état se compose de deux notes dont le premier réintroduit le messianisme terrestre. Il s'agit par conséquent du Messie dans le livre de Daniel, mais le fils d'homme venant sur les nuées du ciel devra être tel ou tard, et fut en effet transformé en Messie.

C'est ce qui a lieu dans les *Similitudes*; le Messie y est désigné sous le nom de Fils de l'homme, et la péchiesseuse béatitude lui est attribuée. Il a été le Roi des Juifs. Testament, il a péché aux yeux d'eux, mais a été dans le but de leur salut. C'est lui qui présidera le jugement final. Il y a déjà la toute une christologie avant le christianisme.

En même temps, dans les écrits du *Sefer ha-Rimmon* les idées eschatologiques, se produisant au changement religieux d'une grande importance. Le monde venait d'être réglé et nous sommes, le monde du passé et de la future humaine plus profonde la loi dans le monde du culte sacerdotal et des expiations légales s'affaiblissant; la repentance commençait à être une grande part dans la vie religieuse.

Tel est le milieu dans lequel Jésus a grandi et s'est développé. Le problème à résoudre est maintenant celui-ci : Comment Jésus en est-il venu à se sentir et à se donner aux autres comme le Messie? Dans quel sens l'a-t-il fait et comment l'a-t-il compris son œuvre messianique? Faisons à ce milieu de l'histoire messianique, l'œuvre humaine, dans ce chapitre, à ces questions, ce que peuvent nous révéler à cet égard l'enseignement de Jésus, l'idée qu'il a eue de sa mission et de sa mort, les idées messianiques qu'il a reçues ou qu'il s'est données, la personne de sa personne. La personnalité de Jésus ainsi vue, il sera l'élément le plus important pour tracer le développement de sa mission messianique.

La Hébreu de Jésus tel que dans l'œuvre n'est ni personnel, spirituel et personnel, l'œuvre, les deux éléments s'y rencontrent : la production du royaume à une œuvre eschatologique immortelle et distinguée des péchés de préparation et une période d'accomplissement. Elle porte sur la repentance, la réconciliation, la justice en Dieu, et recommande une justice supérieure à celle de la loi. L'œuvre de Jésus est une œuvre de salut, et le contenu messianique de Jésus vient de son sentiment religieux. Quand à son souffrance et à sa mort, Jésus ne les a pas envisagées comme un simple accident, il les a mises dans un rapport direct avec sa mission; il en les a per immédiatement avec le monde venant comme une nécessité, mais du moment qu'il les a senties, il a, de sa propre initiative, transcrit l'idée messianique et a fait de sa mort un élément essentiel de son œuvre. L'idée générale qu'il exprime est qu'il souffre et meurt pour les autres.

Jésus a compris le Fils de l'homme, mais ce n'est pas ce qui pouvait satisfaire les attentes politiques qui s'y rattachaient. Il a été nommé lui-même et personnellement le Fils de l'homme. Ce titre ne peut avoir été compris qu'au bout de David, et a été, dans le monde de Jésus, désigné le Messie tel qu'il se sentait, et être ainsi compris par ses disciples et ses contemporains. Jésus n'a été par conséquent l'empire qu'après le nom de Christos de Philippe. Tout le monde a été pour lui l'acte individuel, l'accomplissement individuel de sa mission; il a été convaincu qu'il souffrait pour eux sur les croix de son jour, présider le jugement final.

Ces études préliminaires terminées, l'auteur trace de la façon suivante le tableau du développement de la conscience messianique de Jésus : d'abord l'entêtement religieux intense et profond, Jésus a dû de bonne heure connaître et partager les aspirations messianiques de son peuple et de l'Israëlisme au milieu duquel il a été élevé. Nous ne pouvons que nous le représenter comme ayant eu, à cet égard, des conceptions, un idéal supérieur à celui de son temps. Il a dû ensuite déceler les différents courants eschatologiques qui se manifestaient parmi les Juifs de son temps, et se sentir plus particulièrement attiré vers la tendance régressive, vers par conséquent le rétrograde religieux, mais en raison des affinités de la nature religieuse pour une voie plus libre et plus vraie. Il s'est senti d'autant plus engagé de la recherche la plus sincère du salut d'Israël, de sa paix, de sa justice, qu'il manifestait un autre moyen de s'approcher de Dieu : la souffrance de la croix et de l'effacement de son peuple, qui souffrait après la défection, mais ne perdait pas de la même voie que lui, développe de jour en jour dans son âme le désir de voir arriver les temps messianiques.

Alors venait tout à coup l'appel de Jean-Baptiste : Jésus se rendit au désert et fut baptisé. C'est à cette occasion qu'il entra dans la voie de sa conscience la voie qui le précède Messias : ce ne fut pas une résolution qu'il prit, mais une révélation à laquelle il était préparé et qu'il sentit. Ses idées sur les temps messianiques ont dû s'élaborer sous les mêmes impressions, et n'est pas un miracle par cet événement comme par un coup de langue magique. La croyance qu'il était élu était une le signe de Dieu se manifestait d'une façon certaine et certaine : cette idée était avec dans l'esprit de Jésus, quoiqu'elle ne fut pas sa première place. Il sentit donc s'élever, une fois qu'il avait acquis la certitude qu'il était le Messie, à quelques événements extraordinaires, semblable à celui qu'il annonça plus tard pour le moment de sa passion, et qui servit pour lui un signe que l'œuvre était venue de commencer son œuvre. Ces événements tendent à venir, il en résulte au fond de son être une crise dont le surcroît nous a ses sources dans le sein de la Tentation, even que c'est pas un mythe, mais un fait avoir un fond historique. Les différents courants de la tentation s'élaborèrent en effet avec les dispositions d'esprit de Jésus à ce moment. Au sortir de cette crise, il reçut l'inspiration du Messie d'Israël, vers lequel il se pencha, mais avant il avait pu pendant s'écarter et s'attendre plus de signes visibles pour confirmer sa mission. Pour le moment, le Règne de Dieu commençait pour lui en foi et en paix : Israël existait en son temps accordé à son peuple, d'une manière visible, la bénédiction promise. Et comme le prophète et le message de l'Israëlisme en Dieu étaient le grand obstacle à la réalisation de la promesse, la doctrine messianique fut naturellement tout d'abord : unanimité et éternité l'Évangile. Ce fut les yeux des Juifs dans une simple préparation devant pour lui la chose principale. Tandis qu'il n'est que momentanément et provisoirement qu'il renvoie à la glorieuse manifestation du Règne de

Dies, il n'abandonne en rien la foi en son avenir futur, assurément il marche toujours complétement avec les idées de son peuple, et une perrille épistémologique n'était pas possible alors. L'appellation qu'il n'aurait pas de tout point à l'avenir est inadmissible. Il meurtiers même toujours l'abandonner du Royaume comme prochain et immuable, et il meurtiers avec un autre temps d'attente d'une espérance à court terme. Toutefois il est peu à peu le sentiment que la situation du Royaume demanderait plus de temps qu'il ne l'aurait permis d'attendre. Celui-ci se présente de plus en plus à lui déguillé de sa forme extérieure, l'œuvre partielle du Meissel dans la fatalité dans les morts, mais la conception archaïque ne disparaît pas tout à fait. Ce développement, fruit de l'expérience, ne se fit pas sans l'attente d'une œuvre humaine dans le sentiment et la peine. Jésus a dû se demander plus d'une fois comment le Royaume se réaliserait enfin, et, tant qu'il lui était cette incertitude, il ne se dévota pas entièrement Meissel.

Enfin la lumière vint. A la fin de son séjour en Galilée, qui forme la première phase de son ministère, meurtiers autour de lui l'humanité des choses de son peuple, il est d'abord le présentement, puis la certitude de ces souffrances et de sa mort. La scène du Cénacle de Philippe marque le point central de cette évolution de sa pensée. Alors seulement il accepte le titre de Meissel et se donne lui-même celui de Fils de l'homme. Mais il accepte en même temps à des conditions qu'il est mort pour les autres et que la réalisation glorieuse du Royaume d'attente qu'il avait vu. Elle sera son œuvre le Meissel redoublant sur les autres du ciel et que le Fils de l'homme apparaît dans sa gloire pour le jour même de la fin du Règne de Dieu d'est donc présentée à Jésus sous trois phases successives : il est d'abord à venir, et comme présent dans le ciel et terre, selon la conception du temps ; ensuite il est présent instantanément présent ; enfin il est du meurtiers à venir et transmutant, et dans une réalisation du Royaume des vivants.

La scène de la Transfiguration est faite en place dans les écrits évangéliques après ses événements : c'est le point de vue de la fin du monde. Des lors Jésus laisse tomber tous les voiles : son œuvre à Jérusalem, la purification du temple même, ouvertement la question messianique. Le flux du peuple le suit jusqu'à ce qu'il soit devenu évident qu'il ne peut ni ne peut réaliser les espérances politiques traditionnelles, puis l'abandonner. Sa mort n'est explicable que si on la voit nécessairement pour un personnage messianique.

Telle sont les conditions auxquelles aboutit M. Baldensperger. Il faut reconnaître tout d'abord qu'il y a à se effort remarquable pour faire entrer la personne de Jésus dans son cadre historique. La trace de ce développement interne que nous voyons le vivant professeur est si nette, les objections qu'on pourrait lui faire sont si facilement réfutées, ce développement lui-même est passable d'une façon si naturelle au point de vue psychologique, et en même temps si conforme aux données des Synoptiques, dans un langage si clair et si facile que le

l'homme est entré dans la voie de l'attente et sent à chaque page la conviction se fortifier dans son esprit. Eventuellement les choses ont pu se passer ainsi; et en tout cas, pour la première période de rédaction de *Matth.* jusqu'à la scène de Césaire de Philippe, on peut dire que l'écrit est parvenu à donner à ses lecteurs un très haut degré de vraisemblance. Ses conclusions ne semblent à peu près nullement sujettes à contestation.

Mon impression est tout autre pour la seconde période, relativement à ce qui s'est passé dans l'âme de Jésus humblement assis et après le mémorable entretien où il rompt le titre de Messie. Là la question se complique et les difficultés surgissent en foule. Si les lettres des Synoptiques contiennent le portrait véritablement authentique, le solution de M. Balzesparger pourrait être considérée comme authentique, le solution de M. Balzesparger serait la seule possible; mais on s'est pas là le cas. Toute l'embarras de ces trois premières évangiles est plus que suffisant, et M. Balzesparger, avec son scepticisme d'historien, à, je crois, accordé une confiance beaucoup trop grande à ses textes.

D'après les textes des Synoptiques, Jésus, à partir de l'entretien de Césaire de Philippe, annonce clairement à ses disciples les événements qui vont arriver, ses souffrances, sa mort, sa résurrection, sa passion; cependant les disciples agissent à priori de ce moment et surtout après sa mort comme s'ils n'avaient jamais entendu parler de sa résurrection et de glorieux événement qui devait suivre après la fin de la présente souffrance. Jésus leur a parlé de ses souffrances et de sa mort avec clarté pour que Pierre ait pu leur dire de répondre, et pour qu'ils fussent remplis d'effroi (*Matth.* x, 32). S'il avait parlé de sa résurrection dans les lettres envoyées par les saints, l'observation de l'écrit n'aurait eu aucune raison d'être, et si leur avait annoncé sa passion, les conclusions des disciples seraient incontestablement. Après la mort de Jésus, le sentiment des disciples est que tout est fini, les hommes se dispersent à l'écart, comme si elles n'avaient rien d'extraordinaire; quand elles viennent raconter aux disciples ce qui leur est arrivé, ceux-ci ne voient pas les efforts et travaux pour tout de s'élever; quelquefois ils ont encore des doutes, même quand le Maître leur est apparu et béni. L'impression produite par tous ces faits est que la résurrection de Jésus est pour eux une surprise, un événement inattendu. Ce fait a la même importance historique que l'entretien de Césaire de Philippe; à nous permet de constater les faits qui précèdent, et est absolument incompatible avec les textes synoptiques qu'ils contiennent.

Ces textes portent d'ailleurs en eux-mêmes la preuve évidente de leur authenticité. Les instructions données par Jésus à ses apôtres, *Matth.* x, sont une véritable apocryphe; non seulement Jésus n'a pas pu, dans cette circonstance, tenir le langage qui lui est prêt, mais il n'y a pas dans le cadre synoptique de la vie de Jésus une seule phrase où l'on puisse mettre en doute. Les mêmes points se font. Il est un des plus anciens du genre et a été écrit tout

au moment où l'Évangile commençait à se répandre en Judée, quand déjà les fidèles de Jérusalem avaient subi quelques persécutions, et avant qu'il eût sérieusement question de la mission dans les paysans. Le grand discours eschatologique, Matth., xxiv et parall., est dans le même cas. Le texte de Matthieu, qui semble le plus ancien, se compose de trois morceaux de date différente : 1-14, qui est une petite apocalypse complète, datant d'une époque où l'Évangile était largement répandu dans les paysans, mais où on ne prévoyait pas encore les événements qui aboutirent à la destruction de Jérusalem ; 15-35, une autre apocalyphe écrite un peu avant cet événement ; enfin 36-51, auquel se rattache la parabole des Vierges sages et des Vierges folles, écrit à un moment où les fidèles craignent que « l'Époux tarde à venir » et où on s'attend plus ou moins, mais on n'a pas encore de date à l'événement. Le passage Luc, xxi, 22-37, et analogiquement Marc après 22-24, n'est qu'une compilation d'idées dispersées puisées dans ces différents morceaux. Toutes ces pièces ont le caractère commun des apocalypses ; elles sont historiquement exactes jusqu'à la date de leur rédaction et seulement pour le reste des prophéties que l'événement n'a pas justifiées.

Ce ne sont pas là des discours tenus par Jésus à ses disciples, mais des pièces écrites et destinées à des lecteurs de la seconde moitié du 1^{er} siècle. La mort, la résurrection, l'ascension et la parousie de Jésus forment un cycle apocalypsigue dont nous ne trouvons jamais tous les éléments réunis dans les Évangiles, comme ils le sont par exemple dans le premier chapitre du livre des Actes. La mort et la résurrection sont habituellement ensemble, mais la parousie ne s'y trouve guère partiellement et clairement rattachée. L'annonce de la résurrection a été introduite la première dans les textes, et ce n'est que plus tard que les discours et les parables concernant la parousie y ont été ajoutés à leur tour. Il ne semble pas nécessairement impossible ; la parousie est une réponse au fait. Cela paraît suffisamment clair pour les lecteurs de la dernière moitié du 1^{er} siècle en son langage mais à ses origines, mais avant la mort de Jésus les disciples n'y auraient rien compris.

Ces textes ne peuvent donc rien nous apprendre sur les idées et les représentations de Jésus dans les derniers temps de sa vie. Autant qu'on peut le déterminer, ces discours étaient encore attachés aux espérances politiques traditionnelles, et il cherchait à adresser leurs idées à cet égard (Marc, ix, 33-34 ; x, 35-36) ; mais comme il se représentait lui-même le rédacteur du Royaume, d'est un point qui reste pour nous obscur. Le titre de Fils de l'homme de naissance pour donner quelque sens à cet égard tant que son origine et la chose que Jésus y attachait ne sont pas plus complètement établis. Je ne crois pas que Jésus ne se soit pas préoccupé de cet avenir de son règne, mais il se peut qu'il ne soit pas parvenu à trouver la lumière qu'il cherchait. La scène du Getsemani trahit, semble-t-il, quelque chose de plus que l'angoisse de la souffrance et de la mort, et le dernier mot de Jésus concernant son règne (Marc, x, 34) confirme cette impression.

Quoi qu'il en soit, le bon et remarquable livre de M. Haldenburger n'en a pas moins une grande valeur scientifique, et s'il n'a pas définitivement résolu le difficile problème historique auquel il est consacré, il a du moins répandu une vive lumière sur quelques-unes de ses parties.

Eug. PICARD.

H. M. HANSEN. — *Histoire de l'Eglise*, t. I, traduit de l'allemand de H. de la Post, avec une préface de M. Faldt Haugen. — Paris, Colin, t. sul. in-12. 86 et 90 500 p.

M. Faldt Hansen, ancien élève de l'Institut archéologique de Paris et de l'Ecole des Hautes-Études, a publié chez Colin le premier volume d'un manuel d'histoire ecclésiastique, traduit de l'allemand, mais avec des modifications, des suppléments et quelques expressions qui ne permettent pas d'y voir une simple reproduction française de l'original allemand. Quand sur un point déterminé on trouve nommément l'opinion personnelle du traducteur Faldt, de la Faculté de théologie de Copenhague, il faudra renvoyer à son manuel allemand, sans aucune autorité à conclure partant du texte français publié par M. Hansen au texte original de son livre allemand.

Le traducteur, en effet, n'a pas tout voulu faire connaître les idées de M. Faldt qui présente un point français et spécialement un clergé français au milieu d'histoires ecclésiastiques dont l'une réelle valeur scientifique. Il est triste à dire que nous n'avons pas en France un seul bon manuel dans cet ordre d'études et que, malgré le grand nombre d'ecclésiastiques, de théologiens et de séminaristes que nous possédons, nous sommes obligés de recourir à l'Allemagne pour pouvoir offrir aux jeunes gens un résumé sérieux et scientifique de l'histoire de l'Eglise chrétienne. Rien ne pousse mieux à quel point les études scientifiques ont été négligées dans les institutions jusqu'à présent consacrées aux sciences religieuses et sociales il faut nécessairement donner à cet ordre de connaissances de nouveaux foyers et des centres plus indépendants des intérêts purement ecclésiastiques. Dans le petit monde théologique protestant de langue française il y a le manuel de M. Edmond Chastel, professeur à Genève, excellent pour tout ce qui concerne la genèse, le développement, l'évolution générale de l'Eglise, pour faire comprendre la langue latine de son texte, mais tout insuffisant pour suffire aux besoins de l'enseignement et aux exigences de l'érudition moderne. D'ailleurs l'esprit rationaliste et protestant qui les inspire nuit à ses faibles efforts de l'enseignement du clergé catholique.

En Allemagne, au contraire, les manuels abondent, quasi tous parmi les catholiques que parmi les protestants, et la nouveauté, la liberté relative que les professeurs de théologie ont su conserver même dans les Facultés de théo-

logie catholique, ont imprimé à ces publications un caractère pratique à la fois et scientifique dont nous pourrions nous faire notre profit. Dans le nombre des modèles qui s'offraient à lui, le choix de M. Hennece a été heureux. Formé à l'école de M. l'abbé Dupigne, il ne pouvait pas hésiter. C'était le manuel de M. Fock, l'éditeur bien connu des Pères apostoliques et l'auteur de plusieurs ouvrages de critique historique fort estimés, qu'il fallut choisir de préférence à tout autre, — les manuels rédigés par des théologiens protestants, bien entendu, étant d'arabes encre du monde. Car pour nous qui prenons nous tous aussi volontiers chez un historien catholique ou chez un historien protestant, nous n'aurions pas hésité à choisir plutôt le manuel de Haas ou surtout le manuel, pratique et complet par excellence, de Kuntz, dix-huit éditions, soigneusement tirées au courant des progrès de la science, ou encore le manuel d'André ou même.

Le manuel de Fock, lui aussi, a de grandes qualités. Il est clair; il procède d'une manière conforme aux exigences de la méthode scientifique; il connaît les détails essentiels sans négliger; ses divisions et subdivisions sont bien conçues; la bibliographie donne les ouvrages principaux sans encombrement et sans exclure absolument les ouvrages de valeur protestants. Il est en résumé parfait, comme disent les Allemands; M. Fock expose les faits sans y mêler de réflexions et en racontant aussi peu que possible le long de la tradition ecclésiastique. Il accorde plus de place à l'histoire des institutions ecclésiastiques, des évêques du culte, que ne le font la plupart des manuels protestants, dont les auteurs sont plus préoccupés de suivre l'histoire de l'Église.

Le manuel de M. H. est donc une excellente acquisition pour notre bibliothèque historique française, à la seule condition que l'on n'hésite pas, en le consultant, que le témoignage de l'auteur a besoin d'être contrôlé partout où les questions de l'histoire de l'Église romaine et spécialement du Saint-Siège sont en jeu. M. Fock, en effet, et son traducteur, M. Hennece, sont d'une sincérité absolue et s'abstiennent en général de toute espèce d'opinion sur les faits qu'ils racontent. Mais il est impossible de se dispenser entièrement de ses conclusions ou de faire absolument abstraction du milieu dans lequel et pour lequel on écrit. On ne fait pas de l'histoire en s'abstenant de donner son avis sur les événements racontés; mais on ne peut pas raconter tous les faits de l'histoire, surtout dans un manuel. Néanmoins on avait de préférence ceux qui paraissent les plus importants, c'est-à-dire ceux qui s'appliquent à une vue d'ensemble générale de l'histoire. Les autres, on ne les voit pas, parce qu'on n'aime pas à les voir, ou l'on gresse dessus sans s'y arrêter. C'est ainsi que tout ce qui concerne la formation des écrits et du canon du Nouveau Testament est à peu près passé sous silence. C'est ainsi que dans le paragraphe 33 (p. 99 et suiv.) les quelques faits auxquels on peut rattacher une certaine primauté de l'Église romaine des premiers siècles sont complètement développés et même quelques peu l'écorchés, tandis que d'autres faits, tels que les controverses du pape Anicet avec saint

Parcours, du pape Vigile avec les évêques d'Afrique, du pape Étienne avec saint Cyrille, etc., sont tout simplement passés sous silence. C'est ainsi qu'en paragraphes 92 la période connue sous le nom de Persecution iconoclaste, cette brève période où l'Église de Rome est entièrement livrée aux fureurs et aux passions des deux Théodore et de Marasme, est mise par passe sous silence, sans exposé avec ses préjudices et avec des réactions qui ébranlent la réalité historique. Le principe qui inspire l'auteur en cette matière délicate entre toutes est exposé par lui à la p. 342 : « Le siège de Rome avait été regardé de tous temps comme la première et la plus importante de l'Église; mais la primauté en est contestée par les faits d'une manière très-irrégulière, surtout les époques de l'histoire. » Peut-on faire un reproche à M. Tabbe Henner de n'avoir pas insisté sur les faits qui empêchent cette primauté d'être manifeste tellement différente des autres qu'ils la contestent? Nous ne le pouvons pas; autant aurait valu, pour M. Taub comme pour lui, renoncer à toute entreprise. Il importe seulement de mettre en garde le lecteur, spécialement celui qui n'est pas familiarisé avec l'histoire ecclésiastique, afin que sur tous les points où la doctrine ecclésiastique coïncide avec l'autorité de l'Église soit intéressé, il contrôle et compare les renseignements du manuel de M. Henner par des informations puisées auprès d'autres historiens d'une inspiration différente.

Le plan d'ensemble que nous relevons dans ce manuel est surtout venant dans les chapitres relatifs à l'antiquité chrétienne. Non seulement l'histoire du Christ est à peu près complètement passée sous silence; mais seulement l'histoire de la formation de l'autorité ecclésiastique est incomplète, mais l'histoire même de la première formation du dogme n'est pas davantage exposée. A partir du concile de Nicee les dogmes de l'Église et les controverses qu'ils entraînent sont présentés ou les suivent, sont racontés d'une manière généralement intéressante. Plus la période antérieure nous trouvons bien, un chapitre pour l'ère, le tableau des hérésies et des schismes des trois premiers siècles, mais seule part un tableau des croyances de la Grande Église, de l'Église orthodoxe en formation. Or, le concile de Nicee, c'est un point de départ pour l'orthodoxie de l'Église, et si nous nous en tenons au point d'arrivée, la résultante d'un lent et fécond travail de gestation dogmatique, dont il est indispensable de se rendre compte pour comprendre la constitution officielle de la doctrine chrétienne, on lient le manuel de MM. Taub et Henner, on s'en contenterait à peine. Les décisions du concile d'Éphèse, en 450, sont mises sur le même plan que les renseignements fournis par les schismes vespéraux ou par la Bibles, comme les éléments pour d'une même situation ecclésiastique, tandis qu'ils devraient au contraire servir à établir les étapes de l'évolution des Églises chrétiennes primitives.

Tel qu'il est, malgré ses défauts peut être utile dans la mesure où se trouvent les auteurs, ce manuel représente un grand progrès de l'esprit ecclésiastique dans l'enseignement du clergé. Sa publication témoigne de l'esprit non-

ress qui souffre dans une partie du jeune clergé français. Grâce à l'impulsion donnée du pape actuel, la distance du clergé catholique à l'égard de la science moderne et la réputation par ses écrivains ont pu être à un vigoureux effort pour opposer à la science anticatholique une philosophie et une histoire, à la fois scientifiques par la méthode et catholiques par les conclusions. Les intérêts généraux ne le savent qu'à tort, d'un seul catholique, ne peuvent que profiter de cette concurrence. Et quand on songe aux dépenses énormes d'hommes, d'intelligence et d'argent que le clergé français peut dépenser, on se prend à espérer que la France aura bientôt une nouvelle génération d'écrits catholiques capables de contribuer à sa grande civilisation, comme l'ont fait les Bénédictins et les Oratoriens.

JEAN RÉMY.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — Depuis notre dernière Chronique nous avons reçu un nombre exceptionnellement abondant d'ouvrages français relatifs aux religions asiatiques. Sans avoir la prétention de résumer ici le contenu technique de ces travaux, — l'absence collatérale d'une compétence plus spéciale s'en chargera plus tard, — nous en pouvons pas laisser passer des publications sans les signaler dès maintenant à l'attention de nos lecteurs. Ils constateront peut en même occasion que la plupart de ces livres arrivent parfaitement dans les diverses collections groupées sous le titre commun d'*Annales du Musée Guimet*, et qu'ils se mélangent sans doute avec ceux de l'essor récent que l'institution du Musée des Belles-arts a donné en France aux études sur les religions orientales.

Commençons par celui qui a la portée la plus générale : *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, par M. Paul Boyce, professeur de samskrit et de grammaire comparée à la Faculté des lettres de Lyon (Paris-Leroux, 1^{er} volume gr. 16 de cm et 112 p.). Ce volume inaugure une nouvelle série des *Annales du Musée Guimet*, dite « Bibliothèque d'études » qui prendra place entre la grande collection in-4^e destinée surtout à la publication de textes anciens orientaux et la « Bibliothèque de vulgarisation » en petite volume in-12. Comme le titre l'indique, le nouvel ouvrage de notre humble collaborateur vise un double but : d'une part, c'est l'exposé d'un système d'interprétation du Rig-Véda; d'autre part, c'est une nouvelle contribution au savoir de l'importance exacte des hymnes védiques pour la reconstitution des origines de la mythologie indo-européenne. Le premier volume, le seul qui ait paru jusqu'ici, détermine la position prise par l'auteur à l'égard de ses prédécesseurs, les principes dont il s'inspire pour la fixation du sens des mots védiques et la critique du texte, et l'application de sa méthode d'interprétation aux mythes de l'auteur, de la doctrine du Souci, et de Rudra. Le second volume contiendra des études sur divers autres mythes, — d'Apam Napat, de Yama et des Pitris, etc., — une l'échouerie épique à l'interprétation des hymnes védiques, sur le vrai sens des formules du Rig-Véda considérées comme philosophiques. Il se terminera par un résumé général des idées védiques et par une

exploration de la mythologie grecque, d'après la méthode indiquée par les origines de la mythologie hellénistique.

C'est, en le voit, un vaste programme que M. Heymans s'est tracé et auquel nous venons de consacrer quelques-unes de nos pages. Mais la grande controverse engagée autour des origines de la mythologie indo-européenne. A l'exemple de Benjamins il considère les hymnes védiques, non comme le reflet des impressions provoquées par le spectacle des phénomènes de la nature, mais comme des chants liturgiques, s'appliquant au sacrifice; il va même plus loin, en refusant de voir en eux quelque chose entre le sacrifice terrestre et le sacrifice céleste, mystique et idéal, créés par les divinités védiques. Mais, d'une part, ce caractère liturgique des hymnes ne lui paraît pas compromettre leur haute antiquité; d'autre part, il ne pense pas que les chants védiques, ainsi nommés, perdent leur valeur comme les plus anciens documents littéraires des croyances et des pratiques religieuses des peuples de tout aryens. Ce ne sont pas des monuments d'une religion actuelle, composés de matériaux usés dont le sens vrai n'était plus compris des poètes sacrificateurs qui les employaient; car cette conception suppose que la période liturgique à laquelle ils appartenaient serait une période antérieure, dans laquelle les formes créées par les rituels seraient restées simples. Or, c'est là ce que M. Heymans nie. « Non seulement, dit-il (p. 114), le culte des phénomènes naturels et le sacrifice n'a pas précédé, du moins de la manière dont on l'entend, celui des éléments du sacrifice, mais la distinction du sacré, de la terre, du vent, des eaux, etc., a été postérieure à la religion d'Agni et de Indra. On peut dire même que les divinités cosmiques et météorologiques ne sont que les figures des divinités liturgiques et que celles-ci ne se sont adjointes d'abord à celles-ci qu'à titre de doubles purement métaphoriques et verbales. »

Si M. Heymans rejette la théorie admise, selon sa météorologique, de Max Müller ou de Kuhn, on voit par ce qui précède qu'il admette l'idée que les mythes sont le produit d'une méthode de langage. C'est la pensée classique, d'après lui, qui est l'antécédent, le poète mythologique le poursuit. Cette doctrine ne laisse pas d'avoir beaucoup de succès, car elle ne semble pas contraire à la psychologie, ni à l'expérience. Sans doute, les formes ont été créées par les hommes eux-mêmes à des mythes ou à des légendes, c'est-à-dire à des formes d'interprétation; mais c'est le cas par exemple des mythes grecs. Mais ces formes, à tout le moins, ne nous appartiennent jamais comme des documents primitifs. Elles nous paraissent des créations, des créations relatives au mode d'union de ces divinités, soit tout un ensemble de données religieuses dans elles soit l'interprétation ou l'application. On sait que l'on admet la variabilité rituelle et sacerdotale des hymnes védiques — et il semble bien difficile de ne pas l'admettre après les travaux de MM. Bergaigne et Oldenberg — mais on ne voit pas bien comment on peut revendiquer pour eux la valeur de documents primitifs. C'est à peu près comme si l'on expliquait l'Évangile par le canon, ou la messe.

reputation, mais M. de Wette accorde une certaine valeur paléontologique à quelques-uns de ses documents les plus estimés et il s'est pas peu de penser que la réputation d'érudition, trop généralement accordée à la *Lectione facina*, provient en grande partie des erreurs de ses traductions, entre ses exceptions Sacerdos Jafes, et des omissions ou malentendus de textes antérieurs. « L'ouvrage de Loo-tes, dit-il (p. III), a des vues d'une grande étendue et sa portée est d'une grande portée. Comprend comme il doit l'ère et dépeint de ses écrivains d'un système personnel, son système est, dans son ordre étroit, le plus profond et le plus sage que l'antiquité ait jamais produit. Mais les écrivains et les écrivains avec les données ethnologiques et l'on connaît souvent, en partant de la *Lectione facina*, avoir écrit quelques uns de nos siècles. »

La traduction de M. de Wette a le grand avantage d'être claire. D'autre, dit-on si elle est fidèle. En outre chaque chapitre accompagné d'une traduction en notes explicatives, les chapitres ont besoin de public auquel les traductions s'adressent. C'est là un exemple que tous les traducteurs de textes anciens devraient avoir à l'esprit.

Aut trois ouvrages remarquables que nous venons de signaler, il faut joindre un petit livre qui nous rappelle du Musée Guimet et qui est de la collection même du Musée, M. de Wette : *Introduction au Catalogue du Musée Guimet*. Après un aperçu de l'histoire des religions des anciens peuples européens (Paris, Leroux, 1882, de 100 p.). Les proportions mêmes de ce volume montrent que nous avons affaire à un petit manuel élémentaire qui servira aux visiteurs du Musée de se faire une idée d'ensemble des religions dont la civilisation les monuments. Les chapitres relatifs aux religions de l'Inde, de la Chine et du Japon, qui sont les plus développés, en rapport avec la plus prépondérance que ces religions occupent dans les collections de musée, sont une addition venue et corrigée de l'édification qui se trouve en tête de la seconde édition du Catalogue publié précédemment par l'auteur. Les chapitres sur les religions de la Grèce et de Rome et les autres existant dans les collections du Musée sont écrits par M. de Wette, un religieux et écrivain connu, à l'usage d'un seul secteur scientifique auquel une collection, et surtout une collection, est indispensable pour qu'il puisse être quelque profit de ses visites au Musée.

Avec le dernier livre de M. Charles Éper : *Les Religions, depuis Keshouh Chénouh Son, un développement religieux et social* (Paris, Grasset, Larousse, Payot, 1882, de 11 et 100 p.), nous venons dans l'Inde, mais dans l'Inde moderne, avec un dernier essai de l'évolution religieuse. Keshouh Chénouh Son. C'est pas un manuel pour les hommes. M. Charles d'Almeida lui a consacré un volume aux religions avec les Indes (I, IX, p. 23), et dans son bel ouvrage sur « l'évolution religieuse contemporaine sous les Asiatiques, les Américains et les Hindous », il a fait une large place au travail hindou et à son principal représentant. Ainsi bien M. Rye n'a-t-il pas la présentation de Keshouh

Chandler Ben, mais de se faire connaître à un grand nombre de chrétiens qui connaissent son existence ou qui, s'ils connaissent son nom, ne connaissent pas son autre chose. M. Byss est même d'une vive admiration pour Keeshah: il a ressenti à l'égard de la puissance de séduction que le réformateur hindou exerceait, de l'attrait de son culte qui l'ont attiré, sur son autel, il semble même avoir été quelque peu effrayé d'un enthousiasme qui paraissait inquiétant aux regards mécontents d'une rigoureuse orthodoxie (s. 5). Ces exemples l'ont poussé à ouvrir son enquête; mais n'ayant pour pas lieu de les regretter. Nous recommandons la lecture de son livre spécialement à ceux ceux qui n'ont pas fait une étude personnelle des choses de l'Inde et qui s'intéressent aux choses religieuses. Il y apprendront tout d'abord à s'adresser à l'histoire des religions, en dehors du cercle exclusif du christianisme. Il y feront connaissance avec l'un des figures les plus originales, les plus profondément religieuses et, malgré ses délires et ses incohérences, les plus sympathiques de notre siècle. Il y trouveront une leçon de largeur et de tolérance qui, venant d'un missionnaire aussi croyant que M. Byss, nous doublement d'autorité. Le passage méritait même d'être cité exclusivement :

« Depuis un certain nombre d'années, nous avons vu des relations, une extension de l'Orient, avec des pays jusqu'alors fermés; et cette communication, basée à plus d'un titre, nous suggère de profondes, mais lumineuses réflexions. Nous nous sommes, à notre tour, à nous avouer que cette civilisation occidentale et soi-disant chrétienne, dont nous étions si fiers, n'a pas sur tous la ligne une supériorité bien évidente; que les Indiens, les Japonais, les Chinois même, en quelques-uns desquels nous lisions touchés des regards de dédain, ont certaines leçons à nous donner. Leur institutions domestiques et civiles, leurs procédés agricoles, leur littérature et leur philosophie, leur mœurs et leurs croyances, tout leur façon d'appréhender le monde nous a surpris d'abord comme quelques choses d'inférieures, d'arriérées, en l'absence de même à l'enfance. Quant pourtant nous prenons la peine de creuser au-dessous des apparences qui nous choquent, pour nous rendre suffisamment compte de tout de vue de ces frères étrangers et longtemps méconnus, nous arrivons bientôt à comprendre qu'il n'a eu raison d'être, en vérité relative, ses avantages, qu'il correspond à un certain état des choses véritablement grand chez nous, ou même à l'arrière plan.

« Sachant donc respecter, au milieu même de ses égarements, ce point de vue général des grandes nations de l'avenir, loin de mériter d'être violemment repoussées, puis punies et violemment repoussées par le ciel, il doit se maintenir, en se posant avec nous, non seulement pour que les merveilles des sciences asiatiques puissent se reproduire dans les âges futurs, mais pour que, laissent nous-mêmes par un contact intime avec cette immense portion de l'humanité, nous puissions nous élever à une conception plus haute, plus saine et plus vraie, de nos facultés, de nos droits et de nos devoirs » (p. 255-6).

Voilà de belles et bonnes paroles. On est d'autant plus porté à constater en peu plus loin que l'auteur ne comprend pas mieux (quoiqu'il espère) et ne comprend, tout en rendant au Christ un salut hommage, à quel point on fait acte d'adhésion au christianisme dogmatique de l'Église protestante. C'est en la religion même de leur universelle religion, s'ils avaient même à qu'en dehors de la participation au sacrifice expiatoire de Christ il n'y a pas de salut pour l'homme. Si le clergé et les amis ont exercé une influence de christianisme même militaire des Théodore Parker, des Emerson, des Channing, ce n'est pas en faisant qu'il faut l'attribuer, au fait qu'ils furent mis en contact avec ces auteurs et qu'ils eurent occasion de se rencontrer avec des représentants d'autres confessions chrétiennes, mais bien plutôt au fait que pour ces juges non prévenus le christianisme des écrivains américains était plus fidèle à l'Évangile véritable, et que de toutes les formes historiques du christianisme il s'adaptait le mieux au meilleur universelité que les protestants reconnaissent. On peut croire, si l'on veut, qu'ils se trompaient, mais l'historien doit enregistrer le fait. À chacun d'en tirer les conclusions qu'il paraîtra les plus justes.

Les conclusions de M. Ryan témoignent d'une grande largeur d'esprit. Il invite les protestants à regarder dans le monde une chrétienté nouvelle, conforme à leurs mœurs et à leur génie national, et qui réalise — « pour ne pas dire plus » — avec les meilleurs Églises d'Europe ou d'Amérique. À vouloir nous dire si il n'y a pas trop d'optimisme dans les espérances qui l'animent et, notamment, si le protestantisme, comme toute religion qui suppose une certaine culture, n'est pas destiné à demeurer la fin d'une ère, parce que la terre ne sera pas capable de se l'assimiler. Mais ce que son livre nous apprend bien à présent, c'est l'influence exaltée que l'histoire des religions exerce sur les théologiens qui l'étudient. Que ne sont-ils plus nombreux !

Nouvelles diverses. — 1° À l'occasion du centenaire-à venir anniversaire du célèbre archéologue romain G. H. de Rossi, ses disciples lui ont dédié un volume intitulé *Wittgenstein de Rossi*, en témoignage de gratitude pour les grande et multiples services qu'il a rendus à l'archéologie chrétienne. Parmi les notions qui composent ce volume, nous relevons celles de deux de nos collaborateurs. M. Georges Lafaye, à propos d'une médaille consacrée à Vienne (Vienna), écrit la Supplique dans l'ordre et nous montre la voie du succès, lorsque la tête levée sur le coin-d'acier et profitant alors de ce que l'animal est occupé autour de sa proie, pour le tuer. Plusieurs passages des Actes des saints Perpetue et Felicie offrent d'illustration à la scène représentée sur la médaille.

M. Aug. Ambrosini a consacré quelques pages à un groupe *Christus et Petrus* (Thoum), en Martinus Gossens. Ces inscriptions, qui datent de 97 et 410 ans, offrent cette particularité que les formules poétiques, telles que DMS, y sont nombreuses, quoiqu'il s'agisse certainement d'inscriptions funéraires chrétiennes. On omettra ici, avec une persistance extraordinaire, l'orthographe des formules et des traditions épigraphiques, et il est probable que ces

tant au caractère particulier de cette partie revêlée de la Manthra Christiana, dont l'existence par les Romains ne fut pas complète.

— *De Annuaire de l'histoire ecclésiastique.* — Sous ce titre un groupe de théologiens catholiques se proposent de publier désormais tout les ans un volume contenant l'analyse des articles de revues et des publications d'académies sur l'histoire de l'Eglise, des origines à l'apôtrement du XIX. Les matières seront classées par ordre méthodique et les analyses se seront accompagnées d'amples appréciations. Le comité de rédaction est composé de MM. Alfred Raudmann, Claret, Eugène, Georges Geyss, Henner, Lejay, Louis Michel, sous la direction de M. l'abbé Darbois. Le premier volume, contenant l'analyse des articles publiés en 1881, doit paraître très prochainement.

Nécrologie. — Le 2 juin est mort à Paris M. Isidore Loeb, secrétaire de l'Académie Israélite, président de la Société des études juives, professeur d'histoire juive au séminaire israélite. Cette mort prématurée n'a pas seulement affligé la société juive, à laquelle M. Loeb rendait de grands services; elle laisse un vide dans le monde académique. M. Loeb était un érudit avec modestie que sûr. Sa connaissance de tous les éléments de l'histoire de l'époque, surtout pendant la période si obscure et si intéressante du moyen âge, était très étendue. Nos lecteurs ont pu en juger par les articles qu'il a publiés en collaboration sur *Les controverses religieuses entre les Chrétiens et les Juifs au moyen âge en France et en Espagne* (I. XVII et XVIII). Sa collaboration périodique à la *Revue des Etudes juives* témoignait également de l'intimité avec laquelle il se tenait au courant des publications et nombreuses en langues hébraïques. Ajoutons que la critique de M. Loeb était très indépendante de l'autorité de la tradition. Ses derniers travaux sur « la littérature des Pères dans le Talmud » nous en donnaient encore récemment la preuve. Il est très regrettable qu'il ait été enlevé avant d'avoir donné tout ce qu'il avait en réserve pour ses publications futures.

ANGLETERRE

Publications récentes. — (W. H. Goodhue, *The grammar of the Latin* (London: Sampson, Low, Marston; 1881, petit in-8 de xii et 409 p.). Le gros volume de M. Goodhue a paru, il y a un an déjà. Comme il n'y avait pas été envoyé à la Revue nous n'avons pas pu en parler. Malgré toutes les congratulations et les affirmations flatteuses qu'il méritait, il avait cependant dû être signalé. Notre éminent collaborateur, M. Maspero, lui a consacré un article dans la Revue critique du 6 juin, auquel nous empruntons les passages suivants: « M. Goodhue s'est fait le champion intrépidement du latin, et le reconquiert dans l'un des pays et sur bien des monuments où le latin n'a que voix. Il a de même, sur la civilisation mystique de la péninsule, des idées qui ne nous paraissent être toujours si très claires, ni très cohérentes. Je me bornerai à prendre la partie

de l'ouvrage qui se rapporte à l'Égypte et aux pays en relation avec l'Égypte. Elle ne paraît pas, en effet, à côté d'indications et d'erreurs regrettables, que l'on doive la juger intéressante et nouvelle, dont tout le monde se souviendrait. Elle qui s'occupe d'Égyptologie comme tout ce qui s'occupe dans l'étude des pays classiques, devra faire son profit.

L'ouvrage de M. Goudy sur les égyptiens a été une contribution à l'histoire de l'art l'égypte l'histoire nationale. L'ouvrage de M. Goudy sur les égyptiens a été une contribution à l'histoire de l'art l'égypte l'histoire nationale. L'ouvrage de M. Goudy sur les égyptiens a été une contribution à l'histoire de l'art l'égypte l'histoire nationale.

— 30 *The origin and meaning of the story of Solomon*. — M. Chayne, le savant critique et écrivain d'Oxford, a publié, sous ce titre, dans une nouvelle revue américaine, *The New World*, une curieuse étude sur les éléments dans se compose le récit de la destruction de Jérusalem et de Sennacherib dans la Bible. L'auteur rappelle le grand nombre de récits analogues sur les « rois disparus » qui ont été écrits dans les siècles les plus divers. Il en cite quelques-uns et il aurait pu allonger la liste en consultant dans la Bible des traditions populaires l'enquête soignée sur ce point particulier du folklore. Dans un grand nombre de ces légendes l'élément naturel, la destruction des lieux habités par des peuplades de terre, des insulaires, des temples vénérables ou d'autres sanctuaires, et l'élément moral, l'effondrement des royaumes de l'humanité ou la violation des commandements divins, sont unifiés d'une façon toute semblable à celle que l'on a observée dans la Bible. Les phénomènes naturels qui ont donné naissance à l'histoire de la destruction de Jérusalem et de Sennacherib sous les dragons qui ont été les plus abominables effets de la mort humaine que du jour. Tous les détails matériels du récit, tels que la métamorphose de la femme de Lot en statue de sel, s'expliquent aussi aisément par les phénomènes locaux. Ce qui est plus intéressant, c'est la tradition postérieure qui transmet la légende de l'apocalypse morale et les paroles intimes dans la bouche d'Alcibiade lorsqu'il le raconte en faveur des chrétiens. M. Chayne en fait ressortir le grandeur, avec un esprit profond pour le texte sacré qui s'élève chez lui à une critique historique très nette et très indépendante.

— 31 Un des anciens élèves de Manchester New College, M. E. Jones Fry, vient de publier chez l'éditeur Nisbet, sous le titre *The composition of the Book of Genesis*, le texte du livre de la Genèse classique et disposé, selon ses éléments constitutifs, en colonnes parallèles et en paragraphes distincts pour chaque élément. Au bas des pages se trouve le sommaire. En appendice six cartes représentent les pays auxquels se rapportent les récits de la Genèse. Ce genre de publications, dont l'édition première revient à Fr. Lenormant, s'est déjà répandue en Allemagne et est appelée à rendre de grands services aux étudiants patiens au les études critiques de l'Ancien Testament sont en honneur.

— Le *Dans l'Inde Antiquary* du mois de mars, il y a une remarquable article de M. Rudolf Hoernle sur trois « Pitharia de la secte Jaïna Digambara ». Il y observe deux traditions distinctes relatives à la consommation des grands pointes. Se basant sur cette observation il cherche à établir que jusqu'au vers le milieu du *ce siècle* avant notre ère la consommation Jaïna fut strictement observée en Digambara et Sravastika, se serait produite à l'époque de Bindusardha. A leur tour les Digambaras se seraient retirés plus tard en quatre groupes et auraient été portés vers le nord, du côté de Delhi et de Jaipur.

— Le colonel G. A. Jacob, officier d'état-major anglais, depuis longtemps au service indien et familiarisé avec la littérature indigène, vient de rendre un grand service à tous ceux qui aiment les religions et les philosophies de l'Inde, par la publication de son *Upanishads and Upanishads*, écrit à Bombay en 1891 et mis en vente au prix de 5 roupies au Government Central Book Depot (3 vol. in-8 de 1803 p.). Ce n'est rien moins qu'une monographie des sujets traités, des idées et des mots principaux dans cinquante-cinq Upanishads, choses parmi les plus importantes, et dans la Bhagavadgita. Comme pour faciliter les études personnelles du colonel, ce ouvrage s'est écrit pendant des années au point de vue de la connaissance complète que l'auteur a eue à ses compagnons de travail et que ceux-ci acceptaient avec reconnaissance tout il leur égarèrent de longues et pénibles recherches.

Nécrologie. — La science et les lettres anglaises ont dû une perte sérieuse en la personne de M^{lle} Amelia B. Edwards, décédée le 15 avril. Miss Edwards avait été avec M. Erasmus Wilson la fondatrice de l'*Egyptian Exploration Fund*. Depuis bientôt dix ans elle a consacré toutes ses forces et tout son patrimoine à cette Société d'explorations archéologiques en Egypte, qui a rendu de si grands services à l'égyptologie; elle en était vraiment l'âme. Miss Edwards s'était acquise une véritable autorité en Angleterre et en Amérique, où elle fit de si beaux et si nombreux voyages avec le plus grand succès. Elle avait remarquablement bien comme artiste et c'est la grande impression que fit sur son esprit les archéologues en Egypte, accompli en 1873 et en 1874, qui la décida à consacrer à la peinture, à la musique, aux lettres, tout ce qu'elle s'était dit. Elle se consacra entièrement à la reconstruction de la vieille terre des Pharaons. Ses deux ouvrages principaux sont le récit de son voyage en Egypte (*A Thousand Miles up the Nile*) et ses conférences d'Amérique (*Pharaohs, Fellahs and Explorers*). — Même après sa mort elle servira encore la science qui lui avait été donnée. Elle a légué presque toute sa fortune à University College, à Londres, pour l'établissement d'une chaire d'égyptologie.

Nouvelles diverses. — Les *Hibbert Lectures* de cette année ont été confiées à M. Claude G. Montefiore qui a traité le sujet suivant : *La religion des anciens Hébreux*.

— Le conseil de l'Université d'Édimbourg a chargé M. le professeur G. F. F. F.

deux, du Berlin, de faire l'année prochaine les cotes de la collection Hilbert, en remplacement de M. Stokes.

— Le rapport des curateurs de la *Bibliothèque Bodléienne*, pour 1891, signale parmi les nouvelles acquisitions de manuscrits : une collection de vingt-deux volumes rapportés par lui le doyen Elliot de Bristol, et contenant la bibliographie de tous les livres sur des sujets religieux, publiés en Angleterre depuis le x^e siècle jusqu'en 1835 ; — et un manuscrit sans du Yama, avec traduction pénible, qui représente une famille de manuscrits non encore représentée à la Bibliothèque.

— Nous aurons décidément deux Congrès des Orientalistes cette année, l'un à Lisbonne sous la présidence d'honneur du roi de Portugal, l'autre à Londres sous la présidence d'honneur du duc de Connaught et la présidence effective de M. Max Müller. Le premier, qui fut autre au dixième congrès statutaire réuni à Londres l'année dernière, aura lieu du 23 septembre au 1^{er} octobre, et tiendra ses travaux sur le domaine des relations historiques, commerciales et administratives de l'Orient et même de l'Afrique avec l'Occident aussi bien que sur les questions de philologie orientale, surtout le principe posé lors l'année dernière à Londres par M. Lohse. C'est une extension et une transformation partielle de la sphère d'études des congrès antérieurs.

Le second sera plus spécialement philologique et numismatique. C'est le congrès des professeurs d'Oxford, par opposition au congrès des administrateurs et des voyageurs qui ont étudié l'Orient expérimentalement plus encore que dans leur cabinet de travail. Les principaux présidents de section seront MM. Cowell, Wada, Robertson Smith, Sayce, Lapage Renouf et Tylor. M. Clouston présidera aux concours et inaugurera une nouvelle section, celle des rapports de la Grèce archaïque avec l'Orient.

— L'administration de *University Hall* à Londres, continue ses efforts pour répandre en Angleterre la méthode et les connaissances scientifiques en matière d'histoire religieuse. Parmi les séries de conférences du printemps et de l'été nous remarquons celles de M. Francis H. Jones sur les Évangiles synoptiques et celles de M. Charles Hargrove sur Thomas d'Aquin.

SUISSE

— J. Naef. *Histoire de l'Église chrétienne* (Paris, Fischbacher ; in-8 de 440 p. ; 6 fr.). M. Naef, ancien pasteur de l'Église de Genève, est connu depuis longtemps par les travaux historiques de valeur qu'il a publiés. L'ouvrage que nous annonçons lui est comme le couronnement de ses études de prédilection. Le tâche qu'il s'est assignée est d'une difficulté qu'on ne saurait exagérer. Il ne s'agit pas de résumer, pour lui, que de faire rapidement passer sous les regards, comme on on penurait, la période capitale de l'histoire de l'humanité. Aussi n'est-ce point un manuel que l'auteur a composé : un manuel est composé des développements

beaucoup plus étendue; c'est un tableau de l'Eglise chrétienne, depuis ses origines jusqu'aux temps actuels, que l'auteur a tracé, dans le but d'en faire saisir, dans un raccourci habilement conçu, les merveilleuses destinées. La méthode et le procédé choisis par l'auteur offraient certains dangers. Ce serait manquer de respect à l'historien que de dire qu'il les a toujours évités. Nous parlons ainsi moins de manière dans le périple qui s'étend de la fondation de l'Eglise au règne de Constantin; certains sujets sont si brièvement indiqués qu'ils demeurent obscurs pour le lecteur qui n'est point initié à ces études. Dans les temps modernes, pour s'en citer un exemple, l'écrite de Luther et son illustre représentant, F. C. Baur, n'étaient plus que quelques lignes jetées, pour ainsi dire, dans le texte. Cette extrême brièveté n'a point permis à notre auteur d'ajouter certaines publications récentes, qui ont modifié les opinions reçues sur quelques points concernant les origines du monachisme, l'auteur de l'Épistola, etc.; mais ces légers défauts s'établissent par le bon même que l'historien a voulu présenter un tableau général de l'ère de l'Eglise chrétienne.

Un second caractère de l'ouvrage de M. Naef est l'extrême impartialité dont il fait preuve. Il est si rare de trouver un historien vraiment impartial, que c'est un devoir de le signaler, quand on a la bonne fortune de le rencontrer. M. Naef est l'historien impartial par excellence; il pousse même parfois trop loin l'impartialité, par exemple, en montrant comme une sorte de crédit à la légende du séjour de Pierre à Rome, en concédant la possibilité d'un aïe et même auteur pour l'Apocalypse et la quatrième Évangile, bien que cette opinion lui paraisse peu vraisemblable, en se prononçant peu sur la date des écrits racontés, etc. Un dernier trait qui nous a frappé, en lisant le volume de M. Naef, c'est, en général, la saine des appréciations et des jugements portés. Nous recommandons en particulier la communication très précise et très judicieuse des réformateurs (Communication de M. Édouard Monod.)

— M. A. Baumier, professeur à l'Université de Genève, a publié chez Fischbacher, à Paris, une longue et intéressante notice biographique sur son ancien collègue Auguste Ottomare, où il lui retrace une minutie la figure originale du professeur et de théologien, celui auquel nous devons la traduction française la plus parfaite du Nouveau Testament, mais encore tout un côté de la vie religieuse et ecclésiastique de Genève pendant les quarante dernières années.

ÉTATS-UNIS

Congrès des Religions et Musée des Religions. — Les deux institutions que nous avons groupées dans ce titre sont entièrement distinctes et indépendantes l'une de l'autre, et cependant elles méritent d'être associées comme en double symphonie des progrès qui font aux États-Unis les étapes d'histoire des religions et l'universalisme, large, tolérant, humanitaire, que nos études développent partout où elles s'établissent.

Le 10 avril dernier, la section d'archéologie et de paléontologie de l'Université de Pennsylvanie a inauguré une exposition d'objets employés dans les divers cultes orientaux. Un catalogue contenant des explications sommaires sur les objets, est déjà mis à la disposition du public. Il est en même temps académique, mais grâce à l'activité des archéologues et des universitaires américains, grâce surtout à une très remarquable dépense par quelques professeurs tout pénétrés des méthodes de la science moderne et joignant à leur science un intérêt tout pour les choses religieuses et un sentiment très net de l'extrême importance du problème religieux dans notre société contemporaine, la collection actuelle se gardera pas à devenir un véritable musée des religions. L'exemple donné à l'université ainsi à partir ses halls sur un sol autrement plus favorable que la cendre aux rigoureuses relectures, autrement ouvert à une conception de la religion qui est universelle sans être de l'universalisme et subordonnée tout au domaine pratique.

Quant au Congrès, on s'enne devant les Américains, le Parlement des religions, il n'existe même qu'à l'état de projet, puisqu'il ne doit se réunir qu'en 1893, pendant l'Exposition universelle de Chicago. Mais déjà il a une organisation préparatoire. Les différents centres des États-Unis se proposent prochainement de tenir à Chicago, en 1893, des congrès particuliers. La direction générale de l'Exposition a encouragé les organisateurs de ces multiples congrès pour s'entendre sur les dispositions matérielles à prendre en vue de leurs assemblées. C'est dans cette réunion, où siègeront en commun des représentants des différentes églises chrétiennes, qu'est né le projet de réunir en outre à Chicago une sorte de conférence œcuménique des religions, ou, en de meilleurs termes, l'harmonie et l'unité religieuses de l'humanité, ainsi que les facteurs sociaux et spirituels du progrès humain.

Qu'une pareille idée ait germé dans le cerveau d'un universaliste chrétien, cela n'a rien d'étonnant, mais ce qui est plus remarquable, c'est que dès à présent elle a pris corps, c'est que le comité organisateur est constitué sous la présidence du Révérend John Henry Barrows, c'est surtout qu'il a reçu un grand nombre d'adhésions, non seulement en Amérique, mais dans les diverses parties du monde, et que des évêques catholiques aussi bien que des pasteurs protestants ou baptistes, des méthodistes, des luthériens et l'on compte même des confucianistes ont prêté leur concours. Quand même cette manifestation n'aboutirait à rien, elle aura eu du moins l'avantage de montrer que dans toutes les religions il y a des esprits larges et généreux, qui savent distinguer entre les éléments fondamentaux et universels de toute religion et ses éléments particuliers, les plus souvent secondaires. Mais il y a plus. Le fait seul qu'une pareille conception ait pu prendre corps est l'un des phénomènes les plus intéressants et les plus significatifs de la fin du xix^e siècle. Et qui sait ce qui, plus tard, pourra sortir de ce qui n'est aujourd'hui qu'une utopie pour la très grande majorité des hommes?

— L'École de morale appliquée (*School of applied ethics*) reprend cette année la série des conférences d'été qu'elle inauguree d'une façon si originale l'année dernière dans la plaine de Salem (Massachusetts). Les trois sections — morale des religions, économie sociale, morale — ont respectivement pour directeurs MM. Toy (celui-là même dont notre collaborateur M. Moutet signale dans cette livraison la remarquable travail, *Judaism and Christianity*), Adams et Felix Adler, et ces trois nous invitent à prouver qu'il s'agit ici, non d'une simple distraction balnéaire, mais d'une œuvre très sérieuse d'enseignement et de vulgarisation scientifique.

Dans la section de l'histoire des religions le professeur G. F. Moore parlera des Prophètes; le professeur A. Williams Jackson, de la religion de l'ancienne Perse et de ses Relations avec le Judaïsme; le professeur Morris Jastrow, de la Loi rituelle; le Dr John Packer, du Psautier; le professeur Crawford Toy, des Livres Sapientiaux, et le Dr Hiram, du Taloud.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

1. Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 25 mars : Le directeur de l'École française de Rome communique à l'Académie : 1^o que la restauration des trois basiliques antiques découvertes récemment à Bellinzone par l'École romaine a été reprise aussitôt de la lutte Tibérienne contre le Minotaure. — 2^o Que M. le sénateur Barroca publie prochainement sa belle collection de sculptures antiques, avec le concours de M. Holm. La collection sera en trois parties. — 3^o Que M. Pansolini a découvert à Prima Porta, à une milie de Rome, une belle série de mosaïques, parmi lesquelles deux sont particulièrement remarquables : L'une représente un fils de Mithras, assis de gauche, tenant des oiseaux. L'autre, de style égyptien, reproduit une scène d'adoration. Au milieu un personnage aux formes, il est au sol, sur son trône, offre un glissement à un serpent dont les anneaux s'enroulent autour d'un vase. À gauche un autre personnage, debout, de couleur verte, offre un vase à un autre serpent. Le personnage du sol ne porte aucune inscription.

— Séance du 1^{er} avril. M. Hamelle est élu membre de l'Académie en remplacement de M. Alfred Maury. — M. Louis Hauet lit une étude sur les Origines incertaines du « censeur », s'attachant de l'engagement septennaire des mots de la prose latine dans les bulles des papes au moyen âge. Ce travail a commencé par être métrique, analogue à celui que l'on trouve dans la prose de Symmaque. Il a été transformé par le dictionnaire pontifical en vers épiques, au cours du XII^e siècle.

— Séance du 4 avril. M. Paul Barroca signale la plus ancienne représentation actuellement connue de l'architecture basilicale de Saint-Pierre de Rome, datée par l'inscription de Jean Fieschi, du moment des Grands-Christes, à la Bibliothèque nationale. Fouquet vient à Rome sous Eugène IV (1434-1447).

M. Maury présente l'ouvrage intitulé de M. Félix Bédier : *Les corrections de la doctrine chrétienne depuis l'âge des pyramides jusqu'à l'époque romaine*.

— Séance du 22 avril. M. Maurice Halévy, chargé de cours à la Faculté des lettres de Lyon, signale la découverte, dans le temple d'Apollon Pithagoréen, au

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Béotie, d'un seul bloc inscription creuse, présentée sous toute responsabilité de Hippocrate, fils de Pinarète. L'offrande semble avoir été une statue de bronze, à 26 paces par la tête retournée à celle du socle et qui présente de grandes analogies avec les figures féminines du troisième développement sur l'Acrone d'Actéon.

M. Julien Hervé, adresse la lecture du mémoire de M. Robson sur l'état religieux de la Grèce au siècle d'Alexandre.

— Séance du 29 avril. — Le directeur de l'École de Rome écrit que l'un de ses pensionnaires, M. Chodanis, architecte, a retrouvé le système d'eau souterrain à l'entrée du Panthéon du Rôme. Ses travaux aboutissent à une vive lumière la méthode employée par les architectes romains lors de la reconstruction du temple sous Nerva. Il a retrouvé le mur et le parage antiques du Panthéon.

M. Champollion, ministre plénipotentiaire, entretient l'Académie des lettres étendues par lui à la prière d'Adrien sur l'emplACEMENT du temple d'Apollon. Il a retrouvé plusieurs temples d'époques successives, dont le plus récent, de construction romaine, doit avoir été l'ancien dédié par Auguste à Apollon, après la bataille d'Actium, en 31 après Jésus-Christ (cf. *Syllabus*, VIIe Ann., III).

— Séance du 6 mai. — M. Schœt affine l'attention de ses collègues sur trois nouvelles inscriptions de Pnyx, découvertes dans le nord de Mycène par M. Lévy Hém. Elles ont une double importance, d'abord parce qu'elles nous donnent une nouvelle version, plus développée, d'un texte déjà connu par les inscriptions de Sphaeria et de Rhéon; ensuite parce qu'elles attestent que le dialecte laconien est parvenu au même état de fixation morphologique beaucoup plus tôt qu'on ne le suppose généralement.

L'Académie décide le prix Stanislas (donné à M. Lévy de Bussy, pour son ouvrage intitulé *Chien-hai-king*).

M. Delisle présente les ouvrages arrivés : L. Mayet, *Les livres liturgiques du moyen de Lougros*. — C. Robert, *Vieilles des mœurs de l'école de Clugy en Espagne*.

— Séance du 20 mai. — M. Lévy de la Marche adresse la lecture d'un mémoire sur l'extension et l'intensification de l'enchâssement Jean Gillette par le procédé Tristan Tricite. Nous remercions dans les minutes les auteurs de cette œuvre, les renseignements qu'elle fournit sur les fondements architecturaux vulgarisés par l'enchâssement au cours de sa vie privée et les nombreuses suppositions qu'il professe.

Le P. Fédéric de Quenquig, barnabite, fait une communication sur la question de la Pique dans la réforme du calendrier russe, dont nous exprimons le vœu tendu à la Rome chrétienne de 20 ans.

— La presse russe s'occupe depuis quelque temps de la réforme du calendrier. L'éditorial capital sous l'inspiration du père sevit, à partir d'un certain point, le sujet du calendrier de Nino (1853) déchaîné que la Pique chrétienne devient celle des barbares ou comme avec cette dernière. Or, cela que d'un a

l'an 2000, notre Pâque chrétienne se célébrait elle-même les 14 bis et commençait avec elle 5 bis. L'observation est en parfaite concordance. Mais le P. Tassinari fait remarquer que le monde de Rome ne pourrait avoir en son quatorzième Pâque juive solitaire, comme elle l'était alors et comme elle était censée devoir être toujours célébrée; d'après les prescriptions de Moïse, le jour même de la pleine lune du printemps. Or, le calendrier israélite actuel n'est en aucune hypothèse conforme à la seconde moitié du vie siècle; des prescriptions spéciales touchant le 1^{er} Tishri, qui ne doit jamais tomber ni en dimanche, ni en mercredi, ni en vendredi, et d'autres concernant la célébration de la pleine lune avec certaines heures déterminées, font de plus en outre que si le dimanche du Tishri, si celui de Nisan, si par conséquent la pleine lune de Nisan ne sont plus d'accord avec ce qui se passe effectivement au firmament. Il s'agit à dire que le calendrier israélite existait en 1000 ans de plus qu'à jour, de sorte qu'on a mis plus que leur Pâque traversé l'an 2000 la 10^{me} fois. — Déjà au XVIII^e siècle on commençait à se méfier des Juifs d'orient et à peu avec les véritables qui furent les seuls fusés, et à l'an 2000, la Pâque catholique précédait la Pâque juive, elle se sera célébrée non pas à la pleine lune de mars ou de printemps, mais à la pleine lune suivante. Dans ces circonstances, les catholiques doivent se tenir à la prescription du monde de Rome qui leur a donné, comme point de départ, non pas la venue à venir des Israélites, mais l'opinion que pour ne pas leur compte de cette circonstance que les Hébreux célébrèrent, d'un à l'an 2000, leur Pâque 24 fois un an ou même plus tard que ne l'a permis la venue de Moïse.

Quant à la célébration de la Pâque romaine avec la Pâque juive, elle est due quelquefois à l'ignorance du calendrier israélite, ce dont l'Église n'a pas à s'inquiéter, et quelques rares, très rares fois (comme en 1825), à l'usage des évêques, qu'elle a emprunté à l'Église grecque. L'Église catholique n'a pas en que ni 181, ni mai qui 404 l'empêcherait pas les avantages pratiques des autres. Au surplus, outre chose est le calendrier et autre chose la détermination de la Pâque, comme l'on ne peut pas dire des protestants d'Allemagne de 1700 à 1710, le Japon, qui en adoptant en 1872 le calendrier de l'Europe occidentale, n'a certes pas voulu s'engager à célébrer la Pâque chrétienne.

La vraie cause qui empêche l'adoption de notre calendrier, c'est la crainte de faire les incompatibilités étrangères des astronomes. C'est que des savants qui ont déterminé l'âge à proposer, à la place de Greenwich dont on connaît les déplorable conditions atmosphériques, le monde de Jérusalem. Mais qu'on sait avec un grand soin et à Jérusalem nos savants plutôt qu'ailleurs que eux, les populations catholiques y trouveront un dévouement pour l'étude de ce tant intéressant de leur calendrier. Ce calendrier est connu dans la même mesure par l'Italie des savants.

— Source du 27 mai: M. Edouard Le Blau communiqué de la part de M. Maxwell Sommerville, de Philadelphie, un travail de l'année, l'œuvre de Jérusalem.

VII. Revue des Religions. — 1882, 2^e sem. : A. Lamy. *Études sur la religion chaldéo-assyrienne (suite)*.

VIII. Revue des Deux-Mondes. — 1^{er} avril : A. Geffroy. *Du progrès de la science archéologique et de l'exécution à Rome.* — Maurice Paléologue. *Le sort des Latins. Légende bretonne.*

IX. Revue Bleue. — 24 mai : Jean Bussy. *L'avenir de la religion (le progrès des « Prophètes d'Ismail » de M. Darmesteter).* — 28 mai : Alfred Rambaut. *Les religions de la Révolution. Le culte de la Raison et de l'Être suprême.*

X. Journal des Savants. — Mars : Barthélémy-Saint-Hilaire. *Les textes du Yinyu.* — M. Berchelt. *Sur les traductions latines des ouvrages alchimiques (voir mai).* — Avril : G. Buisson. *Le rôle de Oregore de Tours.* — H. Weil. *Les inscriptions de Cna.* — R. Harcourt. *Catalogue général des manuscrits (aut. du Cantab).* — Mai : Barthélémy-Saint-Hilaire. *Vie du Bouddha.*

XI. Revue archéologique. — Janvier-février 1882 : E. Le Blant. *Notes sur quelques formules alchimiques.* — A. Renart. *Chronique d'Ismail.* — Mars-avril : F. Goussier. *Séances dans le culte de Mithra.* — G. Rapin. *Étude sur les Mystères au moyen âge (fin.).* — E. Mouton. *L'Église de Saint-Jérôme à Époufesse, avec une étude sur le stade au temps de saint Léon et de Flavian Jovialis (1^{er} art.).* — A. Gagnat. *Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité classique.*

XII. Revue des Questions historiques. — 1^{er} avril : Paul Allard. *Le christianisme romain au 1^{er} siècle.* — Edouard Vacher. *Le pape Martin V et les juifs.* — Gendry. *Le concile de 1774-1775 et la première année de pontificat de Pie VI.* — G. Ruvé. *Le concile de Manise et les femmes.* — F. Planch. *Les syriaques de saint Alexis et l'authenticité substantielle du sa vie laïque.*

XIII. Romania. — Janvier 1882 : H. Morf. *Notes pour servir à l'histoire de la légende de Trion en Italie.*

XIV. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — Avril : J. Toutain. *Le sanctuaire de Satoron Sakaratsensis au Djebel Bou-Kacem (Tunisie).*

XV. Revue des Études juives. — T. XIII, N^o 50 : *Index Arab.* *La littérature des parricides dans la Bible. Le second Isidore (fin.).* — J. Lecl. *Notes sur Malchus.* — J. Derendoury. *Glosses d'Abou Zakariya ben Eloum sur Isaac (fin.).* — A. Neubauer. *Abou Ahsan, le Babyloniens.* — S. Rada. *Documents relatifs aux Juifs de Maniquisme au moyen âge (fin.).*

XVI. Révolution française. — 14 avril : E. Jouanvot. *Le Masin, mouvement révolutionnaire de Morbihan (fin.).*

XVII. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — Septembre 1881 : C. Fournet. *Louis XIV et les réfugiés huguenots en Angleterre à l'époque de la Révocation (1685-1688).* — N. Weiss. *Autobiographie d'un exilant de la Révocation, Jacques Gabrit, pasteur du Refuge (vol. 1^{er} sur 2).* — Année : H. Buisson. *Morts du jour, état de Tanguy et le capitaine de Frégon.*

de la Nour. — *Paul Gouffé*. Fondation d'une chaire au collège de Navarre pour enseigner l'histoire. — *J. W. Lefèvre*. Les registres pontificaux sous le pape X. — *Frérot et Bonis*. La Bulle de Innocent III sur la fille de la Récusation. — *Maréchal*. Les préoccupations politiques de Louis XIV au sujet des huguenots en 1690. L'abbé de Choisy et l'abbé Fleury. — *Aréol*. *Jules Bonnet*, *Guillaume Ferrant*. — *Mor*. *Jules Perceval*. De l'histoire littéraire de la France spirituelle, *Christophe Herault* et les *Lettres d'Angers* (1498-1514).

XVIII. Annales du Midi. — *Janvier 1882* : *C. Bonis*. Les guerres de religion en Languedoc d'après les papiers du baron de Fontenay-lez. — *Aréol*. *A. Thomas*. Saint Vincent Ferrer dans le midi de la France. — *L. G. Feller*. Yriarte et l'événement de Cella.

XIX. Annales de l'Est. — *Janvier* : *C. Feller*. Le duc de Lorraine d'Alsace et la dignité de saint Ovide (fin). — *Aréol* : (du même). Les anciens monuments de saint Ovide.

XX. Annales de Bretagne. — *Aréol* : *A. de la Borderie*. Saint Elier. — *Lutet* et *Lutet*. Château de Montmorency (fin de sainte Thérèse).

XXI. Revue de linguistique et de philologie comparées. — *XXV*. *E. Feller*. Nouvelles découvertes pour servir à l'histoire religieuse de l'Alsace française. — *De la traversée*. Essai de métaphysique religieuse. — *Aréol*. Histoire d'une paroisse lorraine sur sainte Hélène de Constantinople.

XXII. Bulletin critique. — *15 avril* : *L. Feller*. De la dévotion des laïcs. 17 à 22 des « Monographies chrétiennes du Midi » de M. de Bonis. — *Société de la Bible*. La Bible de papa Hilarus.

XXIII. Revue de l'Art chrétien. — *Mor* : *J. Bellé*. L'art catholique et ses dévotions. — *Aréol* : *J. Bonis*. La vie des docteurs de l'Église à Rome. — *J. Gouffé*. Histoire de la fondation de l'abbaye de Bénédict.

XXIV. Revue historique du Tarn. — *1882* : *E. Feller*. Troubles dans la ville d'Albi pendant l'épiscopat de Gaspard Gallon du Lude. — *A. Feller*. Ormes et moutons dans l'Albigisme (1304-1305). — *CA*. *Feller*. Pouille du diocèse d'Albi sous la fin du XVI^e siècle.

XXV. Mémoires de la Soc. des sciences et arts d'Angers. — *V*, p. 77 : *L. Feller*. Saint-Michel de Tivoli. L'Église constitutionnelle à Angers en 1800 et le Concordat.

XXVI. Mémoires de la Soc. d'Emulation des Côtes-du-Nord. — *V*. *XXIII* : p. 150. *Feller*. Inscriptions gauloises des départements d'Ille-et-Vilaine et des Côtes-du-Nord. — *V*, 197. *De la Borderie*. Sépulture de Kerguelan au Goulet (Finistère). — *V*, 211. *A. de la Borderie*. Saint Gervais. Texte de sa vocation et mort. — *V*, 251. *Saint-Herri*. Vie sainte ancienne et moderne. Les notes et commentaires historiques.

XXVII. Revue de Gascogne. — *Novembre 1882* : *Expédition*. Inscriptions des Latrunciens (suite). Inscriptions latrunculiques sous le pape X. — *Aréol*.

H. P. Dethlefs. Mât de la Tour de (Pis)Mammouch, antécédent d'Aché (à voir). — *A. Brault*. Les figures de l'Antiquité d'après une sculpture de 1510 (Ile).

XXVIII. Mission. — *Avril* : *L. de Lardès*. Bibliographie. Principes de la science indologique. — *G. Sédilla*. Les ordres monastiques de l'Inde. — *C. de Herin*. Un philologue poète au 19^e siècle. — *J. C. (Tchouang-Kai)*. — *A. Roussel*. Études de religion indoue.

XXIX. Bulletin de Folklore-wallon. — *J. C. Wilmette*. La pierre d'écrit de la pierre de paradis. — *J. Simon et E. Monnier*. L'œuf qui s'écrit.

XXX. Academy. — *7 avril* : *G. Margoliouth*. The obelisks of the Heliopolis. — *Sapir*. Letter from Egypt (voir le 11 mai). — *9 avril* : Une série d'articles sur le Égypte et par M. H. Bickell, Gresser, Giffert, Walter W. Scott. (v. le 20 avril et ses suivants). — *Flinders Petrie*. Excavations at Tel-el-Amarna. — *10 avril* : *H. Rowbotham*. The beginnings of Persian history (P. 1890, voir le 28 mai). — *C. A. Smith*. The composition of the Papyrus of the Ptolemaic Temple.

— *G. J. J. J. J.*. Sanskrit literature in India (voir notamment exposé de ce qui se fait dans les Indes anglaises pour servir de la détermination des conditions économiques et sociales par les indigènes). — *Kennerly*. Report of the archaeological survey of the Egypt. Excavations. P. 1890. — *23 avril* : *W. H. M.*. The discovery of a christian catacomb at Kaituma (voir le 30 mai). — *C. J. Goud*. The Soudan inscriptions (à propos de l'ouvrage de M. Euting). — *7 mai* : *A. Sayce*. The inscriptions of Soudan-Saint-Yakim (à propos de l'ouvrage de M. Lehoucq). — *23 mai* : *A. Sayce*. The decipherment of the Hittite inscriptions (M. Sayce annonce qu'il vient d'entreprendre la tâche du déchiffrement des inscriptions hittites). — *G. C. C.*. The Trojan war. — *J. Burgess*. Discoveries in a Buddhist stupa in Southern India (découvertes de reliques dans une stupa du district de Kanna, à Hattipet). — *E. Tyle*. The grammar of the Latin (à propos de l'ouvrage de M. H. Bickell, qui voit le livre paraître et paraître dans les bibliothèques des érudits inspirés par le latin toute l'histoire de cette science). — *28 mai* : *G. H. Baker*. A new variety of the Southern Malay alphabet.

XXXI. Athenaeum. — *7 avril* : *H. Peacock*. The birth and parentage of Wycliffe (voir le 11 mai). — *14 mai*. The Syrian church in India (v. r. de l'ouvrage de M. M. H. H.). — *21 mai* : *Father Lockhart*.

XXXII. Quarterly Review. — *N° 145* : Archbishop Trenchard. — An apology for Islam. — Dean Burgin.

XXXIII. Nineteenth Century. — *Jan* : *C. H. Wright*. Some great Jewish rabbis. — *J. D. Kim*. An Indian literary-scientist. — *Jan*. A nineteenth-century person. — *V. Greville (M)*. Women and worship in Burma.

XXXIV. Jewish quarterly Review. — *Avril* : *Goldmann*. Spill and labor in Judaism and Christianity. — *A. Neubauer*. The Sabir and the Zohar. — *Goldmann*. The Jews of Morocco. — *L. Swenson*. The Russian school and Judaism. — *W. Bacher*. The origin of the word « Haggada ». — *Schachter*.

The history of Jewish tradition. — W. von Soden, Bibliography of the writing of prof. Eusebius.

XXXV. Contemporary Review. — *Nov.* : T. W. Russell, Archbishop Walsh and the bishop annuals. — *Bishop of Calicut*. Province Driver of Old Testament (voir le n° 107).

XXXVI. Babylonian and Oriental Record. — *V. 5* : Terrien de Lacouperie, How in 210 B. C. Hiechiem entered China. — *J. Inghart*, Notes on the writings of the Lyman monuments (sacrés). — *Chad Bonum*, Southern Palestine and the Tel-el-Amarna tablets. — *N° 6* : G. Dennis, Notes on the Karkarum script. — *Terrien de Lacouperie*, On the entrance of the Jews into China during the first century of our era. — *S. Rein*, The Pu-Yao-King (saïte). — *A. Blunt*, The tablet-inscriptions of the Chinese Jews found at Kiching-fu in 1894 (voir les nos suivants). — *N° 7* : Chad Bonum, Recent German colonial exploitation. The land of Samal. — *R. Brown*, Emerson family names. — *N° 8* : Terrien de Lacouperie, The Négrito-pygmies of ancient China (voir le suivant). — *Chad Bonum*, Some letters to Amenophis III. — *N° 9* : H. Derenbourg, The Hanyuan inscription 22 of the Berlin Museum. — *N° 10* : Chad Bonum, Inscription of Nargissar. — *De Harlez*, Sheng-Tsing-Tsing-King, the Book of universal purity and expiation. — *N° 11* : Terrien de Lacouperie, The Black lands of Babylonia and ancient China.

XXXVII. Scottish Review. — *April* : *Under*, The Castry islands. — *Contra Treter*, A new religion. — *T. Lee*, John Major, Scottish ecclésiaste (1205-1559). — *Triford*, Hymnology of the Christian Church. — *J. Mackay*, The death of Gustavus Adolphus. — *J. Biddis*, The anthropological history of Europe.

XXXVIII. New World. — *I. 1* : Lyman Abbott, The evolution of Christianity. — *C. Everett*, The historic and the ideal Christ. — *J. Scherman*, The future of Jewish religion in America. — *C. Fay*, Abraham Krumm. — *J. Carpenter*, The historic evolution of Buddhism. — *E. Hall*, The new methodology. — *C. Opton*, Theological aspects of the philosophy of Thomas Hill. — *I. 2* : *Mont J. Savage*, Hellipose evolution. — *T. K. Chapin*, The origin and the meaning of the story of Sodom. — *H. Strongfield*, The foundation of Buddhism.

XXXIX. Asiatic quarterly Review. — *April* : Legends, songs and customs of Kurdistan. — *Magers*, The occasion by voice and the Hermitage of Edmund. — *Wittner-Davies*, The present state of Oriental studies in Great Britain.

XL. Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology. — *T. XIV* : *P. 245*, *Léopold Benoit*, The Book of the Dead. — *P. 260*, *Griffith*, The ancient Egyptian year.

XLI. Proceedings of the American philosophical Society. — *XXV* : *P. 145*, *A. S. Gatschet*, A mythic tale of the Iakia Indians.

Phylo. Gegen Dr. Jakob's Theorie über die Bedeutung der Bezeichnung. — *Kath. Zentrblatt* hat das Ratzen in der Rakowka und Galsien.

LVI. Theologische Studien und Kritiken. — 1892, N° 2: Deutsche, Eingeweihte von Nazareth und dem Vordurchgang zum Apostelamt. — *Chemn.* Gegenwärtiger Stand des religiösen Denkens in Gesellschaften. — *Reich.* Elia: — *Nach.* Jesus-Jesus.

LVII. Jahrbücher f. protestantische Theologie. — XVIII: 2: Lipkau. Luther's Lehre von der Buße.

LVIII. Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. — VII: 2: E. Ficker. Die Apostel Paulus in Europa. — F. Marnhold. Das Christenthum bei den Germanen.

LIX. Evang.-luth. Missionsmagazin. — Mai: Die Religion der afrikanischen Naturvölker. — Juli: Chinesische Gräber unter die Mission.

IX. Sybel's Historische Zeitschrift. N. F. — XXXI: 2: Sauer. Luther des Vatersland der biblischen Deutschen. — Wirtel. Zur Geschichte Wallenstein's.

LXI. Nuova Antologia. — 1° Mars. — Regis. Il diluvio universale nella leggenda di Babilonia.

LXII. Archivio storico italiano. — S. V. IX: 3: Zambelli. La Santa nell' Assunta in Brescia nel medio evo.

LXIII. Studia documentaria historiae christiana. — 1892, N° 2: B. Tacchini. Le origini del cristianesimo e il primo secolo.

LXIV. K. Institut van Nederlandsch Indië. Bijdragen. — De eerste, 1. PD: J. H. Meuwaldt. Welke de tegenwoordige reden en gronden der Duitse nog steeds aan een onbegrensd machtigheid? — Aankomelingen uit de goddelijke begrippen der Kerk-Bijdragen.

LXV. Theologische Studien. — IX: 2 et 3: Vahsen. Betrachtingen in gebruik van het woord Theos in het Oude Testament. — Willeboer. Het verband van den koninkrijkstand in Jesus x. 8 oet.

BIBLIOGRAPHIE

GENERALITES

A. Aulard. Le culte de la Nation et le culte de l'Étre suprême. Étude historique. — Paris. Alcan; 3 G. 50.

L. de Milhau. Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples mérid. — Paris. Laruz; in-18 de 152 p.

J. P. Moiley. The faith of the peoples. — Londres. Ward; 2 vol.; 31 sh.

F. Ellwood. Oriental religions and Christianity. A source of lectures delivered on the Ely foundation before the students of Union theological seminary. — New York. Scribner; in-12 de xvi et 284 p.; 1 d. 75.

CHRISTIANISME

J. Kœpf. Histoire de l'Église chrétienne. — Paris. Fischbacher; in-8; 6 fr.

H. Harter. Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologiae exhibens qui in a concilio Tridentino floierunt, cetate, natione, disciplina distinctio. I (2^a ed. verus et augmenta). — Innsbruck. Wagner; in-8 de xiv et 630 p.; 12 m.

A. Bernard. Les Vaudois. Leur histoire sur les deux versants des Alpes du iv^e au xix^e siècle. — Paris. Fischbacher; in-8, ill.; 12 h. 50.

B. Verrier. Histoire du protestantisme catholique. — Paris. Delhomme; in-8 de 347 p.; 6 fr.

G. Mac. The Syrian church in India. — Londres. Blackwood; in-8 de 306 p.; 10 sh. 6.

E. Stevens. The Pauline theology. A study of the origin and correlation of the doctrinal teachings of the apostle Paul. — New York. Scribner; in-8 de xi et 384 p.; 2 d.

J. Pryor. Notes on the history of the early Church. — Londres. Christian Knowledge Soc.; in-19; 1 sh.

J. Wilpert. Die gottgewählten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten des Kirchtums. — Fribourg. Herder; in-16, de viii et 106 p., ill.; 18 m.

G. Kuhn. Das unsterbliche Fragment oder die Bücher des N. T. — Zürich. Holz; in-8 de viii et 118 p.; 2 m. (ouvrage continué).

A. Harnack. Die geschichtliche Uebersetzung des Apologismus Tertullians. Mo-

deutschen aus der alten Kirchengeschichte. — Leipzig, Hinrichs; in-8 de vi et 153 p.; 5 m. (t. VIII, 4^e livr., des « Texte und Untersuchungen » de von Gebhardt et Harnack).

F. Cotel, *Études de théologie historique et critique*. Tertullien selon M. Combès. — Paris, Delhomme; in-8 de 61 p.

E. Dugat, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*. — Paris, Lecoux; in-8; 5 fr. (extrait du « Journal asiatique »).

S. Gregorius Magnus XL homiliarum in evangelia libri dec., Ed. H. Hierer. — Innsbruck, Wagner; in-8 de ii et 392 p.; 4 m. 80 (2^e série, t. VI des « Patrum opera selecta »).

K. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VII^e siècle*. — Paris, Impr. nat.; in-4 de xxii et 433 p.

A. Trübner, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (von 1718 bis zum Jhr.)*. — Leipzig, Fock; in-8 de 121 p.; 2 m.

C. Thomas, *Theodos von Studion und sein Zeitalter. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchengeschichte*. — Gießen; in-8 de vii et 139 p.; 4 m.

P. Frederix, *Inquisitio inquisitionis privatis Neerlandicae. Geschiedenis der inquisitie in de Nederlanden tot aan hare herichting oorde keizer Karel V (1525-1535)*. I. — Amsterdam, Vrolijk; in-8.

J. Schott, *Die « Gesta Romanæ Ecclesie » des Kardinals Benoît und andere Streitschriften der schismatischen Kardinäle wider Gregor VII.* — Hamburg, Borchers; in-8 de viii et 143 p.; 4 m.

G. Dreyer, *Antient hymns made new, XII: Liturgical Hymns des Mittelalters, 3^e série*. — Leipzig, Neidam; in-8 de 272 p.; 8 m.

W. Chapsal, *Études historiques sur la province dominicaine de France. Les dominicains d'Alger*. — Paris, Picard; in-8 de xi et 431 p.

L. Le Fosseur, *Epigrammes ordinis Carthusiensis*, vol. IV. — Montrouil; in-4 de 420 p.; 25 fr.

S. Reiser, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters*. — Fribourg, Herder; in-8 de vi et 143 p.; 4 m. 90.

W. Copinger, *Introductions Bible of the first half century of the Latin Bible, being a bibliographical account of the various editions of the Latin Bible between 1420 and 1500, with an appendix containing a chronological list of the editions of the 16th century*. — London, Quaritch; in-fol. de x et 224 p.; 1 m. 11; 22 sh.

K. Herffelder, *Melanchthoniana pædagogica. Eine Begründung zu den Werken Melanchthons im Corpus Reformatorum*. — Leipzig, Teubner; in-8 de xviii et 287 p.; 8 m.

G. Gersdorf, *Die Gründung der Calvinischen Kirchenverfassung in Genè (1541)*. — Munich, Franz; in-4 de 39 p.; 1 m. 20 (extrait des « Mémoires de l'Académie des sciences de Bavière »).

- C. Pinner. *A story of the Church of England*. — London, Christian Knowledge Soc.; in-8 de 2 sh. 6.
- L. Ritschl. *Geschiedenis van de hervorming en de hervormde kerk der Nederlanden, 17e partij*. — Groninger, Wolters; in-8 de xv et 224 p.; 2 fl. 50.
- E. Tappin. *The Huguenots in the seventeenth century, including the history of the Eglise of Nantes from its establishment 1599 to its revocation in 1685*. — London, Simpkin; in-8 de 222 p.; 5 sh. 6.
- Bouquet. *Trouvailles sur la vie et les vertus saintes de M. Vincent de Paul (1722)*. Opuscule inséré du Bouquet, publié avec une introduction par A. Baisé. — Paris, Vionet; in-16 de 50 p.
- C. Waddington. *L'athéisme en France à la fin du XVIIIe siècle*. — Paris, Carré; in-8 de 19 p.; 50 cent.
- J. A. Grath. *Archief van de geschiedenis der Oud-Hollandische zeeving.* VL de Melankon. — Utrecht, Van Donsom; in-8 de vi et 411 p.; 2 fr.
- E. Nijland. *Zendingekerk van Oost-en West Indië*. — Utrecht, Brong; 1894: 6 fl.
- J. Hulla. *Bijdrage tot de geschiedenis van het Christendom in China*. — La Haye, Nijhoff; in-8 de xii et 100 p.; 1 fl. 50.
- L. Huey. *La hiérarchie religieuse dans l'Eglise catholique à Genève et en France (1610-1820)*. Etude historique et dogmatique. — Paris, Fischbacher; 2 vol. in-8; 10 fr.
- E. Spiller. *Léon XIII*. — Paris, Hachette; in-8; 3 fr. 50.
- A. Hutton. *Cardinal Manning*. With a bibliography. — London, Methuen; in-8 de 244 p.; 6 sh.
- E. Abbott. *The Anglican career of cardinal Newman*. — London, Macmillan; 2 vol. in-8 de 940 p.; 40 sh.
- J. Ellis. *Charles Hamilton Spurgeon*. — New York, Dutton; in-12 de viii et 219 p.

NOUVEAUX TRAVAUX

- Hugues. *Etude sur le canonisme des Saintes-Écritures. I. Ancien Testament*. — Paris, Lethellier; in-8 de xi et 385 p.; 4 fr.
- R. Eaton. *The genesis of Genesis. A study of the documentary sources of the first book of Moses in accordance with the results of textual science*. — Hartford, Students publishing Company; in-8 de xxxix et 352 p.; 2 d. 50.
- R. Barmack. *Das Handschriftl. Bz. xx, 22-xxiii, 33. Seine ursprüngliche Gestalt, etc.* — Halle, Niemeyer; in-8 de viii et 123 p.; 2 m. 80.
- O. Lohm. *Studien über Genesis Testaments seine ur- und frühchristliche sygnifikanz*. — Lund, Almqvist; in-8 de 118 p.
- O. Schwann. *Die Wellmannsche Pentateuchtheorie in ihrer Grundzüge dargestellt und auf ihre Halbsachen geprüft*. — Gießen, Rolf; in-8 de 93 p.; 1 m. 80.

F. Kirk, *Samson, his life and work*. — Leipsic, Böhm, in-8 de 264 p.; 3 sh. 6.

M. Kowdly, *Israel's captivity in Egypt*, Series n° 1 *Israel der Egyptische mitbekkingen (conferencen)*. — Leyde, Donner; in-8 de 34 p.; 50 cents.

C. Langens, *Gilliam in Egypt*. — Uden, Schöbelen; in-8 de 420 p.; 4 fr.

J. Storfmann, *Die grosse Flottenverheerung Davids in dem letzten Philistebrenge und die davon handelnden Psalmen*. — Berlin, Wiegand; in-8 de 86 p.; 1 m. 25.

A. Rahlfs, *Abel und Anan in den Psalmen*. — Göttingen, Dierich; in-8 de 400 p.; 2 m. 40.

E. Philippi, *Introduction au livre des Psalms*. — Paris, Lethoux; in-8 de xiv et 192 p.

M. Reuch, *Das prophetische Schrifttum. Exegese-kritische Studien vorgelegt auf historischer Grundlage, I. Jesajas*. — Vienne, Frank; in-8 de xii et 227 p.; 5 m.

R. Erdmann, *Melchizedek in connection with himeligheden in Israel's asyrische periode*. — Leyde, Jön; in-8 de 57 et 448 p.; 1 f. 25.

R. Watson, *The Book of Job*. — Londres, Hodder; in-8 de 410 p.; 7 sh. 6.

R. Muller, *Tolius, The canon of the Old Testament*. New York, Putnam; in-8 de xiv et 161 p.; 3 f.

P. de Lagarde, *Septuaginta-Studien*. — Göttingen, Dietrich (extrait des « *Mém. de l'Association des sciences de Göttingen* »); 12 m.

E. Hatch et H. Redpath, *A concordance to the Septuagint and other greek versions of the Old Testament, I*. — Oxford, Clarendon press; 24 sh.

G. Mörner, *Fragmente de la version syriaque de l'Ancien Testament*. — Paris, Lethoux; in-4 de 164 p.; 20 fr. (I, VI des « *Mémoires de la Mission archéol. franç. du Sinaï* »).

F. Schnitz, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen der alten Israel und des Judentums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi*. — Göttingen, Richter; in-8 de viii et 224 p.; 5 m.

F. Wiedend, *Die jüdischen Quellen des Philo von Alexandria in seiner Schrift über die Verstandung*. — Berlin, Gerner; in-4 de 28 p.; 1 m.

R. Kautzberger, *Aus Masorah und Talmudkritik. Exegetische Studien, 1^{re} lrr*. — Berlin, Mayer et Müller; in-8 de 64 p.; 2 m.

K. Ahrens, *Das « Buch der Naturgegenstände » herausgeg. und unbeschr.*. — Kiel, Haenschel; in-8 de viii-81 et vii-73 p.

A. Kaminski, *Die Geonim und ihre Schriften in kurzen biographischen Skizzen und ausgewählten Männerbüchern*. — Treves, Mayer; in-8 de xv et 62 p.; 1 m. 50.

M. Friedländer, *Die wichtigsten Institutionen des Judentums nach der Bibel, dem Talmud und den Ansprüchen der Wissenschaft in Israel*. — Berlin, Epstein; in-8 de 72 p.; 1 m. 20.

TA. Neudeke, *Orientalische Studien*. — Berlin, Poeschl; 7 m.

RECENSEMENT DES OUVRAGES PARUS.

H. Forester, Die Sieger in den olympischen Spielen, 2^e partie. — Leipzig. Teubner; 4 m.

K. Fick, Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Egypte, II. Commentaire. — Leipzig. Hinrichs; 24 m.

L. Fest, Luciani Samosatensis libellus qui incriminat : De morte Pompeii. — Berlin. Weidmann; 4 m. 80.

Futur et Hieck, The inscriptions of Cos; — Oxford. Clarendon Press; 1891; in-8 de 114 et 437 p.

E. Amelinckx, La Morale égyptienne qu'on a pu en savoir avant notre ère. Études sur le papyrus de Boulaq, n^o 4. — Paris. Leroux; in-8 de xxxviii et 261 p., 10 fr. (L. VI de la « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses »); 10 fr.

Handy-Boy at Thebes; Aswan, La Nécropole royale de Thèbes; 1^{re} livraison. — Paris. Leroux; in-folio (l'ouvrage complet en 4 livraisons : 220 fr.).

A. Chagnat, Histoire de la psychologie des Grecs. T. IV, la psychologie (= l'étude d'Alexandrie). — Paris. Hachette; in-8; 7 fr. 50.

C. Birch, Catalogue of the cartonnage tablets in the Koumouli collection of the British Museum; 2^e vol. — Londres. Longmans; 1891; in-4 de xxiv et 321-000 p.; 15 sh.

C. F. Lehmann, Samstagsmähl; König von Babylonien (604-539). Historisch-literarisches Material über den Beginn seiner Regierung. — Leipzig. Hinrichs; 1 vol. de xvi-173-118 p. et exempl.; 40 m. (I, VIII de la « Assyriologische Bibliothek » de Dr. Franz M. Hase).

M. Bonner, Egypt. Three essays on the history, religion and art of ancient Egypt. — Boston. Houghton; 5 d.

E. Baudet, Egypte, II. Upper Egypt with Nubia as far as the second cataract. — Leipzig. Boudier; in-8 de xxxviii et 365 p., 10 m.

E. Bosc, Les dévotions en Égyptologie sacrée. — Paris. Chailamé; in-8 de vi et 212 p.; 4 fr.

RECENSEMENT DE L'ANNÉE.

E. Lemaitre, Le Japon : histoire, religion, civilisation. — Paris. Chailamé; 6 fr.

H. E. Krumm, Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pali-Kanon zum ersten Male gesammelt. — Leipzig. Bell; in-8 de xxxviii et 287 p., 6 m.

H. Gaste, Der Mondkreis der Shintô-Wahrheit. Vönerpatrimons's Shintô-shyattokanranji in deutscher Uebersetzung. — Munich. Fests; 3 m. 80.

Léon Feer. *Etudes bouddhiques. Le sâstra d'Uddi (Uddi sâstra)*. — Paris: Maisonneuve; in-8 de 32 p.; 4 fr.

Paul Boyum. *Le Hîg-Vêda et les origines de la mythologie indo-européenne* 1. — Paris: Leroux; gr. in-8 de xiv et 436 p. (*Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études*, t. 1).

Ch. Bux. *An Bengali's Rabia Kashub Chandra Sen, les réformateurs religieux et social*. — Paris: Grasset; in-12 de vi et 300 p.; 3 fr.

L. Lipp. *The Sacred Books of China. I et II. The ritual of T'aoism*. — Oxford: Clarendon Press; in-8 de xiv+306 et de xiv+340 p.; 31 sh. st. XXXIX et XL des « Sacred Books of the East »).

F. Max Müller. *Veda Hymns*, t. 1. — Oxford: Clarendon Press; in-8 de xxv et 550 p.; 18 sh. 6 d. XXXII des « Sacred Books of the East »).

L. de Groot. *The religious system of China; its ancient forms, evolution, history and present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith*. — T. 1: *Diagram of the dual. Pivotal rites. The ideas of immortality*. — Leyde: Brill; in-8 de xiv et 300 p.; 7 fl. 20.

PARAIRES

R. Ruyter. *Studien zur germanischen Volkskunde*. — Vienne: Holder, 5 m.

H. Brunschofer. *Vom Aral bis zur Ganga. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen zur Urgeschichte der Menschheit*. — Leipzig: Friedrich; 8 m.

Bened. Roß. *The customs and lore of modern Gessen*. — Londres: Scott.

R. von Wilkholz. *Volksgebräuche und religiöser Brauch der Gegenwart*. — Münster: Aschendorff; in-8 de xiv et 184 p.; 3 m.

J. G. Ballard et Félix Thélier. *La mission et le culte de saint-Martin, d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays saonnais. Étude sur le paganisme rural, avec 162 gravures mythologiques*. — Paris: Huard; in-8 de vi et 448 p.; 15 fr.

A. Wirth. *Danica in stofflichen Legenden*. — Vienne: Tempsky; in-8 de vi et 106 p.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

	Page
Sur l'Énéide (Bulletin critique de la religion égyptienne), par M. G. Maspero	1
La Cratéea védique, par M. Paul Regnaud	81
L'hypothèse de M. Harey sur la modernité des prophètes, par M. L. Harey	151
Clement d'Alexandrie, par M. V. Courdaveaux	237

MELANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion grecque (Novembre 1890-Novembre 1891), par M. Pierre Paris	40
M. Fénar et la Diane de Nem, par M. L. Morillot	71
Abraham Kussma, par M. Jean Réville	100
Trois plaques en faveur du Bouddhisme (travaux de MM. Nyasen-Papstiens, Soukhendra Bhikshu et Chaboussat), par M. Louis Fery	122
La traduction des Hymnes védiques de M. Max Müller, par M. A. Barth . .	332
Esquisses des huit sectes bouddhistes du Japon, par Gyau-on (1889). <i>op. J. C.</i> , traduites par M. Alfred Millard (à suivre)	319 et 337

REVUE DES LIVRES

F. von Brühl, <i>Arische Alterthumswissenschaft</i> (M. E. Monod)	104
W. Liebenow, <i>Boemisches Vordinament</i> (M. Aug. Audouin)	105
O. Bouslog, <i>La fin du paganisme</i> (M. G. Bouché-Mury)	108
E. Reuter, <i>Le culte impérial</i> (M. J. Brisson)	114
Index Zeller, <i>La Réforme</i> (M. Jean Réville)	120
C. P. Fick, <i>Geschichte der griechischen Götter</i> (M. Albert Réville) . . .	144
S. Hall, <i>Fouilles de la nécropole de Vulci</i> (M. Aug. Audouin) . . .	147
W. Wendrich Rockhill, <i>The land of the Lamas</i> (M. L. Fery)	151
James Darmstadter, <i>Les prophètes d'Israël</i> (M. Jean Réville)	153
W. Immerwahr, <i>Die Arcadischen Götter</i> (M. Pierre Paris)	161
G. Oertel, <i>Alchide » la mutilation de la statue</i> (M. Pierre Paris) . .	162
G. H. Toy, <i>Judaism and Christianity</i> (M. Edouard Montet)	164

W. Zöllner, <i>Das Selbstbewusstsein Jesu</i> (M. Fay; Paris), . . .	366
H. Hemmer, <i>Histoire de l'Église</i> , I (M. Jean Néel), . . .	372

Continués par M. Jean Néel.

- Enseignement de l'histoire des religions : Musée Guimet, p. 1189; Cours de M. Tiele, p. 117; Conférences aux États-Unis, p. 158, 258 et 368; South Plains Ethical Society, p. 203; Cours de M. Spier à L'Université, p. 227; Congrès des orientalistes, p. 208 et 225; Hilbert, *Leçons et classes lectures*, p. 354; University Hall, p. 385; Congrès des religions et Musée des religions aux États-Unis, p. 380.
- Néologie : Alfred Maury, p. 131; P. de Lagarde, p. 125; Jules Hau-
net, p. 258; W. Meiler, p. 250; Isidore Loeb, p. 387; miss Anne
B. Edwards, p. 384.
- Histoire générale des religions : Fournier, *Revue d'extérior mytholo-
gique*, p. 138; de Molinari, *Religion*, p. 123; Ph. Berger, *Histoire
de l'histoire dans l'antiquité*, p. 174; Conférences de M. Paul Be-
guand sur la Religion indo-européenne, p. 130; *Résumés publications*
de M. Max Müller, p. 134; Guida d'Alvella, *Des méthodes qui per-
mettent d'étudier le développement préhistorique des religions*,
p. 136; J. Farrer, *Paganism and Christianity*, p. 202; *Religious sys-
tems of the world*, p. 287; Gieseler, *Abriégé*, p. 354; Le « New
World », p. 268; P. Beguand, *Le Rig-Véda et les origines de la
mythologie indo-européenne*, p. 370; de Molinari, *Aperçu sommaire de
l'histoire des religions des anciens peuples civilisés*, p. 370; W. Gendyner,
The grammar of the Latin, p. 381.
- Christianisme, Généralités : « L'Enseignement biblique », p. 130;
International Theological Library, p. 133; *Byzantinische Zeitschrift*,
p. 115; *Mémoires de l'Académie*, p. 381; *Annales de l'histoire ecclésiastique*,
p. 382; *Bibliographie des publications anglaises sur des sujets reli-
gieux depuis le 18^e siècle*, p. 383; Neel, *Histoire de l'Église chrétienne*,
p. 385.
- Christianisme ancien : Durai, *Histoire politique, religieuse et littéraire
d'Égypte*, p. 127 et 128; *Handbuch der N. T.*, p. 134; A. Ro-
bertson, *Passion of saint Perpetua*, p. 304; Dornstreich, *Methodus von
Olympus*, p. 205.
- Christianisme de moyen âge : Paul Meyer, *Un roman d'Exemple*, p. 125;
L. Ströf, *Le pouvoir temporel des évêques de Bâle depuis le 10^e siècle*,
p. 128; Keary, *The Vikings in western christianism*, p. 301; H. Schöner,
Bernardus Guidonis inquisitor, p. 205.
- Histoire de la Réformation : F. Guisard, *Schizisme Casanovi*, p. 129;
A. Hakelien, *Revue, histoire du protestantisme*, p. 129; F. de
Schneider, *Les églises du refuge en Angleterre*, p. 237; P. Parrot,
Elle domine et l'Église d'Alençon, p. 268; J. Prædicator, *De solite des
luthériens*, p. 205.
- Christianisme moderne : Boulay de la Meurthe, *Documents sur la sépo-*

- maison du Concordat, p. 129; Khailat, patriarcat et papauté, p. 260; F. Pinard, Mouvement anti-Orientale, p. 300; Surrier, Hugues Orléans, p. 305.
- Judaïsme: H. Vernes, Éléments d'histoire juive, p. 125; James Darmesteter, Les prophètes d'Israël, p. 129; Harbary, Leben des Saadiah Gaon, p. 131; Gladstone, L'Ancien Testament et la vie future, p. 132; Brier, Introduction to the History of the Old Testament, p. 133; Clermont-Ganneau, Epigraphie sémitique, p. 259; H. Tomkins, Joseph in the light of Egyptian lore, p. 300; Gassiot, Philéas de Jérusalem, p. 295; Gort, Old-Israel's night-women, p. 265; Cheyne, The story of Sodom, p. 383; Frip, The composition of the Book of Genesis, p. 383.
- Islamisme: Savas Paolia, Thémie du droit musulman, p. 252; E. Brown, The episode of the Bâb, p. 263.
- Religions de la Grèce et du Rhin: Pierre Paris, Kléon, le temple d'Athina Cornelia, p. 129; M. Pallis, professeur d'archéologie grecque, p. 137.
- Religions germaniques: Kresson, Tristram, et R. H. Meyer, Editha Kornegon, p. 264.
- Religions de la Perse: Nouveau manuscrit du Yazna, p. 385.
- Religions de l'Asie: De Harter, Vajrasūtrī, p. 127; P. Oltmanns, Le peyotisme hindou, p. 135; Hays Davis, Questions of King Midas, p. 381; G. Geiserau, Modern vernacular literature of Hindustan, p. 382; Bloomfield, Contributions to the interpretation of the Veda, p. 387; P. P. Pommert, La Loire-Vierge, II; de Harter, Textes théologiques, p. 378; Ch. Hyatt, Kashub Chander Sen, p. 379; R. Henslin, Palla sala de la secte Jaina Upanishada, p. 384; G. Jacob, Conscience des Upanishada, p. 384.
- Polé-Lor: Congrès des traditions populaires, p. 139; F. Sédiles, Légendes chrétiennes de la Haute-Normandie, p. 131; Czeky Lal, p. 137.

CHRONOLOGIE DES PERSONNAGES ET DES ÉVÉNEMENTS DES SOCIÉTÉS	Page
SAVANTES	139, 203, et 383
ÉLÉMENTS	145, 278, et 399

Le Directeur : HENRI LEBLANC.



REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-SIXIÈME

484446, 1989, 2, 901116 20 200, 000 484446.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique; A. BOUCHÉ LÉCLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHAMPEL, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILL, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; ALBERT RÉVILLE, professeur au Collège de France; C.-P. THIESS, professeur à l'Université de Leyde, etc.

TREIZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-SIXIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

26, RUE ROYAPARTE, 26

1892



LE DIEU ROMAIN JANUS¹

I

Parmi tous les arguments employés par saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, pour mettre en lumière la vérité de la foi chrétienne, par opposition aux erreurs du polythéisme, figurent à juste titre les contradictions des idées païennes sur la nature, la sphère d'action et les attributs des différentes divinités. N'est-il pas absurde, notamment, que, à côté de Jupiter le souverain tout-puissant du monde, considéré en général par les défenseurs de la foi antique comme la personnification de l'univers, on vénére encore un autre dieu qui lui aussi serait le monde? Si tous les deux expriment la même conception, y a-t-il une raison satisfaisante pour se les figurer séparément, pour qu'ils aient chacun ses propres images, ses attributs et pour que leur culte diffère à tel point? Jupiter et Janus, en effet, *seorsus habent templa, seorsus aras, diversa sacra, distinctis simulacris*². Il est vrai que Varro reconnaît une différence entre ces deux divinités suprêmes, puisqu'il a constaté la supériorité de Jupiter dans la formule connue *penes Janum initium, penes Iovem summa*. Cependant notre évêque, en dialecticien consommé qu'il est, renchérit sans peine à faire ressortir les côtés faibles de cette définition et à en démontrer l'incompatibilité avec l'autre définition qui fait de Janus le *mundus*, l'univers. Au point de vue logique, en effet, ces deux applications s'accrochent mal. Le dieu de tout commencement qui garde également les portes du ciel et celles des demeures

1) Cet article est la rédaction française, un peu modifiée, d'un mémoire lu à l'Académie royale néoscholastique des sciences et qui a paru dans les *Verhandlungen des Neoscholastischen AKA. Erlangen*, troisième série, VII, 2.

2) Voir Augustin, *De Civ. Dei*, VII, c. 12 et 13.

humaines, qui préside à l'acte de la conception de même qu'à l'action d'ouvrir la bouche pour parler¹, ne saurait être une personification de l'idée de l'univers. Et quel rapport peut-il exister entre ces deux idées et celle d'un dieu à deux visages?

Et ce ne sont pas seulement les Pères de l'Église qui pour le besoin de leur cause raisonnent ainsi. — déjà Arnobe s'était servi d'une argumentation pareille²; — même les auteurs païens, quand ils traitent de la nature et de la signification du dieu Janus, aiment à employer des termes vagues et d'ordinaire ils présentent des théories dont le caractère hésitant et incertain saute aux yeux. S'il on y regarde de plus près, il n'y a ici rien d'étonnant. Le *deus bifrons*, dieu national, antique et puissant, a eulx à Rome le même sort que la plupart des êtres mythologiques un peu parvenus. Les explications que l'antiquité nous a transmises sur leur nature et leur essence datent ordinairement d'une période de beaucoup postérieure à celles qui ont vu naître et se développer les dieux, et proviennent d'un milieu religieux et philosophique qui avait presque entièrement perdu le sens des croyances antiques.

En dehors de cette cause générale il y a pour Janus encore une raison spéciale. C'est que le panthéon grec n'avait pas offert aux Romains une figure qui pût être identifiée avec lui. On sait l'influence qu'a exercée la mythologie grecque sur les religions des peuples de l'Italie dès la haute antiquité. Les formes vagues et mal déterminées des *numina* italiques étaient entrées de bonne heure en contact avec les images anthropomorphes des divinités grecques, aux contours bien marqués, aux lignes saillantes; et comme le liquide prend la forme du vase, où on le verse, ainsi

1) Sacerus, ad Aen., VII, 618: quia ex la genitoribus habetur, hincis mundari et primo sacris ad deos perfertur. — Cette note ne se trouve que dans le ms. Turinensis et est copiée de « plenius nummularius », voir Thilo ad A. 4. L'explication que M. Roscher (dans son *Lexikon der Mythologie*, t. 4, Janus) donne de cette locution est fautive.

2) Voir Arnobe, III, 29. Tertullien nomme Janus plusieurs fois, mais seulement en passant et comme une divinité dont il ne connaît pas le rang supérieur. L'auteur ne le mentionne que comme celui qui a associé Saturne à la naissance du mal.

dans l'imagination des peuples de l'Italie les dieux avaient pris peu à peu les traits et les attributs, par lesquels on avait l'habitude de représenter et d'ornier leurs parallèles grecs. Or pour Janus, la mythologie grecque, toute riche et variée qu'elle était, n'offrait pas de parallèle divin. Il n'y avait pas de place dans l'Olympe pour ce dieu céleste. Les écrivains grecs qui ont traité des choses romaines en sont évidemment embarrassés; ils ne savent que faire de ce dieu national si étrange au peuple romain. Ovide, au commencement des *Fastes*, quand la nécessité s'impose de mettre en scène la personne de Janus, ne s'écrit-il pas :

Quoniam totum cum diebus te diem, Janus habemus?

Nam, — cette particule renferme à elle seule un chapitre d'histoire de la civilisation, —

Nam tibi per nullum diemcum tuum habet.

Pourtant la position exceptionnelle du dieu Janus dans le panthéon romain présente aussi des avantages : nous avons du moins l'assurance que ce que nous savons de lui provient d'une origine vraiment romaine ou, pour parler d'une façon plus exacte, a ses racines dans les traditions purement italiques¹. En examinant sa nature et son essence nous n'aurons pas besoin de compter avec les modifications que la conception de cette divinité pourrait avoir subies par l'ascendant des idées grecques. Car les autres grandes divinités de la religion romaine, ceux que nous appellerons leurs dieux olympiens, ont un caractère différent et mixte. Quoique leurs figures nous soient plus familières

¹ Voir par exemple Plutarque, *Numeri*, ch. xix : 579. Tout le mot même est resté dans les langues germaniques; voir, x, v. 2; cf. aussi, *Quint. Rom.*, 22 et 24 et le fragment de Dion Cassius Genscius Cordus, *Chronique*, p. 168 li. Proulx, *Revue*, 1, 22. Tous ces mots ont des racines dans les langues indiennes.

Il faut compter naturellement les quelques additions au mythe dont le personnage grecque porte aux yeux. La mythologie grecque porta plusieurs autres — les légendes, Plutarque, *Quint. Rom.*, 22 — à prétendre que le roi Janus qui succédait Saturne fut grec. Voir aussi les choses racontées par Athénée, XV, ch. xlvj, sur la loi de Dracon de Corcyre.

et bien que nous leur connaissions des rapports généalogiques et mythiques plus nombreux et plus nettement définis, la nature propre et originale de ces êtres divins désignés par des appellations purement italiques semble souvent être pour peu de chose dans les contes qui circulaient à leur sujet et dans les idées que le vulgaire se faisait de leurs fonctions spéciales et de leurs attributs. A leur égard le langage familier aussi bien que le latin sonore et majestueux des orateurs et des poètes abondaient en locutions et en images nées sous l'influence de la civilisation grecque et convenant souvent assez mal au rôle que le culte national leur assignait. Par exemple il y a une disproportion marquée entre la place modeste qu'occupent dans la religion purement romaine les dieux Mercure, Vénus, Minerve, et la popularité dont ceux-ci jouissaient depuis bien longtemps comme les équivalents latins d'Hermès, d'Aphrodite et d'Athéné. Quant aux *numina* plus puissants, il va sans dire, pour prendre un exemple, que les Romains considéraient Mars comme le fils de Jupiter et de Junon; néanmoins on serait embarrassé, je crois, s'il fallait démontrer cette parenté avec des arguments pris uniquement dans les sources italiques, c'est-à-dire dans le culte et les légendes indigènes. Sous ce rapport le problème qui nous occupe lui présente une certaine simplicité.

Toutefois, si on considère la variété des explications qui avaient cours dans l'antiquité, le dieu biforme pourrait bien s'appeler un dieu multiforme. Arnobe résume les principales, quand il dit : *quidam mundum, unum alii solem esse proditorem nummuli* (III, 29). Macrobe nous donne des renseignements plus complets et plus étendus *Saturn.* I, ch. ix, que nous allons passer en revue :

1° Il y a des gens qui identifient Janus avec Apollon et Diane et qui soutiennent que le dieu romain représente l'un et l'autre. Nigidius Figulus alléguait en faveur de cette idée que les épithètes d'Apollon *thopos*; et *ἄγχιος* s'appliquent fort bien aux fonctions correspondantes de Janus et que les Grecs attribuaient à Diane Trivia le pouvoir sur tous les chemins, comme les Romains à Janus; d'ailleurs la forme féminine de Janus correspond à l'appellation même de Diane, *apposita d littera, quæ suæ i lue-*

*ruæ causa decoris apponitur : reditur, redhibetur, redintegratur et similia. — 2° Quelques-uns regardent Janus comme le soleil ; on lui aurait appliqué l'épithète de « Geminus », parce qu'il ouvre le jour en se levant et le clôt en se couchant. — 3° D'autres enfin disent que Janus = *mundus* i. e. *carlem*, et comme le *mundus* tourne incessamment, il représente le mouvement tournant de l'univers ; et ils rattachent ce sens au verbe *turno*. — 4° Gavius Bassus, *in eo libro quem de diis composuit*, affirme que les deux visages qu'il porte symbolisent ses fonctions en tant qu'il est *quasi superum atque inferum juxtor*, tandis qu'il est aussi *quadrifrons*, parce qu'il remplit toutes les régions célestes de sa majesté. — 5° Une cinquième explication est due à M. Messalla, consul de l'an 53 avant Jésus-Christ, autorité respectable, vu qu'il a été pendant cinquante-cinq ans membre du collège des augures. Messalla voit en Janus le dieu créateur qui du chaos a fait sortir le monde. Cette explication, dit Macrobie, s'accorde bien avec l'appellation *deverna deus* sous laquelle Janus est célébré dans les chants des Saliens.*

A ces cinq explications qu'on retrouve en partie aussi ailleurs on peut en ajouter quelques autres, tirées d'autres sources. Ciceron dans le second livre de la *Nature des Dieux* aboue un rapport étymologique entre le nom du dieu Janus, l'appellatif *janus* et le verbe *ire*¹. Servius, le commentateur de Virgile, et Jean Lydas dans son traité *De mensibus*, mentionnent une interprétation qui fait de Janus le représentant de l'air². Enfin le même Lydas nous a gardé l'opinion d'un certain Fontéjus qui était bien véridé, ce semble, dans les sciences étrusques et que M. Teuffel suppose³ contemporain de Varron et de Nigidius Figulus. Selon lui Janus

[illegible]

2) Lydian, IV, 7. & 8. Filling Blowers is up - Blow down - Blow down when first sound is uttered on the blow, was & when was not indicated by the description of the motions. twice Blowers then blowers in 2 (2) mps; first & 2 (2) mps; twice 2 mps. Servant, ad. Am., VII, 601: all Jansen adverbial.

2) Voir Tardieu, *Gesch. der römischen Literatur*, 2^e édition, t. 173, p.

aurait *ἄπειρος* τὰν ἐξ ὧν, et pour cette raison son temple aurait d'autres autels *κατὰ τὴν αἰὸν ποιεῖν ἄπειρος*. Cette théorie a été défendue aussi par Mossalla qui, d'après Lydua, identifie Janus avec le *Αἰὼς* de la spéculation grecque.

Reste la formule ovidienne que Janus est l'origine du monde existant. Cette formule doit être citée à part, car elle n'est pas identique à celle de Mossalla, dont nous avons fait mention plus haut, que Janus est le créateur. Mossalla voit en Janus l'esprit puissant qui a séparé, mis en ordre et arrangé le chaos primordial d'où est sorti le monde existant; le dieu d'Ovide, par contre, est la matière même. *Me chaos antiquum*, c'est ainsi que le dieu interpelle le poète, *nam sum rex prima, vocabant*, et quelques vers plus bas, après avoir raconté le fait de la création : *tunc*, en conséquence de ce fait.

*Tunc ego qui fueram chaos et sum imaginis moles
In forma redi aliquot membra deo.*

Cependant il n'y a pas de différence essentielle entre les deux conceptions. Nous y trouvons deux rédactions d'une même théorie cosmologique dont l'une représente la formule spiritualiste et l'autre sent le matérialisme. Dans celle-là Janus est le *purusha*; dans celle-ci il est plutôt la *prakriti*. Du reste, il semble que la théorie qui mettait en rapport le chaos antique et l'antique dieu Janus ait joui d'une certaine popularité. Les anciens déjà ont combiné les deux noms par une étymologie, en suivant cette méthode plutôt légendaire qu'ingénieuse : *Janus = Janus = hianus* du *hiare* ce qui est le grec *χαῖναι*, d'où vient *χαῖς*. (Voir Paulus, *Ex. Festi*, p. 52 M.)

Cet assemblage de doctrines, plein de divergences et de contradictions, est en somme le produit des vieilles traditions pontificales griffées à l'époque cicéronienne sur l'arbre de la philosophie grecque qui nourrissait alors les esprits cultivés. Dans la période impériale ces théories étaient reçues et faisaient autorité. C'est donc comme créateur, comme soleil, comme le monde, comme le portier céleste, comme le gardien des portes que les poètes latins célébraient Janus et les apologistes de la foi nou-

vaile le représentent. Le grammairien Terentianus Maurus nous a conservé quelques vers du poète Septimius Severus qui méritent d'être cités, parce qu'ils expriment sous une forme heureuse et concise les croyances et les opinions dominantes de son temps. En passant je puis corriger une erreur qui obscurcit le sens du premier vers. Celui-ci nous est transmis ainsi :

Janus pater, Jani turris, Jani limen, bifrons.

Avec cette lecture on ne peut pas expliquer convenablement les mots *Jani turris*. Ni l'emploi absolu de *turris*, ni la répétition du vocatif *Janus* ne conviennent au contexte. Pour les interpréter il faut leur faire violence. C'est que le texte est légèrement corrompu. La vraie leçon est facile à restituer; il faut seulement changer le *e* de *Janus* en *i*. De cette manière on obtient l'adjectif *janitrus* = *januorum tutor*, cp. Lucrèce, VI, 1273: *janitruentes* = *ambrosi*¹. Voici le passage entier :

*Janus pater, janitrus, Jani limen, bifrons,
O cetera erunt ante, a principium horum,
Strepula est limus, est cardines tumultus,
Qui vocata mugient aures claustra mundi,
Tibi velus ara iulit Acheronae socula.*

Les mythologues modernes sont aussi peu d'accord entre eux que leurs prédécesseurs. À dire vrai, ils n'ont guère dépassé sur ce point les théologiens de l'antiquité. La plupart des opinions émises par les anciens pour expliquer la divinité de Janus ont trouvé leurs avocats de nos jours, et les arguments mis en avant ont été tantôt les mêmes qu'on rencontrait chez les auteurs classiques, ou tout au moins des raisonnements analogues, tantôt des raisons prises dans l'arsenal de la science linguistique. Ceux qui suivent cette dernière méthode ont fait fausse route. Dans la *Mythologie romaine* de Preller, le représentant le plus illustre de cette méthode, les pages consacrées au dieu Janus reposent

1) Cette correction est plus simple que celle proposée précédemment par des philologues anglais (Hotchkiss et Gaisford), qui veulent lire *Janus Janus*; voir le *Corpus Grammat. Latine* de Kail, VI, p. 318, *sub Janus*.

entièrement sur les étymologies proposées auparavant par Kuhn, Grassmann et Corssen. Le travail récent d'un savant suédois, M. S. Lindé, opère presque exclusivement avec des matériaux empruntés à la linguistique, notamment à l'étymologie¹. Cette manière de discuter les problèmes religieux est à la fois dangereuse et fallacieuse. Une simple étymologie ne saurait être le fondement solide d'une hypothèse qui prétend expliquer la nature de quelque divinité. Supposons même que la dite étymologie ait le plus haut degré de vraisemblance, ce ne sera toujours qu'une donnée précaire qui, jointe à d'autres données tendant à la même fin, pourra contribuer à la démonstration, mais qui, considérée en elle-même, est absolument insuffisante à nous éclairer sur le contenu du terme dont elle ne révèle que la côté formel et extérieur. Ainsi la linguistique doit se borner ici à un rôle secondaire. Quand il s'agit d'examiner et de mettre en lumière la nature d'un personnage mythologique ou d'une divinité, il faut attacher une importance beaucoup plus grande à des considérations d'un autre ordre, telles que celles que l'on peut tirer des cérémonies et des fêtes, des rites et des usages, des objets sacrés, des symboles, des simulacres, en somme du culte qui était rendu à cette divinité ou à ce héros. C'est dans ces manifestations concrètes qu'il faut chercher de préférence les traces des vieilles croyances, dont le souvenir survit dans le culte, alors même qu'elles ont cessé d'exister dans la conscience des hommes qui pratiquaient ces rites et ces usages². Tout spécialement ne saurait-on se passer de cette méthode en étudiant la religion de la Rome ancienne. La pitié provinciale du peuple romain se manifeste dans les actes extérieurs de son culte dont il s'efforçait de conserver scrupuleusement les formes antiques, plutôt que dans ses croyances largement ouvertes à l'influence étrangère et qui ont beaucoup changé avec le temps.

1) *De Jans summi Rationum des scriptis* S. Lindé, Lundae, 1891. Cette dissertation se trouve dans les *Acta Universitatis Lundensis*.

2) Fustel de Coulanges, *La cité antique*, I, I, ch. IV : « On s'est beaucoup de temps pour que les croyances humaines se transforment, il en faut encore bien davantage pour que les pratiques extérieures et les lois se modifient. »

La présente étude a pour but de constater premièrement ce qui est connu au sujet du dieu Janus en prenant pour point de départ les données qui nous offrent les symboles, les images, les sanctuaires, le culte, les mythes. En second lieu les résultats obtenus par cet examen seront confrontés avec les principales solutions du problème proposées jusqu'à présent et nous essayerons de pénétrer un peu plus avant dans la connaissance de l'être mystérieux aux deux fronts, si vénérable et si sage, qui voit à la fois ce qui est devant et derrière¹.

II

1. Il est évident que Janus était un dieu ancien, puissant, céleste. Les Salians l'invoquaient dans leurs chants, et il y tenait une place importante. On prétend même que les quelques fragments qui nous restent de ce plus ancien monument de la littérature latine se rapportent pour la plupart à lui. Varron, dans son traité sur la Langue latine, nous en a gardé un qui concerne assurément le *dieu bifrons*. C'est le vers qui dans le manuscrit florentin, — le seul qui ait de la valeur pour établir le texte malheureusement très corrompu de ce traité varronien, — se présente sous cette forme :

Janus caput ante diem et implens.

Dans la seconde partie on lit d'ordinaire *diem deo implens*. Quant à *caput*, Varron l'interprète par *caute*. Sur la signification du *empta* les opinions varient², mais le reste est clair. « Chantez

1) Sénèque (*Apemologues*) : *Janus pater*],... qui caput videt has explem...
 2) M. Huet en a donné une explication très ingénieuse. Il lit, en divisant les syllabes qui forment le mot *empta*, *diem* *ma* [= *ma*], *pa* [= *pater*] *ma* et compare Festus, p. 205 M. Mais il serait étrange de trouver dans cette locution scismatique le pronom *ex* qui, ajouté à *diem* *pater*, ne peut signifier que : « le gentil père des dieux ». Du reste la leçon *pater* *diem* *pa* *ma* est conjecturale ; la ms. napolitain a *pater*. Il se peut que le manuscrit florentin de Varron n'ait pas la leçon *empta* mais *empt* ; on a parfois peine à distinguer les extrêmes *a* et *i* de l'écriture lombarde. Dans ce cas on pourrait supposer que *empt* est une corruption de *pa* *ma*.

le dieu... supplier au dieu des dieux ». Or, comme il a été dit plus haut, Macrobie nous apprend que dans le chant des Saliens s'est Janus qui est appelé *d'ecorum deus*. Par conséquent, on admet de bon droit que ce vers conservé par Varron est un *versus Janulus*; tel est, en effet, le nom, que d'après Paulus, l'abréviateur de Festus, on donnait aux vers chantés par les Saliens en l'honneur de Janus¹.

C'est aussi à Janus qu'on rapporte un autre fragment plus long qui se trouve dans le même passage du livre de Varron, un peu plus haut (*L. L.*, VII, 26 et 27). Le nom même du dieu semble y paraître. Au milieu de la série des syllabes énigmatiques dont se compose ce fragment² il y a un groupe qu'on lit ordinairement ainsi : *duonus ceruus es duonus Janus*, en se fondant sur un passage de Paulus (*Ex. Festi*, p. 122 M.) : *in carmine Saluari ceruus nuncius intellegitur creator bonus*³. Donc, dans le chant des Saliens le dieu Janus serait invoqué comme créateur. Toutefois cette interprétation spéculative est loin d'être certaine. D'abord la glose de Paulus porte sur la formule *ceruus nuncius*; dans notre texte le mot *ceruus* qu'on a détaché du complexe *ceruus es* n'est pas accompagné de l'adjectif *nuncius*. Ensuite le fragment entier est de nature douteuse. Ce passage sollicitera probablement encore longtemps la finesse d'esprit des philologues, mais dans les recherches d'histoire religieuse on fera bien de l'écarter. Il est possible, en effet, que ce fragment du *carmen Saliare* n'en soit pas un. Le morceau qui passe pour tel est un composé de 95 lettres — mais l'on tient compte des abréviations, de 91 caractères au plus — groupées dans le manuscrit florentin de manière à former quatorze ou quinze mots qui ne présentent que des énigmes dont la solution

1) Paulus, p. 3, M. : *in non stupidos ceruus fuit a nominibus ceruus appellabatur, ut Janus, Janus, Aluerus*. Ay même endroit il est dit qu'il y avait dans les chants des Saliens aussi des invocations collectives qui portaient le nom de *atamenta*.

2) Voici le fragment en entier : *inculadurere omia de apotata nuncius. ten cunius duous ceruus, duu; tuncunet ponnellus unis ceruus*. C'est ainsi que M. Spengel dans son édition des *Libri de Lingua Latina* lit le texte du manuscrit florentin.

3) Cf. Festus, s.v. *Manus*, p. 116 M.

a occupé plusieurs savants sans que personne y ait réfléchi¹. Il est immédiatement précédé par cette phrase : *in nullis verbis, in quo antiqui dicebant* », *poetes dicunt* (i. dictum) *et, ut in carmine Saliorum sunt hæc*. Il est suivi d'un blanc de trois lignes et d'un blanc, signe de lacune; ensuite on lit : *foederum foederum, plurimum plurimum, meliorem meliorem, arenam arenam, janus janitor*, exemples manifestes de la susdite transition de « en e » et qu'on s'attendrait à voir suivre directement les paroles de Varron qui constatent cette transition². M. Spengel qui a édité en 1885 le traité de Varron juge que le morceau inintelligible qui s'interpose d'une façon aussi inopportune entre la règle et les exemples n'est pas à sa place; peut-être, dit-il, a-t-il été inséré après coup et n'appartient-il même pas à Varron. Une autre solution est préconisée par quelques savants, d'après lesquels il ne faut pas y voir un texte suivi, mais simplement des mots distincts et détachés du chant des Saliers destinés à servir d'exemples.

Une troisième indication est fournie par Tertullien. Dans le traité *Ad nationes* (II, 12), il est dit : *Saturius Italiae vel, ut tunc vocitatur, Oemitorius concedit, exceptos ab Iana sive Iane, ut Salii vocant*. Si on était certain que ce témoignage pût faire autorité, on pourrait le rapprocher de cette partie du chant des Saliers, qui a été mentionnée ci-dessus, d'après la leçon du M. Havel, *janus Janus, domus cerus es*. Mais il serait aventureux de tirer des conclusions de cet ablatif *Iane*, cité en passant par un auteur de date postérieure et d'après une source inconnue. Quand même on admettrait l'authenticité de cette forme, quel gain

1) Voir p. ex. Havel, *De verba Saturius*, p. 243; 246 suiv. et 410; Zander, *Religion carvener Saturni* et l'annotation critique de Spengel dans son édition. Les différentes tentatives d'interprétation supposent, chacune à sa façon, bon nombre de lacunes et d'erreurs dont il faudrait avant tout purifier le texte.

2) Voir Spengel, l. 6, p. xxvii.

3) On ne saurait nier que ces exemples paraissent un peu suspects. On s'attendrait à y voir figure *janus* ou *janus*, *foederum*, *plurimum*. Comparez Havel, l. l. p. 249, n. 8; il a raison de tenir pour impossible *janus* comme forme ancienne de *janitor*. Peut-il voir dans *janus* une dégradation de *janitor*, cp. *janitor* et *dicere*, p. 77 M. Gosses (*Ausgrabungen*, etc., 2^e édition, I, 212) s'est penché dans ce sens.

intervalles formaient les chiffres LVVV¹. Cette position des doigts était considérée comme un symbole essentiel. La manière dont Macrobe parle de la représentation habituelle du dieu ne laisse point de doute à cet égard. *Iude, dicitur, et simulacrum ejus plerumque fingitur manus dextera trecentorum et sinistra sexaginta et quinque numerum tenens ad demonstrandum anni dimensionem* (Sat., I, 9, 40); on peut comparer Lydus, *De mensibus*, IV, 1. La tradition, qui rapporte la vieille statue au roi Numa, est en contradiction manifeste avec le fameux témoignage de Varron (chez Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 31), que pendant plus de cent soixante-dix ans depuis la fondation de Rome, les Romains n'ont pas eu d'image de dieu.

Hors la statue du dieu, il semble que le sanctuaire du *Jenus geminus* n'a pas contenu autre chose. Procope dit que l'espace était précisément suffisant pour abriter le simulacra. Et ce n'était pas la figure humaine aux deux visages qui donnait le cachet religieux au vieux temple, mais la double porte ou *janua*. C'est

1) Plin., N. H., XXXIV, 7, 46, 32 : *præterea Jennis geminus a Numa rege dectus, qui per hæcque argumenta cultus digiti ita configuratis, ut CCCLVJ ærum nota (aut per significationem anni) temporis et anni esse diem indicant. Tous les bons manuscrits, même le Bambergenius qui est réputé le meilleur ont la leçon CCCLVJ. Celle de 21, CCCLV, n'est sans doute qu'une correction d'un scribe pendant. En effet, l'année de Numa ne comptait pas 365 jours, mais elle était soit de 354 d'abord, de 365 après Macrobe, Sat., I, 9, 40) soit de 365 jours dès le commencement (Gellius, ch. xi, 4 qui suit les autorités de Fulvius Nobilior, quant à ces chiffres comp. Toulet, *Gloss. des rom. Littérat.*, 5^e édition, § 120). Il est dommage que cette correction ne tienne pas compte des années à mois intercalaires. Le sage roi n'avait parfaitement bien que son année de 355 — ou de 354 — jours ne répondait pas au cours annuel du soleil, car il y en avait toujours pour corriger cette faute (voir Macrobe et Gellius, I, 1; Plin., Numa, ch. xxv). M. Anshov fait trop d'honneur à cette soi-disant variante, quand il dit (*Zeitsch.*, 1. v. Janna, col. 50) « ... hierfür wie wol nachzuweisen, dass man schon (wie es scheint, erst nach Plinius) die Stellung der Finger der linken Hand so ansetzte, dass mit LV die Zahl LXXV (oder LVVV ?) dargestellt wurde. » Ainsi d'época le cryptologue allemand la position des doigts de la vieille statue était autre du temps de Plin., autre dans le temps de Macrobe, un aurait changé dans l'époque intermédiaire ! Ce changement était bien nécessaire, autrement Macrobe relaterait la version de Plin. dont M. Anshov s'est déclaré le défenseur.*

dans ce symbole qu'il faut chercher le caractère sacré et vénéré du lieu.

La coutume d'ouvrir et de fermer le *janus geminus* comme signe de guerre et de paix est ordinairement regardée comme une institution de Numa. Varron relate cette tradition sur l'autorité de Pison l'antialiste. *Fertis est Januulis dictis ab Jano et ideo ibi positum Jani signum et jus institutum a Pompilio, ut scribit in manualibus Pison, ut sit aperta semper, nisi cum bellum sit usquam* (*De lingua Lat.*, V, 165). Cependant cette coutume ne se trouve pas seulement chez le peuple romain. Elle était répandue dans toute l'Italie. On ouvrait ces portes de la guerre, ou portes de Janus, comme on les appelait¹, quand, la guerre une fois déclarée, les citoyens en armes allaient se mettre en marche. L'ouverture du *janus* double était à l'origine le signe du commencement de la campagne. C'est ce qui ressort de la belle description que Virgile fait de la cérémonie lorsqu'il montre Latine donnant le signe fatal de l'ouverture des hostilités contre Énée (*Énéide*, VII, 604 et suiv.). Mais il faut que le vieil usage glorifié par le poète romain pour complaire à son auguste protecteur, ait été négligé de bonne heure. Nous pouvons laisser de côté le règne de Numa, alors que le monde jouissait d'une paix perpétuelle, comme autrefois sous les rois Janus et Saturne; dans les temps historiques ces portes étaient le plus souvent ouvertes. Elles furent fermées après la première guerre punique et plus tard sous Auguste, mais ce n'était pas pour accomplir un devoir religieux observé chaque fois que la guerre venait de cesser. On reproduisait bien plutôt une cérémonie presque oubliée et qu'on ne connaissait que par une tradition très ancienne, pour des motifs auxquels la religion était étrangère; la première fois peut-être pour donner une expression au sentiment de gratitude et de délivrance que suggérait l'heureuse issue de la première guerre

1) *Énéide*, VII, 607: *geminos laevi portas*; *Seneca ap. Oronce, Sol.*, I, 1, 61: *laevi portarum portis portuque*; *Man. Ant. Gr.*, VII, 5: *laevi portarum*; *Plut.*, *Numa*, 16: *laevi portarum*. Elle s'appelait aussi *porta Janualis* ou *porta Jani*, voir Varron, *De lingua Lat.*, V, 165; *Dion.*, III, 70; *Fleury*, I, 18; *Augustin.*, *De Civ. Dei*, III, 10.

au delà des mers¹, tandis qu'Auguste, en fermant le double *janua*, se faisait valoir dans son rôle de pacificateur de l'empire romain et de restaurateur des vieilles religions, son plus grand titre de gloire. Après Auguste, qui trois fois ferma les portes de la guerre et trois fois les rouvrit, on sait qu'elles furent encore closes sous Néron, Vespasien et Marc-Aurèle². Il semble que celui-ci accompli le rite en 170 après le triomphe sur les Marcomans. Depuis, les portes restèrent fermées d'après Victor, jusqu'à ce que Gordien III les rouvrit. Ceci s'accorde bien avec ce que rapporte le biographe de Commode. Sous l'empire de ce prince, beaucoup de miracles eurent lieu, entre autres *Janua geminata sua sponte aperta est* (*Vita Commodi*, ch. xvi). Par conséquent, pendant toute la durée de l'époque troublée qui s'écoula entre la mort de Marc-Aurèle et l'avènement de Gordien III, époque où ni les dissensions civiles ni les guerres extérieures ne firent défaut, il semble qu'on ne s'est pas soucié beaucoup du rituel usagé. Après Auguste comme avant, la cérémonie porte plutôt le caractère d'une démonstration que celui d'un acte religieux accompli d'une façon ordinaire et régulière. En somme, le total des fermentures et des ouvertures que mentionnent les

1) Les historiens ne rapportent pas cette fermenture à l'année où fut conclue la paix avec les Carthaginois, mais à l'an 235 avant Jésus-Christ, dix années plus tard; cf. Varro, L. L., V, 155 qui nomme le consul T. Manlius; de même Tite-Live, I, 40, 2, et Plutarque, Numa, ch. ix, qui raconte que le pontif fut fermé sous le consulat de M. Atilius et de T. Manlius. M. Arnold, dans son *History of Rome*, III, p. 35, suppose: « it was apparently to secure the Carthaginians that the peace was ratified (c'est-à-dire, la conclusion postérieure qui abandonna la Corse et la Sardaigne aux Romains) was to be solemn and lasting, that the old ceremony of shutting the gates of Janus was now performed. » Cette opinion est tout d'abord vraisemblable. Il faut observer que deux auteurs les plus dignes de foi, Varro et Tite-Live, notent l'un et l'autre cette fermenture en relation directe avec la fin de la première guerre punique. Varro dit: T. Manlius consul, bellum Carthaginiensium primum confectum, et Tite-Live: T. Manlius consul post Punicum primum perfectum bellum. Il se pourrait qu'il y eût eu une confusion de personnes, les 244 et en 235 av. Manlius fut consul; en 241 A. Manlius (voir Q. Lutatius), en 235 M. Atilius et T. Manlius.

2) Néron ferma la *Janua*, après avoir mis fin aux querelles des prétendants au trône, en couronnant le prince Titulide en gladiateur royal; voir Suetone, Néron, ch. xix et xiv. Il existe des monnaies de cet empereur qui représentent la

historiens est extrêmement petit, tout en admettant que la tradition défectueuse des événements du II^e et du III^e siècle soit incomplète à ce sujet. La dernière ouverture dont le souvenir s'est conservé eut lieu dans des circonstances bien exceptionnelles. Sapor le Sassanide menaçait d'occuper les provinces asiatiques de l'empire romain et avait déjà fait des conquêtes éclatantes, quand on jugea nécessaire à Rome que l'adolescent qui était alors empereur se mit en personne à la tête de l'armée pour résister l'ennemi victorieux. Ce fut alors que la solennité de l'ouverture des portes de la grotte, qui se rattachait aux souvenirs les plus anciens de la ville éternelle, parut propre à rendre confiance au peuple et à ranimer les troupes. Comme jadis Auguste, aussitôt après avoir ouvert le *janus*, partit pour l'Espagne à la tête de son armée, ainsi Gordien III, *aperis Janu gemina.... profectus est contra Persas*¹, précisément comme dans la description classique de l'*Énéide* :

*venit stridentis limina sonant,
Ipse vocat pugnat: sequitur cum cetera patres.*

Trois siècles après, lorsque la lumière de la foi nouvelle envahit depuis longtemps de son rayonnement le monde gréco-romain, le sanctuaire de Janus reparait pour la dernière fois dans les annales de l'histoire. Il se trouvait encore sur son emplace-

ment. Le temple de Janus fermé avec cette légende *PAGE P. H. TERRA MARIQ. PARTA IANVM CLAVSET*. Tant à l'air de ne pas connaître cette fermeture par Néron ou de ne pas l'admettre. Dans les *Annales* il s'en dit mot, et dans un fragment appartenant à la partie perdue des *Historiae* et qu'Oron nous a gardé, il est fermé en termes on ne peut plus nets qu'après qu'Auguste l'eut ouvert pour la troisième fois, le *janus* resta ouvert jusqu'à Vespasien : *Sens Augustus Janu patifinitus, dum quod extremis horumque. Demanda nunc gentis super ea una et aliquando cum domus quarentatur, usque ad Vespasiani demum imperium. Vespasian et son fils Titus firent ouvrir le *janus* après la destruction de Jérusalem.* Oron (VII, 8, 9) compte cette fermeture pour la sixième ; par conséquent il met celle de Néron, comme Tacite, ce qui est assez étrange pour un auteur qui se sert souvent de Suetone et le cite plus d'une fois. — Quant à Marc-Aurèle, voir Victor, De Caesaribus, ch. xxvii, 7.

¹ Voir Gordien III, ch. xxvii; Oron, VII, 49, 4; Victor, l. l. — Pour Auguste, voir Oron, VI, 20 et 21.

ment antique et était resté intact, mais depuis longtemps il avait cessé de faire partie de la religion vivante des hommes. Les portes en étaient toujours fermées. Alors, Vitigès et ses Goths assiégeant Rome défendue par Bélisaire, le péril imminent et la détresse présente ravivèrent l'antique croyance. Dans leur terreur les citoyens ahuris s'imaginèrent qu'ouvrir ces portes épaisses de bronze, c'était s'assurer la victoire. Cependant on n'osa pas les ouvrir publiquement, fait réputé détestable en ces temps chrétiens, et ceux qui essayèrent de les forcer sacrilegiquement pendant la nuit n'y réussirent point; peut-être aussi se contentèrent-ils des fentes étroites que leurs efforts avaient produites. Et s'il n'y avait pas eu ces entr'ouvertures, on n'aurait jamais eu où soupçonner cette tentative dont les auteurs restèrent inconnus¹. Il est donc évident que presque deux siècles de christianisme victorieux n'avaient pas suffi à détruire entièrement la foi en la puissance mystérieuse et surnaturelle de ce sanctuaire.

En effet, la tradition rapportait la fondation même du temple au secours efficace que Janus prêta aux Romains de Romulus. C'est là, disait-on, que la présence du dieu s'était manifestée, lorsque les gens de Tatius voulurent pénétrer dans la ville de Romulus par la porte que Junon leur avait ouverte. Alors Janus fit jaillir des jets d'eau chaude qui barrèrent le chemin à l'ennemi. En reconnaissance de cette faveur divine on consacra à Janus le terrain situé entre les deux portes².

Quel sens ces deux actes d'ouvrir et de fermer le double *janeus* avaient-ils? Les Romains ne le savaient pas eux-mêmes. Des explications différentes plus ou moins aventurées, qu'il serait inutile d'exposer et d'analyser ici, se lisent chez les auteurs an-

(1) Voir la relation détaillée chez Procope, *Gotth.*, I, 35 et suiv. Grégoire de Tours, *Guoths*, I, 33-34. Il n'y a aucune raison de voir dans les intéressantes descriptions de ces deux peuples dans les auteurs de ces acts de violence.

(2) Voir Ovide, *Fastes*, I, 231-234 et Macrobie, I, 19, 17. Presque à tort de croire la porte, dite *Janeus* par Macrobie, pour une autre. Elle-même est le très ancien; il parait du côté Viminalis quand il fallait dire Quirinalis; mais la narration antérieure est évidemment la même que dans Ovide et le jet d'eau chaude sort exulte *Janeus*. A Rome il n'existerait qu'une seule porta *Janeus*; c'est celle qui est le *Janeus gentium*, cf. Varro, *L. L.*, V, 405.

cians et aussi chez les modernes. M. Roscher en rapporte quelques-unes dans son Dictionnaire mythologique (x. e. *Janus*, col. 19 et 20) ; comp. encore Servius sur *Énéide*, I, 294 ; l'exkursus V au livre VII de l'*Énéide* dans l'édition de Heyne ; Pedler, *Rom. Mythol.*, I, p. 174 suiv. Les poètes du siècle d'Auguste se complaisaient tantôt à représenter le *Janus clauens* comme si le dieu de la Guerre y était enfermé, tantôt à faire de Janus le gardien de la Paix, *custos Pacis*. Il ne faut pas prendre au sérieux cette allégorie arbitraire et qui n'est pas fondée sur la tradition. Tout porte à affirmer que l'antique croyance ne supposait nullement qu'une divinité quelconque autre que Janus habitât le sanctuaire fermé. Mais on peut alléguer de bonnes raisons pour affirmer, ce qui est autre chose, que la double *janus* était le symbole de quelque dieu de la guerre.

Le nom officiel du Janus geminus était Janus Quirinus. Quand Auguste, dans le document célèbre qui contient le compte rendu de ses actes, raconte les différentes fermetures du *janus*, il le fait en ces termes : [*Janum*] *Quirinum*, *quoniam clausum esse muros nostri valuerunt* [cum per totum imperium pauculi Romani terre marique esset] *et partem viderit* [paz, *cum per*] *usque* [intererit] *et condito* [ut] *re bis omnino clauens prodatur* [memorise, *ter me*] *principis senatus claudendum esse censuit* ¹. Le terme officiel est employé aussi par Horace et Suetone, quand ils parlent de ce fait ². Maintenant, quelle est la juste valeur de cette appellation : Janus Quirinus ? Pour la connaître il faut examiner les passages où ce terme se rencontre encore dans la littérature latine. Or, il n'en est que deux, mais on les trouve dans des documents importants, voire des formules très anciennes. Janus Quirinus est invoqué par le *pater patratus* dans la clauigation. Si dans le délai fixé par les *fetiales* le peuple étranger

¹ Voir Mommsen, *Act. des. Augusti*, 2^e édition, p. 42, la traduction grecque donne la justesse essentielle de la restitution du texte latin.

² Voir Suetone, *Augustus*, ch. XII et Horace, *Odes*, IV, 15, 9, on se doit en une doute Janus Quirinus, quoique les manuscrits présentent la leçon Janus Quirini. Les dissimulés d'Horace ont conservé le terme, qu'ils ne comprennent pas.

avait négligé de satisfaire à la demande de reddition des choses prises injurieusement aux Romains; alors le *pater patratus* prononçait cette formule : *Audi tu, Jupiter, et tu, Jans Quirine, digni omnes caelestes, vosque terrestres, vosque inferni, audite : ego vos testor, populum istum injustum esse neque sui penituisse*¹. Ici il n'est pas absolument nécessaire que le nomem invoqué soit un dieu guerrier; on peut expliquer sa présence, si on le prend avec Jupiter et les autres dieux comme gardien du droit. L'autre passage, au contraire, contient un témoignage positif. Nous possédons un enjet des *spolia opima* le contenu d'une loi très vieille, que l'antiquité attribuait au roi Numa. Le texte de cette loi nous a été conservé par Festus (p. 189 M.), mais malheureusement dans un état assez mauvais; des fautes de toute sorte y abondent et défient la critique et la subtilité des philologues. Par bonheur Plutarque, dans la Vie de Marcellus (ch. vi), en donne le résumé, de sorte que les deux témoignages comparés entre eux font connaître à peu près ce qu'elle prescrivait². Elle distinguait entre trois classes de *spolia opima* : les dépouilles de la première classe devaient être consacrées à Jupiter Feretrius; alors on immolait un bœuf et celui qui avait ôté l'armure au chef ennemi recevait une somme de 300 as; pour les dépouilles de la seconde classe on devait sacrifier sur l'autel de Mars au champ de Mars, le sacrifice s'appelait *solutacellia*, le cadeau était de 200 as; pour la troisième classe le dieu était Jans Quirinus, la victime était un agneau mâle, le cadeau de 100 as. Evidemment les dieux qui recevaient alors ces sacrifices, sont des dieux guerriers. Il faut remarquer que les trois divinités se suivent dans le même ordre que celles dont le culte spécial était confié aux trois flamines majeurs, le Dialis, le Martialis, le Quirinalis. De même les Saliens étaient sous la protection de Jupiter, de Mars, de Quirinus (Servius sur *Énéide*, VIII, 663).

1) Voir The-Lives, I, xxv, 9.

2) Dans le manuscrit de Naples qui sert de base au texte de Festus ce passage manque. Il se trouvait sur une des feuilles que Pomponius Leto se a détachées et qui ont depuis disparu. Pour ces parties du texte de Festus on s'a d'autre sources que la copie qu'en fit Leto et qui a servi comme base des éditions imprimées; aujourd'hui cette copie n'existe plus non plus.

Enfin l'antique usage comportait que le conseil sortant à la tête des citoyens armés du *janus* ouvert par lui, porte la *trabea Quirinalis*¹, c'est-à-dire le costume du dieu qui le fait marcher à la guerre.

3. Il est quelquefois parlé d'un autel de Janus, *ara Jani*, qui était situé dans le voisinage immédiat de la Curia. Il sembla qu'il se dressait près du sanctuaire devant la porte orientale. Ovide, quand il fait raconter par le dieu lui-même l'origine de son sanctuaire, lui fait terminer sa narration par ces paroles :

Ara mihi posita est parvo conjuncta metallo :
Hanc aedat flumina cum sive ferre sibi.

Le choix du mot *conjuncta* indique un emplacement de l'autel en dehors de l'enceinte sacrée. En outre, l'espace compris dans l'enceinte était très exigü (v. p. 13 ci-dessus); il fallait que les sacrifices ordinaires s'accomplissent régulièrement lors même que le double *janus* était fermé. Enfin il existe un témoignage positif d'un sacrifice fait sur cet autel dans une de ces périodes, au premier jour de l'*imperium* de Didius Julianus, acclamé empereur par les prétoriens après le meurtre de Pertinax. Le nouvel empereur avait besoin d'un sénatus-consulte qui ratifiât le choix des soldats. C'est pourquoi il convoqua les sénateurs le lendemain même. Nous possédons des événements de ce jour (d'après l'extrait de Xiphilin) la narration détaillée et digne de foi de Dion qui en fut témoin oculaire. On y lit que Didius Julianus étant arrivé près du palais du sénat, *ἡ Τροία ἡ ἑπὶ τῇ τῆς θεῆς ἀρχῇ* (sc. *ἐν ἀρχαίᾳ*) *ἰδὼν ἐπὶ τῇ ἀρᾷ*². Cela est relaté comme un acte régulier et bien connu. Apparemment ce fut le sacrifice habituel que faisait avant d'entrer à la Curia celui qui avait convoqué le sénat. M. Roscher se trompe quand il y voit le sacrifice des calendes. Pertinax avait été massacré le 28 mars.

4. Janus possédait aussi une *aedes*. Celle-ci était située sur le *Forum holitorium*, dans le voisinage du théâtre de Marcellus et à

¹ Voir *Énéide*, VII, 610 avec le commentaire de Servius.

² Dion, LXXIII, 13; ap. *Vita Didii Juliani*, I, 3.

peu de distance de la porta Carmentalis. S'il faut en croire Tacite (Ann., II, 49), Duilius, le vainqueur de Mylas, aurait construit ce temple. Une autre tradition chez Festus mentionne une *aedes Jani* à cet endroit au sujet d'un événement de date plus ancienne; c'est là qu'aurait été voté le sénatus-consulte, qui permit à la gens Fabia de prendre à sa charge la guerre avec les gens de Véji¹. Auguste entreprit la restauration de ce vieux sanctuaire et il semble qu'il l'ait fort embelli². La dédicace du temple restauré n'eut lieu que sous Tibère, l'an 17. Plus l'Antique raconte qu'Auguste avait placé dans le temple de Janus une prétendue statue de Janus, que les uns attribuaient à Scopas, d'autres à Praxitèle (voir *Nat. Hist.*, XXXVI, 28); Auguste l'avait apportée d'Égypte. S'il en est ainsi, il paraît que cette figure bi-céphale d'origine grecque fit son apparition dans le temple *ad theatrum Marcelli* avant qu'en eût entrepris la restauration. Je suppose que c'est aussi dans cette *aedes* qu'il faut chercher les douze autels qui représentaient les douze mois.

Le *Janus ad theatrum Marcelli* avait naturellement ses propres rites et ses propres fêtes. Les calendaires font mention de *feriae* en son honneur, le 17 août et le 18 octobre. Le premier de ces jours était aussi consacré à Portunus dont la fête se célébrait la *ponte Aemilio*. Cette coïncidence, le voisinage du *pont Aemilius*

1) Festus, p. 285: *religioni est quibusdam porta Carmentalis credit, et in aede Jani, quo sit extra omnes, senatus haberi, quod ex optato sit et invenit Fabii quod Cremonini omnes interfecit erat, cum in aede Jani sedibus foret erect, uti profectum est*. Les autres relations de la dédicace et de la mort des 306 Fabiens ne sont rien d'une *aedes Jani* ni de *marvela* légendaire rattachée à la porte Carmentalis. C'était seulement le *claster Janus*, l'ouverture de droite, de cette porte par où les Fabiens sortaient, que les superstitieux prenaient soin d'écarter pour cette raison, voir: Tite-Live, II, 222, 8; Ovide, *Fast.*, II, 234 sq.

2) Il est possible de tirer cette conclusion d'un passage d'Ovide (*Fast.*, I, 223 sq.); le dieu ne s'oppose pas à ce qu'on lui consacre d'autres temples. M. Hirschman pense que *cuncta templa* fait allusion à un autre temple de Janus, nouvellement construit par Auguste à l'entrée du forum qui porte son nom; c'est là, ajoute-t-il, que se serait trouvée la statue grecque dont parle Pline. Mais ce temple sur le forum d'Auguste ne semble exister que dans l'imagination de M. Hirschman. Personne ne connaît ce sanctuaire et le passage de Sertius (*ad Ann.*, I, 224) auquel il fait appel serait plutôt contraire que favorable à son hypothèse.

et de l'*Ædes Jani*, le fait que ces deux lieux sont au bord du Tibre et d'autres considérations particulières ont porté Preller à affirmer l'identité de Janus et de Portunus. Il a eu tort. Certes, le père Portunus, dieu des ports, est une divinité ancienne et honorée, il avait même son propre *flamen*, et sans doute, comme il était aussi patron des portes¹, les Romains auront adressé leurs prières plus d'une fois à Janus et à Portunus en même temps. Il n'est pas non plus déraisonnable qu'un même jour soit consacré au dieu des ports et à celui des chemins, mais c'est à chacun séparément et dans des lieux différents. Les anciens les ont toujours nettement distingués; jamais ils ne les ont confondus ni même supposé leur identité. Si vraiment, ce qui est possible, le dieu Portunus est né d'une épithète de Janus, ce scindement remonterait si haut, qu'il faudrait le placer bien longtemps avant les origines de Rome. La religion romaine a toujours distingué entre Janus et Portunus.

3. Il y avait encore à Rome le *Janus quadrifrons*. Il était formé de deux arcs (*janii*) qui se joignaient à angle droit²; au-dessous du point de section était placée l'image de Janus aux quatre visages. Selon Macrobe ce monument est d'origine étrangère; on l'aurait pris aux Falisques et les vainqueurs l'auraient transporté à Rome³. Son emplacement était dans la partie de la ville,

1) À l'origine *portus* semble avoir eu une signification plus étendue. C'est ainsi que, on voit figurer dans un passage des Douze Tables, cité par Festus, p. 353 : *Portum in XII tabb. per domo positum omnes fores continent*; *Qui trallumentum definit, se scilicet dicitur et portum obsequiatum* (sic). Il va sans dire que *portus* est étymologiquement parent de *porta*; dans le passage cité il semble qu'il désigne le port ou la maison. Il est possible que le père Portunus protégeât lui aussi les maisons; il porte la *casca*, comme Janus.

2) Selon Augustin emploie quelquefois Janus *positus* dans le sens de *quadrifrons* (p. 4. De Civit. Dei, VII, ch. 17 et 18, 20). La différence ne consiste que dans la position respective des deux *janii*. Le Janus *geminus* de Rome était formé de deux arcs (ou portes) placés l'un derrière l'autre; quand ils s'entreouvrent, on a le *quadrifrons*.

3) Voir Macrobe, I, ch. 43. La même notice se lit dans une notice sur l'*Æsède* (Servius, ad Aen., VII, 607), qui seule ne prouverait pas grand'chose, car elle est pleine d'erreurs et de confusions. Voir l'édition de Thilo, II, p. 171 (1^{re} col.). F. deane se refuse à toute chose de meilleur que le non-sens reçu dans la notice.

où fut construit plus tard le *forum transitorium*. L'empereur Domitien, qui entreprit cette construction, prit aussi soin de restaurer et d'embellir le *Janus quadrifrons*, aux pieux pour lequel les poètes Stace et Martial le comblent d'éloges¹.

Ceux qui prenaient Janus pour le symbole du ciel faisaient valoir les quatre visages qui, selon eux, correspondaient aux points cardinaux. M. Decho est d'opinion que le *quadrifrons* représente non pas un dieu romain, mais un dieu étrusque². Tout porte à croire qu'il a raison. Il semble que le dieu pris aux Étrusques n'ait jamais joui à Rome des hommages dus à une divinité. De *Janus quadrifrons* on ne connaît point de fête, aucun sacrifice, aucune cérémonie, enfin rien qui fasse entrevoir un culte de cette divinité : il paraît que cette figure étrange a été regardée plutôt comme un simple ornement d'architecture. Cependant c'est à cause de cette figure aux quatre visages que le dieu Janus est dit *biiformis*.

6. Le vrai Janus romain ne varie pas de forme. On ne le représente qu'avec deux visages. « Pourquoi, demande Pline, les Romains croient-ils que Janus a deux visages et est-il représenté de cette façon par les peintres et les sculpteurs ? » Les Romains ont sans doute dérivé leur figure bicéphale, soit directement soit par voie indirecte, de la plastique grecque, qui connaissait bien avant eux des types pareils et s'en servait pour représenter plus d'une divinité. Aussi Janus n'est pas le seul dieu romain ou grec dont on possède des images à deux têtes. Ce qui le caractérise,

1) Voir Stace, *Silv.*, IV, 4, vers 13-15 et Martial, X, 23, dont le petit poème vaut la peine d'être cité en entier :

*Aurum infulas inter pulcherrima mundi,
Pallens quam primum vultu propeque vocant,
Parens cuius habitas omnes gentes,
Pluvius qui multum Roma trebat iter.
Sunt tunc Caesaris singulas limina domus,
Et fore sol numerat, Jani, quid ara precor.
At tu, sacra pater, Jani pro clauis gratia,
Favos perpetua claudis hinc ara voco.*

2) Voir Decho, *Die Falsche*, p. 82, avec les autres citations.

3) Philostrate, D. G., 22 : *Aut et alio Jano exemplum altaris revocatur et typus patris vultu sui dicendum*.

c'est qu'on le représente toujours de cette manière. Jamais il ne porte un seul visage. Les monnaies de cuivre, particulièrement les as, portent son buste; les deux visages placés dans des directions opposées comme ceux de la statue du *Janus geminus*, sont pareils, ils présentent les traits d'un homme d'âge mûr et qui approche de la vieillesse. On pouvait modifier ce type normal. C'est ainsi que sur quelques monnaies de la gens Pontéja se trouve une figure de Janus imberbe; cette famille, en effet, se disait issue de Fantus, fils de Janus. Il existe aussi des représentations allégoriques de Janus comme génie du Temps où sa figure entière est visible, mais où un visage est âgé et l'autre jeune¹, car les deux visages n'y manquent jamais.

Du reste, il semble que la figure ordinaire et normale du Janus romain était celle qui reproduisait la soi-disant statue de Numa. La configuration des doigts qu'en y voyait et dont il est parlé ci-dessus ne s'accorde pas mal avec les deux attributs du dieu, le bâton qu'empoigne sa main droite et la clef qu'il tient de sa main gauche (Ovide, *Fast.* I, 99: *ille tenens baculum dextra clavemque sinistra*). La clef lui convient en sa qualité de portier (*janitor*); le bâton se rapporte à une autre fonction. Macrobius nous en donne l'explication: *cum clavi et virga figuratur quasi omnium et portarum custos et rector curiarum* (*Sat.*, I, 9, 7). Dans il n'est pas seulement le gardien des entrées, mais aussi celui des sorties, celui qui ouvre les chemins. C'est pour cette raison que Nigidius Figulus le comparait à Diane². L'épithète de dieu *Chamens* est traduite par *ctatag* chez Lydus (*De mens.*, IV, 1), ap-

1) Ces représentations se trouvent sur des monnaies de Commode et de Galien. M. Boucher a reproduit celle-ci dans son Dictionnaire, s. v. *Janus*, col. 52. Le visage de gauche y est âgé et barbu, le visage de droite imberbe et jeune. Il peut être utile d'observer que ainsi que regardait la vieille statue du *Janus geminus* du côté du forum avait l'occident à sa gauche et l'orient à sa droite. Quant à la monnaie de Galien voir Eckhel, VII, p. 357.

2) Voir ci-dessus, p. 4. Cette explication déplaît à M. Roscher qui en propose une autre. D'après lui: « wie ferret der Janitor des Privathauses einen Schenkmal und eine virga nitetum mit dieser unbefugte Eindringlinge abzuwehren, so auch Janus » (*L. L.*, col. 32) et il allègue comme témoignage les passages cités par Roscher, *Gloss.*, 3^e édition, II, p. 129.

paremment suivant quelque autorité ancienne. A Rome grand nombre de *jani* se dressaient aux extrémités des rues et aux carrefours. Au dehors ils se trouvaient parfois sur les grandes routes, comme celui qui était le point de départ de la *via Augusta* en Bétique, laquelle conduisait *ad Jano, qui est ad Bactem, ad Oerenum*, ou comme celui qui était à Gales dans la Campanie¹.

1. Comme il convient à un dieu, dont le culte aurait été introduit par Romulus (August., *De Civit. Dei*, IV, 23), à un dieu qui est reconnu comme le plus ancien des dieux — *antiquissimus deum*, Juvén., VI, 384; *ἄνθ' ἀρχαιότες θεῶν Ἰαννῆς ἐνυγοῖτο*, Hérodien, I, 16 — Jannus occupe une place importante dans le culte. Il était d'usage de ne commencer aucun sacrifice sans lui adresser une prière. Les témoignages les plus positifs constatent l'universalité de cette présence et il y en a de personnes qui devaient connaître ces choses pour les avoir vues et pratiquées elles-mêmes². Dans le *carmen devotivum*, par lequel Domus Mus voue sa personne avec l'armée ennemie aux Dieux Mânes et à la Terre, Jannus est invoqué le premier. Les actes des frères Arvales présentent quelques sacrifices destinés à une série de divinités; Jannus y tient toujours le premier rang³. Dans le culte privé il faut signaler les préceptes de Caton le Censeur dans son *Traité de l'Agriculture* au sujet de deux actes de dévotion, la *porca praeculanea* (ch. cxxxiv) et l'*arvorum lustratio* (ch. cxii). Dans l'un et l'autre cas le sacrifice principal ne peut avoir lieu qu'après certains sacrifices et des prières préalables à Jannus et à Jupiter, à Jannus le premier. On ne peut douter que cette primauté de Jannus ne fût observée d'ordinaire en pareil cas. Elle était reconnue universellement et se présentait si naturellement aux esprits que Varron, quand il énumère dans son ouvrage sur les Antiquités des choses divines les noms des vingt *di selecti*, c'est-à-dire en accomplissant un acte purement profane, ne manque pas

1) Voir C. I. L., II, p. 627 suiv.; X, n° 4600.

2) Voir Gellius (*N. D.*, II, 21, 61); Orosius (*Fast.*, I, 179). Comp. Paul., p. 52; Arnobe, III, 39; Serv., ad Aen., I, 232 et VII, 616; Macrobi., *Sat.*, I, ii, 3, 27, 28.

3) Voir C. I. L., VI, 3090 et 3107.

de commencer la série par Janus et de la clore de même *allemant* *vite* par Vesta.

En dehors de cette situation toute spéciale qui le fait participer à tout acte divin Janus a dans le rituel romain ses jours et ses sacrifices à lui. Il préside au commencement de l'an, des mois et des jours. Quelque opinion que l'on adopte au sujet du temps où les Romains à l'origine commencèrent leur année, le nom de Janvier (*mensis Ianuarius*) pour le mois qui suit le solstice d'hiver et qui a été reconnu à la longue comme le premier mois de l'année remonte à la plus haute antiquité. Les calendes sont consacrées à Janus et à Junon, c'est-à-dire à Juno Lucina, la déesse lunaire. C'est pourquoi Janus porte l'épithète de *Ianuarius*. Macrobie, *Sat.*, I, ix, 15: *Ianuarius, quod non solum mensis Ianuarii sed mensium omnium ingressus tenentem*. Comme dieu du matin Janus s'appelle *pater Matutinus*. Horace dans un passage connu (*Sat.*, II, 6, 20) s'adresse à lui en ces termes :

*Matutine pater, nos Jani liberatus quales,
Unde homines sperant potius ritibus liberos
Instituit.*

Comme portier du ciel, on l'invoque sous les appellations de *Patulcius* et de *Clauius* ou *Clavicius*¹. Il s'appelle *Conservius* en tant qu'il favorise la génération². Les premiers *ludi circenses* de la nouvelle année sont pour lui, pour lui encore le sacrifice solennel du 9 janvier, quand le *rex sacrorum* lui immole un bœuf dans la *regia*³. De même aux calendes de chaque mois, la

1) Voir Ovide, *Fastes*, I, 127 suiv.; Macrobie, *Sat.*, I, ix, 15. Le prêtre l'invoque sous ces épithètes, quand il lui offre les gâteaux du sacrifice. On ne saurait se surprendre, comme on l'a fait, de ces épithètes pour la restitution du fragment difficile de l'épique des *Fastes*. Ovide ne connaît ces noms de *Patulcius* et de *Clauius* que par le *Fastus* des pontifes. *Fastus Patulcius*, une *Patulcia*, parce que Lyane le nomme *Flavicius* et par analogie avec *Julius*.

2) Varron cité August., *Cir. Des.*, VI, 9: *Janus Conservius proventus conceptionis*, *id.*, VII, 3: *confert... Janus editus et quasi januum aperit*; Macrobie, *Sat.*, I, ix, 16: *Conservius a conservando i. e. a propugnando generis humani, quod Jano vocantur conservat*.

3) Alors, comme dit Varron (*L. L.*, VI, 12), le premier pourceau est immolé et le sacrifice est dirigé *propeque constant*. Il faut pourtant observer que cet acte peut

regius sacrum, dans la *regia*, sacrifié à Junon une brebis (Macrobe, *Sat.*, I, xv, 19).

Quinques suivants de mérite, Ambroschi et après lui Marquardt et Preller, ont conclu de la fonction sacerdotale accomplie par le rex, lorsqu'il sacrifie ainsi à Janus, et de quelques autres données, que ce prêtre qui occupe, du moins pour la forme, le premier rang dans le sacerdoce romain, était chargé plus particulièrement du culte spécial de Janus. Cette thèse a été accueillie favorablement et figure ordinairement dans les manuels comme une chose à peu près certaine. Cependant nos sources ne fournissent aucun renseignement au sujet de cette espèce de *flaminus Jani* ou du *rex sacrum*. Ni Tite-Live, ni Denys d'Halicarnasse, ni Festus, ni Plutarque, quoiqu'ils décrivent les fonctions de ce prêtre, ne disent rien d'où l'on puisse conclure à une relation spéciale entre le Roi et le dieu Janus. Il semble plutôt que les sacrifices dont la célébration lui incombait étaient du ressort du culte général et s'adressaient à des divinités diverses. Si on y regarde de plus près, la théorie défendue par Ambroschi et Preller ne repose que sur un faible fondement, principalement sur un passage de Festus où il est fait mention de certaine étiquette à observer aux repas communs du haut sacerdoce. Mais ce passage, manifestement, a été mal interprété¹.

On ne sacrifiait le 3 janvier, mais aussi les autres jours qu'il s'appelaient dies Agonalis. Viéron, *L. I.* : dies Agonalis, per quos res in regia solent immolari. Ces jours sont le 9 janvier, le 17 mars, le 25 mai et le 11 décembre. L'agonium du 9 janvier s'adressait à Janus. Mais c'est le dies de l'agonium du 17 mars, comme nous apprend Macrobe chez Macrobe (*Sat.*, I, iv, 38) : Ovide, dans le *tristibus* avec des Fastes, n'en dit mot, c'est que les *Liberalia* qui se célébraient le même jour l'absorbaient entièrement. Le sacrifice du 25 mai avait pour objet Vénus, d'après le *Kal.* Vénus à cette date Ovide mentionne l'agonium, mais ne nous en dit rien. Quant au 11 décembre, nous ne savons pas à qui se fait l'agonium : il était consacré dans les *Fasti Asul.* qui mentionnent l'agonium par le sigle AG, on lit à côté AS dans la signification est obscure ; peut-être une lecture aurait-elle à indiquer le nom du dieu.

1) Ce passage de Festus se lit à la page 165 de l'édition de C.-D. Müller. Il ne se trouve pas dans le manuscrit de Naples, et n'est connu que par les copies de Frobenius Letz. Par conséquent, il manque un critérium sérieux pour concilier avec précision l'intention d'un lemmes qui en utilise le commencement. Voici le texte comme Letz nous l'a donné :

(5) *Ordo sacerdotum agnoscitur dierum... maximus quique. III. Maximus*

Une des épithètes de Janus est dérivée de l'offrande qu'on lui présentait le plus souvent. Lydus raconte que Varron, dans le quatorzième livre *Rerum divinarum* mentionnait cette épithète, et il la traduit par *Thénos*. Je pense que la forme latine aura été *Libo*. Il était d'usage de présenter au dieu des *libo* (vin) les jours des calendes. Ce renseignement est confirmé par la témoi-

gnifier *rez, deis blatis, pont. Janu Martialis, quarto Jan. Quirinalis, quinto pontific maximus*. (III). *Incipit in solis rez supra Janus sacerdot. in et blatis supra Martialis et Quirinalis; Martialis supra proximus. minus et alius supra pontifex*. (IV). *Rez, quia pontificum. blatis, quia sacrorum sacris exordis, qui appellatur « Janus ».* Martialis, quod Mars conditor Urbis patris. Quirinalis enim imperii Romani Quirinus aditus Quirinus. Pontifex maximus, quod pater alius et bene habetur rerum divinarum humanarumque.

Pour faciliter la discussion, j'ai numéroté les quatre parties, dont le passage se compose : I. Il y a gradation de dignité dans le haut sacerdotat; II. Exposé de cette gradation; III. Orateur au dieu se fait voir dans l'assemblée; IV. Explications. Le texte de III est interrompu en deux endroits, indiqués par le signe $\ddagger$. La correction du second est évidente; en III naturellement deux. On a essayé de compléter le groupe par l'insertion de *sacerdotes* entre *in* et *solis* (cf. Agul-Gella, X, 15, 21); ainsi nous obtenons à peu près le texte résumé. Cependant la possibilité de cette correction du texte est douteuse. D'abord, comment n'a pas l'air d'être la mot *ant*; ensuite qu'on se que vient faire ici le mot *solis*? Il y a une redondance. Peut-être pourrait-on lire : *Incipit in Solis rez supra Janus sacerdot. Solis* (= *sans* Solinus) se trouve chez Agul-Gella, *Meton*. IV, ch. xxx = I, p. 255 de l'éd. de Hildesheim. Il est permis de supposer que les grands pontifes étaient au droit présent aux repas des Salins. Lorsque dans l'assemblée comme dans Solinus (Clauis, ch. xxxv), l'empereur Claude quitte le tribunal pour aller dîner chez les Salins, c'est évidemment qu'il fait valoir son rang sacerdotal de pontifex maximus.

Reste la partie I. On a l'air de la compléter en supposant qu'on y lit : « la gradation de la dignité sacerdotale dépend de la gradation de la dignité des dieux ». La relation de G.-G. Müller me semble la plus heureuse, c'est aussi celle que le récit entour de Festus, M. Thevenaz de Pons, a acceptée : *Ordo sacerdotum constituitur decem [ordinis et decem] maximus quique. C'est cette ligne de Festus qui a été adoptée par ceux qui ont écrit sur la religion et les antiquités romaines.*

Preller (*Ann. Mythol.*, I, p. 64 dans l'éd. de Jarche) et Marquardt (*Ann. Antiquarum*, III, p. 25, dans l'éd. de Wiesner) déclarent de ce passage ainsi corrigé les dieux suivants :

a) Que l'ordre des pontifes dans les repas sacerdotaux : *rez, Janus blatis, Janus Martialis, Janus Quirinalis, pontifex maximus*, correspond à une gradation de dignité parallèle des dieux, au service desquels les dieux pontifes se consacrent; — b) Que ces deux sont Janus, Jupiter, Mars, Quirinus;

guage de *Pañius Diaconus*. Celui-ci, dans son *extrait de Festus*, nous apprend qu'une espèce particulière de gâteaux s'appelait *janus* et que c'était *ibi genus quod Jano tantummodo abatur*

Vattu. *Proffur* ajoute : « es ist die alte von Roma eingeführte Folge der Götter » ; mais il est regrettable qu'il ait oublié d'ajouter qu'il a puisé ces renseignements. Le paragraphe qui est intitulé « Der Gottesdienst des Janus » (I, p. 119-122) ne contient pas de citations d'indications à ce sujet.

Les deux thèses a) et b) ne peuvent résulter d'un examen textuel qui soit peu approfondi. Supposons que la première soit vraie ; alors il faudrait donner la preuve que le *rex* avait à l'égard du Janus, et le pontifex maxime à l'égard de Vénus, des relations analogues à celles qui existaient entre les trois flammes majores et Jupiter, Mars, Quirinus. Cette preuve on ne l'a pas encore donnée. De plus, nulle part dans les auteurs anciens une pareille relation du *rex* et du pontifex avec Janus et Vénus n'est mentionnée ; elle n'est même pas indiquée ici, où l'on se serait vu passer des noms de Janus et de Vénus, si l'interprétation ordinaire du passage de Festus est bonne. Quant aux fonctions du *rex*, les passages chez les auteurs anciens, cités ci-dessus, nous les font connaître ; celles du pontifex maxime sont énumérées dans la *Staatsverwaltung* de Marquardt (III, n. 228, note 3, de l'édit. de Wiesner).

Nous pouvons nous dispenser de discuter la thèse b). Elle tombe nécessairement si la thèse a) est incontestable. Il n'est pas difficile de réfuter celle-ci. Ceux qui font dire à Festus que la gradation de la dignité sacerdotale répond à une gradation pareille des dieux, le mettent en contradiction avec lui-même d'une manière aussi nette que possible. Car au moment où il devrait exposer sa parallélisme, c'est-à-dire quand énumérer la partie IV *Rex* *patres*, etc., il fait autre chose. Au lieu de parler d'une gradation de dignité entre les dieux, il se fait d'expliquer les appellations qui désignent les membres du haut sacerdoce, sans qu'il fasse mention de cette gradation entre les dieux, quelconque même sans nommer les dieux ! Yrindner lui ne saurait défendre une restriction d'un texte corrompu, ou l'on lui fait dire à l'auteur par conjecture : « il y avait une certaine gradation de dignité entre les dieux qui servait comme de prototype pour une gradation analogue entre les prêtres », tandis qu'après, quand est venu le moment de développer cette thèse, l'auteur lui-même nous donne un démenti dans sa liste par et qu'on comprend très bien sans conjecture.

Par conséquent, Festus n'a pas écrit ce qu'on lit dans les éditions. La thèse au commencement de l est mal restituée. Serait-il permis de lire comme suit : *Ordo sacerdotum antiquitus divinus* [le sacerdoce antérieur au] *maxime* *quique* *Martius* *victor* *rex*, *deinde* *patres*, etc. On établit la hiérarchie des prêtres (dans le milieu des dieux) selon leur majesté. Il paraît que le *rex* surpasse les autres en majesté, puis le *patres*, etc. Que n'y ait pas de preuve de cette proposition, c'est le sacerdoce qui est dit *maxime* quique, par le mot, comme il réagit avec évidence de ce qui suit.

Dans tous les cas, la thèse qui fait du *rex* un prêtre du Janus doit être rejetée.

(Paul., p. 161 M.). Mais la *mula salta* et le vin ne lui manquaient pas non plus dans le culte public comme dans le culte privé¹. Claud Juvénal (VI, 386) une dame noble prie le vieux dieu et *farre* et *vino*. Parfois il recevait aussi des sacrifices sanglants; cf. Juvén., VI, 392 avec Horace, *Épîtres*, I, 16, 53.

8. Les passages que nous venons de citer nous apprennent aussi ce fait mémorable que la religion de Janus était encore vivante dans le siècle de l'empereur Hadrien. Le vénérable Janus n'y figure pas comme une divinité qui a eu son temps et dont le pouvoir effectif appartient au passé. Il est encore un *præsens* mœnus; il n'est pas pour rien dans les choses humaines; on veut s'assurer sa faveur et son secours dans le péril et la détresse autant que la protection de Jupiter, de Mars ou d'Apollon. Quelques autels et ex-voto consacrés à Janus pendant l'époque impériale autorisent la même conclusion, quoique le nombre de ceux qui sont parvenus jusqu'à nous soit petit; dans le *C. I. L.* j'ai compté six inscriptions provenant de la Dalmatie, une de la Carinthie, deux de l'Afrique et une des Gaules².

On pourrait objecter que si la religion de Janus est démontrée vivante jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, on comprend mal que sa personne paraisse si peu dans la littérature latine. Certes, Janus n'y est que rarement nommé. Cependant on méconnaîtrait le caractère propre de cette littérature, si on faisait trop valoir cette rareté. Les lettres latines doivent leur naissance, du moins la plus grande partie de leur développement, leurs formes, leurs idées mêmes aux Grecs. Les écrivains en

1) Voir Ovide., *Fast.*, I, 437 suiv.; Caton, *R. R.*, ch. XXXIV et XLII.

2) Pour les inscriptions dalmatiques, voir *C. I. L.*, III, 2981, 2983, 2989, 3156, 3162, 3172 — les deux dernières, découvertes en 1865 et 1868, se trouvent dans le Supplément. Celle de la Carinthie (de la *collis Lavantina*) se lit *C. I. L.*, III, 5002 g; pour les autres voir *C. I. L.*, VIII, 2908 (de Lombardie) et 4716 (découverte à Aïn-Zoua dans l'antique Numidie). L'ex-voto qui a été trouvé en France provient de Laval; il contient cette dédicace *Jano Favens* (*C. I. L.*, XII, 4052). Sur les autres voir la *Don. Publ.* (III, 296), *Janu Augustus* (ib., 2.38); *Janu Patris Augusti*, VIII, 6576; *Janu Gemini*, III, 5022 a. Pour l'épithète d'*Augustus*, comp. p. ex. VIII, 1.377; *Janu Mercurio Aug. sacrum*; ib., 1386; *Publani Aug. sacrum*; ib., 1333; *Genio Patris Aug.*, III, 8539; *Dianæ Augustæ*; ib., 2982; *Janoni Augustæ*.

langue latine ont commencé par imiter les chefs-d'œuvre helléniques, et plus tard leur gloire principale était d'être considérés comme les émules des Grecs. A une littérature pareille, où abondent les choses et les idées grecques, un être divin tel que Janus, qui sortait entièrement du cadre de la mythologie grecque et qu'on n'avait pas su y rattacher par un lien quelconque, devait rester tant soit peu étranger. C'est pourquoi la poésie dramatique, élégiaque, lyrique des Romains, à juger d'après ce qui nous en est resté, semble ne pas le connaître; elle n'invoque jamais sa puissance et ne fait même pas mention de sa personne, excepté dans les cas où, comme dans les *Fastes* ovidiennes, elle s'impose. Dans l'*Énéide* même, le poème national par excellence, Janus ne prend pas une part active aux événements¹. A peine y est-il nommé, et ce n'est qu'en passant. Dans le septième livre, son image orne le vestibule du palais du roi Latinus, parce qu'il est un des ancêtres de Latinus (*En.*, VII, 180); une autre fois il est vraiment dieu, alors que Latinus prononce ce serment solennel :

*Hinc inde, Annon, incunant sidera jure
Latineque genas duplex Januque bifrontem
Vincor dum infernum et duri acervos Hicli.
Auliac hinc genitor, qui fœdera fœderavit.* (*En.*, XII, 677 suiv.)

Ce n'est que dans la satire, le genre le plus libre de l'influence grecque et le plus national, que le dieu national est dûment honoré. Juvénal fait adresser par un de ses personnages une prière à Janus et à Vesta, et la scène est décrite de telle manière que le fait d'offrir un sacrifice à Janus, de lui recommander ses intérêts, apparaît comme une chose assez ordinaire chez ses contemporains et comme un événement normal de leur vie religieuse. Qu'en lise par exemple ces vers d'Horace :

*Quœdāmodoque dum talis quies est bene placat,
« Jano patre » glæve, dexte vult dixit » Apollon.*

¹ Le peu de fragments qui nous restent des *Antistes* d'Ennius ne contiennent pas le nom de Janus. Toutefois il y a lieu de supposer que, en racontant la guerre de Romulus et de Tatius, Ennius n'a pas passé sous silence le secours efficace du dieu.

n'y avons-nous pas la preuve convaincante que la religion de Janus n'était alors rien moins que morte?

On lui disait presque toujours *Jane pater*, et ce vocatif était si mité qu'il a presque abouti à la fusion complète des deux mots, comme il est arrivé dans les noms de *Jupiter* et de *Majupiter*. Ce n'est pas ténacité de foi ni insuffisance d'usage, si cette altération ne s'est pas établie dans le langage populaire, c'est l'absence de l'accent tonique sur la syllabe immédiatement précédente qui a empêché le son *n* de se changer en *i* et qui a sauvé l'intégrité et l'indépendance de l'épithète de *pater* ajoutée à *Jane*, comme dans *Liber pater*. En dehors de toute invocation, les Romains, quand ils parlent de lui, aiment à faire suivre son nom de cette qualification respectueuse : « père ». Même Sénèque dans son fameux pamphlet a soin de ne pas oublier l'épithète nouvelle, et Arnobe commence sa réfutation de la puissance des différents dieux païens en ces termes : *expiamus ergo sollemniter a Jano et nos pater* (Arn., III, 29).

La raillerie de l'un et le ton respectueux affecté par l'autre attestent également le place d'honneur que la religion romaine attribuait de droit à Janus et qui lui a été toujours reconue par les croyants. Sur son compte on ne pouvait alléguer, comme pour Jupiter, des faits et gestes qui portassent atteinte à la sainteté et à la respectabilité de sa personne. On ne lui connaissait pas d'amourelles ou de petites tromperies car d'autres traits de faiblesse humaine qui siègent bien au Zeus des Hellènes, mais qui gênaient la majesté de Jupiter Capitolin, à qui l'on avait fait endosser bon gré mal gré les dettes contractées par la légèreté de son collègue grec. Saint Augustin est apparemment embarrassé par l'absence de chronique scandaleuse dans la vie du dieu romain national. Il sait bien des choses mauvaises et inavouables des dieux olympiens; mais de Janus la tradition ne lui offrait que des actions bonnes et louables. *De Jano quidem nos mihi facile quicquam occurrerit quod aut probum pertineat* (De Civ. Dei, VII, 4). Une

1) Apocourant, 91 *primus interrogatur acclamatione Janus pater*. Comparez Lucrèce dans le premier livre des *Satires* chez Lælius, *De Jure*, IV, 3, 12, où Neptune, Lémur, Saturne, Janus et Quirinus portent l'épithète de *pater*.

peut que se tirer d'affaire par un jeu de mots : *an forte exultarent et gemitum plurimum de selectis evadescenda perpetrando amiserant fecerunt, quanto isto invocatio esset, tanto frontosius apparerent?*

9. Les mythes qui concernent Janus sont maigres et vides. Ils ne portent pas seulement l'empreinte des lieux auxquels ils appartiennent, mais ils trahissent la pauvreté d'imagination propre aux Romains. Ce que pour *Aeneas* est parmi les héros, valla ce que *Janus bifrons* est comme dieu. Jamais la poésie n'a réussi à donner de la souplesse et de la vie à cette figure pâle et raide et à faire du dieu national par excellence, du créateur de l'univers, du roi antique de l'Italie, du protecteur de la ville de Romulus, un personnage intéressant. Ce qu'on raconte de plus joli à son sujet, c'est son amour pour Carnea ou Carna, la *dea coëduntis*¹, mais de quel petit nombre de vers faut-il que le gaillard Ovide se contente en une matière si attrayante ! Du reste, le mythe est trop transparent pour être pris au sérieux. De même le sens propre éclate dans les généalogies qui font de Fontus ou de Fons le fils de Janus et de Juturna, déesse des eaux et rivières, qui représentent Janus comme le père de Tiberinus ou le fils de Caulus et de Bivata². Dans une autre généalogie Janus est, par Venilia, père de Cancus, l'épouse de Picus (Ovide, *Mét.*, XIV, 334), mais nous savons trop peu de choses au sujet de cette Venilia — qui ailleurs passait pour la femme de Neptune (Augustin, *De Civ. Dei*, VII, 22) — pour hasarder une explication du sens qui se cache sous cette enveloppe mythique.

Tous ces détails cependant n'étaient connus que des antiquaires et des savants. La version populaire du mythe de Janus le représentait sous une forme humaine. Ici il échangeait son rôle cosmogonique contre une place dans l'histoire. Premier roi des peuples italiques, trônant sur le Janicule, nommé d'après lui, accueillant Saturne chassé du ciel, lorsque celui-ci cherche et trouve une retraite auprès de lui, partageant sa royauté avec le nouveau venu et procurant, de concert avec son collègue, à l'Italie

1) Carnea pour Carneia, *sp. carere*, = déesse d'abstinence.

2) Voir Arnobius, III, 29; Servius, *ad Aen.*, VIII, 230.

un siècle bienheureux de repos, de paix et de prospérité durable, tel est le type de Janus qui est devenu classique dans le *textus receptus* de l'histoire des premières origines de Rome. Dans cet ordre d'idées le créateur céleste est représenté comme l'inventeur ou le promoteur de toutes les choses utiles. C'est lui qui a enseigné aux hommes rudes et incultes des temps primitifs l'agriculture, la navigation, les habitations fixes, la monnaie qui porte son image et celle de la proue d'un navire, etc. C'est aussi lui que l'on attribue l'établissement du culte des dieux; c'est lui qui, le premier, aurait bâti des sanctuaires. Et c'est pour honorer en lui le maître des arts de la paix que Numa, le roi pacifique et à vrai dire un peu ex-doublure, fit commencer le nouvel an par le mois de Janus plutôt que par le mois de Mars.

Sans cette forme le mythe de Janus-roi ne peut nullement être ancien. Il renferme aussi quelques éléments gross et récents, et les sources de ces traditions soi-disant historiques, en tant qu'elles sont nommées, nous reportent vers la Grèce. Tantôt nous sommes renvoyés à Dicaon de Corcyre, tantôt à Protarque de Tralles, tantôt à un nommé Xénon dans le premier livre des *Tristes*¹. Quand Lydus raconte que Janus le premier a construit des maisons et les a fermées avec des portes. Il fait appel à l'autorité du Grec Démophilus². Néanmoins le fond du mythe de Janus-roi est assurément antique et national. Après tout, ce ne sont pas les Grecs qui ont donné le nom de Janicule à la colline située sur la rive droite du Tibre en face du Capitole, et bien que l'étymologie qu'en donne Pausanias (p. 104 M.) : *Janiculum dictum, quod per eum (sic) Romanus populus primitus transierit in agrum Etruscorum*, mérite d'être prise en considération, la croyance populaire n'hésitait pas à mettre en relation Janus et le Janicule. C'est de cette tradition locale, qui existait bien des siècles avant lui, que le

1) Voir Athénée, XVI, p. 692 (éd. Mait.) ; Plut., Q. R., 11 ; Macrobie, Sat., I, 7, 18 sqq. ; Serv., ad Aen., VIII, 357 ; Ogeus post. Rom., ch. 1. Dicaon est cité par Athénée, Protarque et Xénon par Macrobie. Comp. Scilles, p. 1. Apollon.

2) Si ce Démophilus est le même que Démophilus que Suétone dit avoir été l'un des sept législateurs, il doit avoir vécu sous Marc-Aurèle. Comp. *Fragn. Hist. Græc.*, III, p. 326, et le *Minopogen*, p. 253 G, de l'ampicant Laton.

poète de l'Énéide a pris les deux bourgs dont il fait mention dans les vers suivants :

*Hæc duo promissa dijectis expleta moris
Reliquias uterunque videt monumenta vicinis.
Hinc Janus pater, hinc Saturnus credidit omnia.
Jovientium hæc, ubi fuerat Saturnus, nomen (VII, 353)¹.*

La légende s'en perpétua jusqu'à la postérité la plus éloignée. Une preuve remarquable de cette longévité de la légende, c'est que dans une description de la ville de Rome du x^e siècle, la *Croptica antea urbis Romæ*, Janus est devenu le fils de Noé, sans identité, à ce qu'il paraît, avec Japhet; il fonde la ville nommée *Saturnia* en société avec Nimrod ou Saturne².

En somme, le lien qui unit le roi Janus et son hôte, ami et collègue, Saturne, n'est pas le produit de l'imagination des écrivains grecs. Cela ressort assez clairement du calendrier. Le mois de Saturne est suivi par le mois de Janus; les *Saturnalia* précèdent les calendes du nouvel an de peu de jours³, et assurément ce ne sont pas les Grecs qui apprirent aux Latins à célébrer des jours solennels. Quelque d'ordinaire Janus soit regardé comme autochtone, il y a aussi une tradition qui le fait venir de l'étranger. Il n'est pas nécessaire d'en attribuer la responsabilité à la vanité grecque; mais, à coup sûr, on ne saurait contester que cette tradition, qui faisait venir Janus d'Orient en Occident, présentait à l'imagination grecque un thème par trop favorable pour ne pas l'exploiter. C'est ainsi que Janus devient un Grec, qui serait parti de la Perrhépie dans la direction de l'Occident, afin de remplir à l'embonchure du Tibre à peu près la même tâche qui, en Béotie et en Attique, échoit à Cadmus et à Cécrops.

1) Corp. Varro, de Lingua Latina, V, 42.

2) Voir Geographus, Geogr. der Stadt Rom, III, n. 243.

3) Macrobe, Sat., I, iv, 23: *profecti quoque sunt ex montibus montes Saturni,*

et December sacris Saturni, Januarius offertur vocabulum possidere.

III

Dans ce qui précède, j'ai essayé de donner un aperçu aussi fidèle que possible de ce que les documents anciens nous apprennent au sujet du dieu Janus, n'omettant que quelques petits détails tels que le nom de Camene, qui selon Servius (*ad Aen.*, VIII, 330), est un nom de femme, désignant celle qui lui enfanta Tiberinus, et, d'après Macrobie, à ce qu'il paraît, un nom de riu, désignant un prince indigène et collègue de Janus avant l'arrivée de Saturne¹. Ce qui ressort de cet exposé, de la façon la plus claire, je pense, et la plus précise, c'est que Janus doit être considéré avant tout comme le dieu de tout commencement dans le temps et dans l'espace, dans le ciel et sur la terre. La définition de Varron, *pater Janum prima*, est très juste. On ne saurait méconnaître que c'est le propre de Janus d'être l'initiateur de toutes les choses divines et humaines. Cette conception se trouve au fond de son culte, de ses fêtes, de ses symboles. Il n'y a rien non plus que de naturel à ce que le dieu qui préside à tout commencement surveille de même les transitions dans l'espace et dans le temps.

Donc la place de Janus dans la religion romaine peut être nettement délimitée. Mais quand on se met à examiner comment est née cette croyance, quand on tâche de reconstruire les origines de cette figure mythologique, non seulement les témoignages positifs font défaut, mais on n'aperçoit même pas de trace d'un développement quelconque. Il semble que l'idée que la religion romaine se faisait de lui ne s'est pas modifiée considérablement et que son type qui est le même dans la littérature latine de tant âge n'a pas changé. C'est bien le génie des commencements et des transitions, le protecteur des entrées, que connaissent encore Arnobe et Augustin, qui se manifeste déjà dans ce que le

1) Macrobie, *Sat.*, I, vi, 19: Janus], et Hyginus *Proetarchus Traditionum scriptus tradit*, cum Camene uoque indigena terram Jano ita participata potentia praeestitit, ut ex ipso Camene, oppidum Janiculum constitueretur. Post ad Janum suum regnum relictum est, etc.

culte romain à de plus anciens et de plus vénérables, dans le *Janus Quirinus* près du forum, dans le nom de janvier, dans la garde des calendes, dans le symbole de la porte, dans la coutume d'être invoqué (comme le dieu Agni de la religion des brahmanes) avant les autres divinités et à chaque sacrifice. Mais où cette conception est-elle prise naissance? Faut-il chercher le point de départ dans le ciel et supposer qu'après n'avoir été à l'origine qu'un dieu céleste du temps, du nouveau soleil ou de la nouvelle lune, et en cette qualité le créateur du monde existant, sa sphère d'activité s'est peu à peu étendue jusqu'à embrasser toute sorte de commencements? Ou bien faut-il plutôt partir de l'abstraction et donner la priorité à la figure de l'initiateur et y voir tout d'abord la personification du pouvoir mystérieux que l'antiquité croyait être impliqué dans les commencements? Pour résoudre ces questions, on doit remonter aux temps préhistoriques et se servir encore d'autres arguments que ceux que nous procurent soit les faits soit les opinions que nous a transmis l'antiquité classique. Enfin il faudra recourir à la linguistique et la mythologie comparée.

Plusieurs savants affirment que Janus est à l'origine un dieu céleste, spécialement un dieu solaire. Cette théorie, issue en partie de la répugnance à admettre qu'une divinité tellement ancienne, vénérable et puissante, soit née d'une notion abstraite et générale, se fonde principalement sur une étymologie.

A ma connaissance, on a proposé de nos jours trois étymologies du nom de Janus qui seraient propres à en faire une divinité solaire. En 1858 Adalbert Kuhn mit en rapport *Janus* avec *Zēq* (voir Kuhn's *Zeitschr.*, VII, 80 et op. Legerlotz, *ibid.*, VII, 389). S'il vivait à présent, Kuhn serait le premier à rejeter cette conjecture; ce qu'on sait maintenant de l'origine des cas obliques de *Zēq* et de ce nominatif, ne la rend plus soutenable. Plus tard M. Grassmann proposa une autre étymologie. Il établit une forme primitive **Dinamus*, d'où serait sorti d'abord *Idnus*, ensuite *Janus* (Kuhn's *Zeitschr.*, XI, 8; XVI, 161). Ici on a peine à comprendre comment « pourrait disparaître entre *f* et *ā*. Cette objection ne touche pas la troisième étymologie, défendue par Pott et Corssen,

malin. Varron fait dire aux paysans *Janus* au lieu de *Dianus*. Dans le premier livre du *Traité sur l'Agriculture* Trémellius demande à propos des phases de la lune : *Namquam erit unctus? scilicet Janus vescentem* » et contra « *scitamentem* », et quon senescentem Janus fieri oporteret, tamen quondam melius fieri post octavam Janum quam ante? (Varro, *B. R.*, I, 37, 3). Ici les paroles *post octavam Janum* (sc. *senescentem*) signifient le temps qui s'écoule entre le dernier quartier et la nouvelle lune. Apparemment « Janus » est la prononciation rustique de « Dianus ». On rencontre le nom de *Janus* dans deux autres textes (Tertullien, *Ad nationes*, II, 15 et la *Vita Septimii Severi*, ch. xix), mais malheureusement tous les deux ont l'air d'être plus ou moins corrompus, et leur interprétation est fort douteuse¹. — Enfin nous avons la déesse *Juturna*, dont on rapporte un nom plus ancien *Diaturna*².

Maintenant, si vraiment le nom de *Janus* était de la même catégorie, pourquoi aucune trace de la forme primitive supposée **Janus* ne paraît-elle dans la tradition? On s'y attendrait d'autant plus, que Janus tient tant de place dans le chant des Saliens, le document littéraire le plus ancien dont les Romains aient gardé le souvenir³. Pourtant la tradition se tait absolument au sujet de cette appellation de **Janus* postulée par la théorie de M. Coresen. Nigidius Figulus qui dans l'antiquité a supposé la même forme primitive se perd en combinaisons ingénieuses, mais il n'allègue aucun témoignage positif. Si vraiment *Dianus* existait quelque part dans quelque monument littéraire ou dans quelque formule

1) Chez Tertullien, sous la forme apparemment mutilée, se cache peut-être orgueillement *Janus*. La *Vita Severi* présente le texte suivant: *opere publicis praesignis quae statuit Septimianus et cleroque Severianus: quondam etiam Janus* (ou *Janus*) *in Transalpinis regionibus ad portum nominis est, quorum forma inscriptionis statim usque publicum fecit*. Le *Handbegriff* a *Janus*, le *Pulafianus* *Janus*. Peut-être l'indici lire *Janus* et *Janus*; c'est une faute manifeste dans les uns. *Janus* qui se confondent » et c.

2) Voir Jordani dans une note à la page 178 du second volume de *Proter, Röm. Mythologie*.

3) Horace, *Épîtres*, II, 1, 80.

Aux Saliens Nomen sacrum qui laudet et ille
Quod nomen ignorat, solus vult seire videtur.

religieuses, Nigidius n'aurait guère manqué de le dire. Ici l'*exemplum ex silentio* a beaucoup de valeur.

De plus, la nature du dieu Janus, telle qu'elle s'est manifestée à nous dans les usages et dans le culte, n'offre aucun trait à l'appui de l'idée que son nom ait eu à l'origine de préférence la signification d'un être « luisant, resplendissant ». Certes, il demeure dans le ciel, il est un *dei dei superi*, mais ce n'est pas comme dieu de la lumière qu'il se manifeste, en premier lieu. Tout admissible qu'il soit que, au bout du compte, l'initiateur des choses, le créateur de l'ordre dans le chaos, le régulateur de l'année et des saisons, le gardien des portes et des entrées, représente une divinité solaire, ce n'est pas la nature lumineuse du soleil, comme on se la figure dans la personne de Helios rayonnant ou même d'Apollon, dans Sol, dans Sorya et Vivasvant, qui ressorti en la personne du *deus bifrons*. Mieux vaudrait encore le comparer à Savitar, le vivifiant, qui éveille les hommes et les choses humaines, qui fait commencer le travail quotidien et protège l'ordre et le mouvement. Les êtres divins, qui ont à accomplir une pareille tâche cosmique et morale, ne portent pas d'ordinaire des appellations destinées d'abord à signifier l'intensité de la lumière.

À ce raisonnement il faut ajouter une considération d'ordre différent. L'étymologie qui voit dans Janus un rejeton de la racine *di* sépare, non sans violence, le nom propre et l'appellatif. C'est pourquoi M. Bréal, afin de sauver l'étymologie, sans abandonner l'unité de Janus et de janus, a proposé un expédient très ingénieux, sans doute, mais peu propre à convaincre. D'après lui, le mot *janus* « est apparenté à *diex* : c'est ainsi qu'en français on emploie « jour » dans le sens d'ouverture ». La conclusion serait plus convaincante : 1° si les mots français *jour* et *ouverture* se couvraient entièrement, 2° si on pouvait démontrer que *janus* dans un temps reculé ait été employé dans le sens de *diex* ou de *lux*, car la coutume des poètes latins de dire *janus* au lieu d'*anus*, en appliquant la figure de la synecdoche, ne prouve rien. En

(1) Voir Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, p. 140.

vérité, pour les défenseurs de l'équation *Janus* = *Dis*, il resta à peine autre chose que d'adopter franchement la conséquence de leur théorie et de supposer aussi que *Janus* et *Janusculus* d'origine différente et que ce n'est qu'une ressemblance accidentelle qui aurait amené les hommes à faire de l'un le symbole de l'autre. Cette théorie donc supprime le lien essentiel entre le dieu et son symbole. Mais si l'examen de la religion et du culte de Janus nous a appris quelque chose, c'est justement la connexion aussi intime que possible, et sans doute originelle, de ces deux éléments. Comme la *Santa* est Mars, comme la pierre sur le Capitole représente Jupiter, ainsi c'est l'arc, l'arcade, le *Janus* i. e. *transitus peris*, qui est la vraie représentation matérielle du dieu présidant aux transiliums.

Pour ces raisons, selon moi, il faut abandonner l'étymologie qui rattache le nom de Janus à la racine *di* et les conclusions qu'on a tirées de cette étymologie.

D'autres veulent une solution diamétralement opposée. Selon eux, le Janus dans le ciel est une figure secondaire. Ils jugent que la notion abstraite du « génie des ouvertures » est la souche d'où se sont développées les autres fonctions du dieu à deux visages, même sa puissance céleste. C'est M. Roscher, qui a formulé le plus nettement cette théorie¹. Il la défend surtout par la nécessité ou du moins la vraisemblance qu'il faut chercher les origines du dieu national dans les *indigitamenta* et comparer le patron des *Jani* avec des divinités comme Terminus, le patron des termes, Limeninus, le patron des seuils, Cardes, le patron des charnières. En cela, M. Roscher méconnaît le rang suprême de Janus et l'antiquité hors ligne de ses fonctions célestes. Comment peut-on traiter notre Janus, le gardien de la ville de Romulus, de pair avec tous ces dieux moins et plus que secondaires, dont les noms étaient contenus dans les *libri indigitamentorum*, avec Statilinus, Adona, Alcona, qui guident les petits enfants quand ils apprennent à se tenir debout et à marcher, avec Assulana et Argentinus, les génies de la monnaie de cuivre et d'ar-

(1) Voir Roscher, *l. l.*, à 7. *Janus*, coll. 37.

termes signifient un certain espace de temps, la « saison » ou « l'année ». Le vocalisme des langues germaniques et celui du grec portent à croire que la forme origininaire du neutre protoindique était *jér*. Un mot pareil n'existe ni dans l'Inde, ni dans l'Italie. Par contre, les deux langues, le sanskrit et le latin, possèdent un mot de la même souche, le sanskrit *yāna*, le latin *janus*. Dans le Veda *yāna* signifie « voie, chemin », surtout en sens métaphorique; il est maraîchin et le même mot que le bactrien *yāna* « avancement, progrès, croissance » puis « prière ». Dans le sanskrit classique *yāna* est neutre; tantôt il est nom d'action et signifie « marcher, voyage », par exemple comme terme militaire, tantôt il désigne le véhicule, « chariot, bûche, monture, vaisseau ». Le même mot sous sa forme latine, *janus*, avec son dérivé *janua*, ne se borne pas à signifier l'« entrée », le « passage » dans l'espace, mais son emploi s'étend aussi sur la catégorisation du temps. Ainsi transportons à la notion de temps la conception locale qui est le fondement des significations de *yāna* indien, de *yāna* iranien et de *janus* latin, et nous aurons les différentes fonctions du dieu Janus. C'est bien lui, en qui se personnifie la transition perçue prise dans un sens temporel; c'est lui qui forme la transition entre deux époques, par qui le temps nouveau et présent — jour, mois, an — fait son entrée. Dans un autre sens, lui-même est marcheur et toujours en route. Alors il est le dieu de l'année et du temps, croyance antique qui présuppose déjà la configuration des doigts de la vieille statue du sanctuaire du Janus *geminus*. C'est aussi comme tel qu'il protège les routes. De plus, il ouvre et ferme les portes célestes, emploi rempli dans la mythologie grecque par les Heures¹, et ce n'est pas dans la fonction seule qu'il y a affinité entre elles et lui².

1) Comp. Ovide, *Fastes*, I, 425 : *procedit tunc fertur cum matribus Horis*.

2) Je ne me dissuade pas une grave objection, qu'on peut faire à une étymologie qui rattache le germ. *jér*, le lat. *janū*, le gr. *ἡμέρα* à *yāna* indo. Ceci que les langues germanique et grecque feraient plutôt attendre *jāna*, *Capotum*, la vocalisation irrégulière n'est pas tout à fait impossible. D'abord il faut considérer que nous avons affaire à des mots d'une antiquité tellement reculée, qu'ils doivent avoir déjà eu une existence indépendante dans la langue mère.

Le thème en -3, *janus*, $\neq$ *janin* n'était pas le seul. Il existait aussi un thème en -u qui s'est conservé dans la loi, dite de Numa, au sujet des *spolia opima*, où on lit le dat. *Janu Quirino*, et dans une inscription de la ville de Calés dans la Campanie, où on rencontre *Janu* comme abl. de l'appell. *Janus* (C. I. L., X, 5660). D'ailleurs, le thème *janu* paraît dans *janua*, *Janus*, *Januaris*, *Janiculum*. *Janu*, g. *janis*, est formé comme sansk. *lhdna*, comme *idua* : *anu* = lat. *sinus*, comme sansk. *sônu* et got. *sunu*, etc.

Ces raisons étymologiques, tout en corroborant l'identité de l'appellation du dieu et de celle du symbole, qui signifie le « passage », ne sont pas de nature à favoriser la théorie de M. Haecher pour autant qu'elle représente la fonction céleste de Janus comme postérieure à sa signification générale et abstraite en tant que génie de toute ouverture et de tout commencement. Tout au contraire porte à admettre la priorité de sa nature céleste et cosmologique. C'est Janus le marcheur, Janus l'initiateur des nouvelles époques, Janus le créateur qu'on a de bonne heure représenté par le symbole du *janus* (en forme de H ou d'arc). Plus tard on s'est mis à le représenter sous forme anthropomorphe. C'est aussi dans le symbole qu'il faut chercher l'explication de l'ancienne épithète *bifrons*. Le *janus* offre deux fronts égaux aux regards des passants ou des spectateurs. Dans le *Janus Quirinus* ces deux côtés regardaient l'est et l'ouest. Cette direction n'est pas due au hasard. Des deux *janu* l'un était opposé à la région où le soleil et les astres se lèvent, l'autre à celle où ils se couchent.

Malheureusement, quand même il semblerait inévitable que le serbe prothétique, qui contient le *r*, soit la vocalisation d'*o*, pourquoi s'observent-il nécessairement qu'un autre dérivé de la même racine doit présenter la même vocalisation? Est-il donc tellement certain que les initiales de la voyelle longue se soit déjà fixées dans cette période de la langue slave qui précède la formation des dictionnaires *pr* ou *jam*, ou d'autres racines qui les racines qui présentent d'*o* ne présentent jamais d, et au sens inverse que celles qui ont d ne présentent jamais d'*o*? Il semble, en vérité, qu'il y a d'autres exemples d'irrégularité dans la relation de d, *r*, *o* scrupuleux. Pour ne pas citer d'instrumentum, gr. *xyphos*, et le ζ dans *xylos* et *xylos*, qui sont douteux, il reste *guitas* et *guitas*, *guitas* et *guitas* et quelques autres, voir Baskin, *Rechtsprobleme des Jüdischen Lautstufes*, p. 243. Enfin les formes slaves *janu*, *janu* font plutôt penser à *janu*, qu'à *janu* prothétique, malgré Hreghman, *Vergr. German.*, § 76.

Autrement dit, ils répondaient aux deux portes du ciel. Par conséquent, ce monument qui était aussi vieux que la ville éternelle était consacré à une divinité céleste du temps. Dans ce sens l'un de ses fronts voit le passé, l'autre l'avenir.

On peut conjecturer que le symbole de l'arc a été foucé par la figure que le soleil et les astres semblent décrire au ciel pendant leur cours quotidien. Une telle origine convient bien à la nature de Janus.

Comme Janus est non seulement le dieu qui relie et unit les différentes époques, mais aussi le seigneur de l'époque nouvelle et présente, on s'attendrait à le voir figurer comme jeune, tandis que Saturne qui représente le passé est vieux. Saturne, en effet, est d'ordinaire représenté comme vieillard¹. Par contre, il est assez rare de voir paraître Janus comme adolescent. L'allégorie a cédé à la popularité de la tradition qui avait métamorphosé Janus aussi bien que Saturne en vieux rois légendaires. C'est pourquoi, quand on a commencé à représenter *Janus bifrons* sous une figure humaine, on en a fait un homme d'âge avancé. Cet âge répondait bien à son rôle comme créateur et comme premier roi.

La mythologie des Hindous offre un parallèle au la personne de Sankhambra, le sage qui est déjà nommé dans la *Chândogya-upanishad*. Cet être mystérieux, dont le nom se compose de *sankh* « vieux » (cp. *senex*) et de *ambra* « jeune », rappelle la *εἰς* et *εἰς* *via* des Grecs. Dans le *Matsyapurâna* il est dit « plus vieux que ce qu'il y a de plus vieux »².

À Janus Quirinus, dieu de la guerre, on peut comparer le dieu Skanda de la mythologie des Hindous. Tous les deux, Janus et Skanda, sont des « marcheurs », et Skanda s'appelle aussi Kumbhira, à la fois « prince » et « jeune »³. Il semble que, comme

1) Par ex. *Ennius*, VII, 180 : *Saturnusque senex*, *Comus Janus*. Saturne est nommé *deorum princeps* (*Martial*, *Sol.*, I, vi, 11).

2) *Matsyapurâna*, IV, 27 :

*Ata' eya' Vamâdram bryâdâraâdhâraâna
Sankhambra' va ubhau jâhâvâha apt jâhâjâna.*

3) Skanda (ou) Kîr est représenté comme adolescent, *hastadrâgha* (*Vaishâmpâya, Bhâratamâhâ*, 58, 41). Pourtant le même Skanda est appelé aussi *pari-*

Skanda, Janus Quirinus est le dieu de l'année, quand au commencement du printemps il part pour la guerre et la victoire. C'était bien lui qui célébraient les chants des Saliens. Alors il diffère peu de Mars Gradivus. Si M. Mommsen a raison de voir dans Quirinus une doubleté de Mars, — et cette équation est fort plausible, — Gradivus « le marcheur » étant à peu près synonyme de Janus « le marcheur », Mars Gradivus se confond par Quirinus Janus¹.

Voici encore une autre divinité hindoue qui peut être comparée à Janus. Comme portier du ciel et patron de toute entrée il y a une concordance frappante entre le *deus bifrons* et Ganoga à la tête d'éléphant. Dans leur surveillance d'initiateurs et de gardiens des entrées ils présentent un parallélisme qui saute aux yeux. Déjà William Jones, le fondateur de l'*Asiatic Society*, les a comparés (*Asiatic Researches*, I). Le culte de ce dieu hindou, patron des lettrés, qui éloigne les obstacles et qui est invoqué à tout commencement, est trop connu pour nous arrêter ici. Il suffit de rappeler que Ganoga, « le seigneur de la troupe », passe pour un fils du dieu du Temps, et que Skanda est son frère.

Ganoga n'apparaît pas dans la religion védique, c'est-à-dire qu'il n'est pas admis dans le cercle des religieux et des rites brahmaniques. On ne saurait pourtant conclure de là que dans les temps où se forma la littérature védique cette divinité n'ait pu exister. Rien n'est plus trompeur que de pareils *argumenta ex silentio*. Mais inversement il serait tout aussi dangereux de faire remonter pour cela la divinité de Janus et celle des divinités

en termes exports à Saunthundes. *Châhégys* apurishod, VII, 26, 2 : *Kamash purash dargayâ bhagavâ Saunthundes son Skandâ hy amasta*.

1) Je ne saurais m'opposer à l'opinion que M. Béal a exprimée dans ses *Trois Religions* (p. 80) et manifestée dans son *Dictionnaire étymologique latin*. D'après lui Gradivus n'aurait pas mis à l'origine un dieu de la Guerre, mais plutôt un dieu de l'Agriculture; sa fonction première aurait été de surveiller les champs et les troupeaux, qu'il faisait croître, grandir, etc.; il y aurait ensuite d'origine entre Gradivus et Gradivus. Si on ne veut pas insister contre cette hypothèse l'insuccès des identifications de l'antiquité, comment expliquer que c'est Mars Gradivus et l'honneur de qui les Saliens exécutent leurs danses militaires (Tit-Liv, I, 30)?

concordantes du panthéon hindou à l'époque protohistorique et d'essayer d'en démontrer l'identité primitive. Quand même on pourrait rendre plausible par des raisons convaincantes que *Varuṇa* ou *Skanda* font partie du vieux legs des temps védiques, comme *Indra*, *Suyitar*, *Agni*, une théorie pareille n'aurait pas de base solide.

Ainsi, comme résultat de l'examen qui nous a occupé dans les pages précédentes, nous pouvons constater : que la religion de Janus est plus ancienne que la fondation de la ville de Rome ; que la conception de cette divinité s'est formée dans les temps préhistoriques ; que, en somme, cette conception n'a pas changé durant les siècles qui séparent l'époque des rois romains du triomphe du christianisme. De plus, le nom du dieu reflète cette conception à l'époque protohistorique. Toutefois le nom *yanu* ne désigne pas une divinité, ni dans l'Inde ni dans l'Iran, et en Italie le mot *janus*, tout en étant appellation de dieu, est aussi un nom commun. Il semble donc que, quoique le mot *janus* se rattache à la langue mère et à la souche commune des langues indo-européennes, il faudrait admettre que ce n'est que sur le sol de l'Italie ou du moins chez les ancêtres de la race italique que s'est constituée la religion de Janus, d'abord comme divinité qui opère dans le ciel et crée le monde existant, puis d'une manière plus générale comme le génie qui préside à toute initiative et qui est le patron de tout commencement et de toute espérance. Avec cela il est pourtant possible que les rudiments de cet ordre d'idées aient déjà existé dans les croyances et les pratiques des ancêtres communs de la race indo-européenne. De même que Janus est seulement dieu en Italie, mais que son nom (*yanu* arien et *janus* latin) ou un nom apparenté (german. *jēr*, slave. *jarŭ*, *jarŭ*, hante. *yārē*, grec *ἵα*) se rencontre sur un domaine beaucoup plus étendu, de même ce n'est que dans l'Inde que le dieu du feu s'appelle *Agni*, tandis que ce même nom comme appellatif s'emploie en sanscrit, en latin, en slave, en lithuanien. Pourtant la religion du feu remonte certainement à l'époque protohistorique.

LES HYMNES DU RIG-VÉDA

SONT-ILS DES PRIÈRES?

Les premiers interprètes du *Rig-Véda* ont été les brâhmanes; mais les brâhmanes n'étaient pas mieux en situation pour le comprendre que César ou Cicéron ne l'auraient été pour expliquer le chant des frères Arvales. Et pourtant, c'est sur l'interprétation brâhmanique des Védas qu'est en grande partie fondée la nôtre. Les indianistes de l'Occident ont maintes fois rectifié l'exégèse de l'Inde, mais ce qu'ils en ont gardé est le plus souvent fautif. Aussi peut-on dire que nous ne connaissons vraiment les Védas que le jour où sera achevé le contrôle de ce que nous avons emprunté pour les éclairer à la tradition indigène. C'est une tâche considérable et dont les trois quarts au moins restent à accomplir. Le présent article a pour objet, dans l'esprit de l'auteur, de lui faire réaliser quelques progrès.

D'une manière plus précise encore, mon intention est de m'inscrire en faux contre une des données qui semble le plus solidement assises et le plus généralement acceptée parmi celles qui constituent ce que nous savons ou croyons savoir sur la religion védique. J'entends par là les idées courantes sur l'objet du sacrifice et le but principal des hymnes qui l'accompagnent.

S'il est vrai, comme j'ai essayé de le faire voir dans le premier volume de mon *Rig-Véda*, que les dévas ne sont autres que les flammes du sacrifice personnifiées par un pur artifice de rhétorique, et qu'aucune idée mystique ne s'attache encore à cette conception primitive de ceux qui deviendront les dieux, comment expliquer que le sacrifice soit un marché fondé sur le principe de *ut des et* qui se contracte entre les prêtres et les objets de leur culte? Ou bien les dévas jouissent d'une personnalité réelle pour le sacrificateur, ou bien celui-ci ne saurait attendre d'un phénomène physique sur la nature duquel il ne se trompe pas, l'appréciation de ses dons et l'octroi proportionnel des faveurs qu'il sollicite. Autrement dit, si l'idée des dévas intelligents et puissants est déjà née, j'ai eu tort de les définir comme je l'ai fait; si elle ne l'est pas,

ou ne conçoit plus ni le sacrifice, ni les prières qui l'accompagnent.

Dans ces termes, la contradiction serait flagrante; seulement, à mon avis elle n'est que dans les termes et non pas dans les choses. En réalité, le sacrifice n'est pas un marché et les hymnes ne sont pas des prières.

Je réserve pour plus tard la recherche des causes primitives et intimes de l'acte religieux qui consistait chez tous les peuples civilisés de l'antiquité à allumer un feu à l'aide de substances liquides et inflammables, et à le faire suivre de chants ou de formules récitées par ceux qui l'accomplissaient. Qu'il me suffise de faire remarquer pour l'instant que, s'il s'était agi à l'origine d'un échange de dons et de bons offices entre les hommes et les dieux, il faudrait admettre l'existence d'une théologie déjà très développée antérieurement à l'institution du sacrifice, et la nécessité seule de cette hypothèse suffit, selon moi, à rendre très problématique la théorie du sacrifice-échange. Mais, je le répète, je ne me propose pas de traiter sur-le-champ ce côté de la question et je passe tout de suite à l'examen de l'autre face sous laquelle elle peut être considérée, à savoir si les hymnes du sacrifice avaient bien pour principal objet, comme on ne cesse de l'affirmer, de joindre à l'énumération et à l'apologie des dons que le sacrificateur se proposait d'offrir aux dieux, l'indication des avantages qu'il attendait d'eux en retour. Eh bien, c'est ici un des nombreux points où les brâhmanes, dupes d'une illusion à laquelle il leur était d'autant plus difficile d'échapper qu'ils rattachaient pieusement l'origine de toutes leurs institutions aux prescriptions védiques, ont cru rencontrer dans les hymnes du *Rig* les idées de leur temps. Ils les ont interprétées en conséquence; ils leur ont fait dire ce qu'il fallait qu'ils disent pour justifier leur croyances et leurs rites, et nous en serons d'autant moins surpris que, plus près de nous, les textes du Psalmiste, des Prophètes et surtout ceux des Évangiles ont été soumis par les Pères de l'Église à une méthode d'exégèse tout à fait analogue et déterminée par les mêmes circonstances.

Quand on lit les documents védiques avec des yeux non prévenus, on y trouve tout autre chose que ce que l'Inde y a vu.

Sur la question qui nous occupe on constate, par exemple, que les prétendues demandes de gloire, de richesse, de protection, de postérité ou de longévité qui, d'après l'interprétation hébraïque, adoptée d'ailleurs par la science occidentale, remplissent les hymnes, sont en réalité des formules de vœu tendant uniquement à ce que le sacrifice s'accomplisse et s'adresse aux éléments qui le constituent (es-dieux) en vue de l'accomplissement des fins qui les concernent, c'est-à-dire le fait d'être versé pour ce qui est du soma (ou des libations en général), et celui de briller ou de joier ses flammes en ce qui regarde Agni. La preuve complète de cette assertion exigerait qu'on traduisit et commentât à cet effet tous les passages sur le sens desquels la méprise dont il s'agit a eu lieu, soit peut-être la moitié des hymnes du *Rig-Véda*. Fort heureusement le même résultat peut être obtenu à beaucoup moins de frais. Toutes les prières des hymnes peuvent être ramenées à quelques formules typiques dont l'explication suffit à celle des séries entières de passages parallèles qui s'y rapportent à titre de variantes.

Ce sont ces formules dont je vais essayer de donner une interprétation nouvelle en rapport avec le sens général que j'indiquais tout à l'heure.

1^{re} — BV., hymne I, 23, 22-23 :

*idam āpāḥ prā vāhata
yāt kim ca ducitām aśyī,
yāḥ vāhām abhadrāśha
yāt vā śepā utāptava.*

« Eaux, emportez en avant (entraînez) tout ce qui est en moi d'allure difficile, ou bien ce que j'ai comprimé, ou bien ce que j'ai enveloppé en tant que non coulé. »

Pâdas 1-2. — Traduction de Grassmann : « Eaux, emportez tout en q'il peut y avoir d'injuste en moi. » — *Ducitām* signifie « ce dont l'allure est difficile ou empêchée » et non pas « mal, injuste ». Le sacrificeur souhaite que les eaux du sacrifice entraînent ce qui est arrêté en lui, c'est-à-dire sa libation même qui coulera, si les eaux qui lui sont identiques coulent. Son vœu revient à dire : « Il faut que je verse la libation. »

3. — Même idée qu'au premier hemistiche. Ce que le sacrificateur est censé avoir comprimé est la libation avant qu'il ne l'ait versée.

4. — Nouvelle forme de la même idée. *Aṅṣa* est un synonyme de *duritā*. L'*aṅṣa* qu'enveloppe, que retient le sacrificateur est, comme précédemment, le liquide du sacrifice dont il n'a pas encore fait l'oblation. La racine *ṇap* est généralement considérée comme signifiant « conjurer, maudire ». C'est le sens qu'elle a, en effet, dans la littérature classique, mais par suite d'une fausse interprétation de son acceptation védique. *ṇap* pour **ṇap* semble un doublet de *āṣap* qui signifie « ce qui couvre, enveloppe, » d'où « l'obscurité, la nuit ». Cf. gr. *ekēxi*, *ekēn*, *stēzō*, etc.

ā pa adyā ur adraśm
rāśna vīm agamahi,
pṛyaxām agnē d' gahi
tām nū vīm vṛjā vārcam.

« Aujourd'hui je suis allé à la suite des eaux; nous sommes allés au moyen de la liqueur et avec elle. O Agni, toi qui es pourvu de boisson, viens ici; par ton éclat, fais-moi couler avec toi. »

1-2. — Comme au vers précédent, le sacrificateur s'identifie avec la libation qu'il verse. C'est ainsi qu'il peut dire qu'il suit les eaux, qu'il va *par* elles et avec elles.

3-4. — Agni est invité à venir, c'est-à-dire à briller quand il a reçu la libation. Par là, il fait couler au moyen de son éclat, de sa flamme, le sacrificateur, c'est-à-dire la libation avec laquelle celui-ci s'identifie. Grassmann traduit le 4^e hemistiche : « Arrose-moi d'éclat », ce qui n'a pas de sens; *mā... vṛjā* ne signifie pas d'ailleurs « arrose-moi », mais « fais-moi couler ».

vīm māyā vārcam vṛjā
vīm pṛjāyāt vīm d' yamā,
vidyā me arya devā
indra vidyāt sahā pṛbhibi.

« O Agni, fais-moi couler par ton éclat, par ta production, par ton ardeur. Puissent les dieux me connaître! Puissent me connaître Indra avec les (ou par le moyen des) chanteurs! » Traduction de

Grassmann, (1^{re} et 2^e pádas) : « O Agni, accorde-moi d'éclat, de longévité et d'une troupe d'enfants. »

1-2. — Même observation que ci-dessus sur le sens de *arya* et des compléments à l'instrumental qui accompagnent ce verbe. *Mé* désigne comme précédemment la libation identifiée avec le sacrificateur qui la répand. *Prayé* signifie, non pas la *postérité* du sacrificateur, mais la *procréation* (d'Agni par les vœux du sacrifié) ou sa personne en tant que produite ainsi.

3-4. — Les dieux ou les flammes d'Agni, ou bien encore Indra qui les personnifie, sont appelés à connaître la libation (toujours identifiée au sacrificateur) en s'en emparant avec et par le moyen des chanteurs ou des flammes crépitantes du sacrifice.

2^e. — *RV.*, hymne 1, 9, 7-8.

sám gamad indra yá'javad
asné prthá grávo brhát,
vicedgur ddehy ástātam.

« O Indra, donne-nous (c'est-à-dire fais qu'il y ait pour nous en allumant nos libations) ce qui a des vaches (c'est-à-dire du lait) (= la libation), ce qui a de la nourriture (= la libation), la clameur haute (et) haute (la libation crépitante qui s'étend en coulant et s'élève en brûlant), ce qui est tout ardent, ce qui n'est pas réduit, (ou détruit, ce qui existe, vit, agit, se manifeste = la libation versée). » Traduction de Grassmann : « O Indra, donne-nous de grands biens qui soient riches en bétail et en nourriture, etc. »

asné ddehi grávo brhád
dyumnāni sahasrañ tamam,
indra tá' rathānir īsh.

« O Indra, donne-nous (établis pour nous) une clameur haute (même explication qu'au vers précédent); un éclat qui possède des milliers de vaches (c'est-à-dire des milliers de libations consistant en lait), ces libations qui ont des chars (c'est-à-dire qui sont pareilles à des chars porteurs d'offrandes). » Traduction de Grassmann : « O Indra, accorde, nous une grande gloire, une richesse qui nous vaille mille joies, et de la nourriture qui remplisse des chars. »

3^e. — La formule très fréquente *yam çárma nah* est généralement expliquée comme signifiant « nous donner protection, nous protéger ». Ainsi au vers I, 22, 15 :

prthivi... yicché nah çárma uprédhat

Grassmann traduit : « O terre, procure-nous une protection étendue. » Or *yam* signifie, non pas « procurer, fournir », mais « mettre en mouvement, conduire, diriger » et *çárman* est comme *çarman* un dérivé de la rac. *çar* pour *çar*, doublet de *car* « aller », qui se contracte en *ç'* dans les formes causatives *çrayate*, *çrua*, etc., « faire aller, conduire, diriger ». Le *çárman* est « ce qui va, la chose mobile » et, quand il s'agit du sacrifice, le soma ou la libation. Le passage cité devra donc se traduire : « O large (libation), mets en mouvement, (fais couler) le liquide de nous (notre libation) qui s'étend; c'est-à-dire fais en sorte de couler. »

S'expliqueront en conséquence les passages suivants :

I, 47, 8 :

indrávaruna... asmábhya çárma yachatau.

« O Indra et Varuna, fais couler pour nous la libation. »

I, 90, 3 :

*id asmábhya çárma yajisau
amritá mātṛyébhyaḥ.*

« Ces (dieux) non morts (actifs) ont fait couler la libation pour nous, pour les morts. »

Les *martyas* sont les libations inactives ou absentes ; les *amrtas* sont ces mêmes libations actives ou employées au sacrifice ¹. Dire que les vivantes ont envoyé la libation aux morts revient à déclarer que celles-ci ont mis celles-ci en état de couler elles-mêmes, de répandre la libation qu'elles retenaient ou dont elles manquaient. Explication identique pour *asmábhya* aux deux passages cités : Indra et Varuna d'une part, les *amrtas* de l'autre ont fait couler la libation « pour nous », c'est-à-dire « pour les sacrificateurs », en ce sens qu'ils étaient tenés en manque avant que les

(1) Voir mon ouvrage : *Le Rig-Véda et les origines de la myth. indo-europ.*, p. 171 seqq.

dieux n'apportent leur concours. Dès l'instant où les libations coulent par l'intermédiaire de Indra et Varuna ou des amṛtas, on peut dire que ce sont eux qui les ont fournies aux sacrifices. Ce genre de subtilité est tout à fait dans le tout-habituel de la pensée védique.

4°. — La racine *pā* est donnée à tort par les lexicographes comme signifiant « surveiller, protéger ». En réalité, elle a le sens qu'indiquent le sanscrit *pāti*, maître, la gr. -εωρ, dans *παίω*, le latin *paŕo*, etc., à savoir « maîtriser, prendre, s'emparer de ». Dans la *Rig-Véda*, le verbe *pā* est fréquemment construit avec un accusatif exprimant la chose dont on s'empare et un ou plusieurs adjectifs qui désignent ce à quoi on cède à qui on l'enlève. Exemples :

I, 46, 5 :

svām tām brahmanas pātē
śvām indrag ca mṛtyam,
dāksinā pātē anhasuḥ.

« O Brahmanaspati, que toi, Soma, Indra et l'oblation arrachent ce mort à l'oppression. » Traduction de Grassmann : « O toi Brahmanaspati, ainsi que Soma et Indra, préserve le mortel de la gêne, et que la Dakṣinā nous protège. »

Le mort est la libation non versée que les différents éléments du sacrifice délivrent en quelque sorte du poids qui l'opprime lorsque de morte elle devient vivante, c'est-à-dire coufante.

IV, 4, 15 :

agnir... :
dāhagāso vahnāsuḥ pāhy amān
drūto vidō mātṛmanāho anadyi't.

« O Agni, toi qui donnes ta grandeur à ton ami (le soma), brûle ceux qui ne chantent pas, arrache-nous à celui qui nous retient, à celui qui nous opprime, à celui qui nous nuit, à celui qui est sans voix. » Traduction de Grassmann : « O Agni, brûle les démons, et préserve nous, toi qui es riche en amis, de la tromperie, de la haine et du blâme. »

Comme souvent et en particulier aux passages déjà cités plus

haut (hym. I, 23), le sacrificateur s'identifie aux libations qu'il est prêt à verser. Les mots *ayas*, *rahas*, *druh*, *vid*, *avadya* désignent une seule et même chose qui est l'obstacle imaginaire considéré comme retenant la libation non versée. Cet obstacle est sans voix (*ayas*, *avadya*) par opposition au soma qui crépite quand il est rapproché des flammes d'Agni.

Ces quelques passages suffisent, je le répète, à la démonstration, car la plupart des prétendues prières védiques sont des variantes de l'un ou l'autre d'entre eux. Mon interprétation a nécessité, il est vrai, la rectification du sens de plusieurs vocables, mais j'ai fait voir ailleurs¹ les raisons en vertu desquelles le contrôle des significations védiques est une tâche qui doit précéder tout essai d'explication sérieuse. Bergaigne l'avait si bien compris déjà qu'il considérait ses *Études sur le Lexique du Rig-Véda* comme la préface indispensable de la traduction complète des hymnes qu'il méditait. Étant donné le sens auquel j'arrive à l'aide de précautions analogues, je crois pouvoir accompagner ce qui précède des conclusions suivantes. Les dévas védiques n'étaient pas des dieux qu'on priait, et ce seul fait ramène les textes qui nous l'apprennent à une antiquité théologique que n'atteint peut-être aucune autre espèce de documents religieux connus jusqu'ici. Aussi bien, pour qui se représente l'histoire des religions comme un développement, cette constatation est plus curieuse que surprenante. Ici, comme sur les autres domaines intellectuels, les plus hautes conceptions ont procédé des commencement les plus humbles. Les attributs divins et la toute-puissance en particulier, sont des acquisitions de l'idée de Dieu. La logique nous l'avait fait pressentir ; mais les preuves écrites qui nous le démontrent ne sont pas moins intéressantes pour être moins imprévues.

PAUL REGAUD.

¹) *Le Rig-Véda et ses origines*, etc., chap. iv.

BULLETIN DE LA RELIGION JUIVE

TRAVAUX RÉCENTS SUR L'ANCIEN TESTAMENT

TRAVAIL de MM. Maurice Vernes, Cornill, Driver, Westphal,
Ferdinand Munkel, Chyzer.

La Bibliographie publiée tous les deux mois dans cette Revue montre l'abondance des publications qui ont pour objet la religion d'Israël, les études critiques sur l'Ancien Testament ou l'histoire du Judaïsme. Je ne prétends pas résumer dans ce Bulletin toute la littérature récente relative à l'Ancien Testament. Je me propose simplement de grouper sous un titre commun des notices, qui auraient pu faire autant de comptes rendus différents, mais dont la juxtaposition permettra au lecteur de se faire une idée plus claire de l'état actuel des études dans cette province de l'histoire générale des religions. Les ouvrages que je vais passer en revue sont : tantôt un livre qui a la prétention de donner à la science une direction nouvelle, toute différente de celle que lui ont imprimée les historiens et les critiques les plus autorisés ; tantôt des œuvres d'ensemble qui me paraissent résumer le mieux l'état actuel de nos connaissances ; tantôt encore des travaux qui méritent d'attirer notre attention comme témoignage du réveil des études bibliques dans notre pays.

Commençons par le plus révolutionnaire de nos auteurs. On devine qu'il s'agit de M. Maurice Vernes. C'est un gros ouvrage qu'il vient de publier chez Leroux dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses, t. II et III, sous ce titre un peu alambiqué : *Du prétendu polythéisme des Hébreux ; Essai critique sur la Religion d'Israël, ou de l'examen de l'authenticité des écrits prophétiques* (2 vol., in-8).

L'œuvre de M. Maurice Vernes est déjà considérable; et cependant, le champ qu'elle embrasse paraît restreint. Le fécond auteur n'a qu'un but : *affirmer* la pseudépigraphie de tous les écrits hébreux renfermés dans ce qu'on est convenu d'appeler la *Bible*. Quand je dis que le champ des études de M. Vernes paraît restreint, je ne parle que de l'apparence; car pour atteindre ce but exclusif, il faut effleurer tous les sujets, appeler la science psychologique, la critique philologique, l'histoire à la rescousse : c'est à un monde, en réalité, que s'attaque le professeur des Hautes-Études. Il est vrai que M. Vernes simplifie sa tâche. Comme je viens de le dire, il se contente jusqu'à présent d'*affirmer* l'inauthenticité des écrits bibliques; car si dans ses ouvrages précédents il nous a promis des preuves, il faut avouer qu'elles se font bien attendre. Le mémoire considérable qu'il livre au public, sous les auspices de l'École des Hautes-Études, n'est pas fait pour nous en apprendre davantage. Les affirmations abondent, — et dans le nombre combien qui auraient besoin d'une longue démonstration, — mais de preuves, point.

M. Vernes prenant les livres hébreux en bloc, sans distinction de dates, les divise en quatre catégories : les livres historiques, les livres législatifs, les livres prophétiques, les hagiographies. Les premiers ont été écrits, entre le iv^e et le iii^e siècles avant notre ère; les seconds n'ont pas vu le jour avant l'exil; les livres prophétiques sont des iv^e et ii^e siècles; les hagiographies ont dû naître aux iii^e, ii^e et i^{re} siècles avant J.-C. Dans ces documents M. Vernes recherche les textes ayant rapport : 1^o aux *sauveurs*; 2^o aux *dispositions des sanctuaires* : simulacres et emblèmes divins; 3^o aux *fêtes et aux sacrifices*; 4^o au *contrat ou alliance du Sinaï*; 5^o au *clergé* : *prêtres et lévites*; 6^o aux *prophètes et au prophétisme* (Evol. ; 440 pages); 7^o aux *idées sur la divinité*; 8^o aux *espérances messianiques*; 9^o au *polythéisme étranger*; le tout suivi d'une conclusion générale, et d'une étude ayant pour titre : *Examen de l'authenticité des écrits prophétiques* (II^e vol. ; 441 pages). Et dans une langue très abondante, trop abondante, oratoire même, il montre qu'il ne peut être question de donner une histoire de l'évolution des institutions religieuses

en Israël. Tous les textes qui le gênent, il les déclare apocryphes; il affirme que le sens que l'exégèse leur donne n'est pas le vrai; mais il se garde bien de nous dire pourquoi. Les conclusions? il en est de bien curieuses: quand ce ne serait que celle qui a trait au prophétisme: « Le prophétisme est une institution des temps du second temple, que les docteurs juifs ont à la fois idéalisée et projetée jusque dans les temps les plus reculés du passé. A-t-elle pris naissance à l'époque qui précède la captivité? Les textes venus entre nos mains ne nous permettent pas de l'affirmer; mais ce qui ressort de leur examen, c'est que plus on se rapproche des temps du christianisme, plus le rôle assigné au prophétisme grandit. » J'avoue n'avoir rien à répondre à M. Vernes sur ce point. Quand on propose de pareilles thèses sans les étayer par une démonstration rigoureuse et qui épuise jusqu'aux moindres détails du sujet, on fait appel à la foi du lecteur, non à son jugement; il faut croire ou ne pas croire, c'est tout ce que l'on peut faire.

M. Vernes se rend-il bien compte du défi qu'il jette dans de telles thèses, je ne dirai pas seulement à la raison de ses lecteurs, mais à l'histoire universelle? Ce qu'il propose à notre créance, c'est un miracle plus difficile et plus extraordinaire que les plus extraordinaires de la Bible. Nous sommes obligés de croire, qu'ailleurs que dans toute l'antiquité le sens critique a manqué au plus haut degré, et bien que les pastiches se découvrent sans difficulté, des hommes se sont trouvés, si merveilleusement doués, qu'ils ont tout ensemble composé des histoires, des légendes, des prophéties, des poèmes dont ils ont varié à l'infini les contours locaux, le cadre, la langue, le vocabulaire. Et ces hommes qui dans tous les temps seraient des génies plus illustres que les plus illustres de la Grèce et des temps modernes, auraient été à ce point modestes et déçintéressés que leurs noms ne seraient par parvenus jusqu'à nous! En vérité, c'est trop exiger de notre crédulité. Mais dans une telle hypothèse qu'est-ce qui a existé en Israël avant l'exil? Et de quel droit parlez-vous même d'histoire avant l'exil? Allez jusqu'au bout de votre logique. Et si une littérature aussi variée que celle que nous présente la Bible a vu

le jour, comme un de ces flois qui jaillissent de l'Océan par quelques poussées platonienne, dites aussi que ce peuple d'Israël est apparu soudain, sans évolution, sans histoire, sans père ni mère, comme Moïse, créé dans toute sa force et toute sa maturité, par un coup de baguette magique de quelque génie, aimant à se jouer des hommes, au gré de sa fantaisie. Je prévois qu'une telle méthode produira des fruits, et qu'un disciple de M. Vernes viendra nous dire quelque jour que le Roman de la Rose, Joinville, Rabelais, Montaigne, Malthus, Racine, Corneille, La Bruyère, sont le résultat des savants travaux d'une Académie qui ayant achevé un Dictionnaire longtemps cheri s'est mis dans la tête d'écrire une littérature variée pour la plus grande mystification de la gent humaine.

Non, et malgré le grand désir que nous avons de rendre justice à M. Vernes, nous sommes obligé d'avouer que son entreprise nous paraît pas conduite selon les exigences de la méthode scientifique et qu'elle peut nous être fort préjudiciable aux yeux des savants étrangers.

M. Vernes parle des disciples de Reuss et de Kuesen comme « ils sacrifieraient tout au mot d'ordre de l'école. Il représente les savants modernes comme une église fermée et étroite; rien de cela n'existe. Il ne fera pas plus croire à la légende de l'école Graf-Reuss-Kuesen-Wellhausen, comme école orthodoxe et autoritaire, qu'à la légende de cette Grande Synagogue, pure légende édifiée sur un texte mal compris, sorte d'académie savante qui aurait projeté jusqu'aux temps les plus reculés du passé les produits multiples de son travail littéraire. Les savants qui se réclament de ces grands noms ont leurs raisons pour cela, tout aussi respectables que celles qui permettent à M. Vernes de reconnaître en MM. d'Eichthal et Havel, ses deux excitateurs intellectuels. Et s'ils les suivent, c'est qu'ils ont pensé que ces savants ont donné à la science une impulsion bienfaisante et rationnelle. Si nous nous étions en face des affirmations étranges de M. Vernes, ce n'est d'abord pas par pure délectation pour ceux qui sont nos maîtres; mais c'est que nous voulons que toute affirmation, en matière littéraire, soit appuyée de preuves solides et

discutables. Que M. Vernes nous propose ses preuves et alors nous verrons ce qu'elles valent. Jusqu'à nouvel ordre, il nous permettra de préférer les affirmations d'un Kuesen ou d'un Reuss, parce que nous en avons posé les raisons.

J'ai lu avec le plus grand soin l'*Examen de l'authenticité des prophètes*. M. Vernes m'a affirmé qu'Amos, Jérémie et Daniel devaient être mis sur le même plan, qu'il n'y avait pas de différence essentielle entre ces écrits; j'ai relu avec un soin non moins jaloux Daniel, Jérémie et Amos, et je ne suis absolument pas de son avis! On m'a dit d'y regarder de très près: j'ai pesé chaque mot, chaque situation, et je n'ai pu que désirer davantage d'être éclairé par M. Vernes. Si le fond des prophéties de Jérémie n'est pas un livre authentique, reflétant une personnalité puissante et vivante, et dans ses pages fortes, émus, vibrantes, il n'y a pas un cœur d'homme, qui les a vécues avant de les dicter, alors il n'y a plus rien et l'histoire n'est plus qu'un roman sans valeur et sans réalité. Je dirai la même chose de la plupart des écrits hébreux.

Les savants étrangers, à de très rares exceptions, ont purement et simplement écarté l'hypothèse de M. Vernes, sans daigner s'y arrêter. Nous ne nous permettrions pas d'en faire autant. Seulement que M. Vernes nous autorise à ne nous déclarer convaincu du bien fondé de ses critiques que le jour, prochain nous l'espérons, où il nous donnera cette *Introduction aux livres bibliques* que nous attendons avec impatience et sans laquelle toutes ses affirmations générales et tous ses raisonnements en bloc ne convaincroient jamais personne.

La librairie académique de Mohr, à Fribourg-en-Brisgau, a eu l'excellente idée de confier à des hommes spéciaux la confection de *Manuels théologiques* à l'usage des étudiants en théologie protestants. L'Encyclopédie, l'Ancien Testament, le Nouveau Testament, l'Histoire ecclésiastique, la Théologie systématique et la Théologie pratique vont donc se présenter d'une façon simple et pratique aux étudiants qui veulent avant tout un bon résumé des questions scientifiques. Pour ce qui regarde l'Ancien Testa-

ment, l'*Histoire du peuple d'Israël* sera traitée par M. le professeur Guthe, de Leipzig; la *Théologie de l'Ancien Testament* par M. le professeur Stade, de Giessen. M. Cornill, de Königsberg, a ouvert la série par l'*Introduction à l'Ancien Testament*¹.

« Je me suis efforcé, dit-il, de tenir le milieu entre une œuvre de détail et un pur résumé; je n'ai pas voulu seulement apporter des résultats aux étudiants; mon intention a été de leur faciliter le travail personnel. » C'est là un programme louable; et nous pouvons dire que l'auteur ne lui a pas été infidèle. En 325 pages, il a résumé aussi impartialement que possible les débats qui se livrent sur le terrain de l'Ancien Testament. Les onze premières pages donnent une excellente histoire de la discipline, fort instructive. De la page 16 à la page 277, il étudie chaque livre en particulier: c'est l'*Introduction spéciale*. De la page 277 à la page 282, l'*Histoire du Canon de l'Ancien Testament* est esquissée. L'ouvrage se termine par une *Histoire du Texte*, subdivisée en cinq paragraphes avec les titres suivants: « Matériel d'écriture et lettres, parfaitement de l'écriture; le texte massorétique; les rapports du texte massorétique avec le texte primitif; traduction. Enfin, les recherches sont facilitées: 1^{re} par une Table analytique (p. 311-314) qui, donne, avec dates et synchronismes, un schéma de l'évolution littéraire d'Israël; 2^{re} par un Index (p. 314-320); 3^e enfin par un relevé de tous les passages de l'Ancien Testament cités dans le cours de l'ouvrage (p. 312-325).

M. Cornill appartient à l'école strictement historique qui a révolutionné l'étude de l'Ancien Testament; c'est dire qu'il n'admet que fort peu des idées purement traditionnelles ayant cours au sujet de l'origine et de la date des divers écrits réunis sous ce nom. Avant l'époque des rois il place le cantique de Débora; il attribue à David, II *Samuel*, I, 19-27; à Salomon, I *Rois*, viii, 12-13, d'après les Septante. Toute la littérature, en dehors de ces quelques textes, évolue entre l'époque du schisme et l'année 130 avant Jésus-Christ qui voit naître le livre d'Esther. Quel-

¹ *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, II. 1. Carl Heusch Cornill, *Einführung in das Alte Testament*, (J. C. B. Mohr, Freiburg, i. B., 1894).

ques indications suffisent pour montrer les résultats auxquels il est arrivé.

Pour l'Hexateuque, l'écrit jéhviste primitif, *P*, est écrit sous Josaphat, en Juda, vers 850; le gros œuvre de l'Élohiste paraît en Israël vers 750. Aux environs de 650, un Éphraïmite resté en Palestine fait une seconde édition de l'Élohiste, *E'*. À la même époque, l'écrit jéhviste est complété; et dans la deuxième moitié du VII^e siècle, l'Élohiste et le Jéhviste sont réunis, *R*. En 621, proclamation canonique du Deutéronome primitif, composée très peu de temps avant cette date. Dans la deuxième période de l'exil se forment les premiers linéaments d'un code sacerdotal, *P'*, auquel s'ajoute vers 550 une œuvre lévitique, *P''*, composée en Babylonie aux environs de l'an 500. En 443, proclamation de la loi contenue dans l'écrit lévitique, *P' + P''*. Le premier livre de l'Alliance, *Exode*, xxi-xxiii, date des premiers jours du schisme.

La plus grande partie des Psaumes a été composée à l'époque du second temple, avant la Chronique. Seuls les Psaumes 44, 71, 79, 83 peuvent d'une façon certaine être attribués à l'époque des Maccabées.

Les Prophètes sont étudiés avec un soin très spécial. De son étude sort, lumineuse, l'authenticité de la plus grande partie du canon prophétique. Cependant notre auteur reporte Joël à la fin de la domination persane, après l'an 400. Les arguments qu'il a présentés à cet effet ne nous ont pas convaincus; et nous continuerons jusqu'à nouvel ordre à considérer Joël comme un des plus vieux prophètes. Voici, d'autre part, la liste complète des passages qu'il regarde comme interpolés et qui ont été écrits avant 250, année qui voit se fermer le canon prophétique: *Ésaïe*, II, 3-4; IV, 5-6; XI, 10-XII, 6; XXXII, 1-8; XXXIII, 9-XXXIII, 24; — *Jérémie*, III, 15-18; V, 20-22; X, 1-10; XV, 11-14; XVII, 19-27; XXV, 39-38; XXX, 35-37; XXXI, 17-23; XXXIII, 2-3; L, 1-14, 58; — *Osée*, I, 7; II, 1-3; III, 5; IV (5°); — *Amos*, II, 1-5; IV, 13; V, 8-9; IX, 5-6; — *Michée*, IV, 1-4, 11-14; V, 1-3, 6-14; II, 12-13; IV, 5-10; V, 1-5; VII, 7-20; — *Habacuc*, II, 9-20; III (7°); — *Sophonie*, III, 14-20. Nous ne voyons pas très clairement, pour

notre part, les raisons qui ont poussé M. Cornill à rejeter comme « secondaires » tous ces passages ; plusieurs d'entre eux, entre autres *Jérémie* iii, 17-18 et tous les textes contestés d'*Amos*, sont pour nous des plus authentiques. En faisant exception pour *Ézéchiel*, xi-cxvi, qui de l'aveu de tout le monde ne se comprend qu'à la condition d'être reporté au temps de l'exil, ou même sous la domination persane, il me semble qu'il faut se garder, autant que faire se peut, de la critique conjecturale telle qu'elle est appliquée dans les travaux de MM. Havel et Vernes, pour ne parler que de notre pays.

L'ouvrage est écrit dans une langue brève, pure : on le lit très facilement, ce dont il faut louer l'auteur. Je ne formulerai qu'une critique, relative à la méthode. Je voudrais voir les auteurs d'*Introductions à l'Ancien Testament* abandonner ce que j'appellerai l'exposition analytique, pour adopter la forme synthétique. Rien ne m'est plus désagréable que de lire un volume de critique littéraire où les ouvrages les plus récents sont analysés avant les plus anciens, et cela, parce que les théologiens juifs ont rangé les livres de la Bible dans l'ordre que l'on sait. Pourquoi, — les résultats critiques obtenus, — ne pas donner à l'*Introduction* le caractère d'une *Histoire* ? Ce qui nous charme dans l'ouvrage de Reng, *Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments*, c'est l'histoire expliquant la littérature. Sans lui donner une forme aussi complète, aussi détaillée, M. Cornill n'aurait-il pas pu développer sa *table analytique*, quitte à reproduire ses études critiques si précises dans l'enchaînement de sa reconstitution littéraire ?... L'*Introduction à l'Ancien Testament* gagnerait à être traitée chronologiquement.

Mais comme nous ne pouvons changer ce qui existe, sachons nous contenter de ce que l'on nous donne, quand surtout nous avons affaire à un livre comme cette *Introduction* et à un maître tel que M. le professeur Cornill. Nous souhaitons à cette œuvre nouvelle beaucoup de lecteurs et, si possible, une traduction en notre langue, qui serait fort utile à tous ceux qui étudient scientifiquement l'Ancien Testament.

En même temps que Mohr, à Fribourg, l'éditeur Clark, d'Édimbourg, a senti le besoin de fonder une bibliothèque théologique scientifique. Les savants les plus en renom en Angleterre et en Amérique ont promis leur collaboration. Les professeurs Davidson, d'Édimbourg, Salmond, d'Aberdeen, Bruce, de Glasgow, Fairbairn, d'Oxford, Robert Flint, d'Édimbourg, F. Brown, de New-York, Fischer, de New-Haven (États-Unis), Philip Schaff, de New-York, Newman Smyth, de New-Haven (États-Unis), Allen, de Cambridge (État-Unis) et A. Mac Giffert, de Cincinnati (États-Unis) ont été chargés chacun d'une discipline particulière et la traiteront avec toute la compétence désirable. C'est M. Fairbairn, d'Oxford, qui traitera des *Religions comparées*. Pour le moment, comme à Fribourg, c'est l'Ancien Testament qui ouvre la marche. M. Driver, professeur d'hébreu à Oxford nous présente une *Introduction à l'Ancien Testament*¹ qui a eu un succès considérable, malgré sa méthode purement scientifique, puisque, publié en juin 1894, l'ouvrage a été tiré en seconde édition au mois de novembre de la même année.

Jusqu'ici l'Angleterre pouvait passer, à la rigueur, pour la terre classique de l'ignorance théologique. Malgré de récents progrès en hébreu, la science continentale a cependant pénétré chez elle, et, pour ne parler que des études bibliques, les noms de R. W. Smith, Davidson, Bruce, Cheyne, Driver, etc. sont bien connus de tous ceux qui suivent d'un œil attentif le mouvement de la science. Il était urgent qu'à côté des innombrables traductions de l'allemand et du français, rarement bien faites, les savants anglais apportassent, avec leur esprit particulier, les résultats de leurs propres recherches. Le livre de M. Driver est donc un événement. Ce n'est pas que M. Driver nous présente des vues nouvelles. D'ailleurs pour le moment, la condensation de minutieuses monographies, le résumé d'études patientes et sèches est peut-être ce qu'il y a de plus opportun. Faisons d'abord nos comptes, avant de faire de nouvelles dépenses : faisons le bilan

¹ S. R. Driver, D. D. *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1892. in-8; xxv-322 p.

de nos découvertes, des points acquis avant de tenter l'inconnu. Or, l'ouvrage de M. Driver nous donne un résumé très fidèle des résultats les plus généralement admis par les hébraïsants, au sujet de la littérature hébraïque. Mais ce serait être injuste envers l'auteur que de le considérer comme un simple vulgarisateur de la science des autres; son petit livre sur *Êtate*, ses notes sur *Samuel* dont nous parlons plus loin nous l'ont fait apprécier comme un savant très-érudit, possédant au plus une langue très-forme et très-claire : M. Driver ne croit pas que la science doive être ennuyeuse. L'ouvrage qui nous occupe ici est un gage de plus du sérieux et de la compétence de l'auteur dans les questions de critique relatives à l'Ancien Testament.

Il n'a pas voulu faire une *histoire* de la littérature, ni traiter de *la théologie de l'Ancien Testament*. Il se contente de donner une introduction critique aux différents livres de la Bible, les prenant dans l'ordre où ils se présentent dans nos Bibles hébraïques. Puisque lui-même nous prie, dans la préface, de ne le regarder comme responsable que de ce qu'il dit et d'être fort indulgent pour ce qu'il n'a pas dit, nous devons nous contenter de constater les résultats obtenus, et ne pas faire intervenir ici une discussion relative à la méthode qui nous semblerait la plus conforme aux nécessités de l'heure actuelle.

Chaque livre est étudié avec le plus grand soin, chaque chapitre analysé. Les questions relatives à l'auteur et à la date sont traitées très-complètement et avec un tact qui nécessite les opinions préconçues de beaucoup de compatriotes de l'auteur. Sa critique n'est pas tranchante; c'est avec maintes précautions qu'il introduit son opinion; mais lorsqu'elle est introduite, quelle force et quelle habileté dans le classement des arguments qu'il énumère méthodiquement pour soutenir son opinion! L'on sent fort bien que le succès du livre de M. Driver, si avancé au point de vue des conclusions puisqu'on ne peut le ranger que parmi les disciples de Reuss-Graf-Weilhausen, tient principalement aux précautions qu'il a prises pour faire accepter ce qu'il croit être la vérité. L'on blâmerons-nous? Nullement. La vérité est nécessaire; mais pourquoi lui donner une allure blessante? Sa criti-

qui ne s'entoure pas cependant d'une atmosphère nébuleuse comme celle de M. Cheyne. Tout est clair, précis, les résultats sont fermes; ce qui ne signifie pas qu'il ne sache pas suspendre son jugement quand il le faut. Le doute reste quelquefois la seule solution ferme, en face des opinions contradictoires des savants; et en pareil cas il est plus scientifique qu'une affirmation hasardeuse, un reposant que sur le sable. En matière de critique biblique, j'aime ce ton respectueux, lorsqu'il ne sacrifie d'ailleurs rien de la vérité, ce qui est le cas pour M. Driver.

En général, ses conclusions sont fort rapprochées de celles de M. Cornill. Cependant il fait dater le Deutéronome des temps du roi Manassé et si M. Cornill conclut que Daoud a été écrit en janvier 165 avant J.-C., M. Driver n'est pas éloigné de croire que l'an 168 s'imposera comme date définitive. Il me semble donc inutile après ce que je viens de dire de l'*Introduction* de M. Cornill d'insister davantage sur celle de son collègue anglais. Ce que j'en ai dit suffira pour en faire connaître l'esprit.

Je voudrais cependant, avant de passer outre, donner un exemple des schémas qu'emploie l'auteur pour montrer comment les sources du Pentateuque se pénètrent et peuvent se séparer.

Prenez par exemple le passage de l'Exode compris entre les chapitres xii, 3 et xx. *P* est le code sacerdotal; *JE*, le Jahviste et l'Élohiste. M. Driver procède ainsi :

P	20-22				23, 24-25, 26		2-8	
	xii, 3-19				xx, 1-21		xiii, 1-2	
JE	xii, 15-19				xii, 3-22, 16		(9-11), 12-14	
E	xii, 19				xii, 16		xiii, 1-2	
							xii, 20-22, xiii-23	
J	xii, 3-14				xii, 17-21, 22			
					xx-xxii, xii-xxiii, 8-11-12			

Les passages entre parenthèses sont regardés comme dus à la plume du compilateur de *JE*. Ceux qui sont mis en regard de chaque lettre *P*, *J* ou *E*, sont déclarés appartenir à l'une de ces trois sources; ceux au contraire qui suivent la ligne intermédiaire entre *J* et *E* n'ont pu être d'une façon convenable séparés en

leurs éléments constitutifs. De la sorte, le lecteur attentif sait dans chaque paragraphe quelles sont les sources qui ont fourni le récit actuel : et la réunion de tous ces schémas donne une vue d'ensemble de la composition littéraire du Pentateuque.

L'auteur s'est borné à l'*Introduction spéciale*. Il n'a pas eu de voir compléter son œuvre par une *Introduction générale*, traitant du texte, du canon¹, des anciennes versions, etc. Nous espérons bien qu'il continuera un travail si bien commencé et ce qu'il a déjà publié nous permet d'espérer beaucoup de lui.

Puisque nous parlons de M. Driver il n'est peut-être pas trop tard encore pour mentionner l'un de ses travaux de critique personnelle et originale que je signalais il y a un instant et qui méritent d'attirer l'attention. Les *Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel, with an introduction on Hebrew Palaeography and the ancient Versions, and Facsimiles of inscriptions* (Oxford; Clarendon Press, 1890), ne sont pas une traduction, ni une adaptation de la monographie célèbre de Wellhausen. L'auteur nous apprend que s'il semble avoir usé librement de cette dernière, son excuse serait dans le fait qu'il écrit pour des étudiants anglais, incapables la plupart du temps de recourir à l'allemand (p. iv). C'est une étude solide et fort instructive du texte si defectueux de Samuel, que M. Driver voudrait reconstituer à l'aide des anciennes versions, grecques, latines et sémitiques. Ce qui m'a frappé, chez le savant anglais, c'est la sûreté du coup d'œil, la sagacité merveilleuse avec lesquelles il sait, sinon retrouver le texte primitif, du moins indiquer les moyens de s'en approcher. Sous ce rapport, son livre aura une importance beaucoup plus considérable que celui de Klostermann, dont la critique par trop conjecturale irrite plutôt qu'elle n'instruit.

Je tiens enfin à signaler ici l'*Introduction* (p. ix-p. xiv) aux étudiants. Elle se divise en quatre sections : la première donne un excellent résumé de l'*histoire de l'alphabet hébreu*, avec illustrations, reproductions de manuscrits, d'inscriptions en collotypie

¹ L'auteur a donné une lumineuse esquisse de l'histoire du canon, quoique très résuimée, dans la préface.

soit réussies, comme tout ce qui sort de la *Clarendon Press*, entre autres, l'inscription de Silos et la stèle de Carpentras: — dans la seconde, l'auteur a recueilli des exemples typiques de l'évolution de l'orthographe hébraïque; — la troisième section caractérise les principales versions anciennes de l'Ancien Testament: les Septante, les Targums, la Peshitta, Aquila, Théodotion et Symmaque, les Hexaples d'Origène, la révision des Septante de Lucien, l'Itala et la Vulgate; — la quatrième contient un relevé des particularités marquantes des anciennes versions de Samuel. L'auteur ajoute enfin comme appendice la transcription hébraïque de l'inscription de Mesha, avec une traduction et un commentaire; il renvoie aux textes originaux de Gieseburg et de Smend et Sorin.

Après les ouvrages d'une portée générale et sur l'ensemble de l'Ancien Testament, deux livres récents sur tout ou partie du Pentateuque méritent d'être signalés, d'autant plus qu'ils émanent de deux de nos compatriotes et qu'ils dénotent que les études sur l'Ancien Testament, un instant bien négligées dans notre pays, prennent aujourd'hui un nouvel et réjouissant essor.

Le volume de M. Westphal, *Les Sources du Pentateuque. II. Le problème historique* (Paris, Fischbacher, 1892) est la suite d'un travail dont j'ai déjà parlé avec éloges dans cette Revue. Dans le premier tome de son ouvrage, il racontait l'histoire de la critique du Pentateuque. Dans le second volume il aborde le grand problème des sources. Le jeune docteur en théologie a dû nous dire son opinion sur les documents qui composent le vieux code hébreu, sur leur âge, les conditions historiques qui les ont vus naître. Pris dans son ensemble, le livre produit une bonne impression. Il prouve de grandes lectures, une facilité rare d'assimilation, un vrai talent de vulgarisation. Pour ceux qui ne peuvent vérifier les sources, ne connaissant ni les langues modernes, ni les langues orientales, cet ouvrage leur donnera en gros une idée assez complète des batailles qui se livrent autour du Pentateuque. Je le signalerai aussi à ceux qui veulent trouver dans les vieux écrits hébreux une édification forte et vraie, sans dire plus

à ce sujet, la *Revue* n'ayant aucune autorité en ces matières.

Voici les résultats du travail de M. Westphal : au moment où la conscience littéraire s'éveille en Israël, paraissent presque simultanément, aux environs du règne de Josaphat, par conséquent dans la première moitié du ix^e siècle avant J.-C., deux écrits, à la tournure prophétique, le *second Élohiste*, dans le royaume du Nord, le *Jéhoviste*, en Juda. Ces deux récits, contenant des morceaux de légendes antérieurement écrits, sont amalgamés en un ouvrage qu'il est très difficile à l'heure actuelle de décomposer en ses éléments primitifs. M. Westphal a tenté à la suite de ses maîtres allemands la séparation des sources, et non sans succès.

Sous Ahasa, en pleine terreur, alors que les prophètes et les fidèles sont persécutés, l'un d'entre ces pères rédige dans la retraite le *Deutéronome* primitif. Mais cela ne suffit pas encore à M. Westphal. Il s'efforce de prouver, après avoir rejeté l'époque de Manassé ou de Josias, pour des raisons morales et religieuses (p. 263), que le *Deutéronome* doit remonter « soit par tradition, soit par écriture, à Moïse lui-même » (p. 279). Cependant la rédaction de ce document reste acquise au viii^e siècle.

Quant au code sacerdotal, il est certain qu'il n'existait pas avant l'exil (p. 349). Il a été écrit par des prêtres, après que les réformes proposées par Ezéchiel ont été jugées insuffisantes ou inapplicables, c'est à Babylone qu'il vit le jour, après la promulgation de l'édit de Cyrus, par conséquent, après 536 (pp. 381, 384, 402). M. Westphal combat vivement, trop vivement même, ceux qui reportent la composition de ce code au v^e siècle. En tous cas, c'est au v^e siècle, lorsque les exilés firent de retour, que ce Pentateuque reçut en gros la forme que nous connaissons.

Voilà pour les résultats. Que dirons-nous de la méthode, du fond même de la thèse ? M. Westphal s'avance, s'avance tête baissée ; au moment d'atteindre le but, il se laisse dépasser, et le voici qui lance l'interdit sur celui qui se permet d'aller plus loin. Un critique vraiment scientifique ne se laisse pas ainsi égarer. Le code sacerdotal n'est pas de Moïse ? Fort bien. Vous le faites composer au v^e siècle ; en cela vous pouvez avoir raison. Mais pourquoi s'élever si aigrement contre ceux qui vont jusqu'au v^e siècle ?

Vous faites rédiger le Deutéronome au *viu^e* siècle; c'est votre droit, bien entendu, si vous avez de bonnes raisons. Pourquoi donc faire lever ce vieux livre des *fautes pieuses*?... Or, précisément vos raisons ne portent pas. Si le Deutéronome est écrit au *viu^e* siècle, dites-vous, que devient la morale, que devient la religion? Il y a fraude, fraude pieuse, trufferie! Tous ceux qui sont au courant des us et coutumes de l'Orient, surtout du vieil Orient, savent bien que de tels arguments n'ont aucune valeur. Mais allons plus loin. Vous soutenez que la réforme d'Ézéchias s'est accomplie sous l'influence du Deutéronome. Tant d'abord je vous ferai remarquer que c'est une pure hypothèse, que rien, qu'aucun texte de justice; passez encore.

Mais encore si le Deutéronome a causé une telle révolution, comment pouvez-vous nous dire, que sous les successeurs de ce roi, non seulement le livre se perd entièrement, mais que même le souvenir en disparaît complètement! Si bien que la découverte de Hilkija cause un étonnement, un ahurissement tout à fait caractéristiques. Quoi? Pendant huit siècles, « par tradition ou par écriture », le Deutéronome a agi, s'est maintenu dans la mémoire des prophètes et des prêtres; un jour on le rédige; et l'effet de cette rédaction, c'est qu'il est entièrement, absolument oublié, effacé de la mémoire; et c'est par hasard qu'on le retrouve! C'est vraiment inconcevable. Aussi en bonne critique est-il préférable avec la majorité, la presque majorité des hommes compétents, de se contenter de prendre les choses comme elles sont et de conclure sur ce que nous savons et non d'après nos préférences. C'est un fait que la dix-huitième année de Josias le Deutéronome est découvert; c'est un fait que l'étonnement est général; c'est c'est un fait que nous n'en trouvons avant cette date aucune trace. Nous sommes donc porté à admettre l'une de ces deux hypothèses: ou bien, le livre écrit par Moïse au *xv^e* siècle avant Jésus-Christ est retrouvé par hasard par un prêtre au *viu^e* siècle; ou bien, composé quelque temps avant Josias, il est promulgué par les soins du pieux roi. Cette dernière hypothèse, radant à merveille avec les faits, présentant d'ailleurs une vraisemblance supérieure à la première, jusqu'à nouvel ordre, nous l'admettons.

comme rendant le mieux compte du contenu du livre et des circonstances qui l'ont vu naître. Nous aurions donc voulu chez M. Westphal un peu plus de logique. Il sait pourtant que certaines prémisses étant admises, fatalement s'imposent des conclusions qu'aucune amplification littéraire ne saurait remplacer. Son ouvrage qui contient des choses excellentes n'aurait pu que gagner à être composé avec une méthode plus sévère, plus strictement scientifique.

Cette défaillance en face des résultats les plus récents et les mieux établis de la science biblique se manifeste surtout dans deux faits dont l'un paraît peut-être bien mesquin : et cependant le plus petit détail a sa valeur dans une œuvre qui veut être scientifique.

M. Westphal quand il cite une page biblique ou la commente emploie le mot *Évin Jehovah*. Cependant il n'ignore pas que cette prononciation du tétragramme est fautive, qu'elle constitue une faute de grammaire et qu'il est bon, une fois pour toutes, au moins dans nos travaux scientifiques, de la bannir de notre vocabulaire.

L'autre fait est le suivant. A propos du Deutéronome, M. Westphal attribue à Jérémie une action très déterminée dans le sens de la réformation de Josias. Il s'est laissé éblouir par les pages remarquables que M. Renan consacre au même sujet. Mais pourquoi M. Renan regarde-t-il Jérémie comme le missionnaire ardent de la nouvelle foi? C'est qu'il lui attribue la paternité du livre. M. Westphal au contraire la nie. Il devait donc sérieusement contrôler les passages de ce prophète qu'il suppose avoir été écrits sous l'influence du Deutéronome et apporter une attention plus grande aux raisons qui ont poussé des philologues comme MM. Marti et Cheyne à croire que non seulement Jérémie s'est montré indifférent à l'égard de la réforme, mais même hostile. Pour nous, une étude attentive de plusieurs années du prophète Jérémie nous a amené à conclure à l'hostilité du prophète envers une réforme tout extérieure et à attribuer le septième chapitre de ses prophéties aux heures troubles qui suivirent la mort violente de Josias.

A propos du Deutéronome et de Jérémie, nous avons été donné de voir que les hypothèses récentes de MM. Havet et Vernes n'aient point été discutées. C'était pourtant une bonne

occasion de montrer aux savants allemands que la science française n'a pas versé complètement dans la pure conjecture. Mais voilà, M. Westphal, s'il est un habile vulgarisateur, ne semble pas doué pour la critique indépendante, parlant d'études personnelles. Il nous paraît même que la philologie scientifique n'est pas son fort. A lire les pages où il rejette si cavalièrement tout argument philologique (p. 325-326), on croit assister à une fin de non-recevoir motivée par ce fait, que l'auteur, en homme fort intelligent, ne veut pas s'égayer sur un terrain qu'il ne connaît qu'imparfaitement. Pour tout dire en un mot et résumer mon impression au sujet du nouvel ouvrage de M. Westphal, il y a lieu de craindre que ce livre ne soit en réalité qu'une œuvre de seconde main. M. Westphal a un talent réel d'écrivain; qu'il nous prouve bientôt que nous avons porté sur lui un jugement téméraire, par quelques nouvelles publications, originales, fondées sur des études minutieuses et patientes qui nous fassent reconnaître en lui ce qui est indispensable pour faire la critique littéraire de l'Ancien Testament, un hébraïsant de plus, un hébraïsant de valeur.

Avec M. Ferdinand Montet nous ne quittons pas le Pentateuque, mais nous nous localisons dans cette question du Deutéronome qui devient de plus en plus le centre de la discussion scientifique. C'est un ouvrage considérable que sa thèse de doctorat en théologie : *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque; — Etude critique et exégétique sous forme d'introduction et de commentaire du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres du Pentateuque et Josué*. (Paris, Fischbacher, in-8, vi-610 p.)

Il se compose d'une Introduction et d'un Commentaire. L'Introduction elle-même se subdivise en deux parties : l'Histoire de la critique (p. 7-49) et l'Examen du Deutéronome et de la question de l'Hexateuque (p. 49-204). Ce livre, remarquable par la conscience exégétique, l'érudition, la science philologique de son auteur, est cependant moins un livre, qu'un cahier de notes personnelles que le professeur a publiées telles quelles. L'ouvrage aurait gagné à être réduit de moitié, à être condensé. Dans l'Introduction, l'analyse par chapitres du Deutéronome est peut-être un

peu longue; de même, dans la partie exégétique, cette double traduction, en français, puis littérale, pourra paraître à quelques-uns superflue. D'autre part, un manque de proportion saute aux yeux dans l'étude du texte. Les deux premiers chapitres sont étudiés mot à mot, avec un amour extrême; les répétitions de mots sont de même reprises, et si le lecteur, accoutumé aux commentaires plus sobres, malgré leur richesse, des savants allemands, n'est pas fatigué de ces études philologiques et grammaticales qui passent par plusieurs éditions dans le courant du travail, il s'est au moins, à ne plus l'oublier jamais, le sens des mots et l'opinion du savant commentateur à leur sujet. Or, voilà que, tout à coup, à partir du chapitre xii, sans prévenir, l'abondance, la surabondance, fait place à la finesse. À peine un mot difficile signale de ci de là. Il semblerait que l'auteur, effrayé des proportions qu'allait prendre son ouvrage, pour abréger, a tout ou presque tout supprimé : un peu moins de détails dans les deux premiers chapitres, un peu plus d'exégèse dans les suivants, surtout pour les passages poétiques de la fin, et ma critique n'avait plus de raison d'être.

J'ai cependant un grief plus sérieux à faire valoir contre l'auteur. Je m'attendais à voir les récentes vues de M. Maurice Vernes, appréciées à leur valeur par un écrivain aussi consciencieux. Dans un ouvrage de six cents pages, publié par un Français et en France, il était bon de relever le gant jeté par M. Vernes. M. F. Montet me dira peut-être qu'il n'approuve pas l'entreprise de M. Vernes; en cela je suis absolument de son avis. Mais ce n'est pas là une raison qui puisse excuser son silence. Il est vraiment trop facile de vaincre un adversaire ou de le convaincre de son erreur en le traitant comme s'il n'existait pas.

Toutes ces réserves faites, je ne saurais jamais dire combien j'ai admiré la science profonde, l'érudition vraiment universelle du professeur de Montauban. J'ai eu la joie de constater en le lisant qu'il y a encore en France des hébraïsants dont la science est puisée aux meilleures sources.

Il me reste maintenant à signaler les conclusions générales de l'ouvrage. Je me contenterai pour cela de transcrire le résumé

qu'en a donné l'auteur à la page 186. « Le Pentateuque et Josué, Hexateuque de la critique contemporaine, grande œuvre historique et législative, allant des origines du monde à la conquête du Canaan par Moïse et Josué et à l'établissement du peuple hébreu sur le territoire cananéen, et contenant la loi dite mosaïque, a été écrit d'une manière successive et nous apparaît comme le produit de couches qui se sont déposées l'une sur l'autre, d'âge en âge. C'est ainsi qu'il s'est accru constamment et a revêtu quatre formes différentes jusqu'à la clôture du canon de l'Ancien Testament.

« 1^{re} forme de l'Hexateuque : l'œuvre historique du narrateur théocrate ou second Élohiste (ix^e siècle), dont les restes sont épars à travers Genèse, Exode, Nombres et Josué, et à laquelle doit appartenir le texte du Décalogue, Ex. xx, 2-17, c'est-à-dire le texte législatif le plus ancien du Pentateuque.

« 2^e forme : l'œuvre historique du narrateur prophète ou Jéhoviste (viii^e siècle), qui renferme la substance du second Élohiste et qui nous a conservé le petit code Ex. xxxi-xxxiv, du livre de l'Alliance, et la série de dix commandements, Ex. xxxiv, 10-26. — Cet ouvrage a pour pendant l'œuvre historique du narrateur sinaitiste ou Élohiste (vi^e siècle), qui contient le recueil législatif Lévit. xviii-xxvi et xxi.

« 3^e forme : le document jéhoviste-dentéronomique (viii^e siècle), — à placer en face du document élohiste sacerdotal (vi^e siècle).

« 4^e forme : la réduction finale vers 400, qui combine en un tout ces deux documents, l'un et l'autre historique et législatif tout à la fois.

« Trois ouvrages historiques qui sont, chronologiquement classés, celui du second (?) Élohiste, celui du Jéhoviste, celui de l'Élohiste, et quatre recueils de lois qui sont, par ordre de date, le livre de l'Alliance, le corps du Dentéronome (i-xxvi, xxviii-xxx), le petit code Lévit. xviii et., le code sinaitique ou sacerdotal, soit les sept sources principales qui concourent à la formation de l'Hexateuque, disons huit avec le rédacteur final qui les compile, et y glisse ça et là quelque chose de sa propre main.

« Ne tenant pas compte des deux codes de moindre étendue,

et désignant par *R* ce rédacteur final par *e* le second Élohiste, *J* le Jéhoviste et *D* le Deutéronomiste, par *E* l'Élohiste et *S* l'écrivain sacerdotal ou rédacteur du code sacerdotal, nous arrivons à cette formule assez simple pour représenter la composition de l'Hexateuque, c'est-à-dire Pentateuque et Josué

$$(eJ + D) + (E + S) + R$$

dans laquelle *eJ + D* figure le document jéhoviste-dutéronomique et *E + S* le document élohiste-sacerdotal.

Quelque intéressant que soit le problème du Pentateuque ou de l'Hexateuque, il ne doit pas nous faire oublier les autres questions soulevées par la critique de l'Ancien Testament, surtout quand nous avons une œuvre aussi considérable à étudier que celle consacrée par un des maîtres de la critique anglaise à l'origine et à la valeur du Psautier.

Lorsque Reuss, par une intuition de génie, résumait toute l'évolution littéraire d'Israël en cette phrase : « Les Prophètes sont antérieurs à la Loi; les Psaumes, postérieurs à tous deux; » on ne peut pas dire qu'il avait apporté la preuve de son assertion. Les Prophètes se levaient jusqu'après le retour de l'exil; et la Loi n'était enfin codifiée et promulguée, qu'après la reconstitution de l'État juif. Les Psaumes, qui étaient regardés généralement comme l'œuvre de David, devenaient ainsi le produit d'une époque jusqu'ici considérée comme absolument stérile dans le domaine littéraire. Il était relativement facile de montrer que les Prophètes étaient antérieurs à la Loi : 1° en se fondant sur le fait universel que la loi ne précède jamais le développement national d'un peuple; 2° en montrant que la loi suppose les prophètes, qui eux ignorent ses prescriptions et ses statuts. Mais que faire des Psaumes? Déjà Théodore de Mopsueste, mort en Cilicie en 423, avait cru reconnaître que 17 psaumes se pouvaient s'expliquer que dans le cadre de la révolte des Maccabées. Rüdinger, au xv^e siècle, reconnaissait 21 psaumes maccabéens. Dans notre siècle, Olshausen, à la suite de Hitzig, reportait la composition de presque tous les psaumes à la période syrienne ou maccabéenne, donnant comme date au plus récent le règne de Jean

Hyman (155 av. J.-C.). Rouss reprenant cette théorie pour son compte se voyait forcé d'admettre toutes les conséquences; et les résultats de ses propres recherches l'amenaient à conclure que de plus en plus la science devait résoudre le problème dans la voie inaugurée par l'évêque de Mopueste, ne serait-ce que pour mettre un terme aux contradictions, aux fluctuations de la critique. Rouss apportait alors des preuves, ou, si l'on aime mieux, des considérants qui devaient justifier son verdict.

Voici quelques-unes des deux raisons principales de la révolution survenue dans l'étude des Psaumes. 1° L'impossibilité d'accepter comme authentiques les noms d'auteurs et les inscriptions des Psaumes. Une étude de patience, de détail pouvait seule amener ce résultat. Il fallait d'abord examiner si le psaume correspondait au titre; et cette première enquête achevée, comparer le psaume au fait historique relaté autre part; lorsqu'un tel texte existait, il était aisé de voir si l'histoire et la complainte coïncidaient. Or, dans la grande majorité des cas, l'histoire contredisait la teneur du psaume et une simple lecture suffisait à révéler deux âges différents, deux conceptions religieuses absolument opposées. D'où la conclusion. 2° D'autre part, un grand nombre de psaumes exhalaient une plainte perpétuelle; les persécutés, les *צוררים*, les *צוררים* criaient à l'Éternel à cause des *צוררים* qui les opprimaient; on respirait une atmosphère de lutte; on relevait des expressions de colère et de haine qui ne pouvaient s'expliquer que par une lutte religieuse, où la foi même était en question. En maints passages, on relevait le mot *צוררים*, qui à l'époque hasmonéenne désignait au participe l'ennemi; cf. *I Macc.*, vii, 43; *II Macc.*, xiv, 6). Il était donc naturel que l'on se reportât aux luttes héroïques des Macchabées, alors qu'ils ramènèrent les armes à la main de se coucher devant les oppresseurs; il semblait que les Psaumes gagnaient de vérité quand on les rapprochait de ces récits de guerre. Bref, tout permettait de donner une date à la majorité des Psaumes, et cette date coïncidait avec l'âge des Macchabées.

M. Cheyne s'est voulu à son tour réviser le procès. En un fort beau

(1) Thomas Kelly Cheyne, *The origin and religious contents of the Psalter*.

livre de 317 pages, il étudie les Psaumes: 1^o au point de vue historique et critique; 2^o au point de vue exégétique et théologique. Dans une introduction de xxxiv pages, qui n'est que l'histoire des vicissitudes par lesquelles a passé la conscience scientifique de l'auteur, il dit les difficultés, les obstacles sans nombre qu'a rencontrés la libre science en Angleterre jusqu'au jour où elle a obtenu droit de cité, et relate les étapes de sa conversion à l'école de Graf-Wellhausen. L'ouvrage se compose de huit conférences (*Bampton Lectures* de 1889); à chaque section de chaque conférence sont adjointes des notes fort nourries. Le livre se termine par deux appendices: *Un dernier mot au sujet des Psaumes macchabéens*; *Appendice linguistique des Psaumes*: — et deux index, l'un des noms et sujets traités, l'autre des passages de l'Écriture cités et commentés.

Je ne sais si c'est la faute de la forme de l'ouvrage, mais la lecture en est très difficile. Fort hâlin, celui qui pourrait donner un résumé clair et précis des nombreuses idées exprimées par le savant philologue M. Cheyne est d'une érudition vraiment remarquable; ses connaissances sont variées et sûres. Mais il entoute ses pensées d'obscurités conscientes ou inconscientes; de plus, il laisse un peu trop la bride sur le cou à son imagination et à propos des Psaumes il parle de tout ce qui lui vient à l'esprit. D'autre part, le style est étrange, très personnel, condensé, ou bien débordant de verve, prenant même des tournures apocalyptiques. Il faut donc une attention soutenue pour se rendre maître d'une étude qui mérite à tous égards. D'ailleurs, l'attention des semitais. Nous souhaitons que les œuvres de M. Cheyne s'éclaircissent un peu. Si savante que soit une monographie, si elle coûte trop pour être étudiée, elle risque de ne pas être utilisée comme elle le mérite. Et ce serait fort dommage dans le cas présent: car tout ce qui sort de la plume du professeur d'Oxford est un gain pour la science.

Dans le champ si vaste qu'il nous a fait parcourir, j'ai dû choisir un bel échantillon. Je ne parlerai donc pas ici de ses conclusions,

in the light of Old Testament Criticism and the History of Religion. (Eighth Lecture. London, Kegan Paul, Trench, Trübner, and Co. 1891.)

théologiques; le caractère strictement scientifique de la *Revue* m'y autorise; je me contenterai de résumer les résultats de son enquête au sujet de l'âge des Psaumes.

Le Psautier actuel est un recueil de psautiers composés par des auteurs divers, pour des occasions particulières. Ces psautiers ne correspondent pas aux divisions actuelles des Psaumes; il est assez aisé de les isoler. M. Cheyne est d'avis que les Psaumes doivent être étudiés non individuellement, mais par groupes. Il commencera par les deux plus récents livres, le quatrième et le cinquième, qui ont dû recevoir leur forme actuelle vers 142 avant J.-C. (p. 12). *A priori*, a-t-il pu exister des psaumes machabéens? M. Cheyne le croit. Cette époque est caractérisée par « un sentiment ecclésiastique très fort, une intensité de foi monothéiste très peu ordinaire, une ardeur de reconnaissance pour les preuves merveilleuses que Jéhovah a données de son action dans le cours de l'histoire » (p. 16). Nous retrouvons tout cela dans maints psaumes. Ainsi, par exemple, le 118: Jéhovah s'est manifesté, il a vengé la mort des 𐤇𐤍𐤏𐤃; il a écrasé les idoles et leurs adorateurs. Rien ne convient mieux comme cadre à ce psaume que la purification du temple en 165 par Judas Machabée. Admettant comme critère que « lorsque, dans un groupe de psaumes, les grandes lignes concordent et que sur aucun point il n'y a contradiction, le critique peut résolument attribuer à la même période le groupe tout entier, quand même un seul indice permettrait de fixer une date sûre », il conclut que les Ps. 115, 116 et 117 sont aussi machabéens.

Le Ps. 110 a été attribué à David par la tradition; en réalité il célèbre Simon. Il en est de même du Ps. 108, qui a dû être à la même époque l'objet d'une composition portant sur les Ps. 37 et 66. Les victoires de Judas Machabée, en particulier la défaite de Nicanor à Adasa, en mai 164, sont clairement visées par le Ps. 149. Cette collection renferme-t-elle des compositions pré-machabéennes? Tout ce qu'on peut dire, c'est que les deux groupes auxquels appartiennent les Ps. 115 et 118 et 148-150 ont dû être réunies sous Simon; mais rien ne prouve que ces mêmes psaumes n'aient été composés qu'à cette époque. Les Ps. 142

et 114 ont beaucoup d'affinités avec l'époque d'Esdras et de Néhémias; 116 et 117 doivent être de même âge. Presque les Ps. 103, 106, 111, 112, 133 et 136. Ces deux derniers ont des caractères de dépendance fort marqués à l'égard des psaumes machabéens. La fin de la période persane a dû voir naître 118 et 119 (v. I *Cleem.*, xvi, 7-36); 111, 112, 119 sont sûrement post-exiliens. En particulier, le Ps. 112 révèle l'état d'âme de l'époque de luttes qui a précédé les mesures violentes d'Antiochus Epiphane. Il est de la fin de la période grecque.

Les « Psaumes des degrés » (Ps. 120-134) reflètent comme dans un miroir les sentiments d'Israël pendant l'époque persane et peut-être pendant les premières années de la domination grecque. Le groupe qui contient les Ps. 138-145 renferme un sous-groupe (140-143); rien ne s'oppose à attribuer ces psaumes aux Macchabées.

Le 101 est intelligible s'il n'est pas machabéen; de même le 137. Le Ps. 102 est évidemment plus ancien que les Macchabées. Les Ps. 93, 95-100 doivent être contemporains du second Esdras; en tous cas, ils ne remontent pas plus haut, 91, 92, 94 sont nés sous la domination persane; le 94^e en particulier se rapporte au règne d'Artaxerxès III Ochus (339-336 av. J.-C.). Quant au « Cantique de Moïse », Ps. 90, il a dû être rédigé après la réorganisation de l'Eglise juive par Esdras et Néhémias.

C'est sous Simon (142 à 135 av. J.-C.) que cette collection a été close.

Les livres II et III renferment quatre psaumes jahvistiques; tous les autres sont élohistiques. Ces derniers se subdivisent en psaumes de David, de Korah et d'Asaph; trois sont anonymes; un seul est attribué à Salomon. La grande majorité de ces psaumes date de l'époque persane. Cependant l'on y rencontre quelques groupes qui sont machabéens. 44, 74, 79 et 83 sont unanimement reconnus comme tels; 60, 61, 63, 73, 78, 81, 82 sont sûrement pré-machabéens; 75 et 76 de même. On peut à la rigueur attribuer aux Macchabées les Ps. 61 et 63. Deux dates sont possibles pour le Ps. 68: la fin de l'exil ou le III^e siècle; cette dernière date doit l'emporter. 42-43, qui ne forment en réalité qu'un

psaumes, sont de la même époque. Le sujet des Ps. 88 et 89 : plaintes de l'Église juive sous la domination persane, 86 et 87 sont du commencement de l'époque grecque. 58 et 82, 5255, 57, 59, 62, 64 sont de l'époque persane. Le règne de Ptolémée Philadelphe a dû voir naître les Ps. 62, 63 et aussi le 49°. Le 50-est de l'époque persane. Le 51° fut écrit avant la reconstruction des murs de Jérusalem par Néhémie. Le 45° est de la domination grecque.

Reste le livre I. Le Ps. 33 est certainement machabéen. De même 26 et 21. Le 46° est pré-machabéen. Le 18° a été composé sous Josias; c'est donc le plus ancien de tout le Psautier. Le 36° a certainement subi l'influence de la domination persane; les Ps. 3-7, 9-15, 17 sont dans le même cas; avant le premier voyage d'inspection de Néhémie se placent les Ps. 22, 34, 35 et 40. Les Ps. 27, 28, 38, 39 et 44, comme les précédents, trahissent une époque de trouble et de persécution. Restent les deux premiers psaumes. Le contenu du Ps. 2 prouve qu'il a été écrit après l'exil, probablement dans la période grecque. On peut le considérer comme une peinture historique fortement ombrée de tendances eschatologiques. Celui qui l'a écrit est un grand prophète et un grand poète lyrique. Le Ps. 1 a été reporté à une époque antérieure à Jérémie, à cause du parallélisme du v. 3 et de Jérémie, xvi, 8. Ce point du vue n'est pas acceptable. Ce psaume doit être contemporain du précédent. Ces deux psaumes ont dû être deux introductions à des psautiers primitifs, la second placé en tête d'un psautier « davidique », le premier servant de préface à un recueil de cantiques pré-machabéens.

Ce très sec résumé ne donne et ne peut donner aucune idée du sérieux de la discussion, des rapprochements ingénieux, de la vaste erudition de M. Cheyne. Il faut lire cette savante monographie pour rendre pleine justice à sa science incontestable. Et cependant, malgré tout, je ne pense pas que M. Cheyne ait dit le dernier mot sur l'origine des Psaumes. Je vais même plus loin, et au risque de passer pour un sceptique, je crois qu'il sera toujours très difficile, sinon impossible, de donner une date à ces élans de l'âme religieuse qui se sont produits dès que la conscience de l'homme

s'est affirmée en face du non-moi. Depuis le jour où Israël peina jusqu'à la dispersion, que de crises, que de lattes, que de souffrances! L'histoire du prophétisme n'est qu'une longue crise, une longue souffrance. Et avec M. Cheyne, avec les critiques de son école, j'accepterais que du ix^e siècle au vi^e, alors que la littérature prophétique battait son plein, aucun psaume, aucune prière n'aurait été écrite? Admettons que le Psautier actuel a été compilé, retouché, revu, réadapté de Néhémie aux Macchabées; admettons même que quelques poésies religieuses datent de cette dernière époque: le contraire semblerait *a priori* fort singulier. Mais de là à reporter la composition de tout le Psautier ou seulement d'une partie notable des Psaumes, du iv^e au v^e siècle, voilà ce qui nous paraît entaché d'exagération. Les vues ingénieuses du critique nous tiennent bien souvent lieu de preuves; or cela ne suffit pas. Je crois qu'il existe des psaumes macchabéens; mais je crois non moins fermement que d'autres psaumes, et le plus grand nombre, s'échelonnent le long du chemin parcouru par les prophètes. Ces géants religieux ont dû écrire quelques-uns de nos plus beaux psaumes. Ils ont dû: c'est tout ce que nous pouvons dire. Scientifiquement nous ne saurons jamais la date des Psaumes; des points de comparaison fermes et positifs nous manquent. C'est pourquoi, malgré tout le bien qui se trouve dans le présent livre de M. Cheyne, nous ne saurions le suivre ni dans sa méthode, ni dans ses conclusions; le doute parfois est plus scientifique que l'affirmation; et s'il est un livre dont l'origine est douteuse, c'est bien, quoi qu'on en dise, le livre des Psaumes; les efforts et les arguments de M. Cheyne n'ont pas pu faire pour nous enraciner dans cette idée. C'est un mince résultat, diriez-vous; nous pensons que c'est déjà beaucoup.

X. KRAM.

REVUE DES LIVRES

GOSSET D'ALVIELLA. — *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*. — Paris, Alcan; gr. in-8 de xix et 338 p. (Une dédicace soignée du même ouvrage a paru simultanément à Londres, chez Williams et Bergate, sous le titre : *Lectures on the origin and growth of the idea of God as illustrated by anthropology and history*, in-8 de xxx-296 p., 10 sh. 6.)

M. Goblet d'Alviella a pu être simultanément en français et en traduction anglaise les conférences qu'il a faites en 1891, à Oshard et à Londres, sous le patronage de la foundation Hibbert. C'est une large et belle occasion de l'orientation religieuse de l'humanité d'après les données de la science des religions, et pour tous ceux qui sont capables de goûter les idées les grandes synthèses historiques, pour tous ceux qui ont le sentiment de la grandeur du problème religieux dans la vie sociale, je connais peu de livres récents d'une lecture aussi représentative et aussi suggestive. *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* est un complément de *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, l'ouvrage du même auteur qui a obtenu un si légitime succès. Il s'inspire du même esprit, prend de la même méthode, se l'appliquant à un domaine beaucoup plus vaste. « Après avoir décrit les formes les plus actuelles de la religion parmi les intelligences éclairées de notre époque, il m'a paru intéressant, dit M. Goblet d'Alviella, de rechercher comment ces formes se sont développées et par quels liens elles se rattachent aux manifestations les plus infimes de la culture religieuse » (p. xix).

Malheureusement pour l'histoire ces manifestations primitives de la vie religieuse se perdent dans la préhistoire de l'humanité. Point de documents écrits, pas de monuments d'une signification précise pour nous renseigner à leur sujet. Il faut les reconstituer par conjecture, en partant des données historiques les plus certaines qui sont elles-mêmes le point d'arrivée d'un long développement mystérieux. A cette fin tous les vestiges du passé le plus reculé, qu'il est possible de glaner dans les données certaines ayant l'homme pour objet, doivent être réunis, empilés. Et procédant de la sorte, on arrive par à constater que l'historien philosophe dispose encore de plus de ressources qu'il se semblait tout d'abord, pour reconstituer un passé aussi éloigné, parce que le présent, si différent qu'il est, offre souvent, plus qu'on ne le suppose, de ressemblances et de similitudes.

formes de la plus haute antiquité. Toutes les branches de l'humanité ne se sont pas développées dans *le même parallèle*. Tandis que les uns ont pris un caractère arabe, d'autres ont eu ou qu'ils aient eu comme les uns, d'autres encore sont restées stationnaires et nous présentent de nos jours une forme de vie qui n'a guère changé depuis les origines. Enfin la folle nous apprend à reconnaître, chez nous-même qui ont atteint la plus haute civilisation, des quantités d'espèces déposées par les flots successifs des civilisations antérieures et qui subsistent encore autant de siècles des temps où les annales de l'histoire sont muettes.

« Ainsi, l'histoire, l'archéologie préhistorique, la folklore, l'ethnographie comparée se joignent à la linguistique et à la psychologie, pour nous dire que, si nous voulons connaître les premières formes et les premiers développements de la religion, nous est de nous adresser aux peuples non civilisés, ou rapprochant leurs croyances des éléments simples qui se constatent dans les cultes historiques et dans les survivances populaires. Là se ont trois espèces de sources nous fournissent des renseignements identiques — et surtout s'ils proviennent des régions et des races les plus diverses — nous pouvons présumer avoir devant nous, non des faits accidentels, passagers, particuliers à tel ou tel climat, mais des faits généraux, constants, propres à toutes les populations placées dans les mêmes conditions de développement social, et, par suite, communs aussi à nos sociétés dans une certaine période de leur évolution » (p. 12-13).

Il ne reprocherai pas à M. Guibet d'Albiolla de sortir des limites de l'histoire proprement dite pour se lancer dans la spéculation et faire de la philosophie de l'histoire. Les questions d'origine, l'état de la grammaire des idées et des choses sont trop ultérieures par elles-mêmes pour ne pas attirer l'historien, lorsque celui-ci ne se borne pas à dire ou à vulgariser sommairement. Le travail historique a pour but non seulement d'établir des faits, mais encore de les relier les uns aux autres, de les mettre dans leurs relations de cause à effet, en un mot de les expliquer. Or, à chaque instant, l'historien ne s'explique pas sans que l'on soit obligé de remonter jusqu'à un point où, en les annales font défaut. Poursuivre la philosophie et l'aspect philosophique de l'histoire, c'est se consacrer à la théorie et l'on connaît plus d'un, qui après avoir fait grand bruit de l'extrême rigueur qu'il propose contre la spéculation historique, se permet plus de constructions hypothétiques dans les époques dimuées que les plus hautes recherches d'origine dans les époques dépourvues d'annales. Le tout est de ne pas tomber son lecteur, de ne pas lui donner comme un fait indubitable ce qui n'est qu'une hypothèse, fondée sur des analogies. Au auteur de juger, si les analogies sont valables, si les ressemblances sont suffisamment solides pour nous arracher la conjecture.

La synthèse des formes primitives de l'évolution religieuse était évidemment la partie la plus délicate de la tâche entreprise par M. Guibet d'Albiolla. Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il s'y soit attaché avec une insistance particulière. D'autre part, peu de rigueur ont été traités aussi abondamment des dernières

années, soit par des philosophes comme Herbert Spencer, soit par des ethnographes, comme Lubbock et H. Tylor, soit encore par des historiens de la religion, des théologiens ou des folkloristes. Cette préférence, dépourvue de documents historiques, est aujourd'hui surtout embarrassante par l'abondance des matériaux qui s'y rapportent. M. Goblet d'Alviella a eu le bon sens de ne pas se montrer exclusif; il a pris son bien chez les uns comme chez les autres; il ne s'est pas attaché à telle théorie au préjudice de telle autre. C'est là, en un sens, la condition indispensable pour y voir clair et ne pas altérer les faits : ne pas vouloir les couler tous dans le même moule.

Après avoir, dans sa première chapitre, décrit les méthodes qui permettent d'atteindre le développement primitif des religions et avoir établi la nécessité d'appliquer un sentiment religieux la loi générale de la continuité et du progrès, il expose la genèse de la notion du divin par la conception que l'homme non civilisé se fait des objets de la nature ambiante, par l'action du langage, par l'influence des rêves, par le culte des morts. L'homme local, comme l'enfant, attribue tout mouvement à un agent personnel; plus le mouvement lui paraît anormal ou disproportionné, plus il est porté à considérer comme mystérieux l'esprit producteur de ce mouvement, à le vénérer, à s'adresser à son égard de la crainte, de l'admiration et par conséquent aussi le désir de le satisfaire ou de se mettre en bons termes avec lui. Au troisième chapitre M. Goblet d'Alviella montre l'évolution du monisme et de l'animisme panthéiste au polydémonisme, en passant par les stades successifs du spirisme, du fétichisme et de l'idolâtrie. Dans la conception des objets naturels, le culte s'adresse à la personnalité dont on les voit jaillir. Cette personnalité, conçue par analogie avec la personnalité humaine sous la forme d'un double séparé de son enveloppe, devient un esprit indépendant de son enveloppe et s'en séparant toujours plus. L'esprit peut se loger des lors dans divers objets; à condition de connaître les bonnes méthodes on peut le faire entrer ou le faire sortir de ces objets. Le spirisme est ainsi devenu fétichisme et le fétichisme avait que l'appropriation d'un objet lui assure les services de l'esprit logé à l'intérieur. Enfin l'idole paraît, lorsque le fétiche se perfectionne. La plupart de nos lecteurs ont sans doute déjà familiarisés avec les termes de cette évolution, avec généralement adoptés aujourd'hui, avec modifications de détails, par la plupart des ethnographes et des historiens de la religion.

Le passage du polydémonisme au polythéisme est plus difficile à analyser. M. Goblet d'Alviella est obligé de recourir ici à une différenciation des races humaines. Les populations d'imaginations inconséquentes, sans suite dans leurs idées et dans leur organisation sociale, se perdent dans le dédale du spirisme. Il n'est pas, au contraire, mieux douées pour le rapport mental ou plus favorisées par les circonstances, arrivent dès l'abord à la subordination de ces multiples esprits aux principales divinités naturelles. Ils apprennent ainsi à distinguer certains esprits comme supérieurs aux autres, notamment les esprits auxquels ils

attribuée la production des phénomènes abstraits les plus ardues dans la destinée de l'homme. Ils gardent le souvenir de certains morts qui s'élevaient au-dessus des autres esprits des ancêtres. Ils comprennent des esprits ou génies des espèces. Ils se développent chez eux en hiérarchies divines mêlées aux hiérarchies terrestres. Voilà le point important et que l'auteur amène à son plus développement par nous aussi. Le polydémonisme cède le pas au polythéisme là où les hommes savent reconnaître des relations entre les phénomènes de la nature, où ils éprouvent le besoin de les coordonner et même de les expliquer les uns par les autres. Le polythéisme est une première manifestation de l'esprit scientifique et, de fait, il n'y a eu de polythéisme organique, complet, que chez les peuples qui ont eu une science et une philosophie.

Les dieux, une fois hiérarchisés et organisés en société cohérente, assument la mission de faire régner l'ordre dans l'univers, à leur profit d'abord, puis au profit des populations qui les adorent, dont les intérêts sont solidaires des leurs et dont ils sont les protecteurs naturels. Les personnalités divines, dignes de leurs attaches naturalistes, conservent néanmoins une partie de leurs anciens attributs et en quelques sortes leur ancienne individualité. Les drames naturalistes se transforment en mythes et ceux-ci tendent à devenir des contes ou des légendes à mesure que les dieux deviennent des personnages historiques. La mythologie doit donc être distinguée de la religion et cette distinction s'accentue à mesure que les dieux sont conçus davantage comme des puissances idéales. Par un développement parallèle, le dualisme des forces bienfaisantes et malfaisantes de la nature ou celui des esprits secourables et reboutables se complique d'un dualisme moral. A l'origine des cultes M. Gauthier d'Arville en reconnaît aucun lien entre la morale et la religion; mais peu à peu les dieux, comme protecteurs de l'organisation sociale humaine, comme hommes du serment, comme juges (oués d'une clairvoyance supérieure à celle des hommes, devenant les représentants de l'ordre moral comme ils sont déjà devenus les auteurs et les soutiens de l'ordre physique. Cette intrusion de la morale dans la religion entraîne aussi un renouvellement et une épuratio des idées relatives à la vie future : à l'idée antique de la survivance des âmes s'ajoute l'idée d'un jugement entre la vie avant et après la mort et la notion d'une rémunération posthume, soit sur terre, soit dans un séjour des morts.

A ce degré de développement la religion est prête pour le monothéisme. Cette nouvelle évolution est décrite par M. Gauthier d'Arville dans son cinquième chapitre. Tout d'abord le monothéisme sort de la monolâtrie fondée sur le croyance à la supériorité du dieu national; bientôt le hiérarchisme des dieux aboutit à la conception d'un dieu suprême, souverain des dieux comme des hommes. Ici l'idée de causalité donne naissance à un dieu universel, unique, extérieur à l'univers; ailleurs l'idée de substance engendre une conception plus panthéiste, en amenant les hommes à reconnaître l'unité supérieure du réel au delà de la création. Cependant le concept d'un dieu unique s'exclut par le pluralisme des

divinités légères par le polythéisme. Celles-ci deviennent des subordonnées, des intermédiaires entre l'unité suprême et les hommes, les manifestations différentes de Dieu unique, des hypostases, des éléments, jusqu'à ce qu'elles s'individualisent enfin comme personnalités divines en devenant des incarnations, des types idéaux et qu'il ne reste plus en dernière analyse que l'unité dernière de la spiritualité philosophique, l'éternité absolue et infinie d'un principe contre choses, suivant la formule d'Herbert Spencer, ou « le Pouvoir divin qui travaille pour le bien », suivant la formule plus religieuse de Matthew Arnold.

Dans un dernier chapitre M. Goblet d'Alviella indique rapidement les transformations en suite qui correspondent à ces transformations de l'Unité de Dieu. La crainte des dieux devient du respect, l'admiration de leur puissance et symbolique, enfin l'amour de Dieu, le désir de lui plaire et de se mettre en communion avec lui, deviennent les mobiles essentiels du culte. Ses éléments matériels, tels que la divination et la sorcellerie, disparaissent ou, tout au moins, sont éliminés hors du domaine religieux. La prière et le sacrifice se spiritualisent. Les théories se dissolvent et la conception magique du sacrifice tend de plus en plus à être remplacée par le sacrifice fait la mission est avant tout celle d'un sacrifice moral. En résolvant l'évolution de cette présentation phasique, au début, les divinités exigent d'être un fait intérieur, les hommages de leurs fidèles et ceux-ci les accordent dans une préoccupation égale, — graduellement, les dieux cessent de prétendre d'introduire, parmi les obligations religieuses, à côté des devoirs envers les dieux, — enfin ces deux ordres d'idées se confondent, en ce sens que le service de l'humanité devient la meilleure façon de servir la divinité (p. 300).

M. Goblet d'Alviella n'est pas de ceux qui croient que le tableau de l'évolution religieuse, qui embrasse toute l'histoire de l'humanité, doit aboutir à la conclusion que la religion est une absurdité et n'a plus de raison d'être dans l'avenir. De l'importance capitale de la religion dans le passé de l'humanité il accorde à son importance capitale dans l'avenir. Mais il n'est pas davantage de ceux qui blâment la péroraison de la religion dans l'humanité avec l'immortalité des religions traditionnelles. Si l'histoire de la religion nous offre le spectacle d'un progrès et d'une expansion continuelle, il n'est ni à espérer ni à craindre qu'une extinction de la religion dans l'avenir. Les deux mouvant, « sans cesse en mouvement, s'est le symbole universel dans ce vocabulaire d'un pouvoir spirituel, qui, se réalisant au sein des lois, se révèle à l'homme dans la voie de la conscience et dans le spectacle du cosmos » (p. 223-24).

Je n'ai pas perdu un instant, si ce volume peut donner aux lecteurs de la Revue une idée du riche contenu de ce livre et le désir de le lire en toute l'attention qu'il mérite. Il est sans doute que, dans une synthèse aussi vaste, tous les matériaux ne sont pas également utiles. L'auteur lui-même nous le prouve à reconnaître qu'il y a plus d'une assertion qui appelle l'attention de la critique. Sa documentation est abondante; mais l'autorité des sources auxquelles s'en

présente les éléments de la cause qu'elle impoie suffisamment établie. Dans les œuvres de ce genre il est impossible de discuter un à un chaque témoignage, et c'est là cependant ce qu'une méthode rigoureuse exigeait. Cet inconvénient n'a particulièrement frappé dans la première partie, ce premier des constata-tions de l'archéologie préhistorique où une sage défiance à l'égard de l'imagination des archéologues ne paraît indispensable. Autant je remercie volontiers la thèse fondamentale de M. Goblet d'Alviella, et j'admire l'absence avec laquelle il a disposé la même formulation des matériaux dans un ordre qui me paraît exact et historique, autant il y a de points particuliers sur lesquels je ne saurais me ranger entièrement à son opinion.

Je n'en veux relever qu'un seul. M. Goblet d'Alviella enseigne qu'« un début de l'évolution religieuse, la morale n'a rien à voir dans la conception des dieux; — l'éthique et la religion sont absolument indépendantes l'une de l'autre » (p. 107 et suite). Cette thèse est beaucoup trop étroite et restrictive aux faits. Si l'on veut dire par là, qu'à une période de civilisation inférieure la conception des dieux n'est pas dominée par des notions morales, comme dans les religions supérieures, l'on se soude d'accorder sur ce point. Mais il y a loin de cette affirmation à l'indépendance absolue de la religion et de la morale dans les religions inférieures. Toute religion, et grande ou petite, implique le sentiment d'une dépendance ou d'une relation à l'égard d'une volonté supérieure ou d'un pouvoir surnaturel et comporte par conséquent des obligations à l'égard de la divinité et, presque toujours aussi, à l'égard des protégés de la divinité qui sont comme son hon, sa propriété. Or, n'est-ce pas là l'essence même de la morale? Celle-ci n'est-elle pas avant tout la soumission à une loi supérieure au caprice individuel et à l'égoïsme personnel, que cette loi soit conçue comme la volonté d'un être personnel, d'ailleurs ou comme une abstraction, comme un élément de l'ordre universel? Or le début la religion implique donc tout un ensemble d'obligations morales, soit à l'égard des dieux, soit à l'égard de leurs adorateurs. Evidemment cette morale n'est pas la nôtre; elle lui est même parfois contraire. La morale, pas plus que la science, n'est immuable. En outre, les idées morales se purifient et s'élevaient avec les croyances religieuses et surtout avant que les uns se dégagent de leur matérialisme primitif. La religion antique, traditionnelle, est, en effet, la manifestation d'une morale ancienne comme d'une science ancienne. En ce sens le conflit entre la religion traditionnelle, d'une part, et la science et la morale, d'autre part, est éternel. Mais la religion traditionnelle n'est pas toute la religion. Pour les idées morales supérieures, les connaissances nouvelles, s'introduisent dans la religion, l'inscrivent ses rites et ses pratiques ou en modifient le sens lui-même en leur consacrant leurs formes anciennes, et c'est cette incessante transformation de la religion sous l'action de la vie de conscience et de raison de l'humanité qui constitue justement l'évolution religieuse. Le conflit entre la morale et la religion traditionnelle n'existe pas seulement dans les religions païennes qui, de nature et polythéistes

qu'elles étaient à l'origine, devenaient un polythéisme moral. Il se retrouve dans tous les temps, même dans les religions proprement divines et, avant de se résoudre, avant d'échouer, avant même d'être vaincu par la conscience humaine, il existe à l'état latent pendant de longues périodes; la masse, pendant longtemps, n'en souffre pas, quand les esprits d'élite la sentent déjà, parce que la masse réfléchit peu et qu'elle n'a aucune guise de critiquer sur les institutions et les croyances enseignées par le temps. Combien y a-t-il de chrétiens qui croient à la satisfaction éternelle, qui fondent leur salut éternel sur un dogme, et qui s'endorment dans leur entourage ou père de famille agissant comme Dieu le Père dans le degré cinquième de la hiérarchie ?

Ces transformations de la religion sous l'action de la morale et de la science sont très lentes et ne s'opèrent pas avec la régularité quasi mécanique de notre logique. Et c'est même à l'observation générale que m'inspire la lecture du beau livre de M. Goidet d'Alvella. L'évolution religieuse y est décrite d'une façon trop abstraite, comme un processus régulier, uniforme, dont les diverses phases se succèdent en bon ordre, suivant la nécessité interne. Je n'y suis pas sans, ce que l'histoire des religions passées comme celle des religions présentes nous montre cependant jusqu'à l'évidence, que les diverses phases de l'évolution religieuse peuvent fort bien être concomitantes, coexister au sein de la même société. Nous avons comme aujourd'hui, parmi nos populations chrétiennes les plus civilisées, des gens qui ne sont pas sortis de la phase du stichisme, de même qu'il y avait dans les polythéismes antiques de l'antiquité des hommes qui s'étaient déjà élevés à un monothéisme moral vraiment élevé. Les diverses phases de l'évolution religieuse correspondent aux divers degrés de culture individuelle et non pas seulement aux diverses étapes de la civilisation sociale. Je ne doute pas que M. Goidet d'Alvella ne soit du même avis. Et bien, on ne le voit pas en lisant son livre et, s'il en pulvé une seconde édition, je lui demanderais d'ajouter un chapitre pour bien faire ressortir ce côté de son sujet.

Cette seconde édition ne peut manquer, car ce livre est assez clair pour être lu par toute personne instruite, même si elle n'a pas fait d'études spéciales sur l'histoire des religions, et l'auteur est animé d'un esprit si large, d'une si haute et généreuse tolérance, qu'il ne saurait blesser personne. Au plus de l'inspiration qu'il procure à ses lecteurs, il leur montre en même temps quelle vertu possède l'histoire des religions pour faire l'éducation de l'esprit, en le rendant capable de saisir ce qu'il y a de bon, de beau et de généreux dans tous les efforts de l'humanité pour s'élever vers le divin.

JEAN BEVILLE.

PARIS. — *Élée : la ville, le temple d'Athéna Cranaïa.* —
Paris, Thorin; 1 vol. in-8.

M. Henry Paris, qui a dirigé en 1883 et en 1884 des fouilles sur l'emplacement du temple d'Athéna Cranaïa, près de la ville d'Élée, vient de présenter les résultats de son exploration dans un nouveau volume de la *Bibliothèque des Études françaises d'Athènes et de Rome*. Son ouvrage, divisé en deux parties, comme l'indique la sous-titre, contient d'abord une monographie d'Élée, puis une étude du sanctuaire lui-même.

Le nom d'Élée rappelle immédiatement à l'esprit le beau récit de Démotrius dans le *Dracoma sur la Guerre*. La prise de la ville par Philippe, la stupeur où cette nouvelle plonge les Athéniens, c'est le seul souvenir qui reste aujourd'hui de son histoire. Située à l'entrée des défilés qui séparent de Thessalie en Grèce, Élée est la principale arce de la Phocide et de la Bœotie. C'est à cette position stratégique qu'elle doit son importance, et elle l'a eue, comme on pense, plus de malheurs que de gloire. Elle fut pillée par Xerxès en 480, rasée par Philippe en 246 à la fin de la première guerre sacre, occupée une seconde fois par lui en 339; elle subit de nouveaux sièges sous les successeurs d'Alexandre et pendant les guerres des Romains contre la Macédoine; elle passa à Trajan, succédant de Méridate, et contribua ainsi aux succès des armées romaines : tels sont, ou peu s'en faut, les seuls événements où nous la voyons intervenir. Pour le reste, ses annales se confondent avec ceux des autres villes phocéennes; bien qu'elle soit, après Delphes, la plus importante, aucun autre fait n'est venu se la déigner à l'attention.

M. Paris a rassemblé tous les renseignements épars dans les auteurs; puis, aidé de la description de Pausanias, il a étudié la topographie de la ville. Cette enquête, faite avec soin, était malheureusement condamnée à l'insuccès : en somme, conclut l'auteur, « il ne resta rien de l'Élée antique, tous les monuments en sont perdus, et jusqu'à la place qu'ils occupaient ». Pausanias, qui seul avait visité les ruines avec attention, n'en reconnaît quelques traces de monuments helléniques; mais ce bien ses renseignements sont incertains, ou les ruines ont disparu depuis. C'est tout au plus si, par endroits, on peut reconnaître comme la direction de mur d'enceinte. La situation de la cité est mieux connue, car les tombeaux sont mieux exploités aujourd'hui par les fouilles des paysans. Mais ils semblent peu d'être épuisés; quelques sondages n'ont amené aucune découverte. M. Paris a seulement réussi à en procurer quatre terres cuites dont la provenance est certaine, et entre autres un grès que, sans doute un vœux populaire, sous la figure humaine est amusante et expressive dans sa difformité voulue.

Dans les murs des chapelles byzantines qui là, comme ailleurs, se sont élevées à proximité des ruines antiques, sont encadrés des tronçons de colonnes et des morceaux de mur. On a pu en dégager aussi un certain nombre d'inscrip-

liens. La plus ancienne est du l'poque byzantine; elle est gravée sur la base d'une pierre de Carrare, bien connue des lecteurs du *Bulletin de Correspondance hellénique*. On nous prie à M. Paris d'avoir reproduit en appendice la très intéressante article que M. Dailly a consacré à cette découverte. Outre quelques bases de l'époque romaine, et entre autres un assez long fragment du *Faci de Modestus* sur le métronon (dont quelques lignes très importantes étaient manquantes), M. Paris a encore découvert d'assez nombreux décrets de proscription tant de la ville d'Élatée que de la confédération phœnicienne, et des actes d'infamisation; ces documents lui ont permis de relever un certain nombre de détails précieux sur la constitution d'Élatée et du reste des Phœniciens.

C'est au temple d'Athens Crœusien qu'est réservée la seconde partie de l'ouvrage la plus développée, comme de juste, puisque c'est sur l'emplacement du temple qu'ont porté les fouilles proprement dites. On y voit l'apothéose de Crœus dans laquelle on admet la déesse? Ou non? de la monnaie elle-même, comme on l'apprend par une ligne d'une inscription qui désigne ainsi le *crœus* : « *Αθηναις* » « *Αθηναις* ». Il est donc inutile de recourir à une autre étymologie. Athens Crœusien, c'est la déesse du mont Crœus, la montagne des Amours, au sud-est d'Élatée. L'auteur, le seul auteur ancien qui nous parle du temple, le place à une vingtaine de stades de la ville; « la route est assez mauvaise », dit-il; mais on ne sent pas la fatigue, et l'on s'aperçoit à peine que l'on marche. Le sentier pratiqué aujourd'hui par les berges et par les débris est en contre-bas d'une pente assez rapide; il est loin de doute qu'il ne se confond pas avec le chemin antique. M. Paris nous avait retracé en deux endroits des vestiges de cette route, qui paraît d'un autre côté, par une série de lacs, la porte d'entrée à l'angle sud-ouest du temple. Cette porte subsiste encore, bien qu'à moitié détruite; on voit l'encadrement, encore debout sur une grande partie du pourtour; il reste par endroits jusqu'à huit assises de pierre (Mudwall, au commencement du siècle, ne comptait que six); les blocs, en grand grès, inégaux, sont disposés en appareil polygone; on sent du plâtre seulement, il n'y a pas trace de mortier; le paroi du rocher, qui surplombe au précepte, suffisait à garantir de la pluie l'entrée du sanctuaire.

Le temple s'élevait sur un socle cubique, qui a été nivelé. Il n'en reste aucune trace que le socle seulement, avec la trace de quelques colonnes et des morceaux d'architecture. Des mesures prises avec exactitude, l'étude minutieuse des monnaies antiques, quelques schémas, enfin la comparaison avec d'autres édifices de même ordre et de dimensions analogues, ont permis à M. Paris d'essayer des restitutions du plan et de la façade, qui présentent tous les caractères de la *crœus* : deux planches, à la fin du livre, dessinées par M. Biavolta, d'après les indications et les esquisses de l'auteur, permettent de suivre ses explications qui nous ont été très utiles de reproduire ici. Nous nous bornons à signaler, parmi les fragments de décoration retrouvés dans les murailles, les beaux motifs de la base en terre cuite qui servaient sans doute de gargouilles aux angles de la

saute et qui comptent certainement parmi les plus remarquables qui nous soient venues de l'antiquité.

Les Juives ont mis à jour pas de moineaux de sculptures; mais M. Paris signale pourtant trois fragments qu'il n'hésite pas à attribuer à la statue même d'Isis, d'après son l'aspect, et qui rappellent par son attitude la Prométhée d'Alcamène. En outre, la signature du sculpteur Polyoïos qui se lit sur un fragment de corniche lui donne l'occasion de revenir sur la généalogie jusqu'ici très controversée des artistes de cette famille et d'en présenter un tableau nouveau, qui supprime les difficultés on l'en a fait jusqu'à ce jour.

Le compte qu'il rend aux ex-voto est un des plus intéressants et des plus curieux de son étude. Il a eu, en effet, la bonne fortune de découvrir au pied du mur de sanctification du temple et dans toute l'enclosure environnée au riche temple de *Agrippa d'Argile*, des bronzes, des céramiques, pyramides, statues, objets de toilette, ustensiles de toute nature; pour avoir été très soignées par le temps et les hommes, ces choses n'en sont pas moins précieuses. Une foule de têtes de femmes et d'enfants dont beaucoup rappellent les plus jolis modèles taragotiens, des masques sculptés d'un très beau style, nombre de grotesques sans nombre non seulement d'une grande valeur et suffisant à payer la peine qu'on s'est faite les travaux. Outre les questions d'antiquité qui se posent à propos de ces objets, cette collection a permis à M. Paris d'aborder à son tour un des problèmes les plus délicats d'archéologie religieuse : Quel est le sens de ces ex-voto? On sait que les bronzes antiques qui ont servi à l'usage des sacrifices procèdent des nécropoles, et ne partent pas de Tanagra et de Myrina. Les objets déposés dans les sanctuaires ont-ils pu être obtenus en sans l'usage? ou ceux qui ont été consacrés dans les temples ont-ils d'autre part un caractère religieux et leur usage les éloigne-t-il spécialement à l'usage qu'en font les fidèles? Ne faut-il pas même bien plutôt que c'est la volonté des particuliers qui leur attribuent, suivant les cas, l'un ou l'autre de ces significations? On voit que M. Paris a traité cette dernière thèse avec une grande richesse d'arguments, et M. Paris a réservé sans réserve à ses conclusions : la présence de figures sculptées dans les temples et dans les nécropoles lui donne un effet d'une grande force. Il semble donc aujourd'hui hors de toute contestation que les figures n'ont pas été obtenues dans sans l'usage : elles ne sont vraies ou fausses que suivant l'intention du donateur.

Comme un grand nombre de temples grecs, la sanctuaire d'Athènes Canosa conservait les archives publiques de la cité : les Éphores et la confédération des Éphoriens y déposaient des copies de décrets ou de traités. Un certain nombre de ces textes ont été retrouvés. Signalons parmi eux : deux actes d'affranchissement éphoriens, dont l'un offre un intérêt particulier que les deux sont revêtus comme éphoriques de l'affranchissement, et sept inscriptions qui se rapportent à des importantes circonstances historiques : l'expédition que les Athéniens aux Phœniens après la guerre samienne. Cette année, dans l'année Diodes à

10,000 talents, devait être acquittée en annuités de 60 talents, à raison de deux versements par an. À ce compte, ils en avaient donc pour 100 ans à se lier. Or les inscriptions dont nous parlons sont justement des reçus du sept du six versé, et comme ils sont d'époques différentes et que le plus récent est du deuxième siècle, on est en droit de conclure que les Phocéens payèrent intégralement leur dette. C'est là un fait inconnu jusqu'ici et d'un intérêt élevé pour l'histoire générale. — La plupart de ces textes épigraphiques apportent en outre plus d'un détail nouveau sur la constitution d'Élée et la constitution phocéennes. Nous nous permettons cependant d'adresser aux légères critiques à M. Paris : pourquoi n'a-t-il pas associé l'étude de ces documents épigraphiques à celle des textes qui proviennent des chapelles hyrantes ? Malgré la diversité de leur provenance, ces inscriptions se complètent et s'éclaircissent les unes par les autres. Il y aurait eu évidemment intérêt à grouper dans la première partie tous les renseignements qu'il a recueillis sur l'histoire et les institutions tant de la ville que de la confédération.

À la fin du volume, on trouve de longs appendices, textes des inscriptions, catalogue des débris d'architecture et des ex-voto, etc., et enfin nous devons une mention aux belles lithographies qui reproduisent les plus intéressantes et les plus remarquables d'entre les objets ou fragments de sculpture et de céramique trouvés dans les fouilles. Au cours même du texte, nous trouvons gravées sur les originaux de l'auteur lui-même, illustrer le texte et prouve qu'il suit avec la même exactitude de succès que la plume.

Cette très rapide analyse suffira pour donner une idée de la monographie faite par M. Paris et pour indiquer l'intérêt des questions qui y sont abordées ; nous signalons entre toutes celle qui se pose à propos des ex-voto. Les fouilles du temple d'Athéna Cranae n'ont en sans doute ni le richesses ni les résultats des explorations dirigées sur d'autres sanctuaires plus célèbres : elles ont pourtant livré un contingent de découvertes assez importantes pour former la matière d'un volume très substantiel. Ajoutons enfin que partout on sent chez l'auteur un goût très vif pour les choses dont il parle : à les lui voir, comme il est juste, et il y infuse sa chaleur. Peut-être l'exposition est-elle un peu longue et monotone dans certains chapitres : mais partout le style garde une sobriété et un accent très perspicace, et il semble qu'on y retrouve quelques-unes de cette sûreté d'esprit et de cette ardeur qui ont si bien servi M. Paris dans ses voyages en Grèce.

F. DRESEN.

G. Wisniewski. — *De diis Romanorum indigetibus et aevensidibus disputatio.* — Marburg, Elwert, 1882 (xin p.).

Cette remarquable dissertation est écrite en latin et par suite accessible à tous. Nous en donnerons cependant une analyse, soit parce qu'elle pourrait passer inaperçue, soit parce qu'elle méritera, comme la plupart des travaux de M. G. Wisniewski, de pénétrantes recherches et des vues originales sur la mythologie romaine. — M. G. Wisniewski établit d'abord, contre H. Peter (*Ausführl. Lexicon de Rossius*, II, p. 129-133), qu'il n'y a aucun rapport entre les *indigetibus* et les *di indigetes*. Ceux-ci sont simplement les dieux nationaux de la Rome primitive (étymologie : *indo*, *indo* et *peto*), comme *Idrywesi*, voir notes à l'appui, p. vii. On leur oppose les *di aevensides*, c'est-à-dire les dieux nouvellement admis par les Romains dans leur panthéon, et non, comme l'a écrit Augustin Th. Mommsen, Denks. et H. Jordan (*Proleg. Mythologie romain*, I, p. 102, n. 2), *novus dii qui coevidentes* (cf. Arnob., vi, 38). L'étymologie proposée par M. Michel Béal : *non-esse*, *hoc est qui super inexist*, confirme le sens naturel qui résulte de l'antithèse entre *coevidentes* et *indigetes*. M. G. Wisniewski donne encore à l'appui de cette manière de voir une interprétation fort plausible d'un passage de Claudius (xxviii, 11, *Ind.* — xxxv, 17, *Belk.*) et d'une phrase de Tertullien (*Ad aut.*, n. 9).

Une fois que l'on sait ce que les Romains entendaient par *di aevensides*, *di indigetes*, on se demande à quelle époque la liste des *di indigetes* a été arrêtée et quels étaient les dieux qui en faisaient partie. M. G. Wisniewski résout ces deux questions d'une manière fort ingénieuse. A ses yeux, les *di indigetes* annués ou des fêtes spéciales et des prêtres spéciaux (*flamines*) : les *di aevensides* n'auraient reçu du culte qu'après l'organisation des sacerdotats et l'établissement de calendrier des fêtes : quels que soient les honneurs qu'on leur rende, ils n'ont ni fêtes propres ni prêtres propres, ce qui est inexplicable si l'on n'admet pas qu'ils sont des tard-venus dans la vieille cité religieuse ; à l'époque où ils y pénétraient, le culte et le sacerdoce ont déjà une telle adhésion qu'ils ne peuvent ni rompre le ferme dessin. On ne saurait fixer la date exacte à laquelle fut close la liste des *di indigetes*, mais on peut arriver à une certaine approximation. Le fait s'est produit lorsque l'arche a été émise du pomerium, au temps où le pouvoir a cessé de s'agrandir de nouvelles gentes, avant le règne de Servius Tullius, puisque c'est sous ce règne que s'introduit le culte de Diana sur l'Arventin, et que cette déesse n'a ni fêtes propres ni flamine spécial, après la réunion de Quirinus au Septimontium, car Quirinus, le dieu de la colline, avait ce qui manquait à Ceres, son être dans le vieux calendrier officiel et un flamine. — En parlant de ces divinités, on s'arrête parmi les *di indigetes* : 1° ceux qui figurent sur le tableau des fêtes de l'année romaine, en y joignant sans doute Ceres et Larentia ; 2° les dieux qui, à défaut de fêtes propres, avaient du moins des flamines, p. ex. : Falacer, Flore, Pomone ; 3° ceux dans les noms n'étaient

qui inscrite sur les faces, parce que leurs Dieux n'étaient pas états, mais ensembles, p. ex.: les Latins, en l'honneur d'Escule ou en célébrant les *compitalia*, 4° les dii minores, qui n'avaient pas de leur propre, mais étaient censés avoir part aux fêtes d'autres dieux, p. ex.: *Esus Soturnus, Salacia Neptuni, etc.* (Aulu-Gelle, xii, 22), ou les *penates* familiers des dieux, comme *Mores Martis, Virtus Quirini*, etc.

Les dii *intercedentes* ou *numina* qui reçurent un culte public à l'apex de Servius Tullius, sans avoir de flamine ou de fête propre (*Diava, Vovaa, Bernia, Vertunna, la Focula, etc.*), peuvent se ranger en deux classes : 1° les dii qui sont ainsi appelés par opposition aux dii *obscuros, non peregrini adveni, sed ex officio deservientes intercedi* ; c'étaient des abstractions divinisées comme *Mens, Virtus, Fides*, ou souvent des attributs des dieux qu'un accident avait détachés de la corbeille originelle et qui avaient acquis une vie distincte ; citons comme exemple de ce dernier cas le dieux *Fides*, une des faces sous lesquelles on adorait *Juppiter*, le *Diex Fidus*. Ces dii *novi* n'avaient droit de cité à Rome que si le Sénat approuvait leur culte, sur lavis des pontifes, quand il y avait lieu de le prouver (Cicéron, *De leg.*, II, 10, 23 : *ne quis deus advenit, nec novum advenit nisi publice aditus*). — 2° les dii *obscuros* : les uns, originaires des villes latines, adonnés comme les dii *indigetes* dans l'histoire du pantheon ; leur culte fut accolé aux pontifes : tels étaient *Hercule* et *Castor*, venus de la Grèce, il est vrai, mais en passant par *Tibur* et *Tombacum* où ils étaient connus pour la nationalité latine ; les autres, arrivés directement de la Grèce à la suite d'une consultation des livres sibyllins ; on l'a vu à l., disant chargés de leur culte et les temples ou les oracles qui leur étaient consacrés devaient se trouver au delà du *pantheon* (p. 22). L'oracle *Corvus* était près du cirque maxime, l'oracle *Apollinus* près du théâtre de Marcellus, l'oracle *Indus* au temple. A la suite de la dernière guerre punique, la distinction entre les dii *novi* et les dii *indigetes* s'efface. L'hellénisme triomphe. Les dieux *di novissimi* (du nom *novissimi*), *Jupiter* et *Jann*, *Serapis* et *Micere*, *Mars* et *Vénus*, *Apollon* et *Diana*, *Vulcan* et *Vesta*, *Mercure* et *Cérès*, rejoignent dans l'aula des divinités primitives, comme *Jeanne*, *Quirinus*, *Soturnus*, *Castus* et *Ope*. Il en est de ces divinités comme de l'actéonisme pétrien, elle fait place, à un moment donné, à une nuée de dii *novissimi* patriciens et l'élément plébéien ne se distinguant que malaisément.

J. DUBOIS.

conditions données (*éticpathie*), on aura une nouvelle raison de ne pas recourir à l'hypothèse qui, au reste, n'expliquerait, à laquelle pour des unités d'ordre religieux se sont vouées les apistes. Il faut avouer par contre que les critiques adressées par M. R. Wallace aux arguments invoqués par Hume contre la possibilité des miracles sont très solides, et que tous ceux qui reprendront cette question devront en tenir grand compte. On ne saurait démontrer que le miracle est impossible, ni même qu'il n'y a pas eu de miracles, mais ce qu'on peut avouer, c'est que c'est une explication à laquelle on ne peut scientifiquement recourir. La définition qu'il donne du miracle pousse au reste à discuter : un acte ou un fait impliquant nécessairement l'existence et l'action d'intelligences supra-humaines. On pourrait soutenir que l'univers entier implique l'existence d'une telle intelligence ; pourrait-on dire que l'existence de l'univers soit un miracle ?

L. MARILLON.

CHRONIQUE

FRANCE

Assistons-nous à un sérieux recul de l'attention pour les études portées sur la religion, sa nature, son rôle et son histoire, chez le public de langue française ? Nous n'avons jamais manqué de directeurs politiques pour ou contre le cléricalisme. Depuis vingt ans c'est un sujet à l'ordre du jour, dont tout le monde parle, sur lequel tout le monde écrit, mais à un point de vue personnel politique et sans que les violentes controverses des chrétiens ou des antichrétiens aient provoqué beaucoup de recherches philosophiques ou historiques. En religion, en effet, les rapports de l'Église et de l'État, en sont la seule question que tout le monde croit connaître, et celle autour la laquelle d'autant plus facilement que le nombre des personnes qui les connaissent vraiment est très restreint. Il semblerait que des polémiques du genre de celle qui agite depuis tant d'années notre pays sur la loi de séparation du culte eussent pu donner un vif essor aux études et aux publications sur la philosophie et l'histoire religieuses et donner aux écrivains qui les traitent un grand nombre de lecteurs. Tout au contraire, pendant bien des années ces études ont été l'objet d'un parfait dédain et aujourd'hui encore il faut reconnaître que le grand public reste tout à fait indifférent à leur égard.

Depuis quelques années cependant il semble que cette situation se modifie. Le premier mérite a été donné par les hommes les plus éclairés du monde scientifique et par les hommes politiques capables d'envisager les choses à un point de vue philosophique. Des manifestations ont été faites pour introduire l'étude des religions dans le haut enseignement. Des publications ont été faites pour propager des connaissances scientifiques sur les religions et pour attirer l'attention du public instruit sur l'importance et l'étendue des recherches qui, dans le monde entier, ont les religions pour objet. De divers côtés, parmi les universitaires de la religion comme parmi les partisans les plus avancés de l'Église romaine, à l'École d'anthropologie comme à l'Institut catholique, des travaux importants ont été consacrés à l'étude scientifique des phénomènes religieux. Le nombre des thèses de doctorat qui, à la Sorbonne, portent sur l'histoire religieuse de notre pays ou du monde antique a considérablement augmenté. Dans le monde scientifique et dans le jeune Université, de grands progrès se sont accomplis.

On a compris que la condition préalable pour traiter les graves questions du jour d'une manière sérieuse et digne de leur importance, c'était de commencer par soumettre les religions et la religion en elle-même à une étude vraiment scientifique. Sans doute, il reste encore beaucoup à faire sur ce point; mais les débuts sont encourageants. Ces questions, parfois délicates, épineuses, sont traitées aujourd'hui avec une liberté d'esprit, avec une abondance de recherches et avec une méthode surtout qui répondent vraiment aux exigences de la science moderne. C'est là un grand progrès.

Mais jusqu'à présent tout ce travail reste enfermé dans un petit cercle d'aristocrates, de savants ou de lettrés. Il n'est en grande partie pas encore prêt pour la vulgarisation, je le veux bien. Mais même dans les parties qui sont prêtées pour le grand public, il ne parvient guère à fixer son attention. Il ne faut pas nous le dissimuler : tandis qu'en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, bref dans tous les centres de la civilisation, les travaux sérieux sur la philosophie ou l'histoire de la religion trouvent un nombre assez considérable de lecteurs, chez nous, le public reste parfaitement indifférent à leur égard et n'en soupçonne même pas l'utilité.

Faut-il voir un symptôme de dispositions nouvelles chez ce public dans le succès de librairie qu'a obtenu l'ouvrage de M. de Molinari, *Religion* (Paris, Gallimard; 3 fr. 50)? Nous le souhaiterions, car cela prouverait que le changement mental plus haut dans les sphères les plus éclairées commence à se propager. Nos lecteurs connaissent déjà la thèse et les principaux éléments du livre que le célèbre économiste a publié (voir *Revue*, t. XXV, p. 123). La première édition a été rapidement enlevée et ce succès a encouragé l'auteur à donner une seconde édition, dans laquelle il a ajouté des développements assez considérables à la seconde partie : l'« Avenir des religions ». Nous sortirions de notre rôle d'historien en discutant les vues de l'auteur sur cet avenir, demandons-lui seulement de ne pas affirmer d'une façon aussi absolue que toutes les religions ont enseigné l'existence d'un être supérieur à l'homme et l'immortalité de l'âme, car il risquerait ainsi d'exclure de la famille religieuse le Bouddhisme, sous sa forme classique, et l'ancienne religion d'Israël. M. de Molinari a eu l'heureuse idée de réunir en appendice une série d'appellations de la presse sur la première édition de son livre. Ce sont là de véritables documents historiques et non des moins curieux. Il y a dans le nombre quelques articles qui sont de vrais chefs-d'œuvre de la sottise humaine et si quelque chose est propre à convaincre les récalcitrants de la nécessité de répandre des connaissances historiques et philosophiques sur la religion, c'est bien la apostrophe de la légèreté, de la superficialité et, pour tout dire, de la prodigieuse ignorance dont témoignent en ces matières des hommes qui se mêlent d'instruire leurs compatriotes. Nous soulignons au livre de M. de Molinari beaucoup de précieux lecteurs; c'est un ouvrage de bonne vulgarisation.

Les études d'histoire religieuse ne devraient pas seulement être plus connues du public qui traite les questions religieuses et politico-religieuses du jour. Elles devraient aussi être plus répandues parmi les hommes d'église. Et ici nous n'entendons pas tant les études d'histoire ecclésiastique, car celles-ci tiennent le haut bout dans le monde théologique actuel; nous entendons les études d'histoire générale des religions. L'essor de plus en plus vaste de l'histoire des religions doit nécessairement provoquer une modification de la culture théologique et une évolution de la philosophie religieuse. Bien souvent déjà nous avons signalé ce phénomène. L'un de nos collaborateurs, M. C. Pieperberg, de Strasbourg, dans un remarquable article sur « L'autorité dogmatique » publié dans une revue protestante, « La Vie chrétienne », vient de développer cette même idée en des termes qui méritent d'être cités textuellement :

« Quelqu'un observe attentivement ce qui se passe de nos jours, à la suite
« de toutes les découvertes historiques modernes, est obligé de reconnaître que
« nous sommes arrivés à la veille d'une nouvelle Renaissance. Celle du *xv*^e siècle
« nous enlumine l'ancienne littérature et culture classiques. Elle a ainsi porté
« le coup de mort à la théologie et à la philosophie scolastiques, à leurs vaines
« et infructueuses subtilités, ainsi qu'à la vieille méthode scientifique, vraiment
« rudimentaire ou enfantine. Elle a ouvert des perspectives toutes nouvelles à
« la science et aux arts, à la philosophie et à la littérature. Elle a également
« préparé de loin la critique historique, qui n'a pris son plein essor qu'un peu
« tardivement, mais qui a déjà obtenu des résultats magnifiques. Et, au point
« de vue religieux, elle a préparé le terrain à la Réforme, qui a fait entrer la
« foi et la vie chrétiennes dans une voie nouvelle..... »

« De nos jours, le monde chrétien a été mis en possession de la riche littérature des peuples de l'Orient. Nous avons ainsi appris à connaître l'ancienne religion des Egyptiens, des Assyriens, des Perses, des Hindous et des Chinois.
« Ces découvertes produiront une révolution inévitable dans la science religieuse, en brisant les étroitesse de la théologie traditionnelle, en corrigeant les graves erreurs défects et du catholicisme et du protestantisme. Elles confirment d'une manière éclatante, ce que nous avons déjà dit, savoir que la vie religieuse et morale s'est développée et a produit l'excellents fruits ailleurs que chez les Juifs et les chrétiens, tout en restant loin derrière le christianisme évangélique, et que, d'un autre côté, elle est soumise à des lois et constances inébranlables de faits historiques qui peuvent et doivent être pris en sérieuse considération par ceux qui veulent se rendre compte de la vérité religieuse » (*La Vie Chrétienne*, IX, 1, p. 22 sq.).

Nous voudrions pouvoir nous persuader qu'il n'y a pas une part d'exagération dans ces prophéties de M. Pieperberg. Hélas! la force de la tradition, l'empire de la routine sont plus considérables et plus durables que ne le suppose notre honorable collaborateur. Mais, même en supposant moins complète et moins prochaine la transformation de la science religieuse qu'il prévoit, il

est certain que l'universalisme religieux fait aujourd'hui des progrès énormes dans tout le monde civilisé; que, en dehors des écoles proprement ecclésiastiques, la religion est de plus en plus envisagée comme un fait humain, sans aucune restriction de race, de temps ou de confession; que l'histoire des religions ou la science des phénomènes religieux devient de plus en plus pour tout homme instruit le fondement nécessaire de toute spéculacion religieuse et de toute conception scientifique sur la religion. Et il faudra bien que les théologiens tiennent pas s'en rendre compte, s'ils ne veulent pas rester en arriére dans l'évolution générale des esprits cultivés du monde moderne.

Un ecclésiastique bien convaincu de l'importance de ces questions, c'est M. l'abbé Delbaur, professeur de rhétorique à l'école Saint Stanislas, à Nîmes. Dans sa thèse de doctorat, *La Bible dans Racine* (Paris, Leroux; in-8 de xiv et 201 p.), il se plaint de l'ignorance prodigieuse de nos élèves de l'enseignement secondaire en ce qui concerne la Bible et de la faiblesse générale des études bibliques; il exprime le regret que la critique littéraire se sépare trop de la théologie et que l'attention du grand public superficiel soit trop obscurcie des questions religieuses. Il montre notamment tout ce qu'il y a d'étroit et de superficiel dans notre critique littéraire, qui s'imagina embrasser toutes les formes de l'esprit humain dans ses classifications et qui ne connaît assez ni les idées, ni l'état psychologique de l'antique Orient (p. 251 note), ni l'on pourrait ajouter sans renouvellement de l'état moderne, peut-être même l'Occident moderne. C'est, en effet, l'un des péchés mortels de nos critiques français, de s'imaginer que toute l'esthétique littéraire est contenue dans la littérature française. C'est une idée toute d'insister, à l'encontre de nos critiques littéraires modernes qui ignorent en général, sur la grande importance de l'inspiration religieuse dans la littérature humaine. Il y a ainsi dans la thèse de M. l'abbé Delbaur un grand nombre d'idées générales fort saines et qui, à notre avis, témoignent d'un esprit judicieux¹. Cet ouvrage rendra aux qualités du livre nous met d'autant plus à l'aise pour dire nettement que la thèse elle-même nous paraît radicalement fautive, que c'est à nos yeux un pardonne de rhétorisme, dépourvu de sens historique. Si M. Delbaur s'était borné à analyser l'inspiration religieuse de Racine dans *Esther*, dans *Atthalie*, dans les *Contiques spirituels* et à comparer les éléments de cette inspiration avec ceux de l'Ancien Testament, il y

1) On ne saurait trop appeler, par exemple, ce qu'il dit sur l'erreur fondamentale de notre pédagogie actuelle, surtout dans l'enseignement secondaire. « Malgré bien des efforts en sens contraire, les cours ne seront bientôt plus qu'une immense nomenclature... Avant tout, il faudra qu'on change de méthode; on ramènera l'attention de nos écoliers sur un petit nombre — non pas de bons livres, nous en avons trop — mais d'excellents livres » (p. 255). Combien cela est juste. Quand donc comprendra-t-on que le but de l'enseignement secondaire n'est pas de former des profus rats, mais de former l'intelligence, le jugement, le goût des élèves et de les mettre en état d'acquiescer plus tard, chacun dans sa carrière, les connaissances spéciales qui leur seront nécessaires?

aurait pu la mettre à une étude littéraire intéressante, qu'il eût été possible de documenter par des renseignements historiques sur l'évolution psychologique de Racine dans la dernière période de sa vie. Mais prétendre nous montrer en Racine un historien d'Israël et un théologien, essayer de nous convaincre que, par une déviation du génie, il a eu le pressentiment de l'histoire d'Israël telle que l'ont reconstituée les Kuenen ou les Wellhausen, c'est aller chercher midi à quatorze heures, jeter à Racine des préoccupations stégétiques et historiques qu'il n'a jamais eues, faire d'*Esther* et d'*Athalie* des œuvres orientales alors qu'elles sont tout ce qu'il y a de plus « séculaire » de Louis XIV, le cadre étant emprunté à l'histoire juive, mais les personnages ayant, dans leur langage xix^e siècle, ce caractère largement et absolument humain, qui fait justement des héros de Racine des œuvres classiques. A vouloir trop exalter ses héros, on finit par le rendre ridicule, et je ne comprends pas plus Racine, le pieux Racine, faisant cours commun avec les hétérodoxes de la critique allemande ou hollandaise, que je ne comprends M. Deffour, lorsqu'il laisse Racine s'écarter de la droite des données scientifiques regardées comme définitives par les exégètes rationalistes, alors que lui-même les repousse.

On trouve un grand profit de la lecture de deux autres thèses de doctorat, publiées par la maison Hachette, celle de M. G. Weil, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion* et celle de M. H. Hauser sur *François Le Noir*. Ces deux thèses touchent à des questions très délicates de notre histoire nationale et cristallisent ce que nous devons plus haut en esprit vraiment historique, large, indépendant, sans parti pris, mais sincèrement respectueux de la vérité, qui anime notre jeune Université dans les études d'histoire religieuse. Car c'est bien de l'histoire religieuse, tellement mêlée, il est vrai, à l'histoire politique que l'on ne sait pas où l'une commence et où l'autre finit, et d'autant plus éprouvée qu'elle implique à chaque instant des appréciations morales. M. Weil a surtout recherché l'influence réciproque des idées politiques et des idées religieuses pendant les guerres de religion, les deux partis admettant en réalité leurs théories gouvernementales aux intérêts de leur cause religieuses. Pour les uns comme pour les autres, en effet, le salut du pays était inséparable du triomphe de leur foi. Il nous semble que M. Weil n'a pas suffisamment tenu compte des idées directrices des deux grands partis en présence. Ces idées, il faut les chercher, non pas dans les pamphlets publiés au plus fort de la lutte, mais dans la période antérieure aux guerres de religion, lorsque les tendances s'expriment librement et non pas sous le coup des événements du jour, et dans les institutions opposées des deux partis, quand ils organisent leurs sociétés ecclésiastiques ou politiques selon leurs principes respectifs. Dans ces périodes troublées il est extrêmement difficile de mettre un peu d'ordre parmi les innombrables manifestations individuelles. M. Weil a voulu être complet, montrer toutes les variétés de l'opinion. Il a réussi.

Quant à *François Le Noir*, le bonnet blanc de lui, il a trouvé un M. Hauser

un biographe érudit, consciencieux et sympathique. On a besoin, en effet, d'être guidé par un écrivain (on n'a pour se reconnaître au milieu des étrangetés de cette vie agitée. On peut ainsi que conseiller à Henri IV de se convertir, offre moins l'ait prise au soupçon de duplicité ou tout au moins de trop grande labilité. M. Hauser nous montre en lui, au contraire, un vaif, un homme d'honneur, un esprit large, généreux et tolérant. Il explique ce que l'on appelle ses faiblesses par la supériorité de sa nature morale qui s'élève au-dessus des passions sensuelles du temps. François La Noue aurait été victime de ce ave ave, si grand dans son intolérance. Ce jugement, M. Hauser l'appuie sur un grand nombre de documents, dont beaucoup inédits ont été puises par lui dans les bibliothèques de Paris et de Londres. La Noue se présente à nous comme l'un des caractères les plus élevés de cette époque troublée.

Les religions de l'antiquité ont été, elles aussi, l'objet de plusieurs publications importantes chez nous, ce printemps. Nous saluons avec admiration et avec reconnaissance l'œuvre de M. James Darmesteter, *Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique, I. Le Liturgie : Yasna et Visperad*, un fort volume gr. in-4 de cent et 600 p., qui forme le tome vingt et même des « *Annales du Musée Guimet* ». C'est certainement l'un des volumes qui font le plus d'honneur à cette collection. On sait que M. James Darmesteter avait déjà publié en 1890 et 1893 une traduction anglaise du Vendidad, des Sîdahs et des Yashts dans la grande collection des « *Sacred Books of the East* » (t. IV et XXIII). Mais il se désista en faveur d'un autre, lorsqu'il fallut traduire le Yasna et le Visperad, parce qu'il lui parut indispensable pour une juste interprétation de ces textes liturgiques, de connaître le cérémoniel des Assemblée auxquels ils se rapportent. Or la liturgie et l'organisation du culte correspondantes étaient alors à peu près inconnues en Europe. Le seul endroit où il y ait eût de trouver des renseignements à cet égard était Bombay. M. Darmesteter fit le voyage de l'Inde, convaincu que soit pour la connaissance de l'ancien culte zend, soit pour l'intelligence et la restitution de l'Avesta, c'était chez les Parsis et dans la littérature persane qu'il fallait étudier ce qu'ils ont emporté du passé. Même pour les Gâthas, ces poèmes archaïques où l'on trouve, semble-t-il, l'essence du Zoroastrisme, les doctrines parées sous leur forme moderne sont à ses yeux un meilleur commentaire que les explications fondées sur la philologie comparée. Après toutes ces études préliminaires, après ces voyages d'initiation, après avoir profité des ressources toutes récentes et encore en partie inédites de la littérature persane, M. Darmesteter s'est enfin cru suffisamment armé pour entreprendre la traduction des textes qu'il avait laissés de côté et présenter maintenant à l'étudiant français une traduction complète et raisonnée de l'Avesta dans son ensemble. Le premier volume, le seul qui ait encore paru, renferme les textes liturgiques proprement dits : Yasna et Visperad. Il est précédé d'une longue introduction, pleine de renseignements précieux,

indispensables pour l'intelligence de l'œuvre. L'auteur y trace d'abord l'histoire des études monastiques, expose ce qu'il faut puiser dans l'Avesta et quelles sont les ressources dont on dispose pour l'interpréter. Ensuite il décrit le culte, le sacerdoce, les temples du feu, les offrandes, les opérations préparatoires des sacrifices ou le « paragra », la préparation et l'offrande de Haoma qui constitue à proprement parler le Yaana. Les deux rituels, archaïques irani et modernes indiens, sont analysés; les deux écoles parsiens, les *Barman* et les *Qadimja*, sont étudiées; un paragraphe spécial est consacré aux Gâthas et l'introduction se termine par une étude des matériaux pour la traduction du Yaana et du Vispâred. — Le second volume contiendra les textes déjà traduits une première fois en anglais par M. Darmasteter. La nouvelle traduction diffère peu de l'ancienne, nous dit-il; c'est le commentaire qui a changé en devenant plus technique. Mais l'auteur y a ajouté de nombreux fragments de textes sanscrits inédits qui ont été retrouvés dans l'ancienne littérature pehlevi. En outre le second volume nous donnera l'histoire de la littérature avestéenne et de la doctrine qu'elle exprime. Il ne le cède donc pas en intérêt au premier, alors même que la traduction proprement dite n'aura pas l'originalité de celle du Yaana. Nous laissons à d'autres le soin de juger cette traduction au point de vue philologique; pour les étudiants de l'histoire générale des religions nous apprécions vivement l'avantage de posséder un texte français de l'Avesta qui soit clair et qui soit mis en rapport avec les cérémonies du culte auquel il se rapporte. M. Darmasteter a mené ainsi à son terme une œuvre colossale et il peut se dire, que lui aussi, il a élevé son monument scientifique.

C'est aussi bien loin dans le passé et sur un domaine encore bien faiblement exploré que nous transporte un autre de nos collaborateurs, M. E. Amélineau avec son dernier ouvrage *La morale égyptienne quinze siècles avant notre ère* (Paris, Leroux; gr. in-8 de xxxviii et 264 p., 10 fr.), qui a paru récemment dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses (t. IV). Il y a deux choses dans ce livre: le texte du papyrus de Boulaq n° 4, avec traduction et un commentaire abondant; puis, à propos de ce texte, une étude générale sur l'antique morale égyptienne. Celle-ci ne nous est connue que par quatre traités: les deux écrits contenus dans le papyrus Prisse, un papyrus démotique du Louvre, et celui que M. Amélineau a choisi comme objet de son étude, après plusieurs autres égyptologues, notamment Mariette, E. de Rougé, Chabas et M. Maspero. Le texte en est malheureusement incomplet et, en certains endroits, la traduction manque de clarté. M. Amélineau intervertit tout d'abord l'ordre des personnages; tandis que l'on admet en général que les maximes sont adressées par le zérite Ani à son fils Khonsou-hôtep, il estime, au contraire, que Khonsou-hôtep est le nom de l'auteur et que son fils s'appelle Ani. Ces maximes sont notablement postérieures à celles de Petah-hôtep, conservées dans le papyrus Prisse. Ces dernières peuvent remonter jusqu'à la douzième dynastie; quelques-unes les ont même utilisées à la

trésors, traits qui, d'après M. Amélineau, se maintiennent de Khéoua-tchép ne seraient pas antérieures à la dix-huitième dynastie. C'est déjà une antiquité vénérable. Les prescriptions qui le guide adresse à son fils portent sur tout l'ensemble de la morale : devoirs domestiques, religion, étude des livres anciens, culture, travail, glorieux, discrétion, sagesse, amitié des frères, modestie, loi de la vie, calomnie, bavardage, soins pour ses biens, généralité, biens étrangers, propriété, respect de la violence, choix des occupations, courage, discipline, connaissance des choses, amitié, relations sociales. En lisant la première partie de son travail on s'attache plus M. Amélineau d'abord est à la morale, si fréquente chez les égyptologues, d'examiner la morale qu'il étudie. Par opposition aux glorifications enthousiastes de M. Revillout, il semble même avoir voulu dans l'extrême opposé en insistant beaucoup sur l'égoïsme, la superstition et le caractère utilitaire de la morale égyptienne. Il montre fort justement, ce que nos lecteurs savent déjà par les travaux de M. Maspero, tout ce qui existait de sage et presque de bien dans cette antique religion égyptienne, ce qu'on a voulu voir des abîmes de sagesse. Mais n'est-ce pas aller trop loin que de reprocher aux Égyptiens d'avoir été très souvent infidèles aux principes de leur morale, de n'avoir pas en toujours confiance dans la bonté à venir qui leur promettait leur religion, et d'avoir insisté sur les avantages matériels que l'homme aurait retirés de l'observance des principes qu'on cherche à lui inculquer ? Au point de vue absolu, ces reproches peuvent être fondés ; mais les jugements sur les idées morales d'il y a trois ou quatre mille ans doivent être établis par comparaison avec les idées morales des autres peuples de l'antiquité et non avec nos idées modernes. M. Amélineau reconnaît que les traités de morale égyptienne sont vraiment moraux et que, dans leur forme particulière, ils ont suivi tout d'abord le côté universel de la morale ; et il ne veut pas leur en faire honneur (p. 170). En même temps, il nous semble que ce n'est déjà pas si mal. Ce qui frappe justement, à la lecture de ces traités, c'est qu'il y ait si peu de légalisme et de formalisme, alors que dans leur rituel religieux les Égyptiens accordaient, au contraire, une si grande importance aux formules et à l'exacte reproduction des rites. Nous remercions mieux M. Amélineau dans la dernière partie de son étude sur la morale égyptienne, lorsqu'il montre qu'elle s'est développée progressivement, lorsque laissant de côté la polémique contre ceux qui l'exaltaient outre mesure, il en fait ressortir les limites, mais qu'il lui reproche de manquer d'aspect généralisateur. Les traités moraux nous offrent de belles sentences, c'est vrai, mais ils manquent d'un souffle élevé, de ces quelques principes généraux qui élèvent l'âme jusqu'aux hauteurs de la vie morale et dont les préceptes particuliers descendent comme des rayons lumineux tombant du foyer de lumière. En publiant ce travail infatigable maître de conférences de l'École des Hautes-Études a rendu un réel service, car il a attiré l'attention du monde scientifique sur une partie de la vie morale de l'antiquité, à laquelle on n'a pas encore reconnu la valeur qu'elle possède.

La Mission archéologique française au Caire continue à déployer une activité extraordinaire, sous la haute direction de notre ambassadeur M. Maspero. Les travaux de ses Membres se succèdent avec une surprenante rapidité et en la quantité ne suit pas la qualité. Nous avons déjà signalé en son temps les *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles*, une longue série de documents coptes et arabes inédits, publiés par M. Amélineau et qui forment le quatrième volume de la collection. Le cinquième est entièrement consacré aux tombeaux thébains, étudiés et reproduits par M. Maspero et par ses élèves et collaborateurs, MM. Vivy, Bédouin, Bouriant, Boussier et Chassinat. Dans le tome sixième nous remarquons particulièrement les *Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testament, en texte copte*, publiés par M. Maspero. Le septième contient un *Précis de l'art arabe*, par M. Perignon, en deux volumes in-4^e, richement illustré en 331 planches (prix : 150 fr.). Le suivant n'a encore paru que partiellement; dans les deux fascicules déjà publiés les historiens de la religion trouveront un très intéressant texte copte, édité et traduit par M. E. Bouriant; ce sont des fragments relatifs au concile d'Éphèse, ou plus exactement au rôle d'un certain moine Victor, qui apparaît ici comme un agent très actif de Cyrille d'Alexandrie. Le manuscrit, d'après M. Bouriant, remonterait jusqu'au VII^e siècle; il s'accroît malheureusement à la lettre lui par Nestorius à la première séance de concile. Les textes publiés ici complètent les travaux que Ch. Leclercq avait déjà fait paraître sur les versions coptes du concile d'Éphèse et qui sont réunies dans ses *Études sur les fragments coptes des conciles de Nicée et d'Éphèse* (Paris, 1852).

Parmi les volumes en cours de publication ou en préparation l'histoire religieuse est intéressée aux t. X et XI, consacrés à la publication in extenso du *Temple d'Edfou*, par M. de Rochemonteix; aux t. XII et XIII dans lesquels M. Bédouin illustre le *Temple de Philæ* et au t. XIV affecté au *Temple de Louxor*, par M. Gayet. M. de Rochemonteix, nos lecteurs le savent, a été prématurément enlevé, avant de pouvoir mettre la dernière main à son œuvre, mais M. Maspero s'est chargé de l'achever et les Mémoires ne perdront pas le fruit du travail de leur collaborateur. D'autres temples encore seront décrits et étudiés dans les volumes suivants : celui du Médiat-Aben par M. H. Bonneau, ceux du Desr-é-Madinet et du Schémi (Wadi-Alla), par M. Bédouin.

Tandis que la Mission archéologique française du Caire fait le plus grand honneur à notre pays en multipliant ses travaux et ses publications, l'École française de Rome, non contente d'exploiter les richesses des archives vaticanes et de publier de précieux recueils de documents sur les papes du moyen âge, a commencé l'année dernière des fouilles en Afrique, où une brillante carrière s'ouvre devant elle, car le sol y a été moins exploré qu'en Italie et, de plus, elle s'y trouve plus elle, en sorte qu'elle peut s'y élancer les bons morceaux. C'est M. Tournai qui a ouvert la fiole en débarrassant la plate-forme du Djebel-Bou-Kornein, la montagne qui domine Hammam-Lif, en Tunisie. Les résultats de

ens Saoules, très bien conduites, ont été publiées dans le t. XII des *Mélanges de l'Ecole de Rome*. L'emplacement ne semble pas avoir porté de temple. Il était dédié à Satarnus Balarsennus, c'est-à-dire au Saturne de la montagne aux deux cornes, c'est-à-dire au Saturne du Dyebel-Bou-Kornen; la dénomination de la montagne est restée la même. Ce Baal primitif est représenté, sur les nombreuses stèles retrouvées, en compagnie de deux divinités que M. Toutin considère comme son dédoublement, une divinité masculine ayant pour symbole le coq et une divinité féminine ayant pour symbole le croissant lunaire; il semble bien que nous ayons affaire ici au couple divin, Baal et paréada, qui se retrouve si fréquemment dans les religions sémitiques et qui doit, au contraire, être reconnu comme primitif. Il faut espérer que la suite de ces fouilles déterminera l'entreprenue de nombreuses entreprises analogues. En Algérie et en Tunisie il y a un grand nombre de localités à explorer et, quand on visite ces pays, on est quelque peu honteux de voir que la France ait encore si peu fait pour en dégager les richesses archéologiques.

Il n'est pas besoin, du reste, de passer la Méditerranée pour trouver encore beaucoup de renseignements à glaner en territoire français sur les cultes antérieurs au christianisme. C'est ce que démontrent tous les jours nos folkloristes et c'est ce que viennent d'établir une fois de plus deux archéologues «duens», MM. J.-G. Ballot et Félix Thiaulier, dans un grand travail publié d'abord par morocaux dans les «Mémoires de la Société «duenne»» et qui a paru cet hiver en volume sous le titre : *La mission et le culte de saint Martin d'après les D-gendes et les monuments populaires dans le pays «duen». Etude sur le paganisme rural* (Paris, Picard). Comme contribution à l'histoire de saint Martin ce livre n'a pas de valeur; pour tout ce qui touche les origines chrétiennes la critique des auteurs est d'une candeur qui dément la critique du chroniqueur; mais comme collection de monuments locaux, de traditions et de superstitions régionales où l'ancien paganisme se révèle encore, l'ouvrage de MM. Ballot et Thiaulier est à la fois un bon exemple pour nos archéologues provinciaux et un précieux recueil de matériaux pour la reconstitution de l'état religieux des anciennes populations «duennes».

Les publications relatives à l'islamisme ne sont pas nombreuses chez nous, malgré l'étendue de nos possessions coloniales en pays musulman. C'est l'Ecole des lettres d'Alger qui serait la mieux placée pour développer notre connaissance de l'état religieux des populations musulmanes de l'Afrique, en montrant toute la variété de légendes, de coutumes et de superstitions, toutes les survivances du paganisme qui se cachent sous l'amit et la simplicité profanes du l'islamisme théorique. L'un des derniers volumes publiés sous le patronage de l'Ecole nous apporte justement de curieux renseignements, non pas sur les musulmans de l'Afrique septentrionale, mais sur ceux de Madagascar. *Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores*, I. Les Antafanobona,

par M. Gabriel Ferrand, a paru chez Leroux à la fin de 1891 (1 vol. gr. in-8 de v et 152 p.). M. Ferrand, agent résidentiel de France à Madagascar, a consacré cette première partie de son travail à la tribu malgache des Antaimorona, qui occupe la partie de la côte sud-est, depuis l'embouchure du Manjoery jusqu'à Farafangana, la seule tribu où l'influence des Arabes ne s'en soit fait sentir. Voici de quelle façon il résume l'évolution religieuse de cette population : « Le système religieux des Antaimorona, d'après les phases successives qu'il a parcourues, peut se diviser en trois périodes bien distinctes : 1^{re} la période anté-islamique, qui comprend deux parties : la période primitive, monothéiste, ayant pour base la croyance à un Dieu unique (s'il s'agit en effet de la légende rapportée par le P. de la Vaisière), qui n'est en communication avec ses créatures que par l'intermédiaire des dieux inférieurs; et la période polythéiste, pendant laquelle la tribu tout entière, sans les prêtres et les initiés, s'adonne exclusivement au culte des dieux inférieurs; 2^e la période islamique comprenant l'arrivée des musulmans à la côte sud-est et la conversion à la religion musulmane de la colonisation antaimorona; et 3^e la période post-islamique. Le principe monothéiste de la période anté-islamique reparait, ainsi que le culte des dieux inférieurs unis de leurs anciennes attributions, et, en même temps, subsistent certaines doctrines islamiques, qui serrent les derniers vestiges du passage des musulmans dans cette partie de Madagascar. »

Il est regrettable que M. Ferrand n'ait pas ajouté à une critique judicieuse des renseignements très intéressants qu'il donne sur les croyances religieuses de ces populations et qu'il n'ait pas mis à profit les enseignements de l'histoire générale des religions sur l'évolution religieuse des peuples non civilisés. La première phase de sa période anté-islamique, le monothéisme primitif de ces populations qui sont restées stichistes et spirites même après leur prétendue conversion à l'islamisme, aurait disparu du tableau qu'il nous trace et il aurait reconnu que les quelques traces de monothéisme dans les croyances des Antaimorona, doivent bien plutôt être considérées comme des altérations de leurs traditions sous l'influence arabe que comme des éléments primitifs. On retrouve exactement des altérations analogues dans l'idée qu'ils se font de leur *ady* ou ancêtre et dans la composition de leur principal être religieux, le *Soroka*. Quant à la légende rapportée par le P. de la Vaisière, elle trahit manifestement l'influence de traditions bibliques. Ces réserves faites, l'ouvrage de M. Ferrand contient des détails précieux, puis sur le vif, concernant l'état religieux des populations de Madagascar. Nous recommandons spécialement aux historiens de la religion ses deuxièmes chapitres intitulés : *Croyances et superstitions*.

Nouvelles diverses. — C. M. J. Söger, 479, rue de Courcelles, à Paris, a entrepris la publication d'une Encyclopédie de l'histoire et de la science du judaïsme. L'ouvrage paraîtra en allemand sous le titre de *Allgemeine Encyclopädie für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. Le programme est très vaste, trop vaste même, car il risque fort d'embrasser l'histoire universelle.

On ne se propose pas seulement, en effet, de retracer l'histoire des Juifs, comme peuple et dans la personne de tous leurs représentants actuels, mais encore de signaler tous les personnages qui ont exercé une action quelconque sur le Judaïsme, tous ceux — princes, rois, ou ecclésiastiques — qui ont eu affaire avec les Juifs, de retracer l'histoire littéraire, artistique, scientifique des Juifs, leur part dans la civilisation générale, etc... De nombreuses adhésions et promesses de collaboration ont été recueillies, surtout en Allemagne et en France.

— 2^e *Manuscrits indiens*. La Bibliothèque nationale s'est enrichie récemment de quinze manuscrits indiens sur feuilles de palmier, qui lui ont été données par la même Fave. Dont le nombre il y en a plusieurs qui concernent la vie morale ou religieuse : Chronique de cinq papades du Laos occidental; Règles à observer pour les moines écrites de petit à grand; Règles morales pour les enfants; Instructions pour la conduite morale. Règles pour les hommes du pays de Lampoung. La plupart de ces textes ont été traduits et seront publiés en français dans la « *Relation officielle des travaux de la mission* ».

— 3. Parmi les thèses présentées à la Faculté de théologie de Paris pour obtenir le grade de bachelier en théologie, nous signalons celle de M. Maurice Picard, élève de la Faculté et de l'École des Hautes-Études, consacrée à l'*Apologie d'Aristote*, dont le texte a été retrouvé, pour la plus grande partie, en syriaque et en grec, par MM. Ruedel Harris et Arminius Steinmann, ainsi que nous l'avons rapporté dans cette Revue (t. XXIV, p. 254).

ANGLETERRE

Publications récentes : 1^{er} A. Cunningham. *Mahabodhi* (Londres, Allen; in-8°, ill.). — Sous ce titre qui n'est autre que le nom de l'arbre sous lequel le Bouddha médita pendant six ans avant d'arriver à la vérité parfaite, M. Cunningham recense, avec de nombreuses reproductions photographiques à l'appui, l'histoire du grand temple de Buddha Gaya, au Bengale. Ce temple a été restauré aux dernières années et les travaux entrepris à cette occasion ont mis à jour des éléments qui éclaircissent beaucoup. M. Cunningham montre que le sanctuaire primitif fut établi par le roi Asoka (250 ans av. J.-C.). Le temple actuel remonterait au règne de Hsiao-tse (140 ap. J.-C.) et il aurait été restauré aux premiers temps par les Hermannes au 8^e siècle. L'auteur émet aussi des vues originales sur l'influence de l'art persan dans la vallée du Gange, notamment du l'architecture persépolitaine; il croit en retrouver la trace antérieurement aux conquêtes d'Alexandre.

— 2^e James Robertson. *The early religion of Israel as set forth by biblical writers and by modern critical historians* (Londres, Blackwood). — Encore une Histoire de la religion d'Israël! On ne saura bientôt plus à quel point se trouve en présence de ce grand nombre d'histoires sur un sujet qui échappe, au moins

en partie, aux conditions de la recherche scientifique. Le présent livre est la publication des « *Saint Lectures* » prononcées par M. James Robertson (né pas confondre avec Robertson Smith) en 1883. Le retard de la publication est dû au mauvais état de santé de l'auteur et, non moins, à son désir de rectifier soigneusement son travail et de le mettre en point avant de le livrer au public. M. Robertson est, en effet, ce qu'on appelle volontiers un érudit biblique en critique biblique; mais ce qui le distingue avantageusement de ses pairs, c'est qu'il est admirablement instruit des travaux de ses adversaires critiques, c'est qu'il sait les apprécier sans partager leurs conclusions. L'originalité de la thèse soutenue par M. Robertson, c'est que la reconstruction de l'histoire religieuse n'est pas aussi étroitement liée que ne la pense en général l'école critique à la détermination chronologique de l'origine des textes bibliques. Pour lui le problème historique ne dépend pas exclusivement du problème littéraire. Celui-ci lui paraît en certains endroits insoluble. Mais dans ces cas, de date incertaine, il y a certainement l'écho direct ou indirect de documents plus anciens. Voilà ce qu'il faut chercher et avec lesquels il est possible de remonter assez haut dans l'histoire du passé. La thèse est solide et pour juger jusqu'à quel point l'auteur s'en est acquitté avec succès, il faudrait reprendre son livre chapitre par chapitre. Ce qui ne paraît pas douteux en tout cas, c'est que nous avons ici une des meilleures et des plus sérieuses tentatives qui aient été faites par les théologiens qui se refusent à admettre les idées de l'école critique sur l'évolution religieuse d'Israël. Car tout ce que combat l'auteur profite et fait profiter ses lecteurs des travaux de notre école; il lui prend peu mal de douter qu'il juge vraie et, sur plus d'un point, sa réaction contre les exagérations de l'école part d'un jugement très sain et dépourvu de tout parti pris.

— *La déesse Enkidigal.* — Notre collaborateur M. S. Arthur Strong, a publié dans l'« *American* » du 11 juin une nouvelle interprétation du fragment mythologique n° 82 dans les tablettes de Tell-el-Amarna du Musée Sémitique. Il montre que l'histoire de ce récit, la déesse Enkidigal, n'est autre que Ninkigal, portant la prononciation syllabique. Cette Ninkigal est connue comme la déesse qui envoyait ses enfants Ninkur pourmenter leur aux enfers. Dans le fragment commençant des tablettes, Enkidigal a été écrite à une fois de deux, elle refuse d'y venir elle-même, mais elle envoie Ninkur. Une lecture du texte complète de ce cas se qu'il fait paraître les deux. Lorsque le récit reprend, on lit une détermination de gardiens de quatre portes. L'éditeur des tablettes, M. Bezold, y voit les portes de la demeure des dieux, temple céleste; M. Strong, au contraire, y voit les portes du monde inférieur. Enfin Ninkur apparaît, on ne sait trop si c'est quel but et l'on assiste à une scène où Enkidigal, menacée de mort, s'adresse à son fils et se fait à Ninkur, qu'elle ennuie par un long discours pléthorique en sa faveur et qui finit par l'embrasser.

Telle est la version de M. Strong. Nous serions là, on le voit, une scène très originale de mythologie assyro-chaldéenne.

ALLEMAGNE

Deux livres importants sur les religions de l'Inde ont paru à la fin de l'année dernière, que nous nous hâtons à signaler dans cette Chronique laissent à d'autres, plus compétents en ces matières, d'en discuter les idées. M. Alfred Hillebrandt a publié un premier volume sur la Mythologie védique, lequel doit être suivi de plusieurs autres de manière à embrasser l'ensemble de ces difficiles questions. Ce premier volume est consacré au dieu Soma et à ses conceptions (*Vedische Mythologie, I: Soma und verwandte Götter*. Breslau, Koehne; 24 m.). L'auteur s'est à peine préoccupé de la place importante que Soma occupe dans les sacrifices védiques. Pour lui Soma est le dieu de la lune et c'est à démontrer cette thèse, à prouver que Soma exclusive, qu'il connaisse toute son érudition. Il n'a pas cru pouvoir résoudre la question irritante : quelle était la plante appelée soma ? quoiqu'il ait réuni tous les passages védiques propres à fournir des renseignements à ce sujet. Cependant ce serait là une donnée importante pour déterminer la nature du dieu. M. Hillebrandt, à la fin de son livre, cherche à établir la nature lunaire d'autres divinités encore. C'est ainsi que pour lui le couple Varuna-Mitra est une réunion d'un dieu solaire et d'un dieu lunaire. Cette identification mérite d'être prise en sérieuse considération, d'autant plus que M. Ghilshberg est arrivé de son côté et indépendamment de M. Hillebrandt, à une conclusion analogue pour ce qui concerne la signification védique de ces divinités (cf. « Deutsche Literaturzeitung » du 11 juin).

L'ouvrage de M. Winternitz s'adresse aux hellénistes plus encore qu'aux indologues. C'est la traduction de quelques chapitres relatifs au mariage dans le grhyasutra de l'école d'Apastamba (*Das altindische Hochzeitsrecht nach den Apastambis-grhyasūtra und einigen andern vorwiegend Wachen, Ganga à pari, chez Tsupsky, à Vienne, d'un mémoire publié dans le t. XI. des « Denkschriften d. k. Ak. d. Wissenschaften in Wien: philosophisch-hist. Klasse »*). Mais l'auteur ne s'est pas borné à une simple traduction. Il y a ajouté de nombreuses notes qui donnent, outre la commentation du texte, la comparaison des règles du grhyasutra d'Apastamba avec celles d'autres rituels dépendant du Yajur-veda et avec les usages et coutumes des peuples aryens en matière matrimoniale. Ce travail paraît avoir été fait d'une manière très consciencieuse. Il offre matière à d'amples comparaisons avec les us et coutumes de mariage chez les peuples non aryens, chez qui l'on retrouve plus d'une pratique analogue, sans que l'on ait le moyen du monde autorisé à y voir le résultat d'une influence aryenne.

Nécrologie. — La science historique allemande a perdu ce printemps deux de ses représentants honorablement connus. Le 26 avril est mort, à Breslau, à l'âge de cinquante-neuf ans, le professeur H. Wiegand qui jouissait d'une certaine réputation. Il était l'auteur d'une série de tableaux synchréniques sans ré-

pandus dans les universités allemandes, les *Zeitschrift und Uebersicht der Kirchengeschichte* (2^e éd., en 1889). Son meilleur ouvrage est une étude sur les origines du monachisme, *Der Ursprung des Monachthums* (1877).

Le R. P. Pius Bonifacius Gams, des bénédictins de Munich, décédé le 11 mai, a été un compilateur plus fécond. Tous les historiens ecclésiastiques savent quels services rend sa *Series episcoporum*. Il a composé aussi une grande histoire de l'Eglise en Espagne (3 vol.) et une *Geschichte der Kirche Christi im XIX. Jahrhundert* (1 vol.; 1854-1859), ouvrage bien dépassé aujourd'hui et qui ne saurait soutenir la comparaison avec la remarquable Histoire ecclésiastique des temps modernes, du professeur Nippold.

BELGIQUE

Notre collaborateur, M. Eugène Meunier, professeur à l'Université de Bruxelles, et président de la Société du folklore wallon, a publié à Bruxelles, chez l'éditeur Houx, dans la « Bibliothèque belge des connaissances modernes », un joli petit volume intitulé le *Folklore wallon*, qui se compose de deux parties : le recensement d'une conférence publique destinée à faire connaître ce que c'est que le folklore et la refonte du Questionnaire que la Société a fait paraître en 1890. Ce questionnaire, on se le rappelle, avait cette particularité que les questions étaient accompagnées d'un certain nombre de documents déjà collectionnés et destinés à faire comprendre le genre de réponses que l'on demandait aux collaborateurs bénévoles de la région wallonne. Dans le petit volume actuel les questions ont complètement disparu : elles ne sont rappelées que par leurs numéros qui permettent de les retrouver facilement dans le Questionnaire. Il ne reste donc plus qu'un ensemble de documents méthodiquement disposés, augmentés et revus par un seul auteur. Un index permet de s'y retrouver très facilement. En outre tous les textes wallons sont accompagnés de traductions françaises. Notons encore que M. Meunier, partisan convaincu de la réforme de l'orthographe française, préfère d'exemple dans ce volume en appliquant un certain nombre des simplifications réclamées par ses amis. C'est ainsi qu'il écrit deux pour deux; il prend pour il prend, etc. Nous avons déjà dit une fois que la Société du folklore wallon nous paraît être de celles qui a le plus fait preuve d'esprit pratique dans ses entreprises. Aussi ses publications sont-elles plus aisément utilisables que celles de beaucoup d'autres recueils de folklore.

Elle publie deux fois par an un *Bulletin*. Dans la livraison du premier semestre de cette année un autre de nos collaborateurs, M. le comte Goblet d'Alviella, a publié un mémoire sur l'intervention des autres dans les destinées des morts. Il montre que des légendes, présentant entre elles de nombreuses analogies quoiqu'elles proviennent de peuplades très éloignées les unes des autres, peuvent s'expliquer par une certaine identité de raisonnement mythique, sans qu'il soit le moins du monde nécessaire de supposer qu'il y ait eu emprunt ou que

se soient des formes diverses d'une seule et même légende primitive. L'exemple donné est celui de la corrélation entre la destinée des astres et celle des hommes mortels. M. Goblet d'Alviella montre fort bien comment la vue du cours des astres a favorisé l'idée d'une renaissance et a conduit à préciser la conception d'un monde futur.

HOLLANDE

Mythologie Scandinave. — Depuis notre dernière Chronique il nous est parvenu deux études fort intéressantes sur la religion germanique. La première est due au professeur d'Amsterdam, M. P. D. Chantepie de la Saussaye; elle a paru dans les *Verslagen en Mededeelingen der E. Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde* (3^e série, t. VIII, p. 326 sqq.) et en tirage à part chez Müller à Amsterdam, sous le titre : *Germanische Kosmogonie*. C'est une critique, une réfutation très soignée des vues émises par M. E. H. Meyer, dans son ouvrage sur la Cosmogonie adique dont nous avons pu le lire même, M. Meyer, au se le rappelle, a repris la thèse combattue par Grimm, par Müllenhof et par la plupart des maîtres de la mythologie comparée, la thèse de MM. Bang, Ruge et autres savants Scandinaves qui ne considéraient pas la mythologie des Eddas comme un pur produit germanique, mais y retrouvaient un grand nombre d'éléments empruntés à la mythologie gréco-romaine et au christianisme. Ce qui fait l'originalité de l'argumentation présentée par M. Meyer, c'est qu'il ne se borne pas à la critique même des Eddas et spécialement de la Voluspæ, mais qu'il croit pouvoir retrouver dans les écrits d'Honorius d'Autun les traces chrétiennes dont ce document est une adaptation savante d'époque assez tardive. M. Chantepie résume le raisonnement de M. Meyer dans les quatre thèses suivantes : 1^{re} Les Indo-Germains n'ont pas eu de cosmogonie propre; ils l'ont empruntée aux Babyloniens. — 2^e Les Germains primitifs ne se sont pas occupés de cosmogonie. — 3^e La Voluspæ est un produit de la science du moyen âge, elle est un fruit de la théologie spéculative, non de la mythologie germanique. — 4^e Les éléments caractéristiques de la cosmogonie adique proviennent de la *Genèse* et du *Traité de Platon* par l'intermédiaire de quelques auteurs chrétiens du moyen âge.

Chacune de ces thèses est prise à partie par M. Chantepie d'une façon qui paraît fort judicieuse. Aux mythologues qui, par réaction contre les spéculations de la mythologie comparée, réduisent aux populations primitives toute faculté de construire des systèmes mythologiques, notamment des cosmogonies, il oppose le fait incontestable que presque tous les peuples non civilisés ont, ainsi que les *Épées* cosmogoniques logiquement déduits, du moins des conceptions quelconques de l'origine des choses. De quel droit alors affirmerait-on que seuls les Babyloniens ont élaboré une cosmogonie sur la base de ces représentations mythologiques primitives? Partant du beau même de M. James Darmesteter

sur les Cosmogonies aryennes, dans les « *Essais orientaux* », il montre que les faits sont contraires à un pareil a priori. Il relève même quelques points, secondaires. Il est vrai, dénotant que, si l'on ne retrouve pas ailleurs que dans l'Edda une cosmogonie germanique, on retrouve du moins ailleurs, dans les traditions, quelques éléments qui figurent dans cette cosmogonie. Est-il malaisable qu'ils se soient développés d'une façon systématique chez les seuls Scandinaves? L'histoire générale des religions offre bien d'autres exemples de données communes à toute une race et qui n'ont été associés en conceptions d'ensemble que par une seule branche de la race. En troisième lieu l'hypothèse de M. Meyer nous oblige à admettre que les écrits d'Homerus d'Autun, qui datent du premier quart du xiv^e siècle, se seraient répandus immédiatement en Islande et auraient inspiré au fondateur de l'école d'Odde, au septuagenaire Somund, mort en 1133, toute la conception théologique d'un grand poème. Enfin il ne suffit pas de relever des analogies souvent lointaines entre le Gœdus ou le Tindr et la Volaspa pour être autorisé à conclure à un emprunt de l'une aux autres. Des analogies semblables se retrouvent déjà dans la poésie des Shaldes. Que les chants de l'Edda, ainsi conclut M. Chantraine, contiennent des éléments chrétiens, c'est probable; mais ces éléments sont venus s'ajouter à un vieux fond de traditions germaniques, qui elles-mêmes n'étaient plus la simple et naïve expression des représentations populaires, mais déjà la forme quelque peu artificielle de poètes et de spéculateurs.

Le second ouvrage que nous avons à signaler est une étude de M. L. Knappert sur les Sources de la connaissance du paganisme ancien (*Bronnen voor de kennis van het Paganisme hollands*), dans la livraison de juillet du *Theologisch Tijdschrift*. M. Knappert a voulu fournir un exemple de ce que l'on peut glaner de renseignements sur la religion germanique dans certains auteurs du haut moyen âge pour compenser, dans la mesure du possible, cette pénurie de documents qui condamne à l'impulsivité les historiens des traditions religieuses chez les Germains proprement dits. Les biographies des missionnaires qui apportèrent le christianisme aux Germains méritent particulièrement d'être appliquées à cet effet. Il a choisi pour étudier sa démonstration la *Vita sancti Liudgeri* par Alfrid. Liudger, apôtre des Frisons et des Saxons, a fait, il y a une trentaine d'années, l'objet d'une thèse présentée chez nous par M. G. Paris. Sa biographie par Alfrid a été publiée par l'œta dans les *Monumenta Germaniae Historica* (I, II). M. Knappert a borné son analyse au premier livre de la biographie, les deux suivants n'offrant guère d'intérêt pour l'histoire religieuse. Cette analyse ne présente pas de résultats entièrement nouveaux, mais elle confirme par de nombreux témoignages des renseignements déjà puisés ailleurs et surtout elle prouve l'existence, chez les Frisons, de certaines coutumes religieuses, telles que les sacrifices humains, de certaines divinités dont on connaissait l'existence pour d'autres régions et non spécialement pour la Frise. La méthode suivie par M. Knappert est la bonne. Elle donne des renseignements plus sûrs que les

grandes spéculations qui agitent sur le terre inconnue de la mythologie indogermanique.

Nécrologie. — M. C. F. Tide a publié dans le *Jahrbuch der K. Akademie der Wissenschaften* (1902), une belle notice biographique sur son ami et ancien collègue Abraham Fraum. Nous recommandons à tous ceux qui peuvent lire la brillante correspondance éditée par l'un de ceux qui, parmi les amis du défunt, sont le plus en situation et le plus capables de porter un jugement d'ensemble sur son œuvre.

SUISSE

Nous avons annoncé précédemment (t. XXII, p. 119) le premier volume du grand *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, publié par M. le professeur Hugues Oltmanns, de la Faculté de théologie de Genève. Ce travail académique, qui est en quelque sorte son testament scientifique, est aujourd'hui complet en trois volumes, mais le mort a frappé l'auteur avant qu'il ait pu avoir la satisfaction de voir son œuvre imprimée. C'est aux soins pieux de son fils que nous devons les deux derniers volumes récemment mis en vente à la librairie Fischbacher (gr. in-8 de xxiv-417 et de 467 p.). Cette circonstance explique pourquoi la première partie du second volume est consacrée à une longue biographie de M. Oltmanns, rédigée par son collègue, M. Baum, et qui a déjà paru séparément. Nous avons déjà dit que M. Oltmanns se refuse à voir dans les *Épîtres aux Éphésiens* et aux *Colossiens* de la métaphysique paulinienne. Il se rattache à l'hypothèse que la lettre dite « aux Éphésiens » est une lettre circulaire destinée aux premières églises d'Asie, toutes plus ou moins travaillées du mal de gnosticisme. La discussion en faveur de son authenticité est menée avec beaucoup de vigueur. On sait que de Wette d'abord et Rier ensuite, pour ne citer que les plus importants, ont contesté l'origine apostolique pour des raisons de forme et de fond. Ces dernières surtout ont été développées par l'École de Tubingue. A nos yeux l'*Épître aux Éphésiens* est manifestement inauthentique, parce qu'elle est gnostique et qu'elle contient déjà des éléments de monothéisme; elle ne saurait donc être antérieure au second siècle. M. Oltmanns repousse le raisonnement et la conclusion. Il n'accepte pas l'inauthenticité parce qu'il se refuse à reconnaître dans l'*Épître* un caractère gnostique. Si l'on s'agit simplement de prouver que certains éléments ont été beaucoup trop loin en retournant dans notre Lettre des constructions gnostiques toutes formées et que l'on puisse rattacher à l'un des systèmes gnostiques qualifiés, M. Oltmanns aura, ce nous semble, gain de cause. Mais lorsqu'il se refuse à reconnaître dans cette *Épître* comme dans celle aux *Colossiens* l'essence gnostique, les rudiments du gnosticisme chrétien, il nous paraît fermer les yeux à l'évidence. L'authenticité de l'*Épître aux Éphésiens* ne peut être démontrée qu'à la condition de partir du fait, reconnu par l'École de Tubingue, que le gnosticisme est plus ancien dans l'Eglise chrétienne que se

le voulait. Bien et que le premier des pneumatiques électionnaires, dans l'ordre chronologique, c'est justement l'apôtre Paul.

Mais voilà ce que ne voulait pas admettre les théologiens qui instinctivement craignent de la pensée paulinienne tout ce qui heurte leur propre conception du christianisme. M. Ollivarez, comme tant d'autres théologiens protestants du milieu de notre siècle, était un péritisme; mais après avoir mis en fit sur les fondements de la doctrine du grand apôtre, il ne pouvait admettre que dans l'édifice même du système il y eût des parties qui ne s'accrochassent pas avec son système à lui. C'est ainsi qu'il se refuse à reconnaître la prédestination dans les Épîtres aux Romains et aux Éphésiens.

La première condition pour faire de bonnes critiques, c'est d'avoir l'esprit parfaitement libre à l'égard du texte que l'on explique, de se demander simplement ce que l'auteur a écrit, sans se préoccuper des conséquences que cela pourra avoir pour la foi de l'interprète ou pour son système historique; car ce ne sont pas seulement les théologiens traditionalistes qui se laissent dominer par leurs croyances; les historiens à système, les plus radicaux non moins que les autres, subissent également l'empire de leurs idées préconçues. Il est vrai qu'il est bien difficile de s'enfermer aucun système. Le reproche que nous adressons à M. Ollivarez s'appliquerait, avec non moins de justice, à la plupart des commentateurs du grand homme de droit. C'est pourquoi il importe surtout de contrôler les commentateurs les uns par les autres. Et nous estimons que, dans les pays de langue française, l'un des principaux éléments de ce contrôle sera désormais, pour ce qui concerne les Épîtres de Paul aux Romains, aux Éphésiens et aux Colossiens, le monumental commentaire de ces Épîtres par le professeur Hugues Ollivarez.

ITALIE

M. David Castelli, dont le *Revue* a déjà plusieurs fois signalé les œuvres, continue sans relâche la tâche ingrate de faire pénétrer en Italie les résultats et la méthode de la critique biblique. Le petit volume qu'il a publié dernièrement chez Sansoni, à Florence, *Il Cantico dei Cantici*, contient une traduction de ce livre de la poésie hébraïque, traduction qui nous paraît fort bien tournée à cause de sa simplicité même, et une introduction où l'auteur examine la nature du poème et la méthode d'interprétation qu'il comporte. M. Castelli rappelle les erreurs d'interprétation allégorique chez les Juifs et chez les Chrétiens. Il repousse l'hypothèse de Richard Simon, qui voyait dans le Cantique tel que nous l'avons dans l'Ancien Testament, un recueil de poésies lyriques d'abord indépendantes les unes des autres. C'est un chant d'amour, mais ce qui fait l'originalité de l'interprétation de M. Castelli, c'est qu'il repousse l'explication la plus généralement admise aujourd'hui et se refuse à voir un dialogue dans une œuvre littéraire où il n'y a aucune action. Le Cantique est un poème dialogue entre deux

amants qui s'expriment réciproquement leur amour; le professeur italien y distinguait huit chants, le troisième et le quatrième étant divisés par un intermède. Quelques paroles sont prononcées par des jeunes hommes de Jérusalem, d'autres par des compagnons de la Sulamita. Le poème a dû être écrit du temps du dévouement persan. — On retrouve dans ce petit livre la clarté, le bon sens qui distinguent les œuvres de M. Castelli et qui font de lui un des vulgarisateurs les plus judicieux des travaux de la critique biblique moderne. Quand il s'agit du Cantique des Cantiques, il importe de se rappeler que les formes littéraires de l'Orient ne correspondent pas à nos classifications littéraires occidentales, qu'elles ne se laissent pas étiqueter sous les titres reçus pour la plus grande joie des poétants.

— Deux brochures de M. Labianca. — M. B. Labianca est, lui aussi, un des rares propagateurs des études critiques sur les documents religieux parmi les populations de langue italienne. Plus militant que M. Castelli, plus préoccupé de l'unité nationale et politique que présente pour l'Italie une meilleure culture historique en matière religieuse, il s'efforce de montrer la nécessité d'un enseignement de l'histoire de la religion répandu à large dose. Tel est le but d'un article publié par la revue « La Cultura » (15 novembre 1921) et tiré à part sous le titre *Insegnamento religioso in Italia*. M. Labianca voudrait que l'État subordonnât à la neutralité religieuse au sens de « indifférence religieuse » une neutralité qui consistât à enseigner l'histoire de la religion, avec les développements correspondant aux divers degrés de l'instruction publique, d'une façon absolument impartiale, pas plus anticatholique que catholique. M. Bonghi, le directeur de « La Cultura », a mis en guise de préface à cet article une notice, où il déclare que l'enseignement religieux historique n'est plus de l'enseignement religieux. Nos lecteurs savent que la thèse de M. Labianca est en principe la nôtre. Il est inouï de donner aux enfants des connaissances historiques et scientifiques sur toutes choses, excepté sur la religion qui est le plus puissant moteur de la vie morale individuelle ou sociale, dans l'évolution humaine. Mais M. Labianca n'oublie que pour toutes les églises tolérantes l'histoire, à moins de nuire à tous leurs enseignements, est une impiété. C'est là qu'est la difficulté dans la pratique. À l'Université on peut et on doit discuter les problèmes historiques, faire des savants juges du débat; à l'école primaire et même dans l'enseignement secondaire le maître ne peut donner que des résultats; l'élève doit les accepter sans pouvoir les contrôler. Si ces résultats ne concordent pas avec ceux de l'Église il y a nécessairement conflit. Constater la difficulté, se réserver la solution, comme le font un grand nombre d'États modernes, ce n'est pas résoudre le problème. La question soulevée en Italie par M. Labianca n'est pas du ressort de cette Revue, mais elle devrait faire l'objet des préoccupations de tous les hommes d'État et de tous les pédagogues qui ne se contentent pas de vivre au jour le jour.

Nous avons aussi reçu une brochure du même auteur : *Immacolato III ed il suo*

monumenta in Roma. Cenni storici (Rome, Perini), où il expose et juge l'histoire du plus grand pape du xiv^e siècle, à propos du monument élevé en l'honneur d'Innocent III à Saint-Jean-de-Latran.

ÉTATS-UNIS

Une Concordance védique. — Les « John Hopkins University Circulars » publient, sous la signature de M. Maurice Bloomfield, un projet détaillé de Concordance védique, œuvre immense pour laquelle le savant professeur s'est assuré la concours de dix membres de son Séminaire védique, à l'Université de Hopkins. Il s'agit de relever dans toute la littérature védique, à propos de chaque vers ou de chaque formule liturgique, tous les passages qui s'y rapportent. M. Bloomfield espère ainsi faciliter l'intelligence à la fois de la poésie védique et des cérémonies auxquelles celle-ci se rapporte et prouver la haute antiquité du langage des formules sacrificatoires. Des travaux de ce genre antérieurs, en effet, beaucoup plus que toutes les dissertations générales, éclaircissent le sens et la portée véritables des écrits védiques.

— Notre collaborateur, M. le comte Guilet d'Alfredia, nous écrit de Courmayeur-Fillemur : La Revue de l'Histoire des Religions s'est récemment occupée du Congrès universel des Religions qui eut lieu au mois d'août prochain, à Chicago. Nous relevons, dans l'Inquirer du 6 août, deux autres faits qui attestent les progrès réalisés dans les mœurs américaines par les idées du tolérance religieuse :

Il va s'ouvrir, dans le Colorado, une école de théologie (*Divinity School*) qui aura pour professeurs seuls ministres appartenant à autant de dénominations différentes. Cette école, qui fera partie de l'Université de l'État et qui décernera le grade de bachelier en théologie, devra être non-confessionnelle (un-sectarian) dans son enseignement.

L'autre fait, qui s'est passé à Boston, est moins important en lui-même. Mais il sert à marquer la note qui distingue, aux États-Unis, les relations des diverses Églises entre elles. Quand le pasteur anglais, M. W. H. Soreby, a récemment pris sa retraite, un témoignage de la gratitude de ses amis lui a été rendu dans une soirée officielle à laquelle assistaient des représentants de toutes les Églises de Boston-Sud, y compris l'Église catholique romaine.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 24 juin : M. Goffroy, directeur de l'École française de Rome, écrit à l'Académie la notice des mailles entreprises par M. Fautou à Cherchor (Tunisie). Il signale aussi une inscription latine dégagée par les érudits du Tibet à Oette et mentionnant un temple d'Iao et de Sérapis.

— Séance du 1^{er} juillet : MM. Cheppard et Hanouss, du 4^e collège indigène, ont trouvé dans le nécropole de Hadrumète une nouvelle table égyptienne, une petite plaque de plomb couverte d'inscriptions sur ses deux faces ; d'un côté on voit un génie à tête de singe, debout dans un bateau et tenant une torche ; tout autour, une liste de noms magiques, qu'il fallait prononcer très exactement pour que leur action surnaturelle se fit sentir. De l'autre côté on lit une formule d'adjuration adressée au « Dieu pélagomastrien ». L'incantation est dirigée par un cocher des facultés rouge et vert du dieu contre les mâles de la faction adverse, vert et blanc. M. Berus de Vitafosse qui communique cette tablette à l'Académie, rappelle qu'on en a trouvé de semblables non seulement en Tunisie, mais encore en France : huit à Amiens-les-Bains et une à Roum (Deux-Sèvres). M. Henry rapproche le génie représenté au dieu Tassutypou, chargé dans la mythologie des sportsman antiques d'effrayer les chèvres. M. Mespéro le rattache à la notion des « démons astrologiques », dont on retrouve la présence dans des tablettes d'incantation amoureuses. Il cite à ce propos la phrase : « Ego cum deum magis dei magi ». Le sens astrologique primitif s'est perdu et ces formules sont devenues purement magiques. M. Le Blant cite, à l'appui des incantations prodiguées au cirque, un texte de la Vie grecque manuscrite de saint Hilaire, où l'on montre le sort décevant et dérisoire, dans l'eau d'une coupe magique la cause d'un enlèvement qui empêchait un char de remporter la victoire, et M. Bréal rappelle une inscription grecque de Tame, publiée par le P. Delisle et par M. Cognat, où l'on trouve le list des conjurés que les concurrents se soulaient réciproquement.

¹ Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui nous touchent l'histoire des religions.

M. Delisle présente les ouvrages suivants: *Paul Faber, Étude sur la Littérature ecclésiastique de l'Eglise romaine*; le P. A. Hamy, *Documents pour servir à l'histoire des dominicains de la Compagnie de Jesus dans le monde entier, de 1522 à 1773*.

— Séance du 5 juillet: M. l'abbé Duchesne présente à l'Académie la dernière livraison de son *Liber pontificalis*.

II. Journal asiatique. — Juin: R. Sarras, *Notes d'épigraphie indienne*. — J. Halévy, *La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV*.

III. Revue historique. — Juillet-août: Alfred Leroux, *La royauté française et le saint Empire romain au moyen âge*.

IV. Revue des traditions populaires. — Juillet: R. Basset, *Contes d'Abyssinie*. — Paul Schéhad, *Talis alphabétiques et analytiques des incidents des contes populaires de la Haute-Bretagne*. — A. Le Brez, *La Haute-Bretagne contée et légendaire*.

V. Revue chrétienne. — Juillet: P. Fumet, *Les premiers jours du règne de Henri IV*. — L. Fier, *Am Bengali, Kestamb Chander Sen*.

VI. Revue des Religions. — 1892. N° 3: De Broglie, *La loi de l'unité de sanctuaire en Israël (fin)*. — A. Jacquemard, *La religion naturelle dans l'Inde*.

VII. Revue des Études grecques. — V, 1: de Nolhac, *Pétrarque et Barlaam*. — G. Schumacher, *Amulettes byzantines antiques destinées à combattre les malheurs et les maladies*.

VIII. Revue Bleue. — 2 juillet: G. Lanson, *L'érudition monastique aux XII^e et XIII^e siècles*.

IX. Revue des questions historiques. — 1^{er} juillet: Vacandard, *Un évêque d'Irlande au XI^e siècle. Saint Malachie O'Morgair*. — Pierling, *Les Russes au concile de Florence*. — F. Rabreau, *De quelques études occidentales sur la première religion des Chinois*.

X. Science catholique. — 1892, p. 305: A. Roussel, *La dogme de la Trinité d'après le *Philagoria* d'Orsini*.

XI. Revue de philologie. — XVI, 2: Cumont, *Sur le grand bas-relief mithriaque du Louvre et sur une pierre de Tivoli*.

XII. Revue celtique. — XIII, 2: S. Roussel, *L'art plastique en Gaule et la Gauloise*. — Lemois, *Le Roman des morts (conté)*.

XIII. Muséon. — Juin: A. Roussel, *Étude sur la religion indoue*. — Salomon, *chinoise*.

XIV. Bulletin de l'Institut égyptien. — Janvier-février 1892: M. W. Groff, *Étude sur l'expression Mot-Tamout (Gen. II, 17, expliqué à l'aide d'un passage du papyrus égyptien qui est raconté le roman des deux frères)*.

XV. Academy. — 4 juin: Whitley Stokes, *On the Newton stone (voir les XI^e suiv.)*. — G. A. Simcox, *A study of codes Bezae (à propos de l'ouvrage de M. J. Rendel Harris)*. — 11 juin: C. R. Coador, *Hislin decipherment*. —

X. *Arthur Strong*. The Tell El-Amarna tablets. = 18 juin : *J. Ouyas*. A new Syrian version of the Apocryphes. = 25 juin : *F. E. Brightman*. The liturgy of the Nestorian church (à propos de la Liturgie Adasi et Maris). — *J. Harvey Mitchell*. Une prière juivo-persanne (la prière signalée par M. Darmesteter ne serait pas d'origine juive, mais grecque; voir dans le n° curt. un art. de M. Cheyne). = 9 juillet : *J. Glafsher*. A cuneiform tablet from Palestine. — *W. Goodenough*. The grammar of the Lutas (réponse à M. Tylor). = 16 juillet : *A. Sages*. Nimrod in the Assyrian inscriptions.

XVI. *Athenaeum*. — 4 juin : *Lemaitre*. Notes from Rome (voir 18 juin). = 25 juin : *F. Halbherr*. Notes from Sicily.

XVII. *Contemporary review*. — *Juliet* : *Farrar*. Sacerdotalism. — *F. Fick*. General Booth's social work. — *E. C. Price*. Popular songs of France. — *J. Bryce*. The migrations of the races of man. — *Cheyne et Wilson*. The bishop of Colchester and the Old Testament.

XVIII. *Edinburgh review*. — N° 391 : *Wellhausen* on the history of Israel.

XIX. *Nineteenth century*. — *Juliet* : *J. Norman Lockyer*. Astronomy and worship in ancient Egypt.

XX. *Scottish review*. — *Juliet* : *The legend of Orontes*. — *J. Rudin*. The anthropological history of Europe.

XXI. *Hermathena*. — N° IVIII : *J. Bernard*. The Vulgate of saint Mark. — *J. Ousry*. Notes on the Clementine Homilies. — *G. Salmon*. The commentary of Hippolytus on Daniel. — *T. Abbott*. On a volume of Weifangian texts.

XXII. *Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology*. — XIV, p. 270 : *Le Page Rannet*. The Book of the Dead (suite). — p. 331. *A. Wiedemann*. On some Egyptian inscriptions in the Musée Guimet at Paris.

XXIII. *Imperial Asiatic quarterly review*. — *Juliet* 1892 : *C. Johnson*. Bengali philology and ethnography. — *Leiser*. Legends, songs and customs of Daciatan.

XXIV. *Indian Antiquary*. — *Avril* : *Kidhore*. The Amgashli copper-plate grant of Vikramapaladera (2^e art.). — *Gourson*. The inscriptions of Pyddan; the language of the inscriptions. — *Smyth*. Weber's Sacred literature of the Jains translated. — *Futcher Wadia*. Parsi and Guzerati Hindu nuptial songs.

XXV. *North American review*. — *Juliet* : *J. Dawson*. Prehistoric times in Egypt and Palestine (2^e art.).

XXVI. *Asiatic Society of Japan*. — XIX, p. 597 : *A. Hyde Lay*. Japanese funeral rites.

XXVII. *United States geographical and geological survey*. — VI : *J. Owen Dorsey*. Ute and Navaho myths.

XXVIII. *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft*. — LIV, 1 : *Krenke*. Das Waktrecht vom Standpunkte des Schari-

rechten nach der handschriftlichen Schule. — *Hoffa*. Das hinduistische Sutra der »acht Erscheinungen«. — *Hommel*. Ueber Ursprung und Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondnamen. — *Von Stachulberg*. *Iranica*. — *R. Schwell*. Specimen der Dualpaucitagskategorie. — *Von Brandis*. Ueber vorwädisches im Veda. — *Goldsticker*. Die Ginnin der Dichter. — *XLVI*, 1: *Goldsticker*. Hwän des Garwal b. Aus Al-Huq'a. — *Bakker*. Zur Erklärung der Asoka Inschriften (suite). — *Leumann*. Billige Jainafrüchte.

XXIX. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. — *VII*, 1: *Leopold*. Das deutsche Geistesleben unter den Ottonen. — *Sack*. Die Anfänge Constantins des Grossen. — *Philippson*. Die römische Curie und die Bartholomäusnacht. — *Lohneyer*. Die Statuten des deutschen Ordens. — *VII*, 2: *Baumgarten*. Karl V. und die Katholische Bund vom Jahre 1538. — *Chrast*. Dietrich von Nym und der Commaner Conrath.

XXX. Mittheil. d. Instituts f. oesterreichische Geschichtsforschung. — *XIII*, 2: *L. Hartmann*. Die Entstehungsmacht des Lüneburger. — *Elert*. Zur Kalenderreform auf dem lateranensischen Concil, 1516. — *Sauerland*. Zur Geschichte der Bartholomäusnacht.

XXXI. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes. — *VI*, 2: *Kalender*. Die siebenzig Vision Daniels. — *Bickell*. Kritische Bearbeitung des Job-Dialogs.

XXXII. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — *XII*, 1: *Valens*. Bedeutung und Stellung des Wortes »Beileh« im Priesterthum. — *Frapp*. Note on Genesis xvi-xix et xi, 8-21. — *North*. I Sam. xvi, 9 in die Septuaginta. — *Sachs*. Zum hebräischen Klagesch. — *Schiff*. II Sam. viii, 3. — *Quarck*. Religions-nationale Bedeutung der Laus Jahres. — *Stark*. Zur Kritik der Psalmenüberschriften. — *Weismann*. Ps. LXVIII, 7. — *Schmidy*. Zur Quellenkritik der historischen Bücher.

XXXIII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XLIV*, 1: *Hilgenfeld*. Paulus Brief an die Römer (2^a art.). — *Drechsel*. Zu Dariusius von Rhinokotura. — *Gätz*. Kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Byzantinismus. — *Tellen*. Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's (suite). — *Hilgenfeld*. Der Messias-Menschensohn. — *Stark*. Die alttestamentlichen Güte bei den Schriftstellern des N. T. (voir 2^a suite.). — *Hilgenfeld*. Das sogenannte Cheltenhamer Verzeichniss der heiligen Schriften. — *XXIV*, 1: *Hilgenfeld*. Die symphonische zwei-Quellentheorie. — *Holtmann*. Biblische Theologie zum Jacobusbrief. — *Egfr*. Ueber die Zeit der Apologie des Aristides. — *Hilgenfeld*. Zu der Apologie des Aristides. — (da même). Das Lebensbild Jesu bei Hippolyt.

XXXIV. Zeitschrift f. Theologie u. Kirche. — *II*, 2: *Von Soden*. Ethik des Paulus.

XXXV. Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. — *VII*, 3: *F. Faber*. Der Apostel Paulus in Europa. — *P. Glantz*. Die

Schöpfungssagen des Polynesier. — O. Nippold. Reisbilder aus Japan.

XXXVI. Katholik. — Jan : Haly. Märtyrerverehrung im Lichte der ältesten Kirchenspreichen. — Bellenstein. H. E. Manning. — Paulus. Katholische Schriftsteller aus der Reformationszeit.

XXXVII. Theologische Quartalschrift. — **LXXIV.** 2: Kappeler. Zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage. — Rottmann. Joh., II, 4. — Reiser. Ueber den Verfasser des Buches « De martibus persecutorum ». — Ehrhard. Die Berliner Hermasfragmente auf Papyrus.

XXXVIII. Globus. — N° 21: Fr. Krauss. Vampyre im südslavischen Volksglauben. — Seidel. Islam und Moscheco im westlichen Sudan.

XXXIX. Theologisch Tijdschrift. — **Julliet** : I. Dijksterick. De Kinkbedruwen uit het Hebréewsch opnieuw vertaald. — J. A. Bruus. De parousie in den versien Ceruthierboek. — Ruppert. Bruusens naar de kennis van het Frischa heidenom (voir notre Chronique).

XL. Theologische Studien. — 1892. N° 2 : Baljon. Wanneer werd de eerste brief van Petrus geschreven?

XLI. Arkiv för nordisk Biologi. — N. S. IV. 4: Jönsson. Næret Ljökubutti og andre vœsarters næne, samt rettelsar i texten i Codex Regius af Sources Edda. — Brin. Athaganir og lidrettelser við Starlinga sögu.

BIBLIOGRAPHIE

monnaies

- H. D. Müller. *Historisch-mythologische Untersuchungen*. — Göttingen, Vandenhoeck; 3 m.
- Ch. Lacombe. *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*. — Paris, Reinwald; 10 fr.
- F. Holm. *La question des mythes*, 1^{re} fasc. — Paris, Bouillon; in-8; 2 fr. 50.
- Ch. Lehmann. *La polythéisme juif et chrétien*. — Paris, Fischbacher; in-8 de 161 p.; 2 fr.
- Ch. Juvé. *La race dans l'antiquité et au moyen âge. Histoire, légendes et symboles*. — Paris, Bouillon; in-8 de xii et 483 p.; 7 fr. 50.
- Mémoires du Congrès international des sciences ethnographiques; deuxième session, Paris, 1889. — Première partie. — Paris, Larousse; in-8; 2 fr. 50.
- Tejas in the Vedas; or the testimony of Hindu scriptures in corroboration of the rudiments of christian doctrine, by a native Indian missionary*. — New York, Funk et Wagnell; in-12 de m et 61 p.; 35 cents.
- Burtholomew Saint-Michael*. Eugène Burnouf, ses travaux et sa correspondance. — Paris, 1891; in-8 de xii et 158 p.
- A. Lefèvre. *La science des religions dans ses rapports avec l'ethnographie*. — Paris, Goupy; in-8 de 30 p.
- R. Buhse. *Kosmologie und Religion*. — Bâle, Schwabe; in-8 de 31 p.; 80 pf.
- P. Heinhold. *Prophetie und Schwärmerie*. — Sieben (Progr.); in-4 de 23 p.

manuscrits

- Fiak. *Histoire de l'Eglise*, traduite en français par M. Henner, t. II. — Paris, Colin; in-8; 4 fr.
- L. Duchesne. *Le Liber pontificalis*. Texte, introduction et commentaire, fasc. 7 et dernier. — Paris, Thorin; gr. in-4; fasc. 90 à 99; p. 569 à 650; 7 fr. — (Les deux volumes complets avec 7 pl. en lithographie, 125 fr.)
- Paul Fabre. *Étude sur le Liber pontificalis de l'Eglise romaine*. — Paris, Thorin; in-8, 7 fr.
- E. Malou. *Les Pères de l'Eglise grecque*. Recueil de discours, de lettres et de poésies, avec une notice biographique et littéraire, etc. — Paris, Colin; in-12 de xiii et 237 p.

B. Krusæ. Studien zur altchristlichen Vocalmusik in der griechischen und lateinischen Kirche mit der Zusammenfassung mit der altgriechischen Musik. — Leipzig, Fock; in-8 de 54 p.; 1 m.

J. R. Harris. Codes Bezae. A study of the so-called western text of the New Testament. — Cambridge, University Press; in-8 de xvi et 272 p. (Texts and studies de J. A. Robinson, II, 1); 7 sh. 6.

O. Myrberg. Die biblische Theologie und ihre Gegner. — Gütersloh, Bertelsmann; in-8 de 115 p.; 1 m. 90.

A. Røegge. Die antikesamenitische Textkritik seit Lachmann. — Zürich, Orell Füssli; in-8 de xvi et 97 p., 1 pl.; 2 m. 40.

W. J. Slater. The faith and life of the early church: an introduction to church history. — Londres, Hodder; in-8 de 416 p.; 7 sh.

A. J. Mass. Life of Jesus Christ according to the gospel history. — Saint-Louis, Borden; in-12 de xxxv et 621 p.; 3 d.

A. Haack. Synopse der drei ersten Evangelien. — Fribourg-en-Brisgau, Mohr; in-8 de xvi et 175 p.; 2 m. 80.

A. Mandouze. The gospel of saint Matthew, 2^e vol. — Londres, Hodder; in-8 de 234 p.; 3 sh. 6.

K. Kluge. Das Evangelium Johannis. Darstellung des Lehrbegriffs. — Halle, Mohmann; in-8 de v et 114 p.; 3 m.

G. Steiner. The Pauline theology. — Londres, Dickinson; in-8; 6 sh. 6.

F. Schmidt. Der Galatenerbrief im Feuer der neuesten Kritik. — Leipzig, Neumann; in-8 de xv et 459 p.; 6 m.

E. Perrens. La repentance dans les quatre évangiles. — Montauban, Grand; in-8 de 120 p. (thèse).

W. Dubeu. Soteriology of the New Testament. — Londres, Macmillan; in-8 de 280 p.; 7 sh. 6.

C. Taylor. The witness of Herman to the four gospels. — Cambridge, University Press; in-16; 7 sh. 6.

D. Völter. Die Ignatianischen Briefe auf ihre Ursprung untersucht. — Tübingen, Hoeschenauer; in-8 de iv et 127 p.; 3 m.

J. Patrick. The Apology of Origen in reply to Celsus. — Londres, Blackwood; in-8 de 240 p.; 7 sh. 6.

M. Pécard. L'Apologie d'Aréopage. — Paris, Noblet; in-8 de 65 p. (thèse).

A. Schwartz. Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde. — Göttingen, Vandenhoeck; in-8 de ix et 194 p., ill.; 7 m.

V. Devlin. Les Antiquités chrétiennes rapportées à la Cappella greca ou cimetières apostoliques de Priscille. — Paris, Gauthier; in-8 ill.; 15 fr.

C. Johnston. The Book of Saint Basil, the great bishop of Caesarea in Cappadocia on the Holy Spirit, written to Amphilochius, bishop of Iconium, against

the Pneumatograph. A revised text, with notes and introduction. — Londres, Froude; in-8 de 224 p.; 7 sh. 6.

J. Delisle. Apollinaris von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. — Leipzig: Hinrichs; in-8 de m., xiv et 424 p.; 16 m. (Texte und Untersuchungen des von Gieseler et Harnack, t. VII, 3 et 4.)

Th. Specht. Die Lehre von der Kirche nach dem H. Augustin. — Paderborn, Schöningh; in-8 de vi et 354 p.; 6 m.

J. Luyken. Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I bis Gregor VII., quellenmässig dargestellt. — Bonn: Cohen; in-8 de viii et 583 p.; 14 m.

K. Fraz. Waddäse Märjäm. Ein äthiopischer Lobgesang an Mariä, nach mehreren Hss. herausgegeben und untersucht. — Leipzig: Fock; 3 m.

J. Chabot. De Isidori Nivivias vita, scriptis et doctrina. — Paris: Leroux; in-8; 5 fr.

K. Patzig. Johannes Autochthonus und Johannes Macellus. — Leipzig: Hinrichs; in-4 de 32 p.; 4 m. 50.

A. L'Huilier. Saint Thomas de Cantorbéry, II. — Paris: Palmé; in-8 de 534 p.; 10 fr.

Guerard. Le registre de Grégoire X, 1^{re} fasc. — Paris: Thorin; in-4.

L. de Cheveret. Saint François d'Assise (1192-1228). — Paris: Plon-Nourry; in-8 de 170 p.

H. Greven. Die Predigtweise des Franziskaners Berthold von Regensburg. — Rheyl (Prigg.); in-4 de 23 p.

F. Alpert. Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther, I: Die Zeit vor Karl des Grossen Tod (800-814). Lateinische Predigten von Verfässern fremdländischer Herkunft. — Quedlinburg: Bertschmann; in-8 de 176 p.; 2 m. 80.

G. Baupt. Etudes sur les Mystères au moyen âge. — Paris: Leroux; in-8; 2 fr. 50.

H. Lipsius. Luthers Lehre von der Buße. — Brunswick: Schwetschke; in-8 de 280 p.

Coleini opera, edd. Baum, Guntz et Houss, voll. 46 et 47. — Brunswick. Schwetschke; in-4 de viii-668 et viii-484 col.; 24 m. (Corpus Reformationis, t. LXXIV et LXXV).

H. Buser. François de la Noue (1531-1591). — Paris: Hachette; 5 fr.

A. Hottier de Laroque. Le marquis de Ruigny, député général des églises réformées auprès du Roi, et les Protestants à la cour de Louis XIV (1643-1685). — Paris: Plon; 3 fr. 50.

C. Ollivier. La bulle Unigenitus et la fin du jansénisme en Champagne. — Vitry-le-François: Tisserand; in-8 de x et 358 p.; 3 fr. 50.

L. Wette. Friedrich der Grosse und die Juden. — Berlin: Müller; in-8 de ix et 415 p.; 2 m.

L. Guizot. La mission de Su-Tchen au xviii^e siècle. — Paris: Tiquet; in-8 de xx et 523 p.; 4 fr.

L. Longgry, *History of the Church in Eastern Canada and Newfoundland*. — Londres, Christian knowledge Soc., in-12 de 256 p., 3 sh.

Ch. Bardier, *Paul Habant, ses lettres à divers (1744-1791), avec préface, notes et pièces justificatives*. — Paris, Grasset; 2 vol., in-8 de xiv+683, et 503 p.

E. Beyer, *Christian Karl Jönsen von Bunsen, ein Vorkämpfer des evangelischen Bundes*. — Barmen, Klein; in-8 de 70 p., 1 m.

C. Weissächer, *Ferdinand Christian Baur. Rede zur akademischen Feier seines 100 Geburtstags*. — Stuttgart, Frommann; in-8 de 22 p., 40 pf.

L. Pature, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge; traduction française par M. Farcy-Haymond, t. III et IV*. — Paris, Plon, 2 vol., in-8; 45 fr.

Acta et decreta synodorum concilii Vallis, cum permixtis aliis documentis ad concilium quosdam historiarum episcoporum, authoribus presbyteris R. J. a domo R. V. M., una libere conscriptis ad Læmam. — Fribourg, Herder; in-4 de xx et 1942 col., 70 m.

T. de Rellé, *Le cardinal Maunillon, sa vie, ses œuvres et son apostolat*. — Paris, Lethielle et Poussin; in-8; 5 fr.

A. J. Munson et W. Brown, *The Catholics of the East and his people being the impression of 200 years' work in the archbishop of Canterbury's Assyrian mission. An account of the religious and secular life and opinions of the Eastern Syrian Christians of Kurdistan and Northern Persia, known also as Nestorians*. — Londres, Christian knowledge Soc.; in-8 de 368 p., 5 sh.

N. Vartanof, *Notice sur la mission arménienne catholique de Dzir-Eloor (Sg-rer)*. — Rochefort, Tisser; in-8 de 24 p., 1 fr.

J. Vahl, *Der Stand der evangelischen Heidenmission in den Jahren 1845 und 1860 (trafakt du danois par G. Kurze)*. — Götterhof, Bernsdemann; in-8 de 17 et 135 p., 2 m.

ANALYSES ET RÉSUMÉS

J. Vendenburg, *Old-Israel's righteousness in prof. Oort, de tegenwoordiges wettbewaren der moderne Bijbelkritiek in Nederland*. — Amsterdam, Van Groenell; in-8 de 30 p.; 30 cent.

A. Kuusla, *Schäzzen mit da geschiedenis van Israël*. — Nynägar, Thun; 2 vol., in-8 de xx et 398 p.; 3 fl. 40.

F. Frigg, *The composition of the Book of Genesis, with English text and analysis*. — Londres, Nott; in-12 de 194 p.; 4 m.

T. Cheyne, *Aids to the textual study of criticism*. I. The David narratives, II. The book of Psalms. — Londres, Ucker; in-8 de 306 p., 7 sh. 6.

F. Hoff, *Die Psalmen, nach dem Textus hebraicus et syriacus, t. III (Ps. 107 à 150)*. — Fribourg, Herder; in-8 de vi et 301 p., 6 m.

J. Sharpe, *Psalm 12, three lectures with notes*. — Cambridge, Deighton; 2 sh. 6.

G. Holberg. Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Liturgischen geordnet. — Fellings, Hordur; in-8 de xxxv et 366 p.; 8 m.

H. Loney. Ueber das Buch Jona. Etymologisch-kritischer Versuch. — Vienna, Lippert; in-8 de 42 p.; 76 pf.

W. Ballantine. Jeremiah, a character study. — New-York, Reed; in-16 de 32 p.; 55 cent. — Eschist, a literary study of his prophecy (Hildes).

N. Weintraub. Beiträge zur Geschichte der Eschur. — Vienna, Lippert; in-8 de 10 et 92 p.; 1 m. 50.

W. Nowack. Die sozialen Probleme in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwicklung dieses Volkes. Rechtsratsgeda. — Strasbourg, Heitz; in-8 de 29 p.; 60 pf.

B. Niese. Joanni Opera, t. III. Antiquitatum judaicarum libri 11-15, ed. minor. — Berlin, Weidmann; in-8 de iv et 226 p.; 5 m.

H. Rahner. Die alttestamentliche Messiaserwartung und ihre neutestamentliche Erfüllung, I. — Tübingen (Prager); in-4 de 24 p.

L. Rosenthal. Ueber den Zusammenhang des Mischna. II. Vom Sirach der Bot Schammai und Bot Hillel bis zu rabbi Akiba. — Strasbourg, Trechener; in-8 de 90 p.; 2 m. 50.

H. L. Roth. Zur Genese des Talmud. — Der Talmud und die Römer. — Vienna, Brunnheller; 3 m.

Ch. Rouss. Souvenirs du Monde musulman. — Paris, Hachette; 3 v. 60.

A. Abu. Le parricide de Mahomet (arab. de Vaher), d'après le Coran et le Prophète, traduit de l'arabe. — Paris Flammarion; in-8 de 223 p.; 3 fr. 50.

G. Sade. The Koran, translated with notes and preliminary discourse. — Londres, Routledge; in-8 de 480 p.; 3 sh. 6.

Dieterici. Altkirch's philosophische Abhandlungen übersetzt. — Leyde, Brill; in-8 de 223 p.; 5 m.

CHRONIQUE DE L'AN

E. Deschamps. Voyage au pays des Vedas — Ceylan. — Ser. d'ouvrages musulmans; 7 fr. 50.

E. Soy. Dindridjaghkâh um veruome latina, excerpta ex commentariis, adnotantibus criticis et exegetis. — Berlin, Speyer; 4 m.

G. Bähler. Indian Studies, Nr 1: The Jagadīshwara of Haridwar. — Leipzig, Freytag; 1 m. 80.

Ad. Hansen. Zur Geschichte und Kritik des Mahābhārata. — Kiel, Neeser; in-8 de 196 p.; 10 m. 60.

H. Fauche. Le Ramayana traduit en français. — Paris, Flammarion; in-8 de X et 214 p.; 2 fr. 50.

E. Grosse. The Ramayana translated, vol. III. — Calcutta, Samuel; in-8 de 225 p.; 3 rs.

V. Finscholl. The Jataka together with its commentary being tales of the anterior births of the Gotama Buddha, edited in the original Pali, t. V. — Londres. Pond; in-8; 28 sh.

Tantrama Tatya. The twelve principal Upanishads. English translation with notes from the commentaries of Sankarabhārya and the gloss of Anandagiri. — Bombay. Joint stock press; in-8.

C. de Harlez. Le manuel du Bouddhisme d'après le catéchisme de Subhāsita kumāra et le Vajrasūtradhāra. — Louvain. Oylsgevoet; in-8 de 36 p.; 75 centimes.

K. Hultsch. Tamilinscriptions in the Rājareswara temple at Tanjavar (South Indian inscriptions, II. 1: Archaeological survey of India). — Londres. Allen; in-4 de 1 pl. et 110 p.; 4 sh.

G. A. Wilken. Handleiding voor de vergelijkende volkenkunde van Nederlandsch Indië, I, 1 et 2 (publié par C. M. Pleyte). — Leyde. Brill; in-4 de xii et 110 p. (L'ouvrage complet avec environ 15 versions.)

RELIGION EN DIVERSES ÉCRITS

H. Wachtler. Althebräionische Keilschrifttexte zum Gebrauche bei Vorlesungen. — Leipzig. Pfeiffer; lithogr.; 10 m.

A. Hübner. Das rheinische Germanien in der antiken Literatur. — Leipzig. Teubner; 14 m.

A. Wiedemann. Index der Götter und Dämonenmannen in Lepsius = Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, 3^e partie. — Leipzig. Koehler; in-8 de 75 p. autogr.; 6 m.

James Macmillan. Le Zand-Avesta, traduction nouvelle avec commentaires historiques et philologiques. — I. La Liturgie: Yasna et Vispərəd. — Paris. Leroux; in-4 de xix et 500 p.; 20 fr. (3, XXI des « Annales du Musée Guimet »).

FOLK-LORE

G. Hart. Die Pyramus und Thisbe-Sage in Holland, England, Italien und Spanien. — Leipzig. Fock; 2^e partie; 2 m. 40.

H. Wähnel. Aus dem inneren Leben der Zigeuner. — Berlin. Falter; 8 m.

E. S. Hartland. County folklore. I. Gloucestershire. — Londres. Folklore Soc.; in-8 de 58 p.

D. Compagnotti. Der Kalevala oder die traditionelle Poesie der Finnen. (Édition allemande.) — Halle. Niemeyer; de xii et 317 p.; 8 m.

Le Gérant : ERNEST LANTIER.

LE DÉNOMBREMENT

DES

SECTES MOHAMÉTANES

I

Il n'est pas rare, en étudiant les littératures religieuses, de constater que certaines doctrines courantes au sein de telle confession ne sont autre chose que de *fausses interprétations* d'un texte ancien, provenant d'une erreur involontaire. Dans le cours des siècles, la fausse interprétation acquiert une autorité incontestée, à tel point qu'elle réussit à étouffer le sens vrai et original, même dans les milieux scientifiques, et que plus tard elle provoque jusqu'à des corrections du texte véritable de la part de gens qui, sans se douter de ce qu'ils font, s'efforcent de le mettre d'accord avec les tendances auxquelles l'erreur primitive doit déjà son origine. C'est ici justement que la critique philologique doit intervenir pour diriger l'exégèse.

Les lecteurs familiers avec l'histoire de l'exégèse et avec la pratique des textes religieux n'ont plus besoin qu'on leur démontre une fois de plus cette observation si souvent vérifiée par des exemples. Je voudrais en faire ici l'application à un texte, peu important, il est vrai, de l'ancienne tradition mohamétane, qui a été mal interprété de très bonne heure parmi les théologiens de l'Islam et dont le sens erroné est souvent invoqué dans notre littérature européenne. J'entends la fable des 70 sectes juives, 71 sectes chrétiennes et 72 sectes mohamétanes, dont Mohammed aurait parlé, suivant la tradition, dans un hadith. Les nombres varient, car on trouve aussi la série 71, 72 et 73.

« *Superstilio Mahometana est in 727 principales sectas divisa, quarum una sola in Paradisum dux est, reliquae vero in inferos* » : cette citation se trouve déjà chez Martinus Crusius, au xvi^e siècle¹. Mais il n'éprouve pas encore le besoin de joindre à son récit une explication aussi profonde que celle donnée par le voyageur bien connu, Palgrave, à propos des 72 sectes attribuées au christianisme : « Peut-être, dit celui-ci, le Prophète dénué de connaissances historiques avait-il entendu parler des 72 disciples de Notre Seigneur »². Ce parallélisme, que la tradition établit entre les trois religions monothéistes, se rattache vraiment à un texte des écritures mohamétanes³. Dès le *xv*^e siècle, comme nous le verrons, cette interprétation du texte est déjà accréditée parmi les connaisseurs de la tradition. On la trouve dans les recueils de traditions canoniques d'Abû Dâwûd⁴, d'Al-Dârimî⁵, d'Al-Tirmidî⁶ et d'Ibn Maïja⁷. Al-Dârimî (mort en 255 de l'hégire) fait dire à Mohammed : « N'est-ce pas ? ceux qui avant vous furent possesseurs d'écrits (*ahî al-kitâb*) se scindèrent selon 72 doctrines (*madhâb* ; avec la variante *fiqhât* ; les deux termes sont aussi chez Abû Dâwûd et chez Al-Tirmidî) et en vérité cette communauté-ci (c'est-à-dire la mohamétane) se divisera un jour en 72, dont 72 iront en enfer et une seule en paradis. » Rien ne spécifie que par ces « possesseurs d'écrits » il faille entendre ici les Juifs et les Chrétiens ou bien les adeptes des deux religions ensemble. Ibn Maïja (mort en 263 de l'hégire) rapporte trois versions du dire du Prophète : dans l'une ce sont les Juifs seuls (*Bani Isra'îl*) qui, avec leurs 72 *fiqhât*, sont opposés à la future division de l'Islam en 72 sectes et les Chrétiens ne sont même pas nommés ; dans une autre, par opposition à 73 sectes de l'Islam, les Juifs sont mentionnés

1) *Paroemiaster sive octo*, Bâle, 1587, p. 66.

2) *Notes on Arabia* (trad. allemande, Leipzig, 1857, II, p. 22.

3) Cf. Stenningsson dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, IV, p. 107.

4) Ed. de Gump, 1830, II, p. 165.

5) Steun, éd. Casanovi, 1823, p. 325.

6) Ed. de Dair, 1821, II, p. 167.

7) Ed. Dehli, 1262, II, p. 236.

avec 71 et les Chrétiens avec 72 sectes, dont une seule chaque fois arrivera au paradis, tandis que le reste est destiné à l'enfer; dans la troisième version, enfin, les 71 sectes juives sont seules opposées aux 72 mahométanes¹. Ce hadith qui, avec de très légères variantes, s'est bientôt répandu généralement², est la base de l'histoire de la religion et des sectes dans la littérature mahométane. Pres d'un siècle avant Al-Shahrastâni (mort en 528 de l'hégire), dont le dénombrement des sectes et des doctrines au sein de l'Islam, fondé sur ce hadith (éd. Careton, Londres, 1846, 2 vol.), est le plus connu et a été rendu accessible même aux non-arabisants par la traduction allemande de Haackruecker, dès l'an 427 de l'hégire, Abû Mansûr 'Abd al-Kâhir b. Tâhir al-Taïfî a déjà basé son énumération des sectes de l'Islam sur la même tradition³. Par la suite elle a été universellement admise comme le point de départ de l'étude de l'histoire religieuse intérieure de l'Islam⁴. Un autre fait qui prouve encore à quel point elle fut généralement répandue, c'est qu'elle a pénétré jusque dans les récits populaires. Dans le conte de *Sinbad, des Mille et une Nuits*,

1) Voyez aussi *Al-Hid al-fird*, I, p. 267.

2) Les différentes versions sont le plus abondamment reproduites dans le traité du polygraphe Al-Buhârî sur le nombre sept dans le hadith (ms. de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, H. C., n° 357). Il faut encore signaler celle qui est rapportée dans le *Ma'ârif al-jadid* (VIII, p. 145) de Fâhid al-Hafî al-Hafî: Le Prophète aurait dit à Ibn Mas'ûd: Ne sais-tu pas que les Bani Isrâ'îl ont été divisés en 70 sectes (*shu'ûb*), toutes destinées à l'enfer à l'exception de trois: une qui a été en Jénou et qui est venue à son secours pour combattre les ennemis de Dieu, jusqu'à ce que ses adeptes fussent eux-mêmes mis à mort; une seconde qui n'eût pas assez de puissance pour faire la guerre et qui fut par conséquent se contenter de recommander ce qui était digne d'éloge et empêcher ce qui était condamnable (*amra bil-murîf wa nâha bil-munkar*); et une troisième qui ne pouvait faire ni l'un ni l'autre et dont les adeptes s'enveloppaient dans des manteaux de laine et se retirèrent dans les déserts et dans des solitudes. C'est à cela que se rapportent les paroles du *Qur'ân* (cor. I, 27).

3) Al-Harîrî, *Verzeichniss der arabischen Handschriften* (de la Bibl. royale de Berlin), II, p. 981.

4) Voyez, par exemple, Al-Ghazâlî, *Munqid* (*Journal asiatique*, 1877, I, p. 40); Schwöbeler, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 17.

l'Indien raconte à Sindbad que dans son pays il y a des *Shâkirijja* et des *Bardâina* et que les Juifs se divisent en 72 sectes (*âchâ'a*)¹.

II

En dépit de l'antiquité qu'elles ont acquise en se propageant dans toute la littérature théologique de l'Islam, les paroles que nous examinons ici n'en sont pas moins de celles qui rentrent dans la catégorie des textes religieux que nous signalions en commençant. Dans un mémoire, publié il y a bien des années, en 1874, sur la littérature des controverses entre Shîites et Sunnites, nous avons déjà essayé d'attirer l'attention sur le fait que le *hadith* relatif au nombre des *fiqah* (sectes religieuses) provient d'une interprétation erronée d'une parole qui visait originairement tout autre chose et que cette mauvaise interprétation d'un ancien texte a fini par en altérer la forme primitive². Comme on n'a guère tenu compte de nos observations, il ne sera pas superflu de revenir à la charge avec de nouveaux arguments.

Et tout d'abord il ne faut pas perdre de vue que certains mahométans réfléchis ont eux-mêmes éprouvé des doutes sur l'authenticité de la tradition des *âchâ'a*, telle qu'elle est consignée dans les recueils sunnites. On peut citer à ce propos le célèbre théologien mahométan Fakhr al-Dîn al-Râzî (mort en 606 de l'hégire) dans son Commentaire sur le Koran (sur. xxi, 33) : « L'authenticité de cette tradition, dit-il, a été attaquée et l'on a fait observer que si par les 72 sectes il faut entendre autant de divergences sur les dogmes fondamentaux des religions, il n'y en a pas une pareille quantité; que si, au contraire, il s'agit d'enseignements secondaires (dérivés de ces doctrines fondamentales, *al-furû'*), il y en a plus du double. D'ailleurs on trouve aussi des

¹ *Mémoires de Nûbi*, 54, (de Boulay, 1279, III, p. 9 (371^e Nûbi).

² *Beiträge zur Literaturgeschichte des Islams und des orientalischen Islamismus* (Vienne, 1874), p. 9 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe d. k. Akademie der Wissenschaften, t. LXXVIII, p. 447).

sance » (*sha'ab al-îmân*)¹. Un autre hadith est ainsi conçu : « Quiconque meurt sans avoir pris part à une guerre contre les infidèles ou sans avoir tout au moins désiré en son cœur de prendre part à une guerre de ce genre, meurt dans une sorte d'équivoque (par rapport à la sincérité de sa foi) ». « Et ailleurs : « Celui qui cherche dans les astres une connaissance quelconque s'est approprié une sorte (littéralement : un rameau) de magie ». Dans une autre tradition il y a une énumération des *sha'ab al-îmân*, c'est-à-dire des diverses manifestations de l'endurance².

Voilà en quel sens il est parlé de soixante-dix et quelques *sha'ab al-îmân*. Dans une version parallèle de la même tradition, rapportée par Al-Tirmidî³, au lieu de *sha'ab* il y a le mot *bab*, c'est-à-dire porte, partie, genre. La même forme du texte est citée par Al-Gazâlî⁴.

Le hadith ne dénote aucune tentative d'énumération de l'ensemble des *sha'ab al-îmân*; le nombre cité ne l'est évidemment que dans un sens hyperbolique, sans que l'auteur songe un instant à le justifier par un dénombrement détaillé. Or, c'est là ce que la théologie ultérieure a voulu compléter en essayant d'identifier chacun des « rameaux de la foi ». Le Koran, disent-ils, contient au complet les *sha'ab al-îmân*, ainsi que les 315 préceptes (*sharâ'i*) de l'Islam⁵. Les Mohamétans ont fait à l'égard des *sha'ab* ce que les Juifs ont fait pour leurs 613 *mitzvôt*. Le traité le plus célèbre de cette littérature particulière est celui d'Abû Bakr Ahmed al-Bejhakî (mort en 458 de l'hégire), lequel a été développé par Abû Mahmûd al-Makdisî (mort en 762 de l'hégire). Un autographe de l'auteur de cette dernière rédac-

1) *Agâthi*, III, p. 263, 3.

2) *Abû Dâwûd*, I, p. 234.

3) *Ibid.*, II, p. 102, au bas.

4) *Al-Faṣṣal, Mîṣn al-ʿîdāl* (Lucknow, 1301), I, p. 308, s. v. : *Salṭama* b. al-Makam.

5) *Summa*, II, p. 102.

6) *Ḥifẓ ul-îmân al-dîn* (Le Caire, 1282), I, p. 111.

7) *Al-Suṭūf, Mîṣn p. ulus al-Kurʿân* (Le Caire, 1276), II, p. 121. Sur le dénombrement des principes mohamétans, voir mes observations dans le *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1899, p. 78.

tion se trouve dans la riche collection de manuscrits de M. le comte de Landberg¹.

III.

Le hadith sur les « rumeurs de la foi » est devenu ainsi, par suite d'une fausse interprétation, le hadith des « sectes de l'Islam ». La méconnaissance de la véritable signification du terme « *shu'ab* » a permis de lui substituer facilement l'expression synonyme *fiqh* (pl. *fiqah*) et dès lors il était tout naturel de songer à des « sectes de l'Islam ». Avec le temps on a remplacé cette expression elle-même par le mot *millat* (pl. *milal*) qui désigne d'une façon encore plus claire la « secte ». Une fois ce changement opéré, le développement ultérieur de la tradition s'ensuivait aisément : on compara le nombre des sectes de l'Islam avec celui des *fiqah* d'autres confessions religieuses. Quelques recueils, par exemple ceux de Al-Nasâ'i et de Al-Tirmidhî et peut-être encore d'autres, contiennent les deux formes de la tradition, l'ancienne et celle qui est issue de la mauvaise interprétation de la première. Cela provient de la nature éclectique de ces recueils. Au III^e siècle les deux versions existaient concurremment et toutes deux ont été recueillies sans distinction. Mais il est incontestable que la forme la plus récente s'est beaucoup plus répandue, non seulement dans le monde littéraire, mais même dans les écrits populaires. A son tour elle a donné naissance à de nouvelles ramifications. A côté de la version générale qui présente une statistique des sectes des trois religions monothéistes, il y a des variantes qui ont servi de points d'attache à des hadith polémiques dirigés contre des sectes proscrites au sein de l'Islam lui-même. Déjà dans une dissertation antérieure j'ai signalé un passage qui rentre dans cette catégorie et où l'on fait tancer les Shîites par Ali en personne, la principale autorité de leur confession : « Ce peuple, lui fait-on dire en parlant du peuple

¹) Voir un mémoire intitulé : Dr K. E. Nylander's *Specimenschrift histisch-kritisch* (Leyde, 1892), p. 17.

mohamétan, ce peuple se divisera en 73 sectes (*fiḳaḥ*), dont la pire est celle qui fonde sa confession sur l'amour pour nous et qui, en agissant de la sorte, viole notre commandement » (*sharrabū min-jantāhila ḥabbunā wa-jafarūna annamā*). On se représente aisément avec quel empressément les Sunnites ont fait usage de cette arme apocryphe dans la polémique contre leurs adversaires hérétiques.

La tradition relative aux sectes a donné naissance encore à un autre *ḥadīth*, dirigé cette fois contre la tendance spéculative qui prévalut dès le ⁱⁱ^e siècle dans la jurisprudence mohamétane et qui était repoussée avec horreur par les traditionnistes conservateurs¹. On considère généralement comme la principale autorité de cette école Abū Hanīfa. L'auteur de toute une série de *diras* traditionnels, Suweyd b. Sa'īd, originaire d'Anbār, établi à Médine, mort en 246 à l'âge de cent ans et qui, dans sa jeunesse, avait encore entendu Malik ibn Anas en sorte que, malgré beaucoup d'assertions douteuses, il est encore admis comme autorité par Muslim, mit en circulation la parole suivante du Prophète : « Cette communauté se scindera en soixante-dix et quelques sectes (*ḥiḳas*) ; la pire est celle des gens qui avec des opinions arbitraires établissent des analogies et qui présentent comme permis (ce qui est défendu) (*sharrabū fiḥḳatan kaḥḥan jakṣānū-r-ra'ja jantāhilla*) »². Le fait que le Prophète s'attaque à une méthode qui ne prévalut dans l'École qu'au ⁱⁱ^e siècle, ne saurait avoir choqué de pieux mohamétans³. En sa qualité de prophète, en effet, il a prévu le développement théologique de l'Islam, grâce à la même omniscience qui lui dévoilait les destinées politiques du peuple fidèle. Il y a une foule de sentences où il parle des Shītes, des Chārigites etc., comme le ferait un de leurs contemporains. Un *ḥadīth* dont nous avons des variantes à la douzaine dit : « Les Kadarites sont les Magas de cette communauté. » A propos de la tendance murjitique, on lui fait dire :

1) Voir de plus amples détails dans nos *Zābirāt*, p. 7 = 391-393-394.

2) *Diras al-ḥadīth*, I, p. 384.

3) *Muhammedanische Studien*, II, p. 143.

« Chaque confession religieuse a ses juifs ; les juifs de cette confession (c'est-à-dire de la confession mohamétane) sont les Murjites (*ihkullū ummatu Jahād wajahād hādihī-l-ummati al-murjī'a*)¹. Ainsi la tradition relative aux *peccés* pouvait facilement servir de point d'attache à divers jugements sur certaines tendances ou certaines doctrines.

Bada-Purān.

D. J. GOLDSIEBER.

1) *Musnad al-Buhārī*, I, p. 379.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE L'A.

RELIGION ROMAINE

ANNÉE 1891

En tête du dernier *Bulletin archéologique* * nous annoncions un périodique nouveau, destiné à rendre à nos études les plus grands services. C'est par une indication du même genre que nous commencerons encore aujourd'hui. Il ne s'agit plus cette fois d'une revue mais d'un livre, d'un *Guide à travers les collections publiques d'antiquités classiques à Rome* †. Il est dû à M. Helbig que ses nombreux travaux dans le domaine de l'archéologie étrusque ou romaine, et un séjour de près de trente années à Rome, ont préparé mieux que personne à une pareille tâche. La science de l'antiquité, depuis moins d'un demi-siècle, s'est sur bien des questions presque complètement transformée. Les découvertes de tout genre qui ont eu lieu sur le sol même de l'Italie, mais surtout en Grèce et en Orient, ont modifié beaucoup des opinions reçues et conduit les modernes à des conclusions qui eussent fort surpris leurs devanciers. C'est peut-être l'archéologie figurée qui a été, de ce fait, la plus bouleversée. Le nouvel ou-

† Cf. les périodiques suivants publiés en 1891 : *Notizie degli Scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei*; *Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei*; *Bollettino della Commissione archeologica comunale di Roma*; *Mittheilungen des Kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, römische Abteilung*; *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*.

*) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 64.

†) W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Alterthümer in Rom*, 2 vol., in-12, Leipzig, Budeker, 1891.

vrage de M. Hellig, résumant les résultats acquis, apportant aussi le fruit d'études personnelles à propos des merveilleuses collections romaines, marque une époque dans l'enquête des savants, s'il ne peut la clore tout-à-fait. L'auteur fait appel à toutes les comparaisons et invoque tous les monuments, statues, bas-reliefs, vases peints, monnaies, pierres gravées, pour établir avec plus de certitude l'identité des objets qu'il examine. Grâce à ce travail minutieux, qui souvent aussi s'inspire des bons ouvrages antérieurs, le public lettré, non plus seulement les érudits, aura pour le conduire à travers les collections de Rome un cicerone vraiment compétent. Qu'il nous suffise pour le moment d'avoir signalé ces deux volumes. Si les œuvres de l'art traduisent les sentiments, les idées morales et religieuses des peuples, un livre comme celui de M. Hellig doit rendre des services non pas aux seuls archéologues ou amis des arts, mais à tous ceux qui sont curieux des religions antiques. Il importait donc de lui consacrer au moins quelques lignes dans ce Bulletin, sans entrer toutefois dans un examen détaillé. Indiquons aux personnes que le sujet pourrait intéresser, l'article récent¹ où M. Geoffroy fait ressortir les mérites du nouveau guide. Une traduction française est annoncée. Elle ne tardera pas à paraître. M. J. Toutain, ancien membre de l'École de Rome, en est l'auteur.

I.

Nos lecteurs connaissent déjà par les quelques lignes que nous lui avons consacrées l'année dernière² l'importante inscription extraite des bords du Tibre et relative aux *Judi saeculares*. Nous attendions pour en parler avec quelque détail que les archéologues romains nous eussent fourni des renseignements précis. Les renseignements sont venus, mais ce n'est pas les Romains qui nous les donnent. Le Ministère de l'Instruction publique a cru bien

1) *Revue des Deux-Mondes*, 1^{re} avril 1892, p. 586-611.

2) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 63.

faire en confiant le soin de commenter le document à M. Mommsen. Il ne manquait sans doute pas à Rome d'épigraphistes capables de se tirer avec honneur d'un travail de ce genre; et la décision du Ministère ne les aura peut-être qu'à moitié satisfaits. Pour nous du moins, l'important était de posséder de ce texte une interprétation complète et autorisée. Nous l'avons dès aujourd'hui. D'autre part, M. Boissier reprenant la question à son tour, et s'inspirant du mémoire de M. Mommsen, auquel il ajoute ses conjectures personnelles, vient de faire connaître au public français toute la valeur de la récente découverte. Là où ces deux maîtres ont passé, il serait difficile de rien trouver à glaner. Nous nous bornons donc à résumer leurs travaux aussi brièvement que possible : on vaudra bien s'y reporter pour les développements. (*Monumenti antichi... dei Lincei*, 1891, 3^e fasc., p. 601 sqq.; *Rev. des Deux-Mondes*, 1^{er} mars 1892, p. 72-93).

Au mois de septembre 1890, en démolissant, à 7 mètres sous terre, un vieux mur construit avec des matériaux provenant d'édifices antérieurs, les ouvriers rencontrèrent plusieurs plaques de marbre, couvertes de caractères épigraphiques. C'étaient les premiers fragments d'un texte relatif aux jeux séculaires célébrés par Auguste. Peu à peu d'autres débris furent dégagés en grand nombre, et lorsqu'on essaya de les classer, on s'aperçut que tous ne se rapportaient pas au même objet. Tandis que huit d'entre eux, les plus considérables, concernent les jeux d'Auguste, le reste, cent cinq fragments, dont la suite est très difficile, parfois même impossible à déterminer, a trait aux fêtes du même genre données par Septime-Sévère en l'année 204. L'état de cette dernière inscription nous empêche d'en tirer autre chose que de vagues indices. Il en va tout autrement de la précédente. La dimension des morceaux en permet le raccord sans trop de peine, et si l'on remet à leur place quelques autres débris retrouvés au xiv^e siècle, et conservés au Musée du Vatican, on obtient ainsi sur 3^m,02 de hauteur et 1^m,12 de largeur, 168 lignes d'écriture assez line mais très distincte. L'étude en est des plus instructives. — Fût-il complet, ce marbre ne nous rendrait pas tout le monument consacré à la mémoire des jeux séculaires d'Auguste. Un des frag-

ments conservés nous apprennent que sur la proposition de C. Silanus, un des consuls en charge, un sénatus-consulte fut rendu, qui ordonna de perpétuer le souvenir des fêtes. On devait graver sur le bronze et le marbre, au lieu même où elles furent célébrées, le procès-verbal de toutes les cérémonies religieuses et des réjouissances populaires. Le bronze a disparu, comme il est naturel. Cette perte néanmoins est peu sensible, car les deux inscriptions ne devaient que se répéter textuellement. Ce qui subsiste suffit pour donner plus de clarté aux témoignages que nous possédons déjà sur la question, en particulier, au *Carmina seculare* d'Horace.

Dans son testament, Auguste nous raconte que sous le consulat de C. Furnius et de C. Silanus, le collège des quindécenvirs lui décerna en même temps qu'à Agrippa la présidence des jeux séculaires. C'est donc en l'année 737 (47 av. J.-C.) que fut célébrée la solennité. A dire vrai, la date était assez arbitrairement choisie. Il est probable que cette grande fête avait eu lieu pour la dernière fois en 695 de Rome; on conviait du moins assez généralement de cette date. L'année 765 aurait dû par conséquent la voir revenir. Mais la rivalité sanglante entre César et Pompée, et les luttes qui suivirent pendant vingt années jusqu'à Actium, empêchèrent qu'on rendit alors aux dieux les honneurs accoutumés. La tradition cependant n'était pas oubliée et dès que la paix eut été rétablie, on songea à la faire revivre. Une difficulté se présentait d'abord qu'il fallait écarter. Comment fixer la date des jeux futurs, puisque la date véritable en était depuis longtemps passée? Un oracle sibyllin que Zosime nous a conservé servit à convaincre les moins crédules. Interprété par le complaisant jurisconsulte, Ateius Capito, il apprit aux Romains que le *sæculum* comprenait cent dix années au lieu de cent, et d'autre part que les derniers jeux dataient de 628 et non de 695. Suivant ce principe, on remontait pour les âges antérieurs à 518, 408 et 298, où ce mode de supplication fut établi à Rome, à la suite de présages effrayants, qui annonçaient les plus grandes calamités. Les Romains, qui se plaisaient fort aux pompes du culte et aux spectacles, ne durent pas opposer une forte résistance aux argu-

ments de Capiton, si conformes d'ailleurs à la volonté d'Auguste.

Cependant ce calcul nous conduit à 738 et la fête se donna un an plus tôt. Pour rendre compte d'une période anormale, M. Mommsen suppose qu'Auguste pressé de partir en Gaule, prit le parti d'anticiper. Mais M. Boissier répond que l'empereur ne partit pas en Gaule avant le milieu de 738; et il propose une autre explication qui paraît très satisfaisante. En 727, lorsque le prince remit au sénat et au peuple les pouvoirs extraordinaires dont il avait été revêtu jusqu'alors, et qu'il reçut de la reconnaissance des sénateurs le titre glorieux d'Auguste, il avait encore conservé, pour les défendre et les administrer pendant dix ans, la moitié des provinces, celles qui formaient les frontières de l'empire. Lorsque le terme fixé fut échu et qu'on renouvela au prince ses pouvoirs, il est naturel que des réjouissances publiques aient été célébrées. De là vient, d'après Dion Cassius, que les empereurs prirent l'habitude de fêter la dixième année de leur règne, comme le début d'une période nouvelle. « Je crois donc, ajoute M. Boissier, qu'on peut considérer les jeux séculaires d'Auguste comme la première de ces fêtes décennales (*Decennalia*) qui ont été jusqu'à la fin les plus grandes solennités de l'empire. »

Rien ne manqua pour que l'éclat de cet anniversaire surpassât tout ce qu'on avait vu jusqu'alors. Les quindécenvirs (*quindecimviri sacris faciundis*), gardiens des oracles sibyllins et qui avaient la charge des jeux en question, désignèrent, nous l'avons vu, Auguste et Agrippa, tous deux membres du collège, pour tout organiser. Le choix des deux premiers personnages de l'État indiquait déjà avec quel éclat les jeux allaient être donnés. Tout d'abord l'empereur en fit annoncer la date de toutes parts. Des hérauts parcoururent la ville et l'Italie pour inviter les habitants à s'y rendre en foule. C'était en effet une occasion unique de voir une série de pompes religieuses que « *non ultra quam semel ulli mortalium spectare licet*. »

En outre, par une lettre dont une partie nous est parvenue, Auguste demandait aux quindécenvirs de veiller à ce que le peuple fût exactement informé de tout ce qui devait se passer.

pour que le programme fût exécuté sans encombre. Les quindécenvirs s'empressèrent de se conformer au vœu de leur puissant collègue. Et nous possédons les décrets publiés à cette occasion par le collège, et destinés à faire connaître au public l'ordre et la durée des fêtes. D'autre part, afin que personne ne fût empêché d'y prendre part, le sénat lui-même suspendit l'effet de la loi Julia, rendue l'année précédente, et qui interdisait aux célibataires d'assister aux jeux publics; en même temps, il abrogea la durée du deuil des femmes, et permit aux matrones d'abandonner pour la circonstance, et avant l'époque légale, leurs vêtements funéraires. Ces actes des pouvoirs publics se passent de commentaire. Cette dérogation aux lois ne pouvait avoir lieu que dans des circonstances et pour des motifs exceptionnellement graves.

Il convenait avant tout que la cité fût purifiée. Rien de souillé ne doit s'offrir aux regards des dieux pendant ces journées saintes; leurs faveurs se détourneraient du peuple romain. A ces préliminaires fut employée la fin du mois de mai. Les 20, 27 et 28, tous les citoyens, avec leur famille, se présentent aux quindécenvirs, au Capitole et dans le temple d'Apollon Palatin, et reçoivent d'eux des torches, du soufre et du bitume. Ils s'en servent pour chasser toute impureté, par le feu et la fumée, loin d'eux, de leur maison et de tous ceux qui l'habitent. Après quoi, les 29, 30 et 31, ils apportent aux mêmes quindécenvirs, aux endroits déjà indiqués, ou encore au temple de Diane sur l'Aventin, les prémices des récoltes nouvelles, orges, blé, fèves. Quand cet échange des objets de purification (*suffimenta, purgantia*) et des produits de la terre (*fruges*) est terminé, on arrive à la fête proprement dite. Elle est inaugurée dans la nuit du 31 mai au 1^{er} juin.

C'est un signe particulier des jeux séculaires que ces cérémonies nocturnes. Les Romains, bien différents des Grecs à cet égard, ne les ont jamais aimées. Ils invoquaient les dieux au grand jour, et se réjouissaient aussi à la lumière du soleil. On faisait exception néanmoins pour les divinités souterraines. Tel était précisément le cas qui nous occupe. Établis pour désarmer

la colère des dieux irrités, les jeux séculaires avaient un caractère funèbre. On y invoquait *Dis Pater*, le Pluton des Grecs ; on y sacrifiait des victimes de couleur sombre. Auguste toujours soucieux de ne pas paraître innover, tandis qu'il modifiait profondément toutes choses, prit soin de suivre les anciens usages ; et, s'il institua de toutes pièces les solennités du jour, dans toute la partie nocturne on peut dire qu'il eut à cœur de ne pas trop s'écarter de la tradition. Toutefois, moins servile imitateur du passé, moins formaliste que ne l'étaient en général les Romains, il associa les coutumes religieuses étrangères à ces pompes auxquelles il conviait tout l'univers. *Dis Pater* et *Proserpine* furent remplacés par les *Parques*, sous leur nom grec, de *Mores* (*Μοῖραι*) ; et la première nuit, Auguste et Agrippa immolèrent à chacune d'elles trois brebis et trois chèvres. La nuit suivante on offrit à *Ilithya* (*Ἰλίσια*), appellation grecque de Lucine, des gâteaux de diverses sortes, des *liba*, des *poponea*, des *poteia*, mélange de fromage, de persil et de miel. *Ilithya* habite, elle aussi, aux enfers, quoiqu'elle déesse de la fécondation et de la naissance. La dernière nuit fut consacrée à la Terre (*Terra mater*), pour qui on égorga une truie pleine.

M. Boissier voit dans le choix de ces divinités un reflet des préoccupations secrètes d'Auguste. « Ce sont celles du monde souterrain, ce grand laboratoire de la vie universelle, où tout germe et d'où tout sort ; il veut les prier d'être favorables à la race romaine et de lui rendre l'abondance et la fécondité qu'elle semble près de perdre. » Et d'autre part, comme les divinités des deux premières nuits sont invoquées sous leur nom grec, et que les sacrifices, au dire des documents officiels, furent accomplis selon le rite grec, *achéen rite*, M. Mommsen voit dans ces faits une idée politique. Il y aurait là, d'après lui, un effort pour rendre ces fêtes internationales, et une tendance vers la réunion de tout l'univers dans un seul peuple, n'ayant qu'une religion, et jouissant des mêmes droits sous la suprématie de Roma. Ce qui fut la pensée continuelle de l'empire, serait pour ainsi dire en germe dans la décision prise par Auguste en cette circonstance.

Sans contester nullement la justesse de ces observations, on ne peut méconnaître cependant tout ce que l'empereur conserva des habitudes antérieures dans ces cérémonies : l'heure à laquelle on les célèbre, la nature des déesses à qui l'on adresse des supplications et qui toutes appartiennent au monde souterrain, enfin l'endroit même où ont lieu les cérémonies. On le désignait sous le nom de *Terentium*. Il était dans la partie du champ de Mars dite *Campus ignifer*, parce qu'une légende rapportait que le feu y était jadis sorti du sol. Par une heureuse coïncidence, l'emplacement de ce *Terentium*, jusqu'à présent inconnu, vient d'être déterminé d'une façon très précise, au moment où on retrouvait les fragments de l'inscription qui nous occupe. M. Lanciani l'a découvert entre la Chiesa Nuova et le palais Sforza-Cesarini, sous le *corso Vittorio-Emmanuel*. Un autel de grandes dimensions, élevé sur trois degrés au moins, en était la partie principale. Trois enceintes l'entouraient percées de nombreuses ouvertures. Quelques débris de la décoration en marbre rencontrés par les ouvriers prouvent que ce monument vénérable devait être richement orné. Un assez large canal (*Eurypus*), qui dessinait de nombreuses sinuosités, servait à l'écoulement des eaux. Le *Terentium* ainsi déterminé est à égale distance du palais Caelli, sur la via Giulia, où furent trouvés au xvi^e siècle plusieurs morceaux de notre texte, et du point d'où viennent d'être exhumés les nouveaux fragments. Il semble donc probable que l'inscription était placée en cet endroit, où se passaient les solennités des trois nuits et qui était véritablement le lieu consacré des jeux séculaires (*Monum. ant. . . . dei Lincei*, 1894, p. 540-545).

Les sacrifices ne suffisaient pas pour occuper la nuit tout entière. Aussi à partir de minuit environ offrait-on au peuple une fête d'un autre genre. Des théâtres en plein vent, espèces d'estudes élevées à la hâte, se dressaient au bord du Tibre. Point de sièges, point de gradins : suivant un vieil usage de la Rome républicaine les spectateurs restent debout, tandis que sous leurs yeux défilent, sans interruption sensible, pendant deux nuits et deux jours de suite des pièces de toute sorte, mimes, comédies, tragédies, etc..

Les Romains, friands de représentations théâtrales, devaient se délecter à ce spectacle varié qu'on peut quitter, pour y revenir quelque temps après, avec la certitude d'avoir toujours du nouveau. La foule se pressait autour de ces théâtres improvisés. A la lumière des torches, qui laissaient sans doute sur la vaste étendue de ce terrain plus d'une partie sombre, cette multitude si diverse, s'agitant dans un désordre qu'on se représente aisément, offrait le coup d'œil le plus pittoresque.

Si l'empereur, malgré les quelques modifications que nous avons signalées, pouvait en somme se vanter à bon droit d'avoir donné les fêtes de la nuit à l'exemple des dieux (*more exemplorum aeternum*), il n'en était pas de même pour celles du jour. Ici tout est renouvelé. Le caractère funèbre des antiques cérémonies a disparu, et ce sont les divinités du ciel qui président au triduum. *Jupiter optimus maximus*, le dieu qui du haut du Capitole domine toute la cité, reçoit le premier sacrifice : on lui égorge un bœuf blanc. *Juno regina*, compagne de Jupiter au Capitole, voit immoler une vache ou son bouc, pendant la seconde journée. Enfin pour la troisième, on se transporte au Palatin, et, dans le temple d'Apollon qu'Auguste vient de bâtir, l'empereur assisté d'Agrippa présente des gâteaux sacrés au dieu qui lui a procuré la victoire d'Actium, et dont il a fait depuis son protecteur spécial¹.

D'autres cérémonies s'accomplissent encore dans l'intervalle de ces trois grandes supplications. Cent dix matrones, en nombre égal aux années du *sæculum*, mariées, âgées d'au moins vingt-cinq ans, offrent des sellisternes (*sellisternæ*) à Junon et à Diane. Ces repas sacrés, que la piété donnait aux dieux, ne différaient en rien des lectisternes, si ce n'est que les déesses étaient assises sur des sièges et non étendues sur des couchés. Les Romains prôtaient ainsi à leurs divinités leurs propres habitudes ; ils auraient cru les offenser en agissant autrement. — Voici un échantillon des prières que les matrones adressaient à Junon pendant ces festins. Nous la donnons d'après la traduction très fidèle de M. Boissier :

« Junon reine, tu sais ce qu'il y a de plus utile pour le peuple

[1] Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 37.

romain des Quirites. Nous, les mères de famille, les épouses, prosternées à tes pieds, nous te prions, et te supplions de faire que l'empire et la majesté du peuple romain des Quirites s'accroissent, de protéger toujours le nom latin, d'accorder au peuple romain des Quirites le salut, la victoire et la santé, de favoriser le peuple romain des Quirites et les légions du peuple romain des Quirites, de garder de toute atteinte la république du peuple romain des Quirites, d'être propice et secourable au peuple romain des Quirites, aux quindécenvirs, à nous, à nos maisons, à nos familles. Voilà ce que les cent dix mères de famille et épouses, choisies par le peuple romain des Quirites, nous te demandons à genoux. » Dans ces prières monotones, où les mêmes mots reviennent sans cesse, et qui ressemblent assez, on l'a depuis longtemps remarqué, à des litanies, on reconnaît l'esprit formaliste de la religion romaine, qui maintenait intactes les anciennes pratiques et ne savait pas renouveler l'expression de sa vénération. Les prières adressées aux Moeres, à Jupiter, à Hithyia, à Terra Mater, à Apollon, etc., sont conçues tout à fait sur le même type, et ne varient guère que dans la première partie qui contient le nom de la divinité.

Cependant s'il y a une exception à cet usage rigoureusement conservateur, les Jeux séculaires nous la fournissent. Le dernier jour, vingt-sept jeunes gens et vingt-sept jeunes filles, choisis parmi les meilleures familles, et qui avaient encore leurs pères et leurs mères, chantaient un hymne qui resumait toutes les solennités auxquelles le peuple venait d'assister. Imitant le sénat, qui, pendant la seconde guerre punique, pour remercier les dieux d'une façon éclatante de la défaite d'Hannibal, avait chargé Livius Andronicus de composer en vers une prière nouvelle, Auguste, afin de donner lui aussi plus de lustre à la fête, pria Horace d'écrire un chant pour la circonstance. Notre inscription dit expressément : *Carmen composuit Q. Horatius Flaccus*. C'est l'épode que nous appelons le *Carmen saeculare*.

Plus d'une fois déjà l'empereur avait demandé à son poète de chanter ses exploits ou ses réformes; et cette poésie officielle n'avait pas toujours heureusement inspiré la lyre d'Horace. Elle

était plus à l'aise dans les œuvres légères où la fantaisie s'ébat en liberté. Les grands sujets n'étaient nullement son fait. On peut donc se figurer l'embarras du poète pour satisfaire le désir de l'empereur, qu'il n'osait pas mécontenter. Il semble même avoir accablé la difficulté, ou peut-être n'est-ce qu'une habileté de sa part, en se renfermant dans le cadre étroit du programme des fêtes. Son chant ressemble beaucoup à une traduction poétique du *commentarium ludarum secularium*, tel que l'inscription nouvelle nous l'a rendu. Les dieux invoqués, les sacrifices, les cérémonies expiatoires, tout l'ordre des jeux est rappelé. Après ce que nous en avons dit, le lecteur pourra se convaincre facilement, en revoyant le texte lui-même, que l'inscription commente le poème, et, partant, que le poème permet de suppléer aux lacunes de l'inscription. Une particularité cependant a frappé M. Mommsen. Le nom de Jupiter ne vient qu'à la fin tout à fait du *Carimen seculare* ; mais vers le milieu on rappelle les bonheurs blancs immolés devant son temple. M. Mommsen en conclurait volontiers que le cortège se formait au Palatin et y entonnait devant le sanctuaire d'Apollon les vers où il est nommé :

*Phœbe, citharumpus potens Diana,
Cuiusdam nulli doctus, et soluti
Semper et nulli, date quos precamur
Temper amicos.*

Puis au lieu de poursuivre leur chant sur place, comme on le pensait jusqu'à présent, les jeunes gens et les jeunes filles se tettaient en toute, descendaient la pente du Palatin, longeaient le Forum, gravissaient le Clivus Capitolinus et se trouvaient devant le temple de Jupiter, pour s'écrier :

*Hi, probos mores ducit juvenitas,
Hi, venerabili placidæ quietis,
Similiter genti date quos precamur
Et decus amicos!*

On comprenait, sans qu'il fût besoin de nommer aucun dieu, à qui s'adressait l'invocation, et Jupiter ainsi que Junon étaient

présents à tous les esprits en même temps qu'à tous les yeux. L'hymne s'achevait devant le temple du Capitole. La supposition n'a rien que de vraisemblable; et dans une solennité où tous les grands dieux de Rome recevaient les hommages du peuple, on comprend fort bien que le cortège ait été les saluer tour à tour. Cependant il ne faut pas abuser d'un argument comme celui que produit M. Mommsen. A pousser plus loin ce raisonnement, quelques-uns iraient jusqu'à avancer que la procession rétrogradait ensuite chemin et retournait au Palatin achever son chant, car il se termine sur les mêmes noms d'Apollon et de Diane que nous avons entendus au début :

*Hinc iterum nostrae decipue cunctae
Spem hominum portumque domum reposita,
Ducas et Phoebe choros et Dianae
Ducere iuvabit.*

Ici se terminaient les fêtes officielles; mais le programme des réjouissances était loin d'être épuisé. A peine laisse-t-on au peuple une journée de repos (le 4 juin), et aussitôt commencent d'autres jeux, les *ludi saeculares*, ainsi appelés parce qu'ils sont offerts par les magistrats, en remerciements des bonheurs dont on les a revêtus. Le théâtre improvisé du champ de Mars, l'immense théâtre de Pompée, celui de Marcellus qui ne sera inauguré que l'année suivante, tout est envahi, partout des représentations variées attirent la foule, du 5 au 11 juin. Enfin des chasses et des courses de chars, présidées par Agrippa, terminent la seconde partie des fêtes.

Auguste d'abord, et à sa suite les autres magistrats, avaient donc pris soin que rien ne manquât à ces solennités. Et l'on ne saurait s'empêcher d'être frappé du caractère de grandeur qu'elles présentent, surtout pendant les *ludi saeculares* proprement dits. Mais une autre impression se dégage, dont on ne peut se défendre, et M. Heissier paraît la résumer très exactement lorsqu'il dit : « Il nous semble que tout le monde, aussi bien le prince que les spectateurs, devait être à bout de forces. Songeons que, depuis les purifications jusqu'aux courses de chars, les fêtes s'étaient suc-

onté sans repos, et qu'elles avaient dure dix-huit jours pleins, dix-huit jours pendant lesquels pas un moment ne fut perdu pour la curiosité ou le plaisir. — N'oublions pas cependant que les jeux ne devaient pas revenir, on le croyait du moins, avant cent dix ans. Aucun de ceux qui venaient d'y prendre part ne les reverrait, et chacun désirait en emporter un souvenir durable. Pareil luxe de joissances ne se fit pas compris pour des jeux destinés à être célébrés à brève échéance.

Le souvenir d'Horace, les changements introduits par Auguste dans le programme traditionnel, donnent un intérêt tout particulier aux *ludi saeculares* de 737. Les suivantes, et parmi eux ceux de 204 après J.-C., n'excitent pas la même curiosité. A cette date en effet, on n'a plus l'ardeur d'Auguste pour renouer la culte en même temps que les institutions civiles. Et d'autre part le temps n'est pas encore arrivé où le paganisme aux abois essayera, pour résister aux progrès du christianisme, de rendre aux cérémonies leur lustre d'autan. La fin du iv^e siècle et le début du v^e ne se distinguent pas par de grandes manifestations religieuses, du côté des païens. Ces considérations sont de nature à diminuer nos regrets à propos du triste état où nous est parvenu le texte relatif à Septime-Sévère. Après de patientes tentatives, on a réussi à déterminer à peu près les diverses parties dont il se compose, sans pouvoir établir une restitution suivie, comme pour la première inscription. Il nous suffira donc d'indiquer en quelques mots le contenu de chaque groupe de fragments.

Le début formé de soixante-trois morceaux réunis donne la *prescriptio* du document, avec la date de 204. Suivent les négociations des quindécenvirs avec le sénat, une lettre de l'empereur pour fixer l'époque des jeux, et les résolutions prises par le collège. Ailleurs sont indiqués les préliminaires de la fête et une assemblée tenue au Palatin, en novembre 203. Des fragments d'un édit impérial de février ou mars 204, et de lettres impériales on sont déterminés les jours de certaines cérémonies et nommés les présidents de la solennité; l'édit adressé au peuple, le récit des fêtes et les prières adressées aux dieux; telles sont en outre les principales parties de cette inscription si mutilée. Par ce qui peut

être clairement distingué, on voit que l'ordre des matières ne diffère pas d'une manière sensible de ce que nous avons relevé dans le *commentarium* de 737.

Avant de quitter le champ de Mars, nous mentionnerons deux édifices importants de l'époque d'Auguste dont M. Lanciani a pu déterminer l'emplacement dans la même région que le *Terentium*. En creusant un égout, *vicolo del Molone*, vis-à-vis de S. Andrea della Valle, on a dégagé un chapiteau énorme, qu'on n'aurait pu extraire sans danger pour les maisons voisines. Cette particularité est digne de remarque. En effet, au dire des précédents topographes, trois autres chapiteaux, eux aussi de proportions colossales, ont été rencontrés près de ce même endroit. Ce sont les plus grands qu'on ait jamais exhumés à Rome. Voilà donc un groupe de chapiteaux trouvés les uns près des autres, sur une étendue de 100 mètres au moins, ayant tous comme signe distinctif leurs dimensions surprenantes, et qui doivent par conséquent appartenir à un seul monument. M. Lanciani a pensé aussitôt au *porticus Bonæ Eeclesiæ*. Un texte d'Ammien Marcellin nous apprend qu'il était grand, voisin des thermes d'Agrippa, et déjà ancien au IV^e siècle, si bien qu'il dut être réparé sous Valentinien et Gratien, en 374. Ces diverses indications concordent avec l'attribution proposée. Le nom du portique s'explique par la proximité du temple de *Bonæ Eeclesiæ*, le dieu qui à l'origine amenait à maturité les fruits de la terre, et qui, plus tard, passa pour conduire à bonne fin toutes les entreprises des hommes. Il est très vraisemblable, dit M. Lanciani, en s'appuyant sur les relevés de Sarti, un de ses prédécesseurs, que ce sanctuaire s'élevait près du lieu où gît le plus récent des quatre chapiteaux, à S. Maria in Montorone. On y a vu, il y a quarante ans, un solide mur de pépérin, dont la construction dénote un travail de la bonne époque. Malgré les probabilités en faveur de cette hypothèse, quelques fouilles seraient utiles pour que la certitude devint complète au sujet de la situation du temple (*Bull. commun.*, p. 224 sq.).

Depuis l'heureuse trouvaille relative aux jeux séculaires, l'archéologie a quelque peu chômé à Rome, je veux dire les fouilles

et les découvertes, car les études de cabinet se poursuivent toujours avec la même ardeur. Et le digne pacifique de l'érudition subit le contre-coup des difficultés politiques et financières auxquelles sont en proie l'Italie et sa capitale. Souhaitons qu'elles soient bientôt aplanies et que l'ère des recherches fécondes recommence sans retard. Il nous tarde en effet de voir repris les travaux du Forum d'Auguste dont nous avons signalé l'importance¹ et qui demeurent interrompus. On a, il est vrai, entrepris, comme intermède, de retourner le sol dans le jardin de l'ancien convent des SS. Cosme et Damien, derrière le *templum Sacrae Urbis*. A cette place en effet ont été vus le jour la plupart des fragments du fameux plan de Rome de Septime-Sévère. Une centaine de morceaux cependant proviennent des bords du Tibre, près du palais Farnèse. Mais cette émigration est toute moderne, et il y a lieu de croire que le reste, s'il subsiste encore, doit être enfoui sous terre, à côté du temple même, sur les murs duquel le plan était fixé dans l'antiquité. Les profondes tranchées qu'il faut creuser pour atteindre le sol de la vieille Rome rendent l'entreprise assez dangereuse. Mille précautions sont nécessaires, et l'on n'avance qu'à pas lents. Aux dernières nouvelles, treize débris de marbre de médiocre importance étaient tirés des débris (*Not. d. Scavi*, p. 124 sqq. et 162 sq.).

Les inscriptions natives n'ont pas manqué pendant ces derniers temps. Dans les nouveaux quartiers qui avoisinent la gare, via Emanuele-Filiberto, on ressuscitait, il y a six ans, la caserne des *equites singulares*. Un bon nombre des textes retrouvés à cette place sont des dédicaces à diverses divinités. Celles qui ont reparu l'année passée sont du même ordre. Voici un cippe de marbre en l'honneur d'Apollon, offert en 158 par un soldat qui avait fini son temps. Un centurion en consacre un autre à Jupiter, Junon et Hercule, qu'il appelle dans son dialecte german *Beccioni*. Les trois dieux portent l'épithète de *campestris*. Elle est inusitée pour Jupiter et Junon. Quant à Hercule, défenseur des hommes contre les fléaux de tout genre, et par conséquent protecteur en particu-

¹ *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 12.

lir des biens de la terre, on le connaît déjà sous les noms de *vestiens* et de *compans*, et il est en plusieurs endroits associé à Silvain. C'est à ce dernier qu'un groupe d'équites, prenant son congé en 145, a dédié une belle inscription avec image du dieu au centre (*Not. d. Scavi*, p. 126 sqq.; *Bull. comm.*, p. 284 sqq.). La réunion d'Hercule et de Silvain nous serait prouvée, à défaut d'autres témoignages, par un texte qu'on a déterré sur le *mole del Re*, nouveau boulevard qui va du Tibre à la gare du Transévère (*Not. d. Scavi*, p. 232). Enfin, ces mêmes dieux figuraient encore deux fois, mais séparément, dans les comptes rendus archéologiques de 1891.

Une base de marbre de la via Palestro, au Quirinal, porte ces simples mots : *Arminius Vinicianus* «(ir) c*elestissimus* custodi meo. Sur chaque face latérale est sculpté un chien et ce symbole rapproché de la dédicace fait aussitôt penser à Silvain, dont la statue devait être élevée sur la base en question. Son nom se lisait sans doute sur la plinthe même de la statue. La dénomination de *custos* décernée à Silvain existe déjà dans plusieurs textes du *Corpus* des inscriptions latines (*Not. d. Scavi*, p. 236).

M. Ricci consacre un assez long mémoire à un problème de topographie urbaine, qu'il nous semble avoir résolu. Il s'agit de la *curia athletarum*, établie depuis le règne d'Antonin le Pieux sur les pentes de l'Esquillin, près de S. Pietro in vincoli. Était-elle comprise à l'intérieur des thermes de Titus? Formait-elle au contraire un corps de bâtiment distinct? Appuyé sur l'étude des textes et après examen des lieux, l'auteur adopte la seconde hypothèse. Si nous mentionnons ici son travail, c'est que les athlètes grecs dont il s'agit étaient des dévots d'Hercule et portaient le nom de *athletae Herculis victores communis*. Par malheur, M. Ricci se borne à examiner la question de topographie, sans nous fournir de renseignements sur le culte rendu au patron divin du collège. Des statues de Junon et d'Apollon, un fragment de bas-relief mithriaque, pour ne parler que de ce qui touche à la religion, ont récemment revu le jour dans les environs de la *curia*. Mais aucun indice ne nous est parvenu sur les honneurs dont Hercule était l'objet. Le travail de M. Ricci attend donc son com-

plément. Il est à souhaiter que des fouilles prochaines lui permettent de nous le donner (*Ist. comm.*, p. 185-209; cf. *ibid.*, p. 280-283).

Malgré le profit assez misérable que l'étude de la religion romaine peut retirer de ces trouvailles, nous n'avons pas cru devoir les omettre, afin d'offrir aux lecteurs un résumé complet. Aussi bien, dans la pénurie actuelle de documents importants, est-on obligé de se rabattre sur des objets plus humbles. Le Tihm cependant nous a rendu depuis peu une œuvre précieuse, qui doit fixer notre attention.

Les travaux en cours d'exécution pour l'établissement des quais se poursuivent avec régularité. Ils nous ménagent de temps à autre d'agréables surprises. Ainsi de nouveaux *sippi terminali*, deux de la délimitation d'Auguste, un de celle de Trajan, se sont ajoutés à ceux que nous possédions¹. Ils atteignent au chiffre de vingt-deux, échelonnés sur une étendue d'environ 500 mètres (*Not. d. Scavi*, p. 91, 130, 161).

Sous la seconde arche du pont Sisto, vers la rive droite, la drague a retiré du fleuve une inscription dédiée « à la Victoire Auguste » par le sénat et le peuple romain. Symmaque, préfet de la ville en 364 et 365, fit ériger la statue et graver l'inscription. A cette époque en effet, sous le règne de Valentinien, le pont *Atratinus* fut restauré, puis richement orné. Il en prit le nom de *pont Valentinianus*. Les deux images de Valentinien et de Valens en décoraient la tête du côté du champ de Mars; d'autres statues surmontaient les pilastres du parapet, dont une Victoire, ainsi que nous l'apprend notre marbre. Bien qu'elle fût en métal, cette Victoire n'a pas tout à fait disparue. Une aile de bronze en subsiste qu'on a extraite de l'eau peu de temps après la base qui l'explique: ce morceau est en parfait état de conservation (*Not. d. Scavi*, p. 251, 286 sq.). Mais il perd presque tout intérêt devant la statue remarquable que nous annonçons tout à l'heure.

Le Musée des Thermes de Dioclétien, qui a été tout récemment ouvert au public, servait depuis plusieurs années de ma-

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 64.

guin à la Direction des Antiquités. On y accumulait les objets ou les fragments de toute sorte que les fouilles de Rome recueillaient sans cesse, en attendant qu'on pût exposer les uns et tenter une reconstitution des autres. Au cours de ce dernier travail, on distingua parmi les débris de sculptures le buste d'une statue virile, nue, assez endommagée aux épaules et au côté droit. Un long séjour dans le Tibre avait revêtu le marbre d'une couche calcaire très dure. A force de patience on finit par la faire sauter. Alors apparut toute la beauté du morceau. Les recherches furent activement poussées pour arriver à le compléter. Et on eut la bonne fortune de retrouver les jambes et la tête, retirées elles aussi du Tibre à des époques différentes. Aujourd'hui il ne manque plus au personnage que les deux bras. Celui de droite existe cependant ; mais le raccord était difficile à opérer. La statue ainsi rétablie, de style encore archaïque, appelle de nombreuses comparaisons. M. Petersen les a faites dans une séance de l'Institut allemand.

Nous sommes en présence d'un Apollon qui doit être rapproché pour la facture du corps des quatre types suivants : l'Apollon de Pompéï, l'Apollon de Cassel, l'Apollon dit de l'omphale ou du théâtre, l'Apollon du Capitole. Tous sont contemporains des premiers temps de Phidias ou de bien peu antérieurs. Pour la tête, au contraire, l'Apollon du Capitole et le nouveau, celui du Tibre, sont les seuls à confronter. Dans l'un et l'autre la forme du visage rappelle celle de l'Athéna Parthénos, et les deux boucles de cheveux qui descendent sur les épaules font songer au Zeus d'Olympie. Enfin, il n'est pas jusqu'à cet air de douceur, d'exquise bonté, tant célébré dans le Zeus, *ὁ ἄριστος καὶ ἡμιερεινός*, qui ne se retrouve dans les traits de nos deux Apollons romains. Tout concorde donc pour montrer la main de Phidias. Peut-on dire cependant que ce soient là deux copies d'un même original ? M. Petersen ne le pense pas, en raison des différences qui se remarquent dans la disposition de la tête et le mouvement du bras gauche ; et il croit que nous avons les copies de deux œuvres de Phidias.

Le grand artiste en effet exécuta deux Apollons. Le premier,

dit *εἰς αἴθερα*, figurait sur l'Acropole d'Athènes. Le second faisait partie d'un groupe élevé à Delphes, en mémoire de la victoire de Miltiade, Pausanias, qui le décrit, nous montre Miltiade entouré d'Athéna et d'Apollon et de dix héros parmi les plus illustres d'Athènes. La déesse, sans doute à droite, devait couronner le vainqueur, et le dieu, à gauche, le prenait sous sa protection. D'après l'allure du notre Apollon du Tibre, M. Petersen le considère comme une copie de celui de Delphes; la statue capitoline dériverait par conséquent de l'Apollon Parnopios. Ces conjectures pour vraisemblables qu'elles paraissent pourront peut-être soulever quelques objections. Un fait du moins demeure acquis, c'est l'importance de l'Apollon du Tibre dans l'histoire de la statuaire antique.

Nous voudrions en savoir davantage et connaître la place occupée à Rome par cette belle œuvre. Il faut probablement nous résigner à l'ignorer toujours. Les revues romaines nous apprennent seulement qu'elle a été extraite du fleuve entre le *pont Palatino* et les bains de Donna Olimpia. (*Not. d. Scavi*, p. 288 et 337; *Mon. Mitt.*, p. 302 et 377 sqq.).

Le Quirinal est un des endroits de Rome où les monuments religieux s'étaient le plus multipliés. Le Capitole abrita un grand nombre de sanctuaires, comme si les divinités romaines avaient voulu, en se groupant autour de Jupiter, Junon et Minerve, leur rendre une sorte d'hommage respectueux. Il en fut de même au *Capitolinus vetus*. On sait qu'il se trouvait près des Quattro-Fontane, un peu en arrière du palais du Quirinal. Autour de lui l'emplacement des temples de Quirinus, de Flora, de la gens Flavia, et le sanctuaire de Semo Sancus ont pu être déterminés. L'arc *interius Nervianum* vient d'être découvert, auprès de la petite église Saint-André. Enfin M. Buehler fixe la situation du *templum Salutaris*, grâce à un débris d'inscription habilement complétée par lui. Ce texte provient d'un terrain avoisinant la Consulta. On y lit qu'Agrippa sur l'ordre d'Auguste a relevé un édifice du *vicius Salutaris*. Le nom de cette rue dérive, comme on le voit dès l'abord, du culte du temple. Elle devait suivre la même direction qu'aujourd'hui la via della Consulta, et descendre vers la dépression

qui sépare le Quirinal du Viminal, c'est-à-dire vers la via Nazionale. Le temple de Quirinus et la maison de Pomponius Atticus ont leur place bien marquée au Quirinal; mais entre les deux édifices s'étend un espace assez vaste, auquel vient précisément aboutir le vieux *Salutaris*. C'est donc, vers cet endroit, autrement dit, vers l'entrée principale du palais royal actuel, qu'on peut s'attendre à rencontrer les restes du *templum Salutis*. D'autre part, le mur de Servius qui passait tout auprès était percé d'une porte à cet endroit. Elle communiquait avec une route (la via della Dalaria d'aujourd'hui) qui menait au champ de Mars. Le fait est hors de doute, le *sepulcrum Semproniarum*, situé un peu au-dessous du palais, ne pouvait que border une route. On applique jusqu'à présent le nom de *Sanquatis* à la porte en question. À cause du voisinage du *templum Salutis* M. Hansen propose avec beaucoup de vraisemblance de la dénommer *porta Salutaris*. L'épithète de *Sanquatis* serait dévolue à la porte suivante, située plus au sud, et dont l'angle Sacri, vers les jardins Colonna, est assez rapproché (*Röm. Mitt.*, p. 122 sq.).

La religion romaine nous est surtout connue par les manifestations publiques, les seules dont les écrivains et les monuments nous rendent d'ordinaire témoignage. Sur le culte domestique au contraire nos renseignements sont maigres. Il y a là tout un ensemble de faits qui, se passant à l'intérieur de la maison et devenant d'une habitude quotidienne, échappent, pour ainsi dire, à l'attention des auteurs. C'est à peine si de loin en loin quelques débris enfoués, quelque modeste inscription, nous apportent un peu de lumière sur une question si intéressante. Raison de plus pour ne pas les laisser échapper. Nous avons signalé, il y a un an¹⁾, l'introduction du Génie de l'empereur dans le laraire d'un particulier. Voici encore un culte officiel que nous retrouvons dans une habitation privée. Un vieux dessin, de facture assez grossière, nous a conservé le souvenir et l'aspect d'un petit sanctuaire découvert en 1613, près de Sainte-Marie-Majeure. L'auteur de cette esquisse y voyait un « *tempietto antico di Romulo* », à cause d'une mosaïque

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 74.

ornant la niche centrale, et qui, représente Romulus et Rémus allaités par la louve. Mais un examen attentif du dessin a convaincu M. Lanciani qu'il s'agissait d'une chapelle, élevée dans sa demeure par un personnage appartenant au sacerdoce des Luperques. Deux de ces prêtres en effet sont figurés à droite et à gauche de l'absoluë centrale, où se trouve adossé au mur un autel avec trois petites marches d'accès. L'autel ainsi disposé est caractéristique de ces sortes de chapelles.

Le quartier qui entoure aujourd'hui Sainte-Marie Majeure était dans l'antiquité habité par des familles aisées. Le propriétaire de la maison qui nous occupe devait jouir d'une fortune assez considérable. La décoration luxueuse de son petit sanctuaire, qui indique le III^e siècle, en fournit une preuve : colonnes de granit, mosaïques nombreuses, incrustations de porphyre et de divers marbres, tout est réuni pour exprimer la piété généreuse du dédicant. Deux inscriptions découvertes au même endroit, à la même époque, semblent nous transmettre le nom de ce Romain et celui de sa femme. Ce sont Lucius Cespersius Rogatus Secundinus et Lucia Bacbia Sallustia Crescentilla, tous deux de rang sénatorial. Le mari est qualifié de *pontifex dei Solis, septemvir (epulonum), usqueque luperco istarum aedium conditor*. La femme est une *verissima sanctitatis matrona et lectissima pulcherrimisque conjux*. Ce pieux ménage, non content des cérémonies solennelles, avait tenu à manifester sa dévotion d'une manière toute spéciale, et à rappeler dans sa maison le Lupercal du Palatin (*Bull. comm.*, p. 305 sqq. et 344).

Si les érudits veulent retrouver tout ce qui peut subsister de la Rome antique, ce n'est pas seulement sous terre qu'ils doivent diriger leurs investigations. Tout n'a pas péri en effet de ce qui a été enlevé de la surface du sol; et des études de jour en jour plus minutieuses nous apprennent peu à peu quels sont les édifices du Moyen Âge ou de la Renaissance qui se parent des débris des anciens monuments. Personne mieux que M. Lanciani ne s'entend à faire ces sortes de découvertes. M. l'abbé Duchesne a dit qu'il était l'homme du monde le mieux instruit des sous-sols de Rome, et que, si le terrain venait à manquer sous ses pas, il sau-

rait toujours chat qui il tomberait. On compléterait volontiers l'éloge en constatant que M. Lanciani connaît presque toutes les pierres des palais de Rome et peut désigner la provenance de chacune d'elles. C'est ce qu'il vient de faire pour la charmante construction de la place Scossacavalli, au Transtévère (Borgo nuovo), connue sous le nom de palazzo Giraud. Commencé vers 1523 par Bramante, pour le cardinal de Corneto, il passa successivement entre les mains de nombreux propriétaires, jusqu'en 1720 où la Chambre apostolique le vendit au comte Pierre Giraud, d'où sa dénomination moderne. Depuis 1820 il appartient à la famille Torlonia. Le cardinal qui le fit élever commit une faute que les archéologues lui pardonneront difficilement. Des témoignages authentiques nous apprennent en effet qu'il alla puiser au Forum les matériaux dont il avait besoin. La basilique Julia, dont tout le monde sait l'emplacement et le temple de Janns, situé à l'est du Forum, entre la curie et la basilique Æmilia, lui fournirent en abondance. Et ce qui restait encore debout de ces deux illustres monuments, après les incendies et les dévastations de tout genre, fut ainsi détruit pour satisfaire le goût d'un grand seigneur. Nouvel exemple de ce sans-gêne déplorable, qui prenait au Colisée la pierre nécessaire à bâtir le palais Farnèse (*Bull. comen.*, p. 234 sqq.).

II

Si l'année 1891 a été peu productive à Rome, on ne saurait en dire autant du reste de l'Italie. De toutes parts on signale d'importantes chantiers de fouilles et des découvertes dignes d'attention. Mais elles nous échappent en grande partie et nous ne pourrions nous en occuper sans sortir du cadre de ce Bulletin. Il s'agit en effet des monuments profanes de la civilisation romaine, ou bien de souvenirs des âges antérieurs, tels que tombes étrusques ou italiques, terramars, etc... Ainsi plusieurs tranchées, ouvertes aux alentours de la cathédrale de Vérone, ont fourni un fort lot de belles statues, parmi lesquelles une du premier Drusus, selon

truite apparente, et des sculptures de tout genre qui proviennent dit-on, de thermes antiques; à Spolète, on a pu rétablir exactement la situation du théâtre. Dans un autre ordre d'idées, les nécropoles très archaïques d'Este, en Vénétie; de San Giovanni in Persiceto, au nord de Bologne; de Todi, de Serra San Quirico, près de Fabriano, le village préhistorique d'Arcena, en Ombrie; les sépultures pré-romaines de Numana et d'Osimo, dans le Picénum; les tombes étrusques de Castiglione del Lago, entre Chiusi et le lac Trusimène; et de Corneto, en Étrurie; les nécropoles siciles de Castiluccio, dans le territoire de Syracuse, et punico-romaines de Nora, en Sardaigne, ont produit une riche moisson de renseignements.

L'Italie possède une légion d'archéologues appliqués à ces recherches d'un intérêt si considérable, et c'est en ce pays que les études préhistoriques ont fait le plus de progrès. M. Brizio, de Bologne, est à la tête de cette vaillante troupe; et autour de lui opèrent M. Pigorini, directeur du Musée ethnographique de Rome, M. Prosdocimi, M. Demmici, et pour l'Étrurie M. Helbig et M. Gemmellini. À côté d'eux, des auxiliaires momentanés, étrangers presque toujours, réussissent parfois à mener à bien des fouilles très instructives. C'est ce qui est arrivé dernièrement à M. Gœhl, membre de l'École française de Rome. Pendant quatre mois (février-mai 1889) il a exploré cent trente-six tombes à Vulci, en pleine Étrurie; et la relation de cette campagne, parue en 1891, forme un volume compact, véritable enquête scientifique de la plus haute valeur. Les meilleurs juges ont donné à ce travail les éloges qu'il mérite, et nous en avons résumé l'économie et résumé les conclusions dans cette Revue¹. Sans reprendre ici la question, il nous suffira de renvoyer le lecteur à notre article, ou mieux au livre lui-même. Nous avons du moins tenu à rappeler ici l'œuvre de M. Gœhl et aussi celle des autres archéologues qui scrutent le même coin de l'antiquité, pour montrer combien active est en ce moment la culture scientifique en Italie, et qu'à côté de la région réservée à nos investiga-

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXV, 1892, p. 247-299.

tions, il est bien d'autres domaines où la production est peut-être encore plus féconde.

Nous attendions pour cette année la suite du rapport de M. Ferrero sur les découvertes du Grand-Saint-Bernard¹. Les *Notizie* (p. 73-84) nous apportent seulement quelques pages de M. Castellfranco sur les débris d'âge préhistorique rencontrés au cours des travaux en 1890. Ce ne sera pas sortir de notre sujet, mais bien compléter les résultats antérieurs, que d'y faire ici une rapide allusion. On a rencontré sur l'emplacement du temple de Jupiter, ou bien aux alentours immédiats, sur le *Plan de Joux*, des objets en fer d'époque très reculée, qui semblent remonter jusqu'au v^e siècle avant Jésus-Christ, puis des monnaies gauloises, enfin des monnaies romaines. Après avoir assisté assidûment aux fouilles, et relevé avec une scrupuleuse exactitude la position de chaque fragment, M. Castellfranco signale plusieurs faits dignes de remarque. Les monnaies romaines sont toutes de l'époque d'Auguste ou plutôt postérieures; les monnaies gauloises sont de 150 à 20 avant notre ère. Les deux catégories sont nettement localisées. Les pièces romaines ont été déterrées dans l'axe même ou au sud du temple; les autres, toutes au nord, une partie dans une terre remuée, le reste dans une couche inférieure, intacte. Ces dernières sont à plat, et dispersées au lieu d'être réunies en un tas. Par conséquent elles n'ont pas été jetées d'une seule fois, mais déposées une à une par les Gaulois, sans doute dans le lac minuscule qui parfois s'étend jusqu'auprès du temple. La terre remuée, avec les monnaies qu'elle contient, aura été rejetée par les Romains lors de la construction de leur petit sanctuaire. Ainsi, avant l'établissement des Romains en ces parages, les Gaulois y avaient un édifice élevé en l'honneur de leurs dieux. Mais les Gaulois eux-mêmes y avaient été précédés par d'autres peuplades, ainsi qu'en témoignent les débris archaïques mentionnés ci-dessus.

Parmi les récentes inscriptions, il en est deux que nous devons signaler, avec un regret. L'une, simple épitaphe de Verona, porte

1) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 76 seq.

en tête la formule : *Dis Parentibus*, au lieu de *Dis Manibus Sacrum* (Notiz., p. 16; *Röm. Mitt.*, p. 286 et 290). L'autre est dédiée : *Duo decim Dis sanctissimis*. Elle provient de la Sabina (Notiz., p. 39). Les deux textes piquent notre curiosité, sans la satisfaire. Ils contiennent, le premier, un nouvel exemple d'une invocation toute spéciale à Vérone¹ et qui n'existe qu'une fois hors de cette ville, à Rom; le second, la mention probable du culte sabain des douze dieux dont Varron nous a conservé le souvenir, et qui doit avoir une affinité avec celui des *Di consentes* du Forum romain. La survivance de ce culte jusqu'à l'époque impériale, qui est celle de notre inscription, mérite d'être notée. Mais il faut nous borner à ces simples indications, car nos deux pierres n'offrent pas la moindre explication complémentaire.

M^{re} la comtesse Cantani Lovatelli, dans un de ses gracieux mémoires dont elle a le secret, nous présente une nouvelle divinité. La collection particulière de M. C.-L. Visconti renferme une inscription, dont on ne nous dit pas la provenance, et qui est ainsi conçue : *Arcumoni L. Karotus Fidis*. Ces quatre mots sont gravés sur une très petite plaque de bronze, à queues d'aronde, percée d'un trou dans sa partie supérieure. La forme de l'objet et la rédaction du texte nous indiquent de façon certaine que nous avons affaire à une dédicace qui accompagnait un ex-voto. Ce décaler a disparu; ce devait être probablement une lampe, du moins si l'on considère que la plupart des plaques votives semblables à celle qui nous occupe, qui existent dans les musées, accompagnaient un petit luminaire. C'est là toutefois une question nécessaire. Le fait important est la présence du mot *Arcumoni*, qui désigne la divinité invoquée. On ne la connaissait pas jusqu'à ce jour. Et pourtant il ne sera pas très difficile de déterminer son identité. Pour y arriver, l'auteur rappelle fort à propos une série d'inscriptions où des noms de cités deviennent des noms divins. Le fait est surtout fréquent en Gaule. On y a rencontré un dieu *Nemausus* (Nîmes), un dieu *Favio* (Vaison), un *Aquila Borvo*, protecteur des *Aquæ Borvonis* (Bourbonne-les

¹ C. I. L., V, 3384-3390.

Baies), et de même en Maurétanie (Césarisme un dieu *Astur*, gardien d'*Astria* (Aumale). Nous avons ici encore un exemple de cette habitude romaine de diviniser les villes; *Astria* est la *colonia Firma Julia Secundinarum Araucio* (Orango) en Gaule Narbonnaise, à qui L. Karcus Vitalis présente ses actions de grâces. Suivant M^{me} la comtesse Lovatielli, l'invocation dans les dédicaces de ce genre s'adresse au génie protecteur des villes; et on nous remet en mémoire que les individus, les institutions, les choses même avaient un génie à qui incombait le soin de les surveiller et de les défendre. A l'appui de cette thèse on pourrait même citer le texte précis auquel nous faisons allusion plus haut : *Astria Deo Genio et conservatori coloniae*. Il convient pourtant de ne pas oublier que les Romains savaient fort bien distinguer la personne même de son génie, et que l'on invoquait la déesse Rome d'une part et de l'autre, le *genius populi Romani*, ou encore la *gens Augusta* à côté d'Auguste lui-même. Nous avons peine à concevoir un dédoublement de ce genre, et il nous est fort difficile de mettre sous ces expressions différentes deux idées non identiques. Peut-être les Romains auraient-ils été aussi embarrassés que nous pour établir entre ces termes une distinction nette¹. Ce qui tendrait à le faire croire, c'est que les deux appellations existent surtout quand on parle de Rome ou d'Auguste, beaucoup plus rarement quand il s'agit d'autres villes ou d'autres personnages. Et par conséquent, il ne faut sans doute voir dans cet usage, qu'un moyen plus ou moins conscient d'augmenter la grandeur de la ville et du prince et de doubler pour ainsi dire la puissance de leur *nomen* (*Bull. comen.*, p. 245-254).

Voici encore deux nouveaux dieux que nous envoie la Gaule cisalpine. La découverte remonte à cinq ou six ans; elle a été communiquée seulement l'année dernière à M. Ferrero, qui en a fait part à l'Académie des sciences de Turin². A Demonte, sur la Stura, non loin de Cuneo, on mit au jour un autel de marbre,

1) C. I. L., VIII, 2014.

2) Cf. *Revue de l'Hist. des Bel.*, I, XXIV, 1891, p. 74 sqq.

3) *N. Accad. delle scienze di Torino*, 1880-1891. — Act. votiva scoperta a Demonte.

assez gracieusement décoré. L'inscription de la face antérieure porte que « le duumvir Lucius Crispinus Augustinus a dédié (cet autel) aux dieux *Hubascens* et *Robeon* pour accomplir un vœu. » Demonte est compris dans le territoire de l'antique *Peda*, dont on possède déjà quelques textes épigraphiques. Deux d'autre eux indiquent un décurion et un curateur de la cité; le texte dont nous nous occupons ajoute un troisième nom aux fastes de la petite ville, celui d'un duumvir, l'un des deux premiers magistrats municipaux. Ce qu'il y a de plus important à signaler dans ces lignes, ce sont les noms des dieux *Hubascens* et *Robeon*. Nous ne pouvons guère que les mentionner, car les renseignements sur leur compte manquent complètement. Ils apparaissent pour la première fois dans l'histoire. Ils y ont été précédés par *Leucimalacus*, désigné sur une inscription de la même ville sans aucun commentaire, identifié une autre fois avec le Mars des Romains. Nouvel exemple de la pénétration de la religion romaine dans les vieux cultes locaux¹. Cette infiltration d'ailleurs se produisit lentement; ce qui l'indique, c'est qu'à côté des quatre inscriptions précédentes on en a d'autres dédiées à Jupiter, à Neptune, à la Victoire. Ainsi les dieux du panthéon romain s'installent d'abord auprès des divinités du pays, puis s'associent à elles et finissent par les évincer. On saisit sur le vif cette marche progressive à Demonte. Peut-être cependant Jupiter, Neptune, la Victoire, etc., eurent-ils plus de peine là qu'ailleurs à demeurer maîtres du terrain, car leurs adversaires étaient en nombre. Et il faut noter, comme un fait rare, l'existence de trois divinités, *Leucimalacus*, *Hubascens* et *Robeon*, gardiennes et protectrices d'une localité sans importance.

Dans la petite ville de Vado en Ligurie, on a exhumé depuis longtemps bien des restes de l'antiquité. Ces trouvailles, la position géographique de la cité, une longue tradition, enfin la similitude des noms permettent d'identifier Vado et l'ancienne *Vada Sabatia*. On supposait même que l'épithète appliquée aux *Vada* de la côte ligurienne, et qui servait à les distinguer de leurs ho-

1) Cf. *Bonn de l'État, des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 79 sqq.

monymes, dérivait du nom de Sabazius, dieu tutélaire et éponyme du lieu, où il aurait été l'objet d'un culte spécial. Un petit monument récemment exhumé vient donner plus de créance à cette hypothèse. Il s'agit d'une main votive, offerte à Sabazius par un certain Aristocles, d'origine et de langue grecques. La preuve est donc faite en ce qui concerne le culte de la divinité à Vado. Une autre main, voisine de la précédente, porte sur toutes ses parties une quinzaine de symboles des plus curieux : une pomme de pin, une tête de bélier, un serpent, une balance, un caducée ailé, un couteau de sacrifices, des tenailles, une grenouille, une tartan, etc.... Une figure de femme étendue, qui tient un enfant sur son sein, a donné à penser que nous avions là l'ex-voto d'une accouchée. Quand même cette supposition serait juste, il n'en demeure pas moins que les attributs relevés plus haut, peut-être même leur disposition sur la main, doivent avoir un autre sens. Ne se rapportent-ils pas aussi au culte phrygien de Sabazius ? On sait en effet combien riches en signes extérieurs étaient les religions orientales introduites dans le monde romain. Une étude attentive de l'objet, malheureusement dépourvu d'inscription, et des circonstances de la découverte, pourrait, en semble, fournir la réponse à cette question (*Notiz.*, p. 45 sq.).

Jupiter, grand dieu du ciel, avait dans son domaine toutes les modifications qui s'y produisaient. De sa puissance dépendaient le beau temps, la pluie, les orages. De là les noms de *serenus*, *pluvius*, *pluvialis* ou *imbricator*, *fulgur* ou *fulgurator* sous lesquels on l'invoquait. Parfois la pluie et la tempête, par exemple, étaient divinisées et priées soit seules, soit de compagnie avec Jupiter. Plusieurs inscriptions de Gaule, d'Afrique et d'Italie, dont l'une remonte à Lucius Cornélius Scipion, mentionnent ainsi les *Tempestates*. Un nouvel autel de San-Gorgio di Piano, à 18 kilomètres au nord de Bologne, est dédié *Juvia Tempestati*. M. Brizio, qui le publie, propose de traduire ici *tempestas* par grêle. Le nom de Jupiter indique en effet que la tourmente redoublée venait du ciel. Et d'autre part le pays est très fréquemment désolé par la grêle. La Société italienne d'assurances contre ce fléau a même des tarifs spéciaux et plus élevés pour les parties basses de la plaine du Bo-

lennais, à cause de la fréquence des indemnités à payer. Les conditions climatiques de cette région n'ont guère varié depuis le *iv^e* siècle de l'empire d'où date notre texte; et c'est bien probablement la grêle que redoutait celui qui le fit graver (*Notiz.*, p. 21 sq.).

Alatri, aux confins de la Sabine et du pays des Volturnes, est bien connue des amateurs de pittoresque. Située dans la montagne, à l'abri des dépredations, la ville a conservé, comme beaucoup d'autres de cette région, de nombreux vestiges de l'antiquité. Ses vieilles murailles, composées d'énormes blocs de pierre et presque intactes encore aujourd'hui, attirent l'attention du visiteur. Les archéologues la connaissent de longue date. Mais elle vient de se rappeler à leur curiosité à la suite des fouilles qu'on y a faites ces années dernières. A un kilomètre de la cité un temple a été découvert, sur lequel plusieurs savants allemands ont publié des mémoires non dépourvus d'intérêt. Cependant il subsistait malgré leurs délaisséments une certaine obscurité sur la construction et le style du monument. Pour faire la lumière complète, le Ministère de l'Instruction publique donna mission à M. Cozza de reprendre les recherches et d'étudier spécialement les terres cuites qui décoraient l'édifice. M. Cozza est déjà connu par les belles travaux de Civita-Castellana, et le Musée étrusque de la villa di Papa Giulio doit beaucoup à son activité. Le choix était donc heureux et l'entreprise confiée à de bonnes mains. C'est le résultat de son travail que M. Cozza commence à publier aujourd'hui. On nous promet la suite prochainement. Nous ne l'attendrions pas pour mentionner ces études. Les premières constatations offrent un réel intérêt, et nous ne saurions éviter d'en parler, au moins en quelques mots, quitte à remettre les détails à un Bulletin ultérieur (*Röm. Mitt.*, p. 349-359).

On considérait jusqu'à présent comme certain que le temple avait la forme étrusque, c'est-à-dire qu'il se composait du *pronaos* et de la *cella* sans colonnade latérale, ni adjonction d'aucune sorte. Il était appuyé directement sur le sol, sans soubassement. L'examen des tuiles et des terres cuites fit tout d'abord naître des doutes dans l'esprit de M. Cozza. Il rencontrait des difficultés très

grandes pour en indiquer la disposition dans un édifice de ce genre. Ses prédécesseurs avaient d'ailleurs négligé de faire une remarque importante : le mur latéral, du côté où il est le moins endommuré, dépassait le mur postérieur de la *cella*, et semblait par conséquent prouver que là ne se terminait pas la construction. Y avait-il donc un *opisthodomos*? Rien n'autorise à l'affirmer, ou plutôt certains indices conduisent M. Coze à le nier en tirant une conclusion toute différente.

Dans une ferme des environs, il a mis la main sur une base de colonne qui lui permet d'échafauder une très ingénieuse hypothèse. Ce fragment, très semblable par sa structure et ses proportions aux bases qui subsistent dans le pronaos, doit avoir appartenu au temple qui nous occupe. On ne saurait l'attribuer à quelque autre du même genre; le voisinage n'offre aucun vestige de monument antique. Mais où le placer? Le pronaos a ses deux colonnes et n'en admet pas d'autres. Une série de remarques sur les trois bases en question fournit à l'auteur les moyens de résoudre la difficulté. Les deux du pronaos sont entièrement travaillées; mais un petit mur de la hauteur d'une marche en masque une partie. Si le mur et les bases avaient été posés ensemble, eût-il été logique de sculpter la plinthe de ces bases? La dernière au contraire n'est pas décorée dans la portion qui était dérobée aux yeux; et il y a ainsi une sorte d'harmonie voulue entre le mur et elle. D'où l'on conclura sans témérité que tous deux appartiennent à une restauration, ou mieux à une modification du sanctuaire. Les colonnes du pronaos seraient du plan primitif. A une époque inconnue, le sol du temple fut exhausé de la hauteur du petit mur et le pied des colonnes antérieures à moitié enfoui. Et sans doute ces travaux eurent pour résultat d'ajouter en arrière du sanctuaire un portique semblable à celui du devant. On s'efforça même de ne pas s'écarter du style de la construction précédente. Mais on eut ainsi un temple *amphiprôstyle*, ou muni de deux façades à colonnes. Cette explication ingénieuse répond à la fois toutes les objections rencontrées ci-dessus. Elle a de plus le mérite, affirme M. Coze, de permettre le rétablissement complet de la décoration en terre cuite des parties supérieures. C'est

ce qu'il tentera de démontrer dans la suite de sa mémoire.

L'exemple que nous venons de donner prouve qu'en archéologie bien peu de questions sont résolues d'une façon définitive par les premiers interprètes. C'est en revenant à plusieurs reprises sur les ruines qui reviennent le jour qu'on finit par leur arracher leur secret. Il s'est souvent à glaner même sur les terrains les mieux connus, et, semblait-il, complètement explorés. Le temple grec du forum triangulaire de Pompéi nous en fournit une preuve nouvelle. Au cours d'un voyage scientifique, avec un groupe de professeurs du diocèse de Bade, M. von Duhn obtint l'autorisation de commencer une fouille autour du monument. La caravane allemande une fois partie, M. Sogliano continua le travail pour le compte de l'administration italienne. L'un et l'autre ont publié leurs conclusions. M. Mau, après examen, en a extrait ce qui lui paraît fondé. Voici ce qu'on peut désormais admettre selon toute probabilité.

Malgré les objections de M. von Duhn, qui voit dans le temple un édifice du *iv*^e siècle, la date semble devoir être reculée bien davantage. M. Mau remonte sans hésiter jusqu'au *vi*^e siècle. Le caractère nettement archaïque des terres cuites, et d'une belle tête de lion en particulier; la forme d'un chapiteau, tout semblable à ceux des plus anciens temples de Paestum et de Salinunte; le nombre des cannelures dans les colonnes, etc., tout concorde à faire adopter l'époque la plus ancienne. Ainsi ce temple vénérable serait le seul témoin d'une ville antérieure à la Pompéi romaine, telle que les cendres du Vésuve nous l'ont conservée. On croit vulgairement que le sanctuaire était sous l'invocation d'Hercule. Rien n'autorise cette opinion. Les morceaux d'un cerf en terre cuite, sorte d'ex-voto ou de désignation parlante de la divinité, feraient plutôt penser à Apollon, ou Artémis. On n'a cependant pas de données sûres à ce sujet. On ignore la date de la destruction. Pénètre-t-on de l'attribution possible du temple à Apollon, pour affirmer qu'il périt lorsqu'on éleva sur le Forum le magnifique édifice consacré au même dieu, c'est comme le remarque très bien M. Mau, appuyer une hypothèse sur une autre hypothèse. Enfin plusieurs, se fondant sur quelques détails d'architecture, imaginent une petite chapelle élevée sur les débris de

l'édifice précédent; chapelle toute provisoire d'ailleurs et destinée à faire place à une construction plus solide. Pourquoi cet aménagement postérieur? Personne ne le saurait dire. Au reste, la supposition n'est pas admise sans conteste. L'enquête à laquelle se sont livrés, chacun de leur côté, MM. von Duhn, Segliano et Maz soulève donc des problèmes plutôt qu'elle ne les résout. S'il est malaisé d'arriver souvent à des résultats certains pour les monuments qui n'ont pas péri avant les temps modernes, comment s'étonner qu'il en soit ainsi pour ceux qui avaient disparu dès l'antiquité? Indiquer les difficultés, convier les savants à les aplanir, c'est déjà faire une œuvre méritoire et qui a son profit (*Rom. Mitt.*, p. 258-268).

Stilo, sur la côte du Bruttium, au nord-est des ruines de Locres, dont il a été question dans le précédent Bulletin¹, n'est pas encore parfaitement identifié. On a proposé divers noms pour la cité antique qui occupait cette place. M. Orsi, fort de quelques découvertes faites récemment dans le territoire de Stilo, et des chiffres rectifiés des itinéraires, indique la cité grecque de Caulonia. Sans qu'il soit encore possible de trancher la question, les trouvailles dont nous parlons portent à croire que ce centre devait avoir une réelle importance. Un énorme chapiteau qui rappelle ceux des monuments archaïques de Selinunte et de Paestum, fait d'abord songer à un grand édifice religieux; mais on n'en connaît aucun détail. Plusieurs terres cuites à représentations figurées qui proviennent de la colline où se dresse aujourd'hui le phare de Stilo, se rapportent à un autre sanctuaire de dimensions beaucoup plus restreintes. L'une d'elles offre un intérêt tout particulier. On y voit un jeune homme nu, dont la tête a disparu, à cheval sur un gros dauphin; la main droite repose doncement sur le genou du même côté, un peu relevé; la gauche tient un petit bouclier rond et s'appuie sur le flanc de l'animal. La facture très soignée du morceau accuse, ce semble, le milieu du v^e siècle. Le sujet même qui orne cet acrotère, et le lien où il a été détaché ne laissent guère de doute sur le caractère du culte

¹) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 23-24.

qu'on rendait en cet endroit. Sur cette hauteur qui domine toute la plage et, pour ainsi dire, l'abouche de la mer Ionienne, les habitants n'avaient guère pu élever que le sanctuaire d'une divinité marine, peut-être Poseidon, ou Apollon Delphinios, ou encore le héros éponyme Taras. Au reste toute la côte du Bruttium était couverte de monuments où l'on invoquait les dieux de la mer; et rien n'était plus naturel que de placer un temple sur la pointe qui termine au sud le *sinus Scyllæticus*, comme pendant au célèbre temple de Junon Lacinienne qui s'élevait à l'extrémité nord. Un petit autel rectangulaire avec des lattes d'animaux, dans le style des vases corinthiens; un buste de femme, coiffée de *eulethos*, assez voisin par l'expression des statues archaïques de l'Acropole; d'autres objets encore n'ajoutent aucun renseignement à propos de l'édifice qui nous occupe. Aussi nous ne pouvons que nous joindre à M. Orsi, pour demander une exploration méthodique d'un terrain où le hasard a déjà rendu un certain nombre de débris intéressants (*Notiz.*, p. 64 sqq.).

L'École française de Rome, qui n'a pas toujours ses confées franches en Italie, a entrepris depuis trois années d'explorer l'Afrique romaine. La direction de l'École voulut bien me confier le soin d'éclaircir la route et de pousser une reconnaissance dans cette région qui était pour elle « *terra incognita* ». Durant l'hiver de 1889-1890, en compagnie de M. Lelailie, représentant de l'École des Hautes-Études, j'ai parcouru une partie considérable de la province de Constantine et une fraction de celle d'Alger. Sans nous attarder à une fouille suivie, excepté pendant une quinzaine de jours, dans l'oasis de Mili-Ourial (*Gemellae*), nous avons surtout accompli un voyage d'investigation. Parmi les nombreux textes recueillis, beaucoup concernent la religion romaine. Pour en parler avec quelque détail, il faudrait beaucoup de place; d'ailleurs la publication des résultats obtenus remonte à deux années déjà. Mieux vaut donc renvoyer le lecteur au *Rapport* que j'en ai rédigé¹; il y trouvera, j'ai cru à la croire, les éclaircissements désirables.

1) *Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'École française de Rome*, t. X, 1893.

M. Toutain, notre successeur en qualité de missionnaire de l'École française de Rome, a concentré ses efforts sur un point spécial, aux alentours de Tunis. Il a brillamment réussi dans les fouilles par lui entreprises. A 15 kilomètres environ au sud-est de la ville, près du grand lac séparé de la mer par la passe de la Goulette, se dresse un massif montagneux qui domine la contrée. Le sommet principal est composé de deux pointes qu'une gorge abrupte divise et qui se terminent par une arête rocheuse assez étroite. L'aspect qu'offre au regard la crête du mont lui a valu le nom significatif de Djebel Bou-Kournein (montagne des deux cornes). La vue dont on jouit sur ces hauteurs est admirable, et l'œil embrasse un cercle immense d'environ 50 kilomètres de rayon. Mais, pour y arriver, la route, s'il faut donner un nom à ce qui n'existe pas, est des plus malaisées. « Déjà, pour parvenir dans la gorge qui sépare les deux pointes, dit M. Toutain, le sentier grimpe à travers des rochers; les mulets et les ânes eux-mêmes n'y ont pas le pied très sûr. Au-delà, tout vestige de chemin disparaît. » Nous allons voir tout à l'heure qu'il existait un sanctuaire en haut du Bou-Kournein. Dès maintenant nous pouvons nous demander comment on y accédait. Croirons-nous que les difficultés de l'ascension étaient aussi grandes qu'aujourd'hui? La chose est peu probable. Placer un sanctuaire en un lieu élevé, c'est en interdire l'accès à bien des fidèles. Si l'endroit est presque impraticable, les plus fervents eux-mêmes sont rebutés. Cependant les textes nombreux retrouvés sur la montagne prouvent qu'elle était très fréquentée. Concilier ces deux faits contradictoires serait chose simple, si l'on avait mis au jour quelque vestige de chemin. M. Toutain n'indique rien de tel, et notre embarras demeure.

Les découvertes ont été faites sur la pointe occidentale. Elles consistent en un autel, un mur d'enceinte, une quantité de fragments de stèles. Récitons, tour à tour, à la suite de M. Toutain, chacun de ces éléments.

La nature rocheuse du sol interdisait de bâtir sur les pentes de cette crête aucun édifice, même de petites dimensions. Aussi

les débris de colonnes ou de chapiteaux, les fragments d'architecture sont absents: on n'a retiré des déblais aucune pierre de taille. Preuve évidente qu'un temple ne dominait pas la montagne. L'examen des restes de murs qu'on a dégagés confirme cette conclusion. L'appareil en est disgracieux et sans symétrie, ou plutôt ces pierres de toute forme et de toute mesure ne constituent pas un appareil. Quel aspect devait donc offrir la construction? Voici comment M. Toutain la décrit, après en avoir étudié chaque partie: « C'était un rectangle mesurant 7 mètres de long et environ 3 mètres de large, dont trois côtés étaient formés par des murs en maçonnerie, et dont le quatrième n'était rien moins que le roc même de la montagne. Au centre existait un mur de refend parallèle au petit côté du rectangle, et à travers lequel passait un conduit d'écoulement. La présence de ce mur et de cet entonnoir me paraît prouver que le rectangle tout entier était recouvert d'une plate-forme, sur laquelle on versait des liquides qui trouvaient leur écoulement dans l'intérieur même du soubassement. A l'extrémité nord de la plate-forme se dressait une paroi verticale plus élevée. » La superficie de l'ensemble est d'environ 20 mètres carrés.

A 10 et à 20 mètres de l'autel, dans deux directions différentes, émergent encore des assises de murailles, qui semblent, elles aussi, avoir été unies au rocher même pour former une enceinte continue. L'autel était donc entouré d'un espace sacré ou *téménos*. Et dans cet espace devaient être disposées les stèles érites ou sculptées dont il nous reste à parler. C'est la partie la plus instructive de la découverte.

Il s'agit de six cents fragments, dont une moitié, à vrai dire, peut être négligée, tandis que le reste forme une source précieuse de renseignements. Les uns portent une inscription et une scène figurée; sur d'autres l'inscription fait défaut, et la pierre ne porte que des figures. Les inscriptions nous renseignent très clairement sur la divinité du Bon Kourouïn. Son nom, si l'on écarte les variantes, peut se résumer en *Saturnus Balcanensis Augustus*. On avait l'habitude en Afrique d'accoler au nom des dieux quelque épithète qui les distinguât. Si le qualificatif *Augustus* est généra-

lement appliqué aux dieux romanisés¹. *Balcaranensis* est au contraire un terme absolument nouveau, mais qui rappelle le *Saturnus Sodarensis*, dont le sanctuaire du Khanguat-el-Hadjadj² n'était guère éloigné de celui qui nous occupe. Dans *Balcaranensis* il faut voir un mot punique latinisé, dont le sens serait : le Baal aux deux cornes, ou bien : le Baal des deux cornes. Si l'on adoptait la première traduction, on devrait s'attendre à ce que la figure du dieu rappelât celle du Jupiter Hammon, *corniger Hammon*. Or les stèles ne nous offrent rien de tel, et l'autre hypothèse demeure plus probable, autant dire certaine. Ainsi dès l'antiquité la montagne en question s'appelait déjà le sommet des deux cornes; les Arabes n'auraient pas inventé en la dénommant Djebel-Bou-Kournein; et le Saturne adoré en ce lieu était caractérisé par une épithète locale. *Saturnus Balcaranensis* équivalait au dernière analyse à « Saturne-Baal de la montagne des deux cornes ». Le nom de *Balcaranensis* prouve donc sans réplique la vérité de la supposition qu'avaient émise MM. Ph. Berger et Cagnat, dans leur étude sur les stèles d'Ain-Tounga³. Pour eux le Saturne africain correspond au Baal phénicien. Il n'y a plus à en douter aujourd'hui.

Les noms des fidèles ou des prêtres qui ont dédié les stèles sont presque tous romains, un fort petit nombre d'entre eux n'ont pas les deux noms. De cette constatation, il est légitime de conclure que ces personnages vivaient à une époque où l'influence romaine était déjà forte en Afrique. Mais comme aucun d'entre eux n'est inscrit dans une tribu, nous n'avons pas affaire à des citoyens romains immigrés, ni à des Africains ayant reçu le droit de cité, mais seulement à des indigènes romanisés. A quel titre ont-ils dédié à Saturne leurs monuments de pierre ou de marbre? Sans doute comme simples particuliers, et en mémoire d'un sacrifice accompli sur l'autel du dieu. Au *téménos* d'Ain-Tounga, cent cinquante-

1) Cf. une liste d'Hurlin, dans *Ann. Rapport* cité ci-dessus (p. 170, n. 1), n° 124; et *Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 90.

2) *C. I. L.*, VIII, 13280, 13291, 13294.

3) Cf. *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1889, p. 307-225; et *Ann. de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 87 sqq.

deux textes, sur deux ont quatre-vingt-dix-sept, mentionnent la qualité sacerdotale du dédicant. Beaucoup de prêtres aussi se retrouvent au Bou-Kournein, mais sans qu'il soit possible d'en rien inférer sur la nature de leurs fonctions, la durée, la périodicité de la charge, etc... M. Toutain signale deux doléris où la rédaction du texte tendrait à faire croire qu'il y avait un collège sacerdotal au Bou-Kournein; on dépasserait toutefois sa pensée en donnant ce résultat pour acquis. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, on est en droit de se demander, surtout eu égard à la nature des lieux, où demoraient le ou les prêtres du dieu. Séjournait-il sur la montagne; ou bien, les cérémonies et sacrifices n'ayant lieu qu'à certaines époques, n'y montait-il qu'au jour dit, abandonnant son autel tout le reste du temps? Les dates très diverses des inscriptions ne permettent pas de conclure qu'il y avait des jours prescrits pour les sacrifices. Mais d'autre part, on n'a découvert aucun vestige d'habitation au sommet du mont. Nous signalons cette difficulté à M. Toutain, qui saura sans doute la résoudre.

La chronologie de cette série considérable ne doit pas être négligée. Les années extrêmes paraissent être 139 et 221 de l'ère chrétienne. Encore n'est-il pas évident qu'il faille faire durer le culte rendu au Bou-Kournein pendant ces quatre-vingt-deux ans. Admettons-le cependant. N'est-il pas étonnant qu'un sanctuaire qui devait être connu, dont le dieu était assez populaire pour qu'on écrive son nom par les seules initiales (S - B), ait subitement disparu après un temps si court? D'autre part les ouvriers ont déterré quelques médailles du iv^e siècle, la dernière de Théodose. Voilà un élément chronologique tout différent de ceux que les inscriptions nous ont fournis. Comment les concilier? Deux hypothèses sont en présence. Ou bien, le culte de Saturne se perpétua jusqu'à la fin du iv^e siècle. En ce cas l'absence d'inscriptions postérieures à 221, et de monnaies antérieures à Constance II est inexplicable. Ou bien, Carthage et les alentours s'étant christianisés dès la fin du iv^e siècle et le début du v^e, ce changement de croyances amena la décadence du culte au Bou-Kournein. Au iv^e siècle, la nouvelle religion cherchant à effacer toute trace du paganisme, les monuments consacrés aux dieux

furent souvent saccagés. Tel dut être le sort du *templum* dont les inscriptions nous sont parvenues si mutilées. « Je croirais volontiers, conclut M. Toutain, que le sanctuaire de *Saturnus Balcanensis* n'a été visité par les chrétiens, qui ont détruit l'autel, et brisé le plus d'ex-voto qu'ils ont pu. Ils ont sans doute fait à plusieurs reprises l'ascension de la montagne, afin d'effacer les moindres vestiges de l'ancien culte. Les médailles, retrouvées presque à fleur de terre, témoignent peut-être de ces incidents. » M. Toutain met à la suite de ces lignes un fort point d'interrogation; il a raison. Sans nous inscrire en faux a priori contre cette manière de voir, nous ne pouvons pas nous défendre d'une certaine surprise devant un tel acharnement des chrétiens contre des plaques de marbre ou des pierres assez faciles à briser. La destruction se fût faite en une fois, sans aucune nécessité d'y revenir à quatre reprises. Quel lien d'ailleurs établirions-nous entre ces faits et la présence des monnaies signalées? Enfin il nous semble apercevoir un autre facteur du problème en examinant les stèles reproduites dans les planches annexées au mémoire. M. Toutain ne tient compte que des dates formellement exprimées ou probables après restitution du nom des consuls. L'écriture lui aurait peut-être permis de prolonger la durée du sanctuaire au delà de 224. Telle de ces stèles¹ offre des caractères d'une négligence et d'une grossièreté peu communes. Est-il exact de lui assigner comme date au plus tard le début du III^e siècle? Ces défauts dans la gravure des textes frapperont bien davantage si l'on tient compte des observations très justes de l'auteur à propos des bas-reliefs: « Les fabricants de stèles étaient sinon des artistes, du moins des ouvriers habiles et sachant manier le ciseau; l'on sent qu'on est tout près de Carthage. » Il est difficile d'admettre devant un dire aussi net que ces lapicides aient écrit au début du III^e siècle avec une telle gaucherie de main. En regardant sous ce nouveau jour la série de ses textes, M. Toutain serait sans doute amené à modifier dans une certaine mesure ses hypothèses premières.

1) La stèle n° 2 de la planche II est particulièrement significative.

Il semble, au contraire, que l'étude des représentations figurées qui fixent nos connaissances sur le Saturne africain n'ait pas à être complétée. Voici donc résumées en quelques lignes les conclusions auxquelles est parvenu M. Toutain. Le fronton des stèles est en général occupé par les bustes de Saturne, au centre; de Hélios, à sa droite; de Séléné, à sa gauche. Chacun d'eux a des traits caractéristiques. Tandis que sa longue barbe, son front plissé de rides donnent à Saturne l'aspect d'un vieillard, Hélios, a l'apparence d'un vigoureux jeune homme et Séléné celle d'une belle jeune femme. Mais ils ont en outre des attributs distinctifs : pour Saturne, la patère et la faucille ou la harpe; la couronne de rayons et le foudre pour Hélios; le croissant et la torche pour Séléné. Or le symbolisme était d'un usage constant dans les religions orientales. Et en fait on peut dire que ces stèles, connues par l'apparence, sont un produit de l'esprit punique. « Ce groupement des trois divinités n'est donc ni un caprice d'artiste, ni un simple motif de décoration, il exprime une véritable conception religieuse apportée de l'Orient par les Phéniciens. Le Saturne africain n'est en effet ni le Kronos grec...; ni le Saturnus de l'antique Latium...; c'est le dieu de Tyr et de Sidon, dans ce qu'il a de plus compréhensif et en même temps de moins déterminé. Saturne ne correspond pas à tel ou tel des nombreux Baalim...; c'est le Baal primitif, dont les autres dieux ou héros phéniciens se sont tous peu à peu dégagés. » De bonne heure le concept divin se divisa en Orient, l'élément masculin ou Baal fut représenté sous le symbole du soleil, l'élément féminin ou Tanit sous celui de la lune. En s'assimilant, ou plutôt en se rapprochant, la civilisation romaine et la civilisation orientale ont amené la fusion des dieux romains et des symboles phéniciens correspondants. « Il s'est produit un double phénomène : d'une part Baal, prenant dans la langue latine le nom de Saturne, a été figuré sous les traits d'un personnage voilé ayant souvent comme attribut la faucille ou la harpe; d'autre part, les deux symboles du soleil et de la lune, le disque et le croissant, se sont transformés en représentations anthropomorphiques : c'est alors que Hélios et Séléné ont apparus sur les ex-voto populaires de l'Afrique romaine. »

La transformation des dieux, la métamorphose des religions se pénétrant l'une l'autre sont marquées par M. Toutain avec beaucoup de netteté. Grâce à lui, nous pénétrons plus avant dans la connaissance de ces cultes punico-romains, si répandus dans le nord de l'Afrique et dont la pleine intelligence nous était jusqu'à présent refusée. Nous ne pouvons que souhaiter de voir les membres de l'École de Rome suivre ses traces et étudier avec le même bonheur les vestiges laissés par Rome sur la terre africaine.

M. Toutain a encore fait connaître et commenté une inscription de l'île de Tabarka (ancienne *Thabraca*, au nord de la Tunisie, qui mérite une attention toute particulière¹. Elle nous apprend un fait très simple : c'est un prêtre qui, de ses deniers, a élevé un temple au dieu Pluton. Au nom de la divinité est accolé le qualificatif étrange de *Variccola*, inconnu jusqu'à présent. Qu'est-ce donc que ce *Pluto Variccola*? Quiconque a lu un certain nombre d'inscriptions, surtout en Afrique, sait combien est fréquente la substitution du *b* au *v*. Partant de ce fait, M. Toutain explique fort simplement le terme mystérieux. Parmi les noms d'origine punique transportés en latin, un des plus usités est celui de *Bacis*, d'où dérivent les diminutifs *Bacicio*, *Bacicolus* et les composés *Bacibal* ou *Bacihlal*, et qui signifie « béni ». *Bacis* et la première partie du qualificatif en question ne seraient qu'une seule et même chose. La terminaison peut être rapprochée de la racine *gal* qui renferme l'idée de source. Et *Pluto Variccola*, ou *Pluton source de bénédictions*, serait ici le même que le *Pluto Frugifer* déjà rencontré sur une inscription de Tunisie². La conception de Pluton, dieu fécondant, se trouve dans la mythologie de Cérès et de Proserpine et dans le culte d'Eleusis. Or plusieurs fois en Afrique on le voit associé à ces deux déesses, et le caractère que lui attribuent les adjectifs *Frugifer* et *Variccola* devient de la sorte très évident. On ne saurait s'étonner d'ailleurs que Pluton le fécondant ait été invoqué dans l'antique Thabraca, « Située au débouché d'une

1) *Mélanges de l'École française de Rome*, 1891, p. 93 seq.

2) *C. I. L.*, VIII, 840.

plaine d'alluvions que sillonnent plusieurs rivières, et qu'entourent des collines s'abaissant en pente douce, Tabarka, dit M. Tchernin, devait jouir d'une grande prospérité agricole. « C'est pour qu'il protégeât cette terre fertile qu'on y invoquait *Pluto Variscala*.

Les inscriptions de Maktar, en Tunisie, sont devenues très nombreuses depuis quelque temps. Elles ont été recueillies et classées avec soin sur place par M. le capitaine Bordier, et publiées par M. Cagnat (*Bulletin archéol. du Comité des travaux historiques*, 1891, n° 3). Ce sont pour la plupart des épitaphes provenant des cinq nécropoles qui encerrent la cité antique. Elles n'ont pas d'intérêt pour nos études. L'une d'elles cependant, mise au jour, dans les ruines d'une basilique chrétienne, à l'intérieur de l'enceinte, fournit des détails curieux sur le culte romain vers le déclin du III^e siècle. Elle date suivant toute apparence du règne de Probus. Il s'agit d'une dédicace offerte à la *Magna Mater*, par un de ses prêtres. Ce *sacerdos* est en outre appelé *antistes*. Les deux termes ne sauraient être synonymes dans le cas présent, quoiqu'on ne puisse indiquer avec certitude la nuance qui les sépare. La dignité d'*antistes*, dans le culte de la Mère des Dieux, ne s'est jamais rencontrée en dehors de l'Afrique. Elle y était conférée par le conseil des décurions, qui semble pourtant n'avoir fait que ratifier le choix des fidèles. Outre le terme caractéristique d'*antistes*, on lit dans ce texte une expression qui ne se rencontre guère ailleurs : *perfectis esse sacris cernorum crioboli et tauroboli*. Que signifie-t-elle ? Il est malaisé, dit M. Cagnat, de savoir si le mot *cernorum* doit être expliqué à part, parallèlement à *criobolium* et à *taurobolium* (*sacra cernorum, crioboli et tauroboli*) ou si ce mot doit être rattaché à *crioboli* et *tauroboli* qui en seraient les deux compléments. Dans l'un comme dans l'autre cas, il est assez difficile de déterminer quelles sont ces cérémonies. « Le mot *cernus* sert à désigner un « récipient de terre constitué par la réunion de plusieurs petites tasses, soit collées sur un plateau, soit agglomérées ensemble. » Mais à quoi bon ces tasses dans les cérémonies en l'honneur de la *Magna Mater* ? On pense ordinairement que le taurobole et le criobole, c'est-à-dire l'im-

molation de la victime au-dessus de la fosse et la réception par le fidèle de la rosée sanglante, constituaient toutes les formalités religieuses du culte. Or il est question dans quelques inscriptions des *vires* de l'animal (pour les uns ses testicules, pour d'autres son sang, ou sa semence, ou ses cornes), que l'on transportait et que l'on enterrait dans un endroit où devait être consacré un nouvel autel taurobolique. Sans doute ce rite n'avait pas toujours lieu. Mais on peut croire que, lorsqu'il était nécessaire, les *vervi* servaient au transport des *vires*. C'est du moins ce que permet de conclure le texte de Maktar. Il nous fait voir en outre que tout n'est pas encore définitif dans l'état de nos connaissances sur les religions orientales acclimatées chez les Romains.

ALB. AUGELLI.

CONTES BOUDDHIQUES

1

LÉGENDE DE CAKKHUPALA

COMMENTAIRE DU PREMIER DU DHAMMAPALA¹

Tout ce qu'on ne est fruit de l'esprit, n pour acquies l'esprit, est fait de l'esprit. Si quelqu'un parle ou agit avec un esprit mauvais, alors le malheur le suit comme la roue suit le pied de la bête attelée.

Cet enseignement du Dhamma où s-t-il été dit? A Sāvathī. Concernant qui? Concernant le thera Cakkhupāla.

Il y avait à Sāvathī un chef de famille qui s'appelait Mahāvanna, qui avait beaucoup de biens, de jouissances mais point de fils. Or, étant allé un jour à un tīrtha pour se baigner, comme il s'était baigné et revenait, il vit au milieu du chemin un arbre à branches très étendues.

« Cet arbre est sans doute possédé par une grande divinité », pensa-t-il, et il en fit nettoyer la partie inférieure, fit construire un mur tout autour, répandit du sable, planta un étendard et orna l'arbre : « Si j'obtiens un fils ou une fille, je vous rendrai de grands honneurs. » Sur cette promesse, il s'en alla. Dans le sein de son épouse voilà que fut conçu un enfant. Lui fit la cérémonie de la conception. Quand dix mois furent écoulés, la femme mit au monde un fils. Le marchand, qui avait obtenu ce fils pour avoir protégé l'arbre, lui donna le nom de Pāla. Une autre fois, il eut un autre fils et comme il l'avait appelé Cullapāla (petit Pāla), il appela

1) D'après les notes prises à la conférence de M. Sylvain Lévi à l'École des Hautes-Études, 1893-94 ; v. *Dhammapāla*, éd. Fausbøll, Naumes, MDCCCLV, p. 77-93.

l'autre Mahâpâla (grand Pâla). Et le marchand et sa femme les établirent tous deux quand ils eurent l'âge d'avoir une maison.

En ce temps-là le maître ayant mis en mouvement l'aroue de la loi, était venu demeurer dans le couvent de Jetavana construit par Anâthapiṇḍika, le grand marchand, au prix de vingt-quatre koṭṭis, et le maître faisait prendre à beaucoup de gens le chemin du ciel et de la délivrance, car le Tathâgata demeura pendant une année dans le couvent fondé par des personnes de sa famille : quatre-vingts du côté maternel et quatre-vingts du côté paternel; et il demeura aussi dix-neuf ans dans le grand couvent de Jetavana construit par Anâthapiṇḍika; il fit un séjour de six ans à Pubbârâma, qu'avait construit Visâkhâ en dépensant vingt-sept koṭṭis; sachant les bonnes qualités des deux familles, pour ce qui est de Sâvatthî, il y demeura vingt-cinq ans.

Or Anâthapiṇḍika et Visâkhâ la grande laïque, régulièrement, deux fois par jour, allaient honorer le Tathâgata et en allant ils se disent : « Les jeunes novices vont regarder nos mains. » Car jamais ils n'allaient les mains vides : avant le repas ils faisaient porter des mets nourrissants et après le repas les cinq remèdes et les huit boissons. Dans leur résidence il y a aussi toujours des sièges prêts pour deux mille bhikkus, et en fait de nourriture, de remèdes et de boissons, chacun trouve ce qu'il désire.

Pendant que le maître était parmi ces gens, aucun ne l'avait questionné, pas même Anâthapiṇḍika qui pensait : « Le Tathâgata est très délicat entre les Buddhas, très délicat entre les ksattriyas, ce maître de maison est mon bienfaiteur, en m'enseignant la loi il se fatiguerait. »

Voilà pourquoi, par excès d'amitié pour le maître, on ne lui posait aucune question. Alors le maître pensa ainsi : « Ce marchand me ménage tandis que je n'ai pas besoin d'être ménagé, moi qui ai passé quatre asankheyya, et plus de cent mille kalpas en brisant ma propre tête bien parée, faisant sauter mes yeux, arrachant la chair de mon cœur, ayant abandonné mon fils et mon épouse, qui m'étaient plus chers que la vie, accomplissant toutes les œuvres de perfection, et cet homme me ménage (tandis que je n'ai pas besoin d'être ménagé.) »

Et, pensant ainsi, il se mit à prêcher la bonne loi. Or, il y avait alors à Sāvattthi sept *koṭṭis* d'habitants; parmi eux cinq *koṭṭis* avaient entendu l'enseignement du Dhamma du maître et étaient devenus des *ariya-sāvaka*s (nobles auditeurs), les deux autres *koṭṭis* étaient des hommes vulgaires. Or les *ariya-sāvaka*s avaient deux devoirs : avant le repas ils donnaient des aumônes, et après le repas, les mains chargées de guirlandes, de parfums, avec des vêtements et des remèdes, ils vont entendre la loi.

Un jour, Mahāpāla vit les nobles *sāvaka*s allant au couvent chargés de parfums et tenant à la main des guirlandes. Il demanda : « On va cette foule ? — Entendre la loi, répondit-on. — Moi aussi, je vais y aller. »

Il alla et, saluant le maître, il s'assit au bout de l'assemblée.

Les *Buddha*s qui enseignent la religion ont coutume d'examiner les circonstances, puis d'après les circonstances ils enseignent le Dhamma. Par conséquent, ce jour-là aussi, le maître, ayant examiné les circonstances, enseigna la religion en racontant une histoire ; et il expliqua la charité, la morale et le ciel, le malheur des passions, les défauts, les souffrances, le mérite du renoncement.

Comme il entendait cela, Mahāpāla, le chef de famille, se dit : « Celui qui part vers l'autre monde, ni son fils, ni sa fille, ni ses biens ne l'accompagnent, à quoi me sert d'habiter une maison ? Je m'en vais entrer dans les ordres. » A la fin du discours, il s'approcha du maître et demanda :

« Je voudrais entrer dans les ordres. » Le maître lui dit : N'as-tu aucun parent auquel tu doives demander la permission ? — Maître, j'ai mon jeune frère. — Eh bien, va lui demander la permission ! — Bien. — Il alla à la maison, appela son jeune frère et lui dit : « Mon cher, tous les biens, que nous les connaissions ou non, quels qu'ils soient, qui sont dans cette maison, tout est à ta charge, reçois-les tous et sois-en le maître, pour moi j'entrerai dans les ordres, qu'en penses-tu, mon petit frère ? — Tu as été pour moi, quand ma mère mourut, une autre mère ; quand mon père mourut, comme un autre père : tu es très riche, et tu peux, tout en menant la vie de maître de maison, faire de saintes

œuvres. Ne fais pas cela. — Mon cher, j'ai entendu l'enseignement du Dhamma du maître. La sainte religion a été enseignée par lui du commencement à la fin avec une explication minutieuse et exacte de son triple caractère. Je ne puis pas accomplir la loi religieuse dans ma maison, j'entrerai dans les ordres, mon cher. — Mon frère, reste ici tant que tu es jeune, tu entreras dans les ordres quand tu seras vieux. — Mon cher, les pieds et les mains du vieillard sont désobéissants et ne dépendent pas de sa volonté; je ne ferai pas ce que tu dis, je remplirai le devoir du Samana : *Les vieux pieds et les vieilles mains sont désobéissants une fois usés par la vieillesse. Toi dont la force est perdue, comment accomplirais-tu le Dhamma?* Ainsi je me ferai moine, mon cher. »

Après avoir ainsi proclamé, il alla en présence du maître, demanda d'être moine et reçut l'ordination, et il passa cinq années avec les maîtres et les savants; il passa la saison des pluies, et après la clôture, s'étant approché du maître, il lui dit, l'ayant salué :

— Vénérable, dans la loi, combien y a-t-il de devoirs?

— Deux, ô bhikkhu : le devoir du livre et celui de la méditation?

— Quel est, ô vénérable, le devoir du livre et celui de la méditation?

— Saisir par la science la parole du Buddha, lire un ou deux Nikayas, ou tout le Tepitaka, s'en souvenir, le reciter, le proclamer, voilà le devoir du livre. D'autre part : obtenir l'état d'Arhat en affermissant la méditation par le désir de faire toujours son devoir, en vivant avec l'idée de la destruction et de la fragilité, vivre d'une manière frugale; voilà le devoir de la méditation.

— Maître, je suis devenu moine étant vieux, je ne pourrai pas accomplir le devoir du livre, mais je remplirai celui de la méditation. Explique-moi l'essence de la chose.

Alors le maître lui expliqua ce qui est essentiel pour devenir Arhat; il salua le maître et chercha des bhikkhus pour aller avec lui; il en prit soixante et partit avec eux. Ils firent une marche de vingt yojanas et atteignirent un grand village voisin de la route et le moine y entra avec les vœux pour mendier. Les gens voyant que les bhikkhus étaient consciencieux, furent bien disposés pour eux, leur offrirent des sièges, les firent assoir et leur donnèrent

une nourricière savoureuse : « Vénérables, dirent-ils, où vont vos nobles personnes? — Là-bas, là où il y aura pour nous une agréable résidence. — Ainsi voilà : ces savants désirant un séjour pour y demeurer, » pensèrent-ils et ils dirent :

« Vénérable, si ces nobles personnes demeuraient ici pendant trois mois, nous réfugiés dans le triple refuge, nous prendrions de bonnes habitudes de vertu. »

Les autres se dirent : « Grâce à ces gens-là, nous allons faire notre salut. » Donc, ils acceptèrent la proposition, surveillèrent la construction du monastère : on leur fit des locaux pour se tenir pendant le jour, d'autres pour se reposer pendant la nuit qu'on leur donna, et régulièrement ils allaient mendier au village.

Un jour, un médecin vint vers eux et leur dit : « Maîtres, là où habitent beaucoup de personnes ensemble, il se peut qu'une maladie survienne; si cela arrive, dites-le moi, et je vous donnerai un remède. »

Telle est l'offre qu'il fit.

Le jour où commençait la saison des pluies, le thera dit :

« Longue vie à vous, en quelles postures allons-nous passer ces trois mois? — Dans les quatre postures (debout, en marche, assis, couché). — Longue vie à vous, qu'est-ce qui est convenable pour nous? Ne devons-nous pas être sans nous laisser distraire? c'est le Buddha qui nous a instruits; on ne se concilie pas les Buddhas par la fourberie, mais par des dispositions vertueuses. Il y a quatre mauvaises destinées pour le distrait qui sont comme sa demeure; donc ne soyez pas distraits. Longue vie à vous! — Et vous, ô vénérable! — Moi, je passerai mon temps en trois postures et je ne me souviendrai plus du monde, longue vie à vous! — Bien, maître. Ne soyez pas distrait. »

Comme le thera ne s'accordait pas de sommeil, une fois que le premier mois fut écoulé il lui vint une maladie des yeux : et comme il tombe des gouttes d'eau d'un pot fendu ainsi il en tombait de ses yeux. Toute la la nuit il accomplit les devoirs du Samana; à l'heure de l'aurore, étant entré dans sa cellule il s'assit. Les bhikkhus, comme l'heure d'aller quêrir l'aumône était venue, allèrent vers le thera et dirent : « Voici que l'heure d'aller quêrir

L'annôce est arrivée. — Longue vie à vous, prenez l'écuëlle et le vêtement. » Et prenant lui aussi son écuëlle et son vêtement il se mettait en route : les hikkhus alors virent que ses yeux coulaient. « Qu'as-tu maître? — Ce sont mes yeux! Longue vie à vous! ils sont comme crevés. — Un médecin, ne nous a-t-il pas fait des offres? Nous allons le prévenir. — C'est bien, longue vie à vous. » Ils avertirent le médecin. Celui-ci ayant euit une huile l'envoya au thera. Le thera s'étant assis se versa l'huile dans le nez, et alla ensuite au village. Le médecin le rencontrant dit : « C'est toi, vénérable, qui as les yeux comme crevés? — Oui, laïc! — Vénérable, je t'ai envoyé de l'huile que j'avais euite, l'as-tu versée dans ton nez? — Oui, laïc. — Et maintenant comment cela va-t-il? — Ça va mal, laïc. — Comment se fait-il que, t'ayant envoyé une huile valuant ta maladie ne soit pas eui-mée? » Et réfléchissant : « Vénérable, étais-tu assis ou couché quand l'huile a été versée dans ton nez? » Le thera demeura silencieux et, même questionné plusieurs fois, il se garda de répondre. Le médecin pensa :

« J'irai au couvent pour voir où il réside », et dit au thera : « Au revoir, vénérable. » Puis, une fois le thera congédié, le médecin alla au couvent regarder l'endroit où demeurerait le thera; il vit la place où déambuler et la place où s'asseoir, mais point de place où se coucher.

« Maître, étais-tu couché quand tu t'es versé le remède? »

Le thera resta silencieux.

« Vénérable, n'agis pas ainsi. On ne peut remplir le devoir du Samana qu'avec un corps qui se soutient. Ainsi étends-toi pour t'injecter l'huile », et il le lui répéta à plusieurs reprises.

« Au revoir, longue vie à vous! Je me déciderai après avoir pris conseil », répondit le thera.

Or le thera n'avait là ni parents, ni famille, qu'il pût consulter et il se disait :

« Allons! mon ami Pôlita, qu'est-ce que tu vas considérer, tes yeux ou la loi du Buddha? Que t'importe! le temps à passer sans yeux dans le cercle des transmutations, sur la route du salut, ne compte pas. Voilà déjà que des Buddhas ont passé par centaines

ci par milliers et tu n'en as pas fréquenté un seul. Maintenant tu es résolu de passer la saison des pluies, trois mois, sans te coucher; par conséquent, que tes yeux périssent ou se fondent, penne à ta loi de Buddha et non à tes yeux », et il s'adressait ces stances :

Mes yeux se perdent, mes yeux à moi !
Mes oreilles se perdent et aussi mon corps !
Toute ma personne se perd.
Pourquoi, ô Pâti, te troubles-tu ?

Mes yeux vieillissent, mes yeux à moi !
Mes oreilles vieillissent et aussi mon corps !
Toute ma personne vieillit.
Pourquoi, ô Pâti, te troubles-tu ?

Mes yeux se laissent, mes yeux à moi !
Mes oreilles se brisent et aussi mon corps !
Toute ma personne se laisse.
Pourquoi, ô Pâti, te troubles-tu ?

Après s'être ainsi édifié lui-même, grâce à ces trois stances, et ayant pris le remède pour son nez en restant assis, il alla mendier au village. Le médecin l'apercevant : « — Eh bien, vénérable, le remède pour le nez a-t-il été pris ? — Oui, laïc. — Comment va ? — Vénérable. — Ça va mal, laïc. — Vénérable, est-ce assis ou couché que tu as pris le remède. »

Le thera demeura muet, et, quoiqu'on le questionnât à plusieurs reprises, ne dit rien. Alors le médecin : « Vénérable, tu ne fais pas ce qu'il faut. A partir d'aujourd'hui ne dis plus : Un tel fait cuire de l'huile pour moi. Et moi je ne me dirai plus : Je fais cuire de l'huile pour toi », dit-il. Alors, repoussé par le médecin, il retourna au couvent en pensant : « Tu es repoussé par le médecin, ne renonce pas, ô Samana, à ta manière d'être :

Repoussé par le médecin, tu es abandonné par le médecin.
Tu es destiné à être la proie du rat de la mort.
Pourquoi, Pâti, te laisser troubler ?

Edifié par cette stance, il accomplit les devoirs du Samana, et quand ce fut la deuxième veille de la nuit, tout à coup voilà que ses yeux et ses douleurs s'en allèrent. Il devint un Arhat, entra dans sa cellule et s'assit.

Les bikhous, à l'heure où l'on va recueillir les aumônes, vinrent et dirent : « Lève-toi, c'est le moment d'aller recueillir les aumônes. — C'est le moment? Longue vie à vous. — Oui, vénérable. — Eh bien, allez-y. — Et vous, vénérable? — J'ai perdu mes yeux. Longue vie à vous. » Ils regardèrent ses yeux et, se mettant à pleurer :

« Vénérable, ne vous mettez point en souci, nous veillerons sur vous. »

Ils réconfortèrent le thera, remplirent leurs devoirs et ensuite allèrent au village. Les gens, comme ils ne voyaient pas le thera, disaient : « Vénérables, votre directeur où est-il? »

Ayant eu l'événement ils envoyèrent du riz, et prenant eux-mêmes une sébile à aumônes ils allèrent pour honorer le thera, ils honorèrent les plantes de ses pieds et lui parlèrent en pleurant :

« O vénérable, nous veillerons sur toi, ne t'inquiète pas, » et après l'avoir consolé ainsi ils repartirent.

Des lors quotidiennement ils envoyèrent au monastère du riz pour manger, et le thera adressait sans cesse des exhortations aux soixante bikhous qui se conformaient strictement à ses exhortations, de sorte qu'à la fête de clôture qui suivit, tous ensemble ils obtinrent l'état d'Arhat avec les facultés surnaturelles et quand la saison des pluies fut passée, désireux de voir le maître, ils dirent au thera :

« Vénérable, nous sommes bien désireux de voir le maître. »

Le thera à ces mots pensa :

« Moi je suis très faible, à mi-chemin il y a une forêt que ne fréquentent pas les êtres humains, si je vais avec eux, tous seront fatigués et seront incapables de mendier, je les enverrai donc en avant », et il leur dit : « Longue vie à vous! allez en avant. — Et toi vénérable? — Je suis faible et à mi-chemin il y a un bois qui n'est pas fréquenté par les êtres humains. Allez en avant, si je vais avec vous, vous serez tous fatigués. — Non, vénérable, ne fais pas ainsi, nous irons avec toi, dirent-ils. — Ne faites pas cela, vous ne me feriez pas plaisir. Quand mon frère cadet vous aura vu, il vous questionnera, alors racontez-lui comme quoi j'ai

perdu les yeux. Il arrivera quelqu'un vers moi avec qui j'irai. Quant à vous, honorez en mon nom celui qui a les dix forces et les quatre-vingts theras. »

Tels sont les ordres qu'il donna à ses disciples; ils lui demandèrent pardon de leur insistance et entrèrent dans le village. Les gens les faisaient asseoir, leur donnaient des aumônes et leur disaient : « Eh quoi, vénérables vous avez l'intention de partir? — Oui, laies, nous sommes bien désireux de voir le maître. »

Et après avoir insisté à plusieurs reprises, voyant que les bhikkhus étaient décidés à partir, les gens du village les accompagnèrent en pleurant, puis s'en retournèrent chez eux. Les bhikkhus arrivèrent au bout de quelques temps à Jetavana, ils saluèrent le maître et les grands theras, et le lendemain se mirent à aller demander l'aumône dans la rue où habitait le frère cadet du thera. Ce maître de maison les reconnut, leur donna des sièges et les reçut très cordialement, puis : « Et mon frère le thera où est-il? », fit-il. Ils lui racontèrent ce qui s'était passé. Le frère du thera honora la plante de leurs pieds en pleurant et leur demanda : « Que faut-il faire maintenant, vénérables? — Le thera attend que quelqu'un d'ici aille vers lui, avec qui en prenant son temps il arrivera. — Vénérables, il y a Pālita, mon neveu, envoyez-le lui. — Impossible de l'envoyer ainsi, car il y a un danger à courir sur la route, il serait prudent de le recevoir préalablement moins. — Soit! faites cela, puis envoyez-le. » Ils reçurent moins Pālita après l'avoir instruit dans la règle seulement durant un demi-mois, puis ils le mirent en route. Le neveu Pālita arriva enfin au village et apercevant un vieillard à sa porte il lui parla : « Y a-t-il un couvent aux environs du village? — Oui, vénérable. — Et qui y demeure? — Le thera Pālita, vénérable. — Montrez-moi le chemin. — Qui es-tu? — Je suis le neveu du respectable thera. »

Le vieillard le conduisit au couvent, Pālita salua le thera; il lui rendit les devoirs prescrits pendant un demi-mois, veilla soigneusement sur lui, puis : « Maître, le maître de maison qui est mon oncle attend votre arrivée, allons-y, dit-il. — Prends mon bâton. Pālita le neveu prit le bout du bâton et entra avec le thera dans le village. Les gens du village le firent asseoir.

« Tu as donc l'intention de partir, vénérable? — Oui, laics, je m'en vais aller saluer le maître. »

Alors les gens le suppliaient du mille manières et voyant qu'ils ne réussissaient pas, ils prirent congé du thera, l'accompagnèrent à mi-chemin, puis s'en retournèrent en pleurant. Le novice Palita tenait l'extrémité du bâton du thera et marchait bien au milieu du chemin, et ils arrivèrent dans une forêt à l'endroit qu'on appelle Katthanañgara où avait habité autrefois le thera. Comme ils s'éloignaient de cet endroit, voici qu'ils entendirent le son de la voix d'une femme qui chantait en ramassant du bois dans cette forêt.

Il n'y a pas de son capable comme la voix d'une femme de troubler le corps entier des hommes. C'est pourquoi le Bienheureux lui-même a dit : O bikkhus! Je ne connais aucun son qui s'empare de l'âme d'un homme comme ceci : savoir, la voix d'une femme.

Le novice, pris d'amour pour la femme, lâcha le bout du bâton et dit : « Restez là, ô vénérable, j'ai affaire » et il alla auprès d'elle qui le voyant resta silencieuse, et avec cette femme Palita perdit sa vertu. — Le thera de son côté pensait : « C'est le son d'un chant qui se fait entendre, certainement c'est une voix de femme; évidemment le novice aura perdu sa vertu. »

Le novice après cela revint en disant : Allons-nous-en, vénérable, dit-il, mais le thera lui demanda : « Es-tu tombé en état de péché, novice? » Celui-ci demeurait muet, quoique interrogé à diverses reprises et ne répondit rien; le thera dit alors : « Un pécheur tel que toi ne doit pas tenir le bout de mon bâton. » Palita troublé enleva son costume religieux et revêtit celui de maître de maison : « Vénérable, d'abord j'étais novice, maintenant je suis devenu maître de maison. Je n'étais pas devenu moine par toi, mais par crainte des dangers de la route. Allons-nous-en. — Longue vie à toi, un mauvais maître de maison est un pécheur, un mauvais novice est un pécheur. Toi-même dans la condition de Samana tu n'as pas su être vertueux. Comme maître de maison qu'est-ce que tu feras de bon? Un pécheur tel que toi ne doit pas tenir mon bâton. — Mais, vénérable, le chemin est

semé de dangers surhumains et vous êtes aveugle, comment resteriez-vous ici ? » Le thera répondit : « Longue vie à toi, ne crois pas cela : quand même je devrais mourir étendu sur le sol, je ne partirais pas avec toi », et il dit cette strophe :

Ah ! j'ai perdu les yeux : me voir dans un chemin impraticable ;
Je n'étais pas avec toi : on ne fait pas sa compagnie d'un fou !
Hélas, j'ai perdu les yeux, me voir dans un chemin impraticable :
Je mourrai, je ne partirai pas : on ne fait pas sa compagnie d'un fou !

L'autre se troubla à ouvir ses paroles et se fit :

« J'ai, hélas ! commis une action grave, irréfléchie et irrégulière », et étendant les bras il s'élança en criant dans un bouquet d'arbres. Et par l'éclat des vertus du thera le trône de pierre Pandukambala, trône du roi des dieux, long de soixante yojanas, large de cinquante, de la couleur des fleurs du Jayasumana, siège qui a la vertu de s'élever et de s'abaisser, ce trône s'échauffa. Çakka se dit : Qui donc désire que je quitte mon siège ? et regardant de son œil divin il aperçut le thera. C'est pourquoi les anciens ont dit :

« L'Indra des dieux qui a mille yeux éclaircit son œil divin et ce Pâla qui blâme le péché vécut une vie de sainteté. »

« L'Indra des dieux qui a mille yeux éclaircit son œil divin, si auguste de vertu Pâla était assis, ferme dans la religion. »

Çakka ensuite se dit : « Si je ne vais pas vers ce vénérable qui blâme le péché et qui est auguste de vertu, ma tête éclatera en sept morceaux ; j'irai donc vers lui. » L'Indra des dieux aux mille yeux, qui porte la majesté de la royauté divine, s'approcha en un instant de Çakkhupâla, et comme il n'était plus loin du thera, il fit entendre le bruit d'un pas, et alors le thera demanda :

« Qui est là ? — Moi, un voyageur ! — Où vas-tu, late ? — A Savatthi, ô vénérable ! — Eh bien, vas-y, longue vie à toi. — Et toi, ô vénérable, où iras-tu ? — Moi, je vais au même endroit. — Si nous allons de compagnie ? — Oui, mais je suis faible, et cela te retardera si tu vas avec moi. — Je ne suis pas pressé, et si je vais avec un vénérable j'accomplirai une des dix actions vertueuses. Allons ensemble. »

Le thera pensa avoir affaire à un brave homme : « Eh bien

prends le bout de mon bâton, laïc, » dit-il. Çakka fit ainsi, et par sa vertu raccourcissant le chemin ils arrivèrent vers le soir au Jetavana. Le thera avait entendu que le chemin se raccourcissait : « Qu'est-ce que ce bruit ? — Nous avons marché vite, je connaissais le chemin direct, vénérable. »

Alors le thera se dit que ce n'était pas à un homme, mais à un dieu qu'il avait affaire.

Celui qui a mille yeux, l'Indra des dieux qui porte la majesté de la royauté des dieux, arriva à Savatthi. Il conduisit le thera dans une hutte de feuillage que son frère cadet lui avait appêtée; il le fit asseoir sur un lit, et s'approcha ensuite du frère du thera sous la forme d'un de ses bons amis en lui criant : « Ça va bien, Pālā ? — Qu'est-ce qui va bien ? — Tu sais bien que le thera est arrivé. — Comment donc ? mais, je n'en savais rien, le thera est là ? — Oui, parfaitement, je viens d'aller au monastère, je l'ai vu le thera assis dans la hutte que tu lui as fait faire, et j'en viens. »

Là-dessus il s'en alla. Le maître de maison alla au monastère, vit le thera et honora ses pieds, et voyant son état : « Eh bien, vénérable ! je ne t'avais pas permis de quitter ce monde. »

Il envoya deux de ses esclaves auprès du thera, lui fit apporter du village du riz bouilli et d'autres mets à manger et ordonna qu'on servit le thera. Les novices, une fois leur tâche accomplie, le servaient.

Un jour, des bikkhus qui demeuraient dans un autre pays, étant venus à Jetavana se dirent : « Allons voir le maître. » Ils l'honorèrent et virent aussi les quatre-vingts theras en faisant la tournée des monastères. Arrivés à la cellule de Cakkhupāla : « Allons le voir aussi », dirent-ils. Le soir ils voulurent aller vers lui ; mais au même moment un grand nuage s'éleva et ils dirent : « Maintenant voilà le soir et un grand nuage s'élève, nous irons le voir demain matin. »

Pendant la première veille il plut ; durant la veille moyenne le temps s'éclaircit ; le thera qui avait repris ses forces et faisait des promenades, descendit pour se promener durant la dernière veille, et sur les chemins dont le sol était fraîchement détrempé s'élevèrent de nouveau de nombreux moucheron ; le thera en

écrasé beaucoup en se promenant, et les domestiques ne balayaient pas là où le thera se promenait.

Et les bikkhus se dirent : « Allons voir maintenant la résidence du thera », et voyant les insectes écrasés dans le promenoir : « Qui donc s'est promené ici ? » demandèrent-ils. — C'est, le maître, répondit-on, — Voyez l'acte du Samana : quand il y voyait, il se couchait, dormait et ne faisait pas de mal, maintenant qu'il a perdu les yeux, en voulant se promener, il a tué une masse d'insectes. Croyant faire bien il faisait mal. »

Ils allèrent dire au Tathâgata : Seigneur, le thera Cakkhupâla en se promenant a fait mourir beaucoup d'insectes. — Est-ce que vous l'avez vu comme il les tuait ? — Nous ne l'avons pas vu, seigneur. — De même que vous ne l'avez pas vu, lui ne voit pas les insectes : pour ceux dont les passions sont épuisées il n'y a plus de pensées de nuire, ô bikkhus. — Respectable, puisqu'il était prédestiné à être Arhat pourquoi donc est-il devenu aveugle ? — Par l'effet d'une action qu'il a lui-même commise. — Qu'a-t-il fait ? — Écoutez, bikkhus. Autrefois, comme régnait le roi de Bénarès, un certain médecin parcourait villes et marchés en pratiquant son métier. Il vit une femme faible des yeux et lui demanda : De quoi souffres-tu ? — Je ne vois pas de mes yeux. — Je vais te donner un remède. — Donne, maître. — Et toi, que me donneras-tu ? — Si tu peux me rendre les yeux dans leur état normal, je serai ton esclave et mes fils et mes filles aussi. — Bien. Et le médecin prépara un remède et les yeux de la femme revinrent à leur état normal par l'effet d'un seul remède, et la femme pensa : « J'ai promis que je serai son esclave ainsi que mes fils et mes filles, et il se conduira sans douceur avec moi ; je m'en vais le décevoir » et elle répondit au médecin qui était venu demander comment elle allait : Avant, je souffrais un peu des yeux, maintenant ils me font très mal. Le médecin se dit : Cette femme se moque de moi et ne veut rien me donner, je n'ai pas besoin de cette esclave, je vais donc la rendre tout à fait aveugle. Il retourna chez lui, raconta la chose à sa femme qui resta silencieuse, composa un remède qu'il alla donner à la femme en lui disant : Endors-toi les yeux, ma chère. Elle le fit et ses deux

yeux fondirent et s'éteignirent comme s'éteint la flamme d'une lampe.

« Le médecin, c'était Cakkimpāla, ô bhikkhus. L'action qu'il a accomplie s'est attachée à lui, car une mauvaise action suit l'homme, comme la roue suit le pied du bœuf attelé au joug. »

Ainsi raconta le roi de la loi et il établit le rapport qu'il y avait entre les deux actes et marqua, comme du sceau royal on marque avec de l'argile un édit, son discours de cette stance :

Tout ce qu'on est est fait de l'esprit, à pour essence l'esprit, est fait du l'esprit. Si quelqu'un parle ou agit ou par un esprit mauvais, alors le malheur le suit comme la roue suit le pied de la bête-attelée.

(Stance I. *Dhammapada*).

II

LEGENDE DE MADDHAKUNDALI

COMMENTAIRE DU VERS II DU DHAMMAPADA¹

Le second vers a été prononcé à Sāvattthi même, concernant Maddhakundali.

Or, à Sāvattthi, vivait un brahmane nommé Adinnasubbhako, qui n'avait jamais fait le plus petit cadens à qui que ce fût. Voilà pourquoi on l'appelait Adinnasubbhako. Il avait un fils très cher et très joli, et comme il avait envie de faire faire pour ce fils une parure, il se dit : « Si je commande une parure à l'orfèvre, il faudra que je la lui paye. » C'est pourquoi se mettant à haïr l'or lui-même il avait fait pour son fils des boucles d'oreille bien jolies et les lui avait données. Et voilà pourquoi tout le monde appelait l'enfant Maddhakundali.

Quand Maddhakundali eut seize ans, une maladie de jaunisse le saisit. Ce que voyant, sa mère dit :

(1) *Dhammapada*, éd. Fausbøll, Haunias, MINOCLV, p. III-90.

« Brahmane, ton fils a pris une maladie, fais le soigner par le médecin. — Ma chère, si je l'amène un médecin, il faudra le payer en nourriture. Tu ne fais aucune attention à la dilapidation de ce que je possède ! — Alors que vas-tu faire, brahmane ? — J'agirai de façon à n'avoir rien à payer. »

Le brahmane alla auprès des médecins et leur demanda : « Pour telle maladie quel traitement feriez-vous ? » Alors les médecins lui indiquent : « On fait ceci, on fait cela. On commence par une certaine écorce d'arbre. »

Le brahmane rapporta de l'écorce et fait le traitement de son enfant, mais la maladie s'aggrave après le traitement, si bien qu'elle devint incurable. Le père se rendant compte de son état si affaibli se décida à appeler un médecin. Le médecin ayant réfléchi répondit : « J'ai bien autre chose à faire, appelle un autre médecin pour traiter ton fils ! » Ayant ainsi refusé il s'en alla.

Le brahmane sentant approcher l'heure de la mort de son fils réfléchit : « Voici, ceux qui vont venir pour voir mon fils verront toutes les richesses que j'ai dans ma maison, je vais en conséquence mettre mon fils dehors. » Il porta son fils à l'extérieur de sa maison et le fit coucher sur une terrasse.

Ce même jour, Bhagavat, à l'heure de l'aurore, se sentit pénétré de grande compassion et se leva pour regarder les hommes qui étaient sur le point d'être convertis, ceux en qui le bien poussait de longues et profondes racines, et ceux qui avaient tourné leur cœur déjà vers les précédents Buddhas. En examinant le monde avec son œil de Buddha, il déploya le filet de la science sur l'ensemble des dix mille mondes. Comme il voyait Maddhakandali dehors sur une terrasse, la même qu'il faisait, ainsi couché, lui procura que l'heure de la mort du pauvre était venue. Le maître l'ayant considéré, et remarquant qu'on l'avait fait coucher après l'avoir porté hors de la maison pensa :

« En vérité, ai-je besoin, en ce cas, de quelque motif profond ? Ce pauvre garçon, ayant apaisé son esprit en moi, ayant fait son temps, renaîtra dans un palais cotant d'or qui aura trente yojanas de long, et il aura un cortège de mille apsaras ; le brahmane héritera son fils et demeurera en pleurant au cimetière, et l'enfant

devenu devaputto; étonné de son nouvel état, avec ses mille apas-ras, ses ornements et ses parures de colliers et ses soixante chari-longs de trois gavyntas se demandera : Par quelle bonne action me suis-je acquis un si grand bonheur? En réfléchissant, il reconnaîtra que c'est parce qu'il a apaisé son esprit en moi, et se dira : Mon père, qui pour éviter la dépense ne m'a pas donné de remède pleure maintenant au cimetière. Il faut que je change cela. Par impatience, reprenant ses traits de Maddhakundali il viendra s'habiller non loin du cimetière et pleurera; alors le brahmane lui demandera : Qui es-tu? et il répondra : Je suis ton fils Maddhakundali. — Où donc es-tu ressuscité? Dans le séjour des trente-trois dieux. Et quelle action avais-tu donc accomplie? A cette question il exposera comment il est ressuscité pour avoir apaisé son esprit en moi. Le brahmane me demandera ensuite : Quand on a apaisé sa pensée en toi, on renaît donc dans le ciel? Alors je lui répondrai par la strophe du Dhammapada qui dit :

Tout il y en a de centaines, tant il y en a de milliers qu'on ne les compte pas.

« Quand cette strophe aura été récitée, quatre-vingt-quatre milliers de créatures se convertiront à la religion. Maddhakundali sera sotapanno, et aussi le brahmane Adinnapubbiko. »

Après ces réflexions, Bhagavat reconnaît qu'il y aurait certainement conversion à la loi pour ce fils de famille. Et, le lendemain après avoir accompli l'acte de la surveillance de son corps, entouré d'une grande assemblée de bhikkhus, il entre dans Sāvasthi pour mendier; peu à peu il se rapprocha de la porte de la maison du brahmane, comme Maddhakundali était couché, le visage tourné vers l'intérieur de la maison. Le maître, se sachant invisible par lui-même, émit de son corps un rayon. L'enfant se retourna se demandant : « Qu'est-ce donc que cette lumière? » de sa couche il aperçut le maître.

« Voilà qu'à cause de mon père aveugle et idiot, me trouvant près de Bouddha il m'est impossible de lui rendre service avec mon corps, ni d'écouter la loi — je ne suis plus même maître de mes mains — il n'y a qu'une chose à faire. » Et pensant ainsi il

apaisa son esprit. Le maître dit : C'en est assez pour lui, puis s'en alla. Comme le Tathégata s'éloignait de plus en plus de ses yeux, Maddhakundali, l'esprit calme, ayant fait son temps, comme endormi et soudain réveillé, renauquit dans le monde des Devas dans un palais volant tout d'or, long de trente yojanas.

Le brahmane brûla le corps de son fils, puis fut tout occupé à gémir au cimetière; il y allait tous les jours et pleurait : « Où donc es-tu, mon fils unique, où donc es-tu ? »

Et le devaputta ayant considéré sa renaissance heureuse réfléchit ainsi : « Par quelle action ai-je donc mérité ce bel état ? » Et il reconnut qu'il le devait à son apaisement en Buddha. « Quand j'étais malade, ce brahmane ne m'a même pas donné de remède, et maintenant voilà qu'il va pleurer au cimetière! il serait convenable de changer cela. » Alors sous ses traits de Maddhakundali, le devaputta s'approcha tout près du cimetière et pleura en étendant les bras.

Le brahmane le vit : « Moi je pleure à cause du gros chagrin de la mort de mon fils, mais celui-ci pourquoi pleure-t-il ? Il faut que je lui demande. »

Il dit alors cette stance :

Tu qui as des boucles d'oreilles si bien polies, qui es richement habillé, qui portes des guirlandes de jumeaux pendants de bois de santal, tu agites les bras, et tu gémis, pourquoi es-tu chagrin ?

L'autre répliqua : « J'ai un char, tout d'or brillant, mais je ne puis pas trouver des roues pour lui, voilà le chagrin qui me tue. »

Alors le brahmane dit : « Dis-moi ce qu'il faut d'or ou de pierres précieuses, ou de cuivre ou d'argent, pour que je te fasse avoir une paire de roues, bon petit garçon. »

En entendant cela, le garçon « dit : « Il n'a pas même fait les remèdes nécessaires pour son fils, et quand il voit quelqu'un qui ressemble à son fils il lui dit : « Je te ferai une roue de char en or. — Vais-je trouverai moyen de te punir. » Et il dit au brahmane : Et combien grande la feras-tu la paire de roues pour moi ? — Aussi grande que tu voudras. — Il me faut la lune et le soleil,

donne-les moi tous les deux, la lune et le soleil sont des frères, mon chas est fait en or, avec ces roues-là il sera beau. — Enfant que tu es, qui es-tu toi qui demandes ce qu'on ne peut pas demander? Il ne te reste plus, je pense, qu'à mourir, car tu n'obtiendras pas la lune et le soleil. »

L'enfant lui dit : « Qui donc est un enfant, celui qui pleure pour avoir quelque chose que les sens perçoivent, ou quelque chose qui n'existe pas? On voit le départ et l'arrivée, on voit les couleurs. Mais celui qui meurt une fois qu'il a fait son temps, il n'est plus visible. Lequel donc de ceux qui pleurent ici est le plus fou? »

Le brahmane, en entendant cela, considéra que c'était bien raisonné. « Mon garçon, tu dis la vérité, c'est sûr, je suis le plus fou de ceux qui pleurent, puisque je pleure un mort qui a fait son temps, comme un enfant qui demande la lune. »

Après cela, consolé par ces paroles, il fit l'éloge du garçonnet et dit cette strophe :

La chair inflammée, oh! comme en tes veines d'une ardeur, il l'arrose comme avec de l'eau et rafraîchit tout le corps. — Il a enlevé la blessure, il a ôté le chagrin qui habitait mon cœur, le deuil de mon fils qui m'absorbait. — Moi, voici je n'ai plus de blessure, je suis rafraîchi, je suis calme, je ne suis plus triste et je ne pleure plus maintenant que je t'ai entendu, ô petit garçon!

Et il lui demandait : « Comment t'appelles-tu? es-tu un dieu, un gandhabba, ou bien Sakka le généreux? qui es-tu? de qui es-tu le fils? comment te connaîtrai-je? »

Là-dessus le garçonnet lui raconta : « Celui que tu pleures et regrettes, ton fils, que tu as déposé toi-même dans le cimetière, c'est moi. Car ayant fait une bonne action, je suis maintenant compagnon des treize grands dieux. »

— Mais nous ne t'avons jamais vu faire le plus petit cadeau quand tu étais à la maison, ni même pratiquer le repos bouddhique. Est-ce par de tels actes que tu es allé dans le monde des dieux?

— Quand j'étais malade, très souffrant, très épuisé, ayant le corps douloureux, dans votre maison je vis le Buddha sans passions, affranchi de désirs, le Sugata à la haute sagesse, et me sen-

tant le cœur joyeux et l'esprit apaisé je lui fis l'obhâti, et c'est par cette bonne action que je suis arrivé à vivre en la société des treize grands dieux.

A mesure que son fils parlait tout le corps du brahmane se remplissait de joie, et l'exprimant : « O merveille, à miracle, voilà donc l'effet d'une simple salutation. Eh bien, moi aussi, avec un cœur joyeux et une âme apaisée, je vais au Buddha aujourd'hui même, il sera mon refuge. »

Et son fils lui dit : « Aujourd'hui je vais au Buddha comme refuge et au Dhamma (loi) et au Sangha (clergé), le cœur serain. Reçois de même les cinq verbes de l'enseignement entièrement épanouis : abstiens-toi vite maintenant de faire mal aux créatures; écarte tout ce qui ne t'a pas été donné en ce monde; ne bois pas de boisson spiritueuse; ne parle pas à faux, et sois content de ta propre femme. »

Le brahmane consentit en disant : « Bien ». Puis il ajouta cette strophe :

Tu déesses le bien pour moi, ô Yakkha, tu déesses mon salut, ô divinité, je vous fais ce que tu dis, tu es mon maître ! Je cherche mon refuge dans le Buddha et dans la loi excellente. Je m'empresse de ne plus faire de mal aux créatures, je rejette tout de moi tout ce qui ne m'a pas été donné en cadeau dans le monde, je ne bois pas de spiritueux, je ne parle pas fausement et je me tiens content de mon épouse.

Le devaputta dit : « Dans ta maison de brahmane il y a beaucoup de richesses ; va auprès du maître, donne-lui tes biens, écoute l'enseignement de la loi, et fais-lui une question. »

Là-dessus il disparut.

Après cela, le brahmane alla dans sa maison et dit à sa brahmanes : « Ma chère, je m'en vais inviter le Samana Gotama, je lui poserai une question, prépare-toi à la recevoir. » Puis il alla au monastère, et sans saluer le maître, et sans lui faire de frais, il resta à part et dit : « O Gotama, accepte pour aujourd'hui de prendre ton repas chez moi avec toute la troupe de tes bhikkhus. » Le maître accepta, et le brahmane, ayant reçu cette promesse, courut chez lui, prépara à manger et à boire. Le maître arriva entouré de la troupe des bhikkhus et entra chez le brahmane : il

s'assit sur le siège qu'on lui offrait et le maître de maison lui témoigna du respect. Une grande foule était accourue, car quand le Tathâgata est invité par un hérétique, deux foules accourent : d'une part les hérétiques qui se disent : « Aujourd'hui nous allons voir l'ascète Gotama bien embarrassé par des questions » ; d'autre part les croyants qui se disent : « Aujourd'hui nous allons voir toute la grâce du Buddha. » Le brahmane s'approcha du Buddha comme ils venaient de dîner, et qu'ils étaient assis dans la maison, et lui posa cette question :

— O Gotama, est-ce que les êtres peuvent renaitre dans le ciel, même s'ils n'ont pas fait le moindre don, s'ils n'ont pas entendu le Dhamma, et s'ils n'ont pas observé le repos, uniquement pour avoir apaisé leur esprit ?

— Pourquoi me demandes-tu cela, ô brahmane ? N'es-tu pas été renseigné par ton fils Maddhakuḍḍali qui avait puisé son esprit en moi, sur sa renaissance dans le ciel ?

— Et quand donc, ô Gotama ?

— N'est-il pas vrai que tu es allé aujourd'hui au cimetière gémir, et que tu as vu un enfant, tout près de toi, qui pleurait en levant les bras au ciel, et n'as-tu pas dit alors : En grande toilette, avec de belles boucles d'oreilles brillantes, portant des guirlandes de jeunes pousses de santal doré, etc. ?...

Et Buddha répéta tous les mots de la conversation des deux personnages et raconta toute l'histoire de Maddhakuḍḍali :

« En vérité ce n'est pas par centaines ni par deux centaines qu'on compterait le nombre innombrable de ceux qui sont nés dans le ciel après avoir apaisé leur esprit en moi. »

Comme la grande foule n'était pas unanime, le maître le sachant, décida en lui-même : « Que le devaputta Maddhakuḍḍali vienne dans son palais volant. »

Et il vint, paré d'ornements divins, et étant descendu de son palais, saluant le maître, il se tint à ses côtés. Et comme on lui demandait ce qu'il avait fait pour obtenir un si heureux état, le maître lui dit cette stance :

Tu, ô devatâ, qui te tiens là, d'une couleur almande, illuminant les régions

comme l'étoile du matin, je te demande quelle action tu as faite quand tu étais encore homme.

« Le devaputto dit : Cet heureux état, ô vénérable, je l'ai obtenu pour avoir apaisé mon esprit en toi. — Ainsi tu es obtenu cet heureux état, pour avoir apaisé ton cœur en moi ? — Oui, vénérable. »

Et la multitude ayant vu le jeune dieu témoigne sa joie : « Les mérites du Bouddha sont merveilleux en vérité : voilà le fils du brahmane Adinnapubbako, qui sans avoir fait aucune bonne action, par le fait seul d'avoir apaisé son esprit dans le maître, a obtenu cet heureux état. »

Alors le roi de la loi leur raconta que dans ce qu'on fait de choses bonnes ou mauvaises, c'est l'esprit qui est le principal, car celui qui a accompli une action avec un cœur apaisé, lorsqu'il quitte ce monde, il va au monde des dieux, et sa bonne action le suit comme l'ombre suit la personne. Et leur ayant expliqué cela, il apposa comme l'argile du sceau royal en disant, pour terminer, cette stance :

Tout ce que nous sommes est fruit de notre pensée : actes et pensées se produisent, et tu passes ici après avec sérénité, la joie te viendra comme les vagues qui ne se quittent pas.

(Dhammapada, 1, 2.)

Louis DE LA VALLÉE-POUSSIN, Godafroy DE BLOIS.

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par GRAU-SKY, de la secte Kegon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Milliod.

(Suite¹.)

Secte Hossau.

D. — D'où vient ce nom?

R. — De ce que cette secte a établi une classification des natures et des manifestations (apparences) de tous les modes (choses). Cette secte a quatre noms :

1^{re} Secte de l'Absolue Connaissance : car la substance des doctrines de cette secte est cette Connaissance absolue.

2^{re} Secte rationnelle et qui procure les fruits complets de l'Éclaircissement : car toutes ses doctrines agréent à la raison pure.

3^{re} Secte du Véhicule universellement efficient ; car elle réunit en elle les êtres des Cinq Véhicules.

4^{re} Secte des manifestations des modes (choses) ou *Hossau*, pour la raison dite plus haut. C'est son nom actuel.

D. — Sur quels sūtras et quels cāstras se fonde-t-elle?

R. — Le *Fu-ehi-sou*² (*Vidyamātra-cāstra*) cite six sūtras et onze cāstras. Voici les noms des six sūtras :

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 212 à 243 et p. 327 à 330.

2) Cāstra de l'Absolue ou Unique Connaissance.

Kegon-kyou, Zoumou-kyou, Nyorai-Syntugen-koudoku-kyou, Syangou-kyou, Abudamou-kyou, Banko-kouyou-kyou.

Voici les noms des onze *châtras*: *Yoga-ron, Ken-gou-ron, Syangou-ron, Syd-yeu-ron, Syun-ron, Zyu-di-ron, Fambetu-pyou-ron, Ben-tyu-ben-ron, Nizyu-qui-siki-ron, Kuuo-ryo-en-ron, Zou-yei-ron.*

D'une façon générale, elle a son fondement dans le *Çâtra* en cinq parties, les Dix *Çâtras* dérivés, etc.; tandis que le *Zoumou-kyou*, le *Yoga-ron*, le *Yei-siki-ron* et autres, lui servent de manuels, qu'elle étudie avec grand soin.

D. — Qui regarde-t-elle comme son fondateur?

R. — Je vais vous dire la filiation de ses ancêtres, que l'on connaît d'ailleurs très bien, dans les Trois pays (Inde, Chine et Japon).

Au IX^e siècle du Nirvana, le Bodhisattva *Maitreya*¹ descendit du ciel Tusta et annonça le Grand *Çâtra* en cinq parties dans le pays d'Oude, dans une salle de prêches nommée *Yasyana* (pr. *Touchana*). Il appartenait au dixième et suprême rang des Bodhisattvas, celui de l'aspiration à l'Éclaircissement final. Il transmettait ce que lui avait appris antérieurement la Tathâgata *iri-bas*, c'est-à-dire la merveilleuse vérité (ou théorie rationnelle) de la *Voie médiane*, qui nie l'irréalité et nie la réalité; doctrine qui est certainement entre toutes comme le miroir le plus pur (du vrai). (À cette époque se rattache encore) le *Yoga-çâtra*, en cent livres, où l'on trouve classées par catégories toutes les doctrines connues dans le Bouddhisme. De là, il a aussi reçu le nom d'Ample Commentaire des *sâtras* et des *çâtras*.

Après, vint le Bodhisattva *Aanga*², qui, avant de s'être réincarné, se trouvait au rang initial des Bodhisattvas. Il fut le successeur du Vénérable Compatissant (*Zi-on*, *Maitreya*), et transmit la doctrine de cette secte dans toute son ampleur. Il ajouta des explications détaillées à tous les écrits du Maître Compatissant et composa de grands *çâtras* comme commentaires des prédictions du Vénérable *Çakya* (le Bouddha).

1) Japannais *Mirou* (ou *Zi-on*, *Zi-on*).

2) Japannais *Mu-dyaku*.

Au cours du IX^e siècle, il y eut encore le Bodhisattva *Vasubandhu*, frère cadet d'Aśaṅga. Il avait obtenu parfaitement l'état des Quatre Rangs originaux (i. e. de Bodhisattva)¹⁾, il fut le successeur de son frère aîné. Il composa des commentaires étendus sur les câstras du Vénérable Compatissant. D'abord étudiant du Petit Véhicule, il avait écrit cinq cents câstras selon ces Idées-là. Il passa ensuite au Grand Véhicule, dont il se fit l'apôtre; et il écrivit cinq cents autres câstras. Il était profondément versé dans tout le texte des enseignements de la vie entière du Bouddha.

Puis le Bodhisattva *Dharmapala*. Il expliqua avec profondeur les câstras de Vasubandhu et propagea au loin les enseignements du Vénérable Compatissant. Il est, dans sa réalité non incarnée, un des Bouddhas du présent *kaipa*; c'est au milieu de l'air qu'il prêcha avec tant d'éclat. Les hérésies détestables formèrent la bouche; tous les schismes du Petit Véhicule, déconcertés, ressemblaient à des geus qui bégayent. Hérétiques et schismatiques ne pouvaient s'empêcher de le proclamer l'homme unique, incomparable, du Grand Véhicule.

Puis le docteur *Ālabhadra*, grand capitaine, pour ainsi dire, des propagateurs de la doctrine; sans rival de son temps. Il transmitt toute la doctrine des Manifestations des modes (*Hoson*), et expliqua les enseignements de la vie entière du Bouddha.

Ces cinq grands docteurs²⁾ furent les carriers de la propagation de cette doctrine en Inde.

Alors, dans les premiers temps de la dynastie des *Thang*, le dante³⁾ *Hienou-Thsang* venant de loin, traversa le fleuve *Ryū-ryū*⁴⁾ (Rioncha) et se rendit dans l'Inde, auprès de Ālabhadra. Celui-ci lui transmit les doctrines complètes de cette secte; il attendait Hienou-Thsang depuis longtemps. Il lui communiqua le Grand Câstra en cinq parties, les Dix Câstras dérivés et toutes les autres doctrines de la secte. Hienou-Thsang revenu en Chine, les y repa-

1) Voir p. 290.

2) = Enseigneurs de câstras.

3) = Tripitaka (voyez p. 288); se dit généralement des traducteurs du canon bouddhique. Jap. Sansan.

4) Il coule dans le Tibet.

dit largement. Trois mille élèves, soixante-dix disciples éminents et quatre Anciens des disciples, et toute la Cour, l'entouraient et l'admiraient. La Chine entière le vénérait comme un souverain. Il fit de vastes traductions de tous les autres sūtras et câstras, et du Vinaya. Il est, en Chine, le premier ancêtre de la secte *Hossou* : d'après la filiation indoue, il serait le sixième.

Ensuite vint le maître *Ki-ki*, Ancien des disciples de Hienou-Thsang, doué d'une intelligence incomparable. Son œuvre comprend cent livres de commentaires. Il était la manifestation temporelle d'un Bodhisattva du rang suprême. Sa vertu inépuisable provenait de l'essence même du bien. Le monde entier l'admira avec ferveur ; et il fut surnommé le Maître Compatissant et Bienfaisant (*Zi-en dai-si*).

Il eut pour successeurs *Si-syn* et *E-syn*. *Si-syn* fut lui-même continué par *Hoku-yau* et *Ti-syn*. Telle est la lignée des Pères chinois de cette secte.

Elle fut apportée au Japon à trois reprises.

D'abord, par les deux prêtres japonais *Ti-tâ* et *Ti-tan*, qui avaient reçu l'enseignement de Hienou-Thsang.

Secondement, par le prêtre *Ti-hô*, du pays de *Sin-ra* en Corée, lui aussi instruit par Hienou-Thsang. Il transmit sa doctrine au haut-prêtre japonais *Gi-en*, qui propagea dès lors la secte Hossou par ses prédications dans la salle *Yui-mo*, à Nara.

Troisièmement, par le haut-prêtre japonais *Gem-ban*. Il était allé en Chine écouter les leçons de *Hoku-yau*. A son retour, il instruisit le haut-prêtre *Zen-syn*. Dès lors jusqu'à nos jours, l'enseignement de cette secte s'est transmis régulièrement et sans interruption, et tous les monastères s'y sont adonnés. On dirait, à voir tous ces prêtres vénérables, une assemblée de dragons et d'éléphants ; la pointe de leur éloquence était aigüe ; ils semblaient des lions par leur vertu puissante, resplendissante. Leur enseignement du Jugement et de la Détermination retentissait avec un bruit formidable.

D. — Combien compte-t-elle d'époques doctrinales, c'est-à-dire d'époques de la carrière du Bodhisattva auxquelles correspondent différentes catégories d'enseignements ou doctrines ?

R. — Troisième à on croire le texte très véridique et très clair du *Ge-zummitu-kyau*.

La première époque est celle de la *doctrine de la Réalité*. Au début de sa carrière, le Bouddha, afin d'amener ses auditeurs au Véhicule des Çravakas (Auditeurs), se borna à réfuter les hérésies des Brâhmanes et d'autres, dont la principale était l'erreur préconçue de la réalité du moi. Il exposa les principes de l'irréalité des modes (choses). Toutes les sectes du Petit Véhicule se rattachent à cet enseignement. Car, dès qu'elles professent le principe de la réalité des modes, tout le reste est impliqué de soi-même dans cette catégorie de doctrines.

La seconde époque est celle de la *doctrine de l'Irréauté*. Le Bouddha, pour amener ses auditeurs plus haut, au Grand Véhicule, leur exposa le principe de l'irréauté des modes, réfutant ce qu'il avait enseigné antérieurement touchant leur réalité.

La troisième est celle de la *Voie médiane*. Là, le Bouddha prêcha le principe de la non-irréauté et de la non-réauté, réfutant les préjugés antérieurs de ceux qui croyaient, ou exclusivement à la réalité, ou exclusivement à l'irréauté.

Il commence par avoir égard à l'aptitude de ses auditeurs, à laquelle il veut adapter ses pensées, et il leur prêche la réalité des modes¹. Ensuite, il détruit lui-même ce préjugé. Mais il n'explique pas encore les *Trois natures*, ni les *Trois non-natures*, c'est-à-dire la doctrine parfaite; d'où vient qu'on a surnommé ces deux premières époques : « Discussion inachevée et place de repos provisoire. »

Dans la troisième époque, il prêche enfin les *Trois natures* et les *Trois non-natures*. La nature (ou univers), telle qu'elle est conçue par le commun préjugé, n'existe pas. La nature entre-conditionnée (conçue comme cause et effet) ne peut pas ni pas exister. Voilà la théorie admirable de la *Voie médiane*, entre la négation de l'irréauté et la négation de la réalité; voie qui évite les deux côtés extrêmes et suit la vraie direction du milieu. C'est la doctrine la plus profonde de toute la carrière du Bouddha; de

1) Parce qu'on admettait généralement leur réalité.

ses huit myriades d'enseignements, c'est le plus subtil et le plus merveilleux. A celui-là se rattachent ce qu'il y a de plus profond dans le Grand Véhicule, l'Avatamsaka-sûtra, le Sandhinirmocana-sûtra, le Suvârṇa-prahâṣa-sûtra, le Saddharma-piṇḍarîkâ, le Nirvâṇa-sûtra, etc. Tout le Prajñâ-pâramitâ-sûtra se rattache à la seconde époque; tous les ouvrages du Petit Véhicule à la première.

D. — Ces trois époques s'entendent-elles des mois et des années, ou de l'ordre interne des doctrines?

R. — Les savants ne sont pas d'accord sur ce point. Les uns entendent l'ordre chronologique; d'autres un ordre spéculatif, déterminé par la nécessité interne de précédences ou de consécutions des diverses catégories de doctrines. D'autres concilient et adoptent à la fois les deux ordres.

D. — Dans la troisième époque, est-ce que la doctrine de la *Voie millicaine* fut établie par rapport (ou par opposition) à celle des *Trois natures*; ou fut-elle donnée comme enseignement spécial (absolu, indépendant de tout autre)?

R. — On a soutenu l'une et l'autre opinion, plus généralement la première.

D. — Expliquez-moi comment, dans la deuxième époque, le Bouddha prêcha la doctrine de l'irréalité?

R. — Vous trouverez, dans les auteurs, deux interprétations. Selon l'une, il avait en vue le seul préjugé, qu'il voulait abattre, de la conception commune (sensualiste) de la nature. Il montra le sens secret des apparences ou modes, et prêcha l'irréalité de toutes choses (modes). Selon l'autre, il avait en vue, en prêchant cette irréalité, les *Trois non-natures* (natures qui n'existent pas, i. e. fausses conceptions de la nature), qu'il fallait réfuter.

D. — Combien y a-t-il de Véhicules, selon cette école?

R. — Il y a trois Véhicules et cinq Caractères¹. Ces derniers sont :

1° Les Çetvaksas, de caractère immuable.

1) Le texte emploie le mot *nature*; j'ai cru devoir éviter toute confusion avec les trois natures dont on vient de parler, et qu'on expliquera plus bas, p. 215.

2° Les Pratyekabouddhas, de caractère immuable.

3° Les Bodhisattvas, de caractère immuable.

4° Les Caractères d'espèce incertaine.

5° Les êtres qui, immuablement, n'ont pas de caractère.

Les êtres des deux premiers Véhicules, ce sont les Çravakas et les Pratyekabouddhas, peuvent entrer dans le nirvâna parfait, de par les fruits des œuvres propres à leur Véhicule. Les Caractères de l'espèce des Bodhisattvas s'occupent de leur propre salut et de celui des autres¹, accomplissent pleinement les pratiques (cultes) religieuses, et finissent par atteindre (comprendre) le grand Éclairement, la *bodhi*. Les êtres sans Caractère ne possèdent spontanément aucune semence des modes (qualités) impérissables : ils n'en possèdent que des modes périssables. S'ils montent dans l'échelle des êtres, ils peuvent renaître hommes ou dévas, mais jamais plus haut.

D. — Les êtres des deux premiers Véhicules, une fois entrés dans le Calme (nirvâna), sont-ils sujets à retourner dans une existence inférieure?

R. — Jamais. Entrés dans le suprême état, leurs corps sont réduits en cendres², leur intelligence anéantie, toute connaissance détruite. Les êtres de Caractère incertain doivent changer de cœur et se diriger vers le Grand Véhicule ; aucun ne peut entrer dans le nirvâna du Petit Véhicule. Après avoir changé de cœur, ils entrent dans la période initiale des Dix Confiances. Dans la première des Dix Bénédictions³, ils atteignent au rang des trois kalpas immenses (que doit parcourir un Bodhisattva), et finalement, ils arrivent à la bouddhification.

Ces cinq Caractères représentant les différences qui existent naturellement entre les capacités (aptitudes) des êtres, Le Bouddha fut donc obligé de distribuer à ces aptitudes diverses des enseignements appropriés ; d'où les Cinq Véhicules : celui des êtres sans Caractère, ce sont les hommes et les dévas ; ceux des Çrava-

1) Les Çravakas et les Pratyekabouddhas ne cherchent que leur propre salut.

2) Par un feu qui surgit naturellement dans leur corps.

3) Certains degrés de perfection des Bodhisattvas.

kas, des Pratyekabouddhas et des Bodhisattvas, qui ont un caractère fixe; enfin celui des êtres de Caractère incertain, qui, suivant l'occurrence, parviennent à l'un ou l'autre des trois Véhicules précédents. Si l'on n'a égard qu'aux religieux (qui ont quitté leur famille), on comptera trois Véhicules.

Vous voyez maintenant d'où vient le nom donné quelquefois à cette secte : « Véhicule efficient pour tous¹. »

D. — Le *Saddharma-piṇḍarīka* et d'autres sūtras parlent d'un Véhicule unique, celui des Bouddhas; ainsi tous les êtres, de Caractère fixe, des Trois Véhicules, pourraient devenir Bouddhas. Pourquoi tenez-vous à établir cinq Véhicules?

R. — Ces sūtras expliquent une doctrine dont il faut voir le vrai sens. C'est par rapport aux êtres sans Caractère certain (mais susceptibles d'en acquiescer un), que le Bouddha dit qu'il n'y a qu'un Véhicule, c'est-à-dire que tous les êtres peuvent devenir Bouddhas. Il n'a point voulu dire : tous les êtres des cinq Caractères. Par conséquent, si même il a parlé de totalité, c'est la totalité d'une petite partie. Les différences qui séparent ces cinq Caractères l'un de l'autre sont innombrables de toute éternité², de par leur nature même.

D. — Dites-moi maintenant l'ordre et le détail des pratiques religieuses (ou de la culture religieuse) et des fruits qu'on en obtient dans les Trois Véhicules.

R. — Les Çravakas, suivant leur aptitude, passent par trois renaissances, ou par soixante kalpas; et obtiennent (compréhendent) alors des fruits appropriés (qui sont l'Éclaircissement). Les Pratyekabouddhas doivent accomplir des bonnes œuvres pendant quatre existences, ou pendant cent kalpas. Les Bodhisattvas, avant d'obtenir le fruit de l'Éclaircissement suprême, parcourent trois kalpas immenses³.

D. — Combien y a-t-il de rangs de Bodhisattvas, selon cette secte?

R. — Il y en a quaranta et un, tant de ceux où l'on opère de

1) Cf. page 201.

2) « Sans qu'il y ait jamais ou de commencement... »

3) Jap, sogi, du sanscrit, *manābhya*, incalculables.

bonnes œuvres-causes, que de ceux où l'on jouit de leurs fruits. Ce sont : les Dix Demeures ³⁾, les Dix Cultures (pratiques), les Dix Transferts (d'un état à un autre), les Dix Terrains et la bouddhification. Il y en a quarante-deux, si l'on y joint le rang de l'Éclairement équivalent (presque égal à l'Éclairement final), généralement lachas dans le dernier des Dix Terrains. De même, si l'on compte, avant les Dix Demeures, Dix Confiances, cela fait cinquante et un rangs. Mais on peut les comprendre dans la première des Demeures; de sorte que le grand maître Zi-on n'admet que quarante et un rangs. *Saigyau* en compte cinquante-deux.

De ces quarante et un rangs, on a fait cinq groupes. D'abord celui du *Fonds* ou Capital, qui précède les *Terrains*, et comprend trente périodes ou états spirituels. Ensuite, celui des *Actions préparatoires*, qui fait suite aux *Dix Transferts*, et se subdivise en quatre états appelés les *Quatre Biens originaux*. Ce sont les moyens pieux et actions préparatoires, pour obtenir le rang de la *Vue de la vérité*. Troisièmement, le rang de la *Pénétration de la vérité*, qui correspond à l'état initial du premier des Dix Terrains, et au rang de la *Vue de la vérité*. Quatrièmement, le rang de l'*Affinage* par les pratiques religieuses et l'étude; il va du second état du premier Terrain, au dixième Terrain. Cinquièmement, le rang final, suprême, le fruit de bouddhification.

D. — Quels obstacles les êtres appartenant aux Trois Véhicules ont-ils à retrancher?

R. — Les êtres des deux premiers Véhicules (Gravakas et Pratyekaboddhis) ne retranchent que ceux des passions. Les Bodhisattvas et êtres du Grand Véhicule ont les deux espèces d'obstacles à rejeter, ceux des passions et ceux de l'ignorance. En outre, il faut distinguer, dans chacune de ces deux espèces, les obstacles *discernés* (dont on a conscience), et ceux qui sont *naturellement concomitants* (inconscients). Avant d'entrer dans les *Terrains* des Bodhisattvas, on a subjugué les deux espèces d'obstacles *discernés* en tant que manifestations ou réalisations. Dans le premier des Dix Terrains, on retranche les semences de ces obstacles. Du se-

3) Voir Secte Tendai, dans le prochain article.

cond au dixième Terrain, on retranche graduellement les obstacles, inconsciemment concomitants, de l'ignorance. Dans le dixième Terrain, on détache de soi les semences des obstacles, inconsciemment concomitants, des passions. Les *propensions* (qui survivent aux passions elles-mêmes) à ces deux espèces d'obstacles sont détruites régulièrement et graduellement à partir du second Terrain; lorsque enfin on arrive au fruit de bouddhification, elles sont anéanties d'un seul coup.

D. — Combien y a-t-il de rangs à passer, pendant les trois immenses kalpas?

R. — Le premier kalpa est formé des trois états des *Sages* (*Cévalahas*) et des quatre états appelés *Biens originaux*. Le second kalpa va du deuxième au septième Terrain. Les huitième, neuvième et dixième Terrain composent le troisième kalpa.

Une autre répartition des quarante et un rangs des Bouddhistes est celle en *Quatre Refuges* (appuis).

Le premier Refuge est l'état antérieur aux Dix Terrains. On y fait des offrandes spirituelles à des Bouddhas nombreux comme le sable de cinq Ganges¹.

Le second Refuge va du premier au sixième Terrain. On y adore des Bouddhas nombreux comme les grains de sable de six Ganges.

Le troisième Refuge est formé des septième, huitième et neuvième Terrains; on y adore des Bouddhas aussi nombreux que le sable de sept Ganges.

Enfin le quatrième Refuge, c'est le dixième Terrain! On y adore des Bouddhas nombreux comme le sable de huit (huit) Ganges.

Ce sont donc, en tout, vingt-six immenses quantités de Bouddhas que l'on adore pendant les trois kalpas. On affine et polir à l'infini sa culture religieuse et l'on consomme les six Perfections morales (*pāramitās*). Avant les Dix Terrains, on cultive la méditation de l'Absolue (unique) Connaissance en tant que manifestations, aspects; pendant qu'on traverse les Terrains, on la médite en tant que nature, essence.

D. — Veuillez maintenant me parler des *saules* (choses), et me

¹ C'est-à-dire: on les adore, on reçoit leurs enseignements, etc.

dire en combien de modes principaux cette secte répartit toutes choses (qualités).

II. — Elle en compte cent, qui suffisent à une explication complète de l'univers.

Ces cent modes forment cinq groupes :

1° L'intellect (esprit-roi), où il y a huit connaissances : celles de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps, de l'esprit (cœur) ; la connaissance trouble, et la connaissance-réceptacle.

2° Les qualités mentales, dont il y a cinquante et une, réparties en six groupes :

a) Cinq qui prédominent dans toute pensée : attention, contact, sensation, perception, pensée.

b) Cinq spéciales : désir, détermination (parfaite compréhension), mémoire, méditation, sagesse.

c) Onze qualités des bonnes pensées : confiance, courage, honte, timidité, désintéressement, absence de colère, absence de sottise, sérénité, vigilance, détachement des passions, absence de malignité.

d) Six qualités des passions : cupidité, colère, sottise, orgueil, doute, opinions mauvaises. Il y a cinq espèces d'opinions mauvaises : celles qui exaltent le corps ; celles qui adoptent un parti extrême, loin du juste milieu ; celles qui sont permissives ; celles qui se modèrent sur celles d'un autre ; enfin celles qui se conforment à des observances (hérétiques, brahmaniques, etc.).

e) Vingt qualités des passions secondaires : irritation, inimitié, dissimulation, peine, égoïsme, envie, tromperie, flatterie, malignité (noire), orgueil, absence de honte, absence de timidité, arrogance, abattement, défiance, indolence, insouciance, perte de la mémoire, dérèglement, déraison.

f) Quatre qualités indéterminées : repentir, somnolence, examen, investigation.

3° Les modes formels (i. e. les formes), dont il y a onze : œil, oreille, nez, langue, corps (ce sont les organes) ; forme, son, parfum, goût, contact (les objets auxquels s'appliquent les or-

ganes); et, comme onzième, la forme qui est l'objet général¹ auquel s'applique (ou correspond) l'esprit. Elle est quintuple: on y distingue une forme «subtile très faible», une forme «subtile très élevée», une forme qui sert à faire percevoir les sensations², une forme produite par certaines méditations, et une forme qui est celle des perceptions fausses.

A° Vingt-quatre modes sans connexion avec l'esprit, indépendants de lui: tels sont l'obtention (ou la non-obtention), la vie, la similitude (ou la différence), la condition différente des êtres; la méditation sans pensée, chez ceux qui arrivent ici-bas à la condition de dévas; la méditation qui produit l'anéantissement; la méditation sans pensée de certains hérétiques; le nom; le mot; la proposition; la naissance; la vieillesse; le fait d'être ce qu'on est; la durée éphémère; la transmigration; la méditation passive; l'accord ou connexion entre deux choses; la force, l'ordre (consécution); la direction; le temps; le nombre; ce qui nous agréé et ce qui ne nous agréé pas.

B° Six modes impérissables: l'espace, la destruction consciente, voulue, du mal; la destruction inconsciente du mal; l'immuabilité; la destruction des sensations et des perceptions; la *dharmatā* ou essence une, réelle et absolue³.

Voilà les vingt modes auxquels on ramène tous les modes possibles de l'univers.

D. — Quel est le rapport de cette classification-là avec celles qui répartissent nos les modes des formes ou de l'esprit soit en cinq Agrégats, soit en douze Places, soit en dix-huit Corps élémentaires⁴?

R. — De ces vingt modes, ceux de l'intellect, du cœur (qualités mentales), et des formes, correspondraient au groupe des cinq Agrégats; ici les modes des formes (n° 3) sont la *agregat* (ou collection) des formes. Aux qualités mentales correspondent les deux *agregats des sensations et des perceptions*. L'*agregat de la con-*

1) *Pañi dhamma*.

2) Voir la fin de l'Avant-propos, où il est question des *ayatanas*.

3) *Jap. shen-ngo*.

4) *Pañi khandho, ayatanam, dhātu*.

naissance est représenté ici par l'Intellect (esprit-chef) composé de huit connaissances. Les autres qualités mentales sont comprises dans l'*agrégat des qualités mentales*. Quant aux modes impérissables, ils ne sont pas compris dans les agrégats.

Dans les douze Places, les formes sont en grande majorité; l'esprit (la pensée) y est unique. Pour le reste, vous n'avez qu'à vous en rapporter aux cinq Agrégats.

Dans les dix-huit Corps élémentaires, les formes et les pensées sont nombreuses, et comprenant aussi les modes impérissables.

Sachez maintenant que le fond de la doctrine de cette secte, n'est la théorie de l'Unique (absolue) Connaissance.

Tous les modes ne sont autre chose que l'Unique Connaissance. Il n'y a absolument aucun mode qui existe en dehors de l'esprit. C'est pourquoi le maître *Zi-en* a dit : « Celui qui pense qu'il existe des modes en dehors de l'esprit, circule de rennaissance en rennaissance (pour peine de cette erreur). Celui qui, par l'Éclairement, connaît qu'il n'y a qu'un esprit unique, celui-là est affranchi de la vie et de la mort pour toujours. » Ainsi tous les différents modes (choses) ne sont que des modifications (ou changements) de l'Unique Connaissance. Hors d'elle, pas de mode distinct. Toute *délimitation* (objet des organes de l'homme)¹ se ramène à l'Unique Connaissance spirituelle.

On peut concevoir cette Unique Connaissance sous cinq aspects :

1° En tant que rejetant l'irréalité et gardant la réalité. La conception commune (qu'ont les hommes) de la nature, voilà l'irréalité à rejeter. Les deux conceptions de la nature; ou comme combinaison des causes et des effets; ou la conception complète et parfaite (qu'on possède dans l'Éclairement suprême), voilà la vérité à garder.

2° En tant que rejetant les pensées confuses et retenant les pensées pures, justes. La conception de la nature comme causes et effets est connexe (aux pensées qui ont pour objet) la triple monde des êtres (elle est donc d'ordre inférieur); il la faut reje-

1) *Pili vāyo*.

ter, comme troublant nos pensées sur ce qui est extérieur au triple monde (transcendant)¹.

3° En tant que formant comme un faisceau de toutes les branches (de notre savoir; c'est-à-dire rassemblant toutes les conceptions possibles sur les modes de l'univers), pour aboutir au tronc, c'est-à-dire l'unité de l'Unique Connaissance. Elle réunit les branches des deux ordres de conceptions (rudimentaires et plus claires), et revient au tronc, à cet ordre qui est sa propre essence.

4° En tant que cachant ce qui est inférieur, les qualités mentales; et manifestant ou exaltant le supérieur, c'est-à-dire l'Intellect.

5° En tant que rejetant les apparences ou aspects, et comprenant parfaitement les natures ou essences. Elle repousse les apparences entre-conditionnées (mutuellement dépendantes) des choses, et connaît l'essence ou nature de l'Unique Connaissance.

Les quatre premiers aspects représentent l'Unique Connaissance comme manifestation; le cinquième, comme nature.

Quant aux fonctions de l'esprit, on les représente aussi sous quatre aspects ou situations :

1° La variété des apparences, ou objets de la compréhension; qui n'existe que de par l'esprit (fonction phénoménale).

2° Les considérations sur la nature véritable et cachée de tout ce qui est dans la fonction précédente (fonction considérante).

3° Connaissance spontanée, intuition.

4° Compréhension de celle-ci, intuition consciente.

Il est dit, dans l'ouvrage *Détermination des limites*² : « Ces quatre divisions répondent à la distinction de quatre différentes fonctions de l'esprit » (lui-même étant fonction ou partie de l'Unique Connaissance).

Cependant, sur ce point, on peut citer quatre opinions différentes :

D'abord, celle du Bodhisattva An-e³, qui n'admet que l'aspect de l'intuition spontanée.

1) *Pañśatikāya*.

2) C'est-à-dire *Classification des modes de l'univers*.

3) « Saguna palāyika » *Sūtra*, (7).

Ensuite, le *Bodhisattva Nanda*¹⁾, qui n'admet que les deux premières fonctions : l'apparition des phénomènes et leur examen.

Ensuite, le *Bodhisattva Jina*, qui admet les trois premiers aspects.

Enfin, le *Bodhisattva Dharmapala*, qui établit les quatre catégories ci-dessus. Sa théorie est la plus rationnelle, et on la suit généralement aujourd'hui. Les apparences ou phénomènes variés, c'est ce qui est produit par les combinaisons de l'esprit. D'où le nom de division ou fonction phénoménale. Quand l'esprit combine ensuite les objets précédents, c'est la fonction considérante. Quand il combine ce qui est dans cette fonction, il opère comme intuition spontanée. Enfin le pouvoir de combiner ce que donne la précédente fonction, c'est l'intuition consciente, ou conscience de la conception spontanée.

La première de ces quatre divisions n'est que de modes combinés (objet), et n'a rien du sujet combinant. Les trois autres sont également sujet combinant et objet combiné.

Cette quadruple division s'applique aussi bien aux huit connaissances qu'à l'intellect-chef ou aux qualités mentales. Chacune des huit connaissances est une même essence, mais quadruple, envisagée dans ses fonctions.

Voici maintenant quelles sont les *Trois natures* ou *conceptions de la nature* dont je vous ai parlé précédemment, et dont cette secte traite à l'occasion du vrai et du faux.

1° La nature (i. e. conception, idée de la nature, de l'univers) généralement imaginée, celle que nous attribuons aux choses par le commun préjugé; ce sont les apparences qui se présentent à notre sentiment actuel. Dans cette nature, il faut distinguer : a) le sujet imaginant; b) l'objet imaginé; c) les imaginations ou conceptions. De ces trois, les deux premiers sont inclus dans la nature conçue comme entre-conditionnée. Les conceptions communes sur les natures des choses ne sont que des manifestations, apparaissant dans la pensée du moment présent. Par elles, nous affirmons que ce qui n'est pas (l'irréel) est; et que ce qui est (la

1) ? En tout cas, c'est un sūtra qu'*Amida*.

réel) n'est pas. Elles ne constituent qu'un préjugé vide de vérité.

2^e La nature conçue comme entre-conditionnée; car tous les modes étant produits par les quatre combinaisons des causes, n'ont l'existence que par l'accord de ces combinaisons.

3^e La nature sous son aspect complet et parfaitement véritable, car la nature rationnelle de tous les modes comporte plénitude, perfection et vérité.

Donc, la nature généralement imaginée est fausse. La nature entre-conditionnée n'a qu'une réalité ou existence par provision; la nature complète et parfaite a seule une existence véritable. Les conceptions ordinaires de la nature sont erronées; les deux autres aspects sont une vérité merveilleuse.

Ces trois natures sont distinctes l'une de l'autre et ne s'entremêlent ni ne se correspondent. Cependant, si les manifestations entre-conditionnées (les causes et effets) des choses ne sont pas unies avec la nature rationnelle parfaite et complète, en tant que manifestations, elles n'en sont pas différentes non plus, en tant que natures; car les manifestations sont inséparables de l'essence, et celle-ci d'elles.

Une strophe de l'ouvrage des *Trente stances* dit, au sujet de ces trois natures :

« Cette imagination générale et commune, imagine généralement les choses de toute espèce. Ces conceptions généralement imaginées (par l'ensemble des êtres) n'ont pas, par elles-mêmes, de nature ou d'essence; elles sont donc fausses.

« Ensuite la nature entre-conditionnée, qui a une existence (réalité) propre et qui est produite par les combinaisons variées des causes et des effets.

« Enfin la nature complète, parfaite et véritable; en tant que telle, éternellement distincte des deux autres; ce qui fait qu'elle n'est ni différente, ni non-différente de la nature entre-conditionnée (en tant que manifestations). Méditer donc sur la nature éphémère de tous les modes. »

Par opposition à ces trois natures, on explique les *Trois non-natures* ou natures qu'il n'y a pas : celle des manifestations telles qu'elles nous apparaissent généralement; celle qui est produite

spontanément¹; et celle dont la conception repose sur la croyance au moi.

Ces trois natures (aspects ou conceptions de la nature universelle) ne se séparent pas de la Connaissance; et les Trois non-natures dérivent de celles-là; de sorte qu'il est dit, dans le *Mâtra de l'Unique Connaissance* (Vidyâ-mâtra) :

« Sachez que ces trois natures ne se séparent pas de l'Unique Connaissance »; et plus loin : « On se fonde sur l'explication précédente des trois natures, pour établir les trois espèces de natures qu'il n'y a pas. »

Les pratiques religieuses, à tous les degrés du perfectionnement, contemplent l'Unique Connaissance; c'est elle que l'on connaît par la bouddhification finale. C'est d'elle que provient donc le nombre infini des pratiques de perfectionnement; c'est appuyé sur elle que l'on est doté des vertus infinies.

Nous avons vu que l'intellect est composé de huit connaissances. En s'élevant au-dessus de ces connaissances inférieures, on atteint aux quatre aspects de l'intelligence, qui sont :

1° L'intelligence pure et complète, comme un miroir universel.

2° L'intelligence qui comprend l'égalité ou identité de toutes les natures (différentes seulement comme manifestations).

3° Celle de la contemplation merveilleuse.

4° Celle qui réussit dans toutes ses actions, celle d'un Bouddha.

Lorsqu'on parvient au premier Terrain des Bodhisattvas, on obtient la seconde et la troisième de ces intelligences, en rejetant tout ce qui se rattache à la deuxième, à la sixième et à la septième des connaissances inférieures. Arrivé à la bouddhification, on obtient les deux autres aspects de l'intelligence, et l'on dépouille la cinquième et la huitième connaissances. On jouit alors de la quadruple intelligence dans sa plénitude.

Dans la conception rationnelle de l'Éclairement suprême, on distingue quatre *nirvâpas* :

1° Le nirvâpa par, qui est, de toute origine, la nature spontanée de tout être (virtuellement).

1) C'est-à-dire une nature qui ne serait pas le produit de notre esprit.

2° Le nirvâna défectif.

3° Le nirvâna indéfectif.

4° Le nirvâna sans aucune détermination ou délimitation.

Le premier est réalisé par tous les êtres ordinaires; les deux suivants par les Çâvakas et les Pratyekabouddhas; quant au quatrième, qui est la bouddhiâvatino, il n'y a que le Tathâgata qui l'ait consommé.

On comprend ces quatre nirvânas (tous les êtres qu'ils concernent) sous un nom général qui est : *Monde pur de la doctrine*. En ajoutant ce terme aux quatre intelligences on a les *Cinq Doctrines*.

Les Cinq Doctrines et le *Triples Corps* (qui revêtent les saints) s'impliquent mutuellement. Il est dit, dans le *Çâstra de l'Unique Connaissance* :

Les Maîtres expliquent ceci de deux façons. Selon le premier, les êtres du Monde pur de la doctrine ont pour corps spirituel l'intelligence, miroir pur et complet; pour corps dû à la rétribution des œuvres l'intelligence de l'égalité des natures, et celle de la contemplation merveilleuse; pour corps transformé (c'est-à-dire incarnation, afin d'opérer le salut des êtres) l'intelligence qui accomplit toutes ses actions parfaitement (ces deux derniers corps ne sont pas identiques à l'intelligence elle-même, mais ses supports).

Selon le second Maître, les êtres du Monde pur de la doctrine ont un corps approprié à leur nature ou essence particulière. La manifestation suprême des quatre intelligences, c'est un corps concordant à la pensée même des Bouddhas. Le corps que fait apparaître l'intelligence de l'égalité des natures, est concordant à la pensée d'autrui. Celui que fait apparaître l'intelligence qui réussit dans toutes ses actions, c'est le corps transformé et adapté (incarnation). L'intelligence de la merveilleuse contemplation, c'est celle qui paraît dans les prédications bouddhiques, écartant tout doute.

C'est dans cette opinion-ci, que vous chercherez les principes orthodoxes de cette secte.

Pendant les trois immenses kalpas se parachève l'infinité des

bonnes œuvres; et alors, en une seule pensée, on parait la bouddhisation, soudainement.

Le fruit merveilleux de l'action par laquelle, à deux reprises, on rejette les connaissances inférieures, ce sont les Trois Corps (transfigurations) obtenus dans leur plénitude. Quel calme! Quelle pureté! Quelle clarté! Quel éclat! Tous les êtres des Cinq Véhicules sont sauvés; tous les êtres des Trois Véhicules accomplissent exactement leur vœu d'obtenir l'Éclairement; et la vérité pure prêchée aux êtres de ces Trois Véhicules sert de moyen pieux pour amener tous les êtres à l'Unique Véhicule. En face de l'intelligence naturelle non poëie, vous voyez la raison pure (l'Éclairement) dans son calme éternel. En polissant cette intelligence par une culture religieuse infinie, tous les êtres obtiennent le salut. La dépendance des explications, ce sont les Trois natures et les Trois non-natures, que l'on considère aussi clairement que dans un miroir. L'abolition de toute démonstration, ce sont les Quatre propositions et les Cent négations, après lesquelles cesse toute réflexion...

Ainsi resplendit cette pleine lune, le Triple Corps acquis dans l'Éclairement suprême, virtuel en tout être; ainsi resplendit l'éclat du quintuple Véhicule qui sauve tous les êtres. Quelle maxime plus profonde et plus vaste que celle d'obtenir l'Éclairement pour soi-même et le salut pour autrui!

Dans ce sommaire des doctrines de la secte *Hossô*, vous avez le développement complet des principes du Grand Véhicule supérieur.

(A suivre.)

ERNEST RENAN

Les lettres françaises et la science religieuse ont fait une très grande et très sensible perte en la personne d'Ernest Renan, mort le 2 octobre 1892 au Collège de France dont il était l'administrateur, après en avoir été pendant plusieurs années hanni par une sorte d'ukase impérial.

Nous n'ajouterons pas un article de plus à tous ceux qui ont longuement raconté sa vie tout à la fois si modeste, si laborieuse, si unie, si pourtant si brillante. Membre de l'Académie française et de l'Académie des inscriptions, professeur au Collège de France, membre du Conseil de l'ordre de la Légion d'honneur, n'ayant dû tous ces succès qu'à un mérite hors ligne qui s'imposait même à ses adversaires, incapable d'en brigueur un seul par la voie de l'intrigue ou de la réclame, il avait vu toutes ces hautes distinctions se multiplier sur sa tête, bien qu'il eût débuté dans la vie par la pauvreté et qu'il eût eu plus tard à lutter contre des inimitiés aussi implacables que puissantes. Son caractère s'était formé dans une série de combats acharnés contre l'adversité des choses et contre l'hostilité des hommes. D'autres se fussent nigrés dans cette lutte prolongée. Lui, il était resté bon, indulgent à tous, avec une pointe de dédain transcendant pour les attaques inspirées par l'ignorance et la passion, mais toujours aimable, toujours courtois, toujours tolérant, toujours disposé à reconnaître le bon droit relatif des thèses les plus opposées à celles qu'il préférait. Il y avait chez lui bien peu de croyance chrétienne, mais il y avait beaucoup d'esprit chrétien dans la plus large et la plus noble acception de ce mot.

Nous ne nous étendrons pas non plus sur ses qualités d'écrivain. Il est devenu banal comme une vérité incontestée de dire qu'il a été l'un des grands maîtres de notre langue au xix^e siècle.

Ernest Renan possédait le rare et double talent d'être un érudit consommé et un styliste de premier ordre. C'est ce qui faisait de lui un puissant vulgarisateur; car il savait répandre le charme et même la poésie sur des sujets en apparence arides et des plus ingrats pour ceux qu'étraya l'étude austère, et le nombre en est grand.

Nous passerons aussi très rapidement sur sa philosophie. Avait-il d'ailleurs une philosophie que l'on puisse résumer sous forme de système cohérent, d'accord avec lui-même du commencement à la fin? Rien ne serait plus facile que de détacher de l'ensemble de ses œuvres des passages qui présenteraient une suite étrange de contrastes et même de contradictions absolues. Le pessimisme le plus mélancolique et l'optimisme le plus serein, le scepticisme universel et le mysticisme ardent, l'« impératif catégorique » proclamé comme la loi souveraine et des indulgences excessives pour les faiblesses morales, un grand amour de la liberté et des justifications de la dictature pourvu qu'elle soit intelligente, la foi en la bonté de la Pensée suprême qui commande le cours des choses et des déclarations qui frisent l'athéisme le plus complet, — on trouve de tout cela dans ses livres, « il faut rechercher non pas comment tout cela se conciliait dans sa théorie philosophique, mais où était l'unité cachée de ces divergences, la racine commune de ces antithèses. C'est que, par dessus tout, Ernest Renan avait l'esprit critique et qu'il appliquait sa critique à tout avec la crainte continue de ne voir qu'un ou plusieurs côtés de l'objet de son analyse et d'en oublier d'autres qui eussent modifié ses conclusions antérieures. Il avait horreur de tout dogmatisme. De là ce quelque chose d'indoyant et d'indéfini qui caractérisait ses vues philosophiques et religieuses et qui, selon l'occasion, le sujet traité, la direction momentanée de son esprit, pouvait donner lieu à des déclarations diamétralement opposées. Ajoutons que son genre de talent était éminemment suggestif. Il enseignait bien moins qu'il n'inspirait. De l'éducation très dogmatique de sa jeunesse et de la crise qu'il traversa avant de ressaisir pour l'amour de la science l'entière possession de lui-même, il avait gardé des connaissances très exactes en théologie et une peur

invétérée de se laisser emprisonner dans n'importe quel autre système philosophique ou traditionnel. Au fond il y avait chez lui simultanément un amour passionné de la vérité et le sentiment qu'il ne parviendrait jamais à l'envisager sous toutes ses faces.

Mais ce que nous tenons surtout à relever dans cette *Revue*, c'est qu'il a renoué en France le fil brisé depuis la fin du XVIII^e siècle des hautes études de critique et d'érudition religieuses. Il faut avoir été comme celui qui écrit ces lignes l'un des rares jeunes Français qui, il y a quelque quarante ans, se vouaient avec prédilection à cet ordre de recherches pour se faire une idée de la complète pénurie de livres et de travaux français relatant à cette époque sur les questions d'histoire et de critique religieuses. Tout contribuait à prolonger cette stérilité. Le clergé préférait qu'on ne s'en occupât plutôt pas, et sa grande adversaire de ce temps-là, l'Université, dominée par une philosophie très timorée à cet égard, exigeait en principe la même abstention. L'Allemagne seule et quelques pays voisins possédaient le goût de la science religieuse. C'était un véritable monopole. Les quelques savants français qui auraient pu interrompre ce morne silence étaient découragés par la conscience de leur isolement et par la certitude de parler à des gens qui ne les écoutaient pas.

Oserai-je rappeler ici un souvenir personnel? Jeune étudiant en théologie dans une ville étrangère, je souffrais dans mon amour-propre patriotique de notre pauvreté nationale en matière d'études religieuses. Je ne trouvais guère que des livres allemands pour m'instruire et me mettre au courant des questions critiques intéressant la Bible, l'histoire de l'Eglise et celle des religions en général. Un jour je feuilletais d'un regard distrait un numéro de la *Revue des Deux-Mondes*. Mes yeux tombèrent sur un article où il était rendu compte d'une traduction avec commentaires du grand ouvrage de Creuser sur les mythologies comparées. Dès les premières lignes je fus saisi. L'auteur, pour moi et pour tant d'autres profondément inconnu, — c'était Ernest Renan, — dénotait une si grande compétence, s'exprimait si bien comme un érudit parfaitement au courant de l'état des questions,

montrait une si grande aptitude à comprendre et à dépouiller cet esprit de l'antiquité religieuse dont la connaissance familière est de première nécessité dans cet ordre de travaux, que je crus trois fois de suite cet usage qui fit sur moi la plus profonde impression. Bien plus savant que moi, le jeune auteur dessinait à mes yeux avec une incomparable aisance des régions et des horizons que je soupçonnais bien un peu, mais dont je n'osais jamais su tracer les contours avec cette maîtrise de dessin, cette *exactitudo* sûre d'elle-même. Je n'ai jamais oublié cette heure d'enchantement qui eut des conséquences pour moi très importantes, et j'ai pu, depuis, chez ceux de mes contemporains qui se sont adonnés à des études du même genre, constater des souvenirs et des expériences analogues.

Quel que soit le jugement définitif que l'on porte sur la critique religieuse d'Ernest Renan, on ne pourra lui contester la gloire d'avoir rajeuni ou plutôt recréé tout un domaine, abandonné chez nous, de la science indépendante. L'influence de cette résurrection des études religieuses s'est fait sentir directement et indirectement. Il est bien plus rare aujourd'hui qu'autrefois qu'un littérateur débite sérieusement en matière de religion les inepties et les contre-vérités que ses prédécesseurs alignaient avec un aplomb dont la candeur était la seule excuse. Les cours créés depuis lors dans les établissements d'enseignement supérieur, les ouvrages remarquables qui ont enrichi notre littérature, le Musée des Religions qui s'est élevé sur la place d'Iéna, cette *Revue* elle-même, sont autant de faits saillants qui mettent en lumière l'action puissante exercée sur le champ de l'histoire religieuse par l'influence des écrits d'Ernest Renan.

La liberté de l'esprit lui doit aussi beaucoup. Nous avons déjà de la peine à comprendre, à la distance où nous sommes de cet événement, la tempête qui s'éleva en 1863, lors de l'inauguration de son cours de langues sémitiques au Collège de France, à l'occasion d'une phrase, en somme très respectueuse et même en un sens très orthodoxe, relative à la divinité de Jésus-Christ, mais qui laissait entrevoir la manière dont le nouveau professeur envisageait le dogme christologique et sa genèse. Ce qu'il y eut

alors d'indignation feinte ou sincère, la pluie des mandements accusateurs, les prédications furibondes, les novaines expiatoires, les brochures injurieuses, l'émoi vraiment comique du gouvernement impérial, tout jusqu'à la sonnerie des cloches scandalisées, démontra combien nous étions loin encore de cette largeur d'esprit qui ne demande aux hommes libres que de la convenance dans la manière de parler des objets du respect général, mais qui leur laisse toute latitude dans l'exposition de leurs idées particulières. Depuis, on s'est habitué à la tolérance intellectuelle et l'on dirait qu'un peu de honte se mêle au souvenir de ce déchaînement si peu motivé. Ce fut une des bonnes actions de la jeune République de rendre au professeur révoqué la chaire dont il avait été si injustement arraché. Nous sommes redevables en grande partie au courage et à la persévérance d'Ernest Renan de la grande liberté dont nous jouissons aujourd'hui sur le domaine de la science religieuse.

Voici, non pas une liste de ses nombreux ouvrages, mais l'indication de ceux qui se rapportent aux études spéciales que l'on pourrait ici :

Études d'histoire religieuse. — *Nouvelles études d'histoire religieuse.* — *Histoire générale des langues sémitiques.* — *Histoire des origines du Christianisme* : 1° *Vie de Jésus*, 2° *Les Apôtres*, 3° *Saint-Paul*, 4° *L'Antéchrist*, 5° *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, 6° *L'Église chrétienne*, 7° *Marc Aurèle et la fin du monde antique*. — *Le livre de Job*. — *Le Cantique des Cantiques*. — *L'Éclésiaste*. — *Histoire du peuple d'Israël*, tomes I, II et III. Le IV^e et dernier tome est achevé et remis à l'éditeur. — *Mission de Phénicie*. — *Conférences d'Angleterre sur l'Église primitive*.

Il y a là un vaste répertoire d'observations, de jugements critiques et de commentaires qui résument, non pour l'avenir, mais pour notre fin de siècle, l'ensemble des travaux roulant sur les antécédents et la genèse de l'Église chrétienne. Sur bien des points le tact délicat et la perspicacité critique de l'auteur lui ont permis de résoudre des questions où l'érudition pure ne suffit pas. Le sens historique, cette faculté précieuse que l'étude affine, mais ne crée pas, n'est pas moins nécessaire que l'analyse des

faits de détail à ce genre de recherches. Lui seul rend possible la synthèse des phénomènes et préserve des aberrations où se perdent des auteurs très savants, mais qui manquent de ce genre d'intuition. Si, du point de vue rigoureusement scientifique, on avait quelque reproche à faire à la critique appliquée par M. Renan aux documents consacrés de l'histoire juive et chrétienne, c'est une timidité parfois excessive. Pareille assertion étonnera certainement tous ceux qui ne sont pas familiers avec les études qui furent et demeurent l'objet de ses préoccupations favorites. Rien pourtant n'est plus vrai, et, par exemple, le côté le plus faible de sa biographie de Jésus provient précisément de ce qu'il ne put se résoudre à faire complètement droit aux résultats négatifs de la critique indépendante à l'égard de l'authenticité et de l'historicité du quatrième évangile. De tous ces ouvrages le plus faible est celui qu'il a consacré à saint Paul, parce que, de toutes les questions théologiques dont il s'est préoccupé toute sa vie, celle qu'il a eu le plus de peine à comprendre, et nous prétendons qu'il ne l'a jamais pleinement comprise, c'est la question du péché.

Cela n'empêche qu'il y a dans cette collection d'ouvrages une surabondance d'aperçus et de remarques d'une variété, d'une ingéniosité, d'une richesse extraordinaires. L'érudition profane et sacrée, si l'on nous permet d'employer un moment cette distinction surannée, mais bien commode, qu'il a déployée par exemple dans son livre sur Marc Aurèle est quelque chose de prodigieux.

Ce que nous lui devons par-dessus tout, c'est d'avoir élevé la science religieuse au-dessus des petites querelles de clocher, de chapelle, de confession étroite, où elle s'était si longtemps consumée. Des hommes appartenant par leurs préférences à des camps religieux très opposés, à la seule condition de respecter également le droit de la science indépendante, peuvent désormais travailler en commun sur les hauteurs où il a su planter sa tente de critique et d'historien. C'est par là qu'il a été novateur fécond et initiateur. Il a ainsi déposé dans la conscience générale le germe d'une future synthèse où se foudroyent et disparaîtront des antagonismes encore aujourd'hui très aigus. Mais ceci, c'est l'ave-

nir, peut-être un avenir lointain, et nous devons nous borner à l'indiquer sans préciser davantage.

Ce qui inspira une certaine confiance dans la réalisation de cet avenir idéal, c'est qu'il était possible de rester attaché à des idées religieuses différant des siennes sur des points très graves, et pourtant de se sentir avec lui en communauté de tendance scientifique. Il était sympathique d'avance à tout effort dénotant la recherche laborieuse et désintéressée de la vérité historique. C'est pourquoi la *Revue d'Histoire des Religions* pouvait s'honorer de ses sympathies et de son patronage. Nous perdons en lui un ami bienveillant et un conseiller précieux. Qu'il soit permis au signataire de ces lignes de terminer cette rapide esquisse en rendant un dernier hommage à cette bonté toujours charmante, toujours empressée, dont il a reçu bien souvent les preuves touchantes. Si j'avais dû choisir une maxime évangélique pour l'inscrire sur sa tombe, au-dessous de son *Dilexi veritatem*, j'aurais choisi ce verset du Sermon de la Montagne :

Μακάριοι οἱ ἡσυχῇ ὄντες καὶ τὸν κόσμον κατακυριεύσαντες τῷ ᾧ ᾤοντο.
 « Heureux les doux, ils posséderont le monde. »

ALBERT RÉVILLE.

REVUE DES LIVRES

Ch. Floz. — *Le surnaturel dans les contes populaires*. — In-16, v.
211 p., E. Letail, 1891.

L'interprète qu'a tenu M. Floz, s'est de donner de tous les contes qui renferment des éléments merveilleux une interprétation unique. Il les considère comme des variantes diverses d'un même mythe original. Tous les contes, quels que soient les détails dont ils sont composés, quels que soient les personnages, bonnets, animaux ou esprits, qui y jouent un rôle, ne sont à ses yeux que des formes plus ou moins altérées d'un même type; le sujet de ce récit c'est le lever du jour, ou, si l'on veut, le voyage de la lumière sur l'obscurité. M. Floz réduit de même tous les mythes religieux à n'être que des expressions diverses de un même sentiment. Il a, dans le présent volume, limité son examen aux contes des livres Grimm et aux mythes grecs, mais dans sa pensée c'est une interprétation qui peut s'appliquer aux mythes et aux contes de toutes les races et de tous les pays.

D'autre part cependant, M. Floz distrait des contes auxquels il applique son interprétation ceux qui ne contiennent d'autre élément merveilleux que des conversations d'antoux entre eux ou l'intervention accidentelle d'animaux étonnables dans les aventures du héros car, dit-il, « l'homme primitif a vu toute la nature animée, a parlé aux idées ses idées et ses sentiments, c'est là qu'il fait universel... Récemment on qu'on a appris l'alphabet hiéroglyphique. Mais lorsqu'un raconte, par exemple, qu'un être humain s'est transformé en animal, nous sommes alors dans le domaine du surnaturel. » Il ajoute que bien que le sauvage, qui ignore absolument les lois naturelles s'ait aucun motif de rien croire impossible, il est probable, cependant, que la première fois qu'il entendra parler d'une possible métamorphose, il éprouvera un sentiment d'étonnement parce que la fin est en dehors de toute observation.

Si M. Floz avait fait porter plus spécialement ses recherches sur les contes qui circulent parmi les peuples non civilisés, il aurait pu constater que ces animaux ne font que refléter pour la plupart des croyances écologiques et anthropologiques des peuples mêmes, que le croyant qu'un animal peut se changer en homme ou un homme en animal par exemple est une croyance parfaitement réelle, qu'elle est du reste liée logiquement à tout l'ensemble des conceptions que le sauvage

se forme de la nature et qu'il s'agit pour lui comme distinction entre le naturel et le surnaturel, que cette distinction est le produit relativement récent des conflits qui se sont élevés entre les théologies et la science. Ce sacrifice s'aura pas plus de peine à admettre qu'une plante peut se changer en animal qu'à croire que les hommes ont donné des mêmes facultés que l'homme et peuvent parler comme lui; aussi semble-t-il bien arbitraire de diviser les contes en deux groupes suivant qu'ils expriment ou un sentiment pur des événements dans l'histoire semblable parli trop forte à notre raison d'homme civilisé pour que nous puissions admettre qu'on les ait imaginés spontanément. Il faut nous résigner à reconnaître au même traitement tous les contes merveilleux, quelle que soit la nature du merveilleux qu'ils contiennent; on sera sûr avec nous à reconnaître que la plupart de ces contes, sans du moins que commencent encore aujourd'hui les pensées critiques, n'ont besoin d'aucune explication. Les métaphores, les symboles, les mythes se sont dit de ce mot, avant qu'ils fussent restés dans les conceptions religieuses et symboliques des peuples enfants. Ce sont des formes qui n'apparaissent guère qu'au moment où commencent à se troubler et à s'affaiblir les lois dans les sociétés ou l'on trouvait jusqu'à nos vallées et dans explication des phénomènes d'être dans la terre, le ciel et les eaux sont la multitude théistes. Aussi convient-il de prendre presque toujours au pied de la lettre les contes cosmogoniques et théogoniques, les contes, les histoires d'ancêtres, les légendes relatives aux morts et aux esprits qu'aujourd'hui encore on trouve les uns aux autres les ouvrages de l'Inde ou de l'Afrique. Lorsqu'un monde qu'un dieu a péché la terre à la terre, ou qu'une vieille femme qui avait perdu son fils est descendue dans le monde souterrain après s'être brûlé le corps avec un fil pour qu'on la confonde parmi la foule des morts, on sent là des faits qui pour ceux mêmes qui les racontent n'ont pas plus besoin d'explication que n'en a pour nous le récit de la Saint-Barthélemy ou de la bataille de Waterloo.

Ce qui nous doute à dans le change est le sens véritable des contes populaires, c'est une dans la plupart des pays d'Europe, les contes se racontent aux étrangers qui les ont entendus, mais il y a cependant actuellement encore certains groupes de croyances qui sont restés, dans quelques régions du moins, vivantes et fécondes; ce sont, par exemple, en Bretagne les croyances relatives aux morts. Le résultat c'est que tandis qu'il ne se crée plus en Bretagne de nouveaux poèmes merveilleux, il se crée aux yeux de nouvelles légendes funéraires. Tant que des croyances subsistent, il apparaît chaque jour de nouveaux récits où elles se reflètent, récits qu'il faut prendre au sérieux, qui sont pour leurs auteurs les faits d'événements réels et des événements mêmes dont il est question dans le récit. Dans l'immense majorité des cas il n'y a rien derrière ces événements que ces événements eux-mêmes et c'est pour cela que d'y attachent une signification cachée.

D'autre part, il vaudrait strange à bon nombre de ceux qui s'occupent de

la mythologie des peuples non civilisés qu'on cherche à tous les costs une explication unique. Les préoccupations des sauvages et celles des gens peu civilisés au milieu desquels on nous consacre les contes sont extrêmement multiples et rien ne permet d'affirmer, ainsi que le fait M. Pioz, que le seul chose, à laquelle les hommes se soient primitivement intéressés, ce soit la lutte du jour, il ne semble même pas que les phénomènes lumineux tiennent dans les conceptions de mythologies la place prépondérante. Plus des sauvages s'intéressent tout aussi vivement à la pluie, à l'orage, à certains arbres ou à certains animaux, voire même aux tâches de la lune ou à l'origine de la terre qu'à la lutte du jour et de la nuit. Ce ne sont point l'astre, l'aube, l'obscurité, le soleil qui jouent le principal rôle dans les rênes des sauvages, mais les morts, les animaux et les sorciers; cela est naturel puisque la mort a toujours une place plus importante dans les cérémonies et la vie religieuse. Il n'y a vraiment aucune raison de supposer que les morts, les animaux ou les animaux ne soient que des déguisements divers sous lesquels se dissimulent deux personnages; toujours les mêmes la nuit et le jour. On ne peut se point être frappé de l'extrême arbitraire d'une pareille interprétation.

C'est précisément l'inconvénient d'une pareille hypothèse qui a contribué à faire s'écrouler l'édifice laborieusement élevé par l'école physiolo-philo-logique. On ne pouvait se résigner à admettre qu'il fallait voir dans tous les faits mythiques ou légendaires de l'antiquité des descriptions d'un seul phénomène naturel, le lever et le coucher du jour comme le prétendait Max Müller, ou l'orage comme le prétendait Schwartz. Mais encore la doctrine ne s'appliquait-elle qu'aux peuples aryens et cherchait-elle à s'appuyer sur un ensemble d'arguments linguistiques qui, pour dissimulés qu'ils soient quelques-uns d'entre eux, n'exposent pas mieux par là leur faiblesse dans bon nombre d'espèces. Or, voilà que M. Pioz reprend la même tentative, mais en faisant abstraction des arguments linguistiques, et qu'il prétend comprendre sous cette même interprétation tous les récits merveilleux, quelle que soit leur origine. Ainsi les arguments sur lesquels il s'appuie semblent-ils souvent bien arbitraires et bien vagues. Il nous vient d'en donner quelques exemples.

Le héros du conte est un dieu lumineux puisqu'il porte des ornements d'or, qu'il est vêtu d'un manteau d'or ou d'argent; l'héroïne, elle aussi, est une déesse de lumière, car en un conte on dit qu'elle est belle comme le soleil et blanche comme le jour. On dit aussi qu'elle est blanche et rose, et ce sont les couleurs de l'aube et de l'aurore. La forêt où fréquemment se passe l'action du conte, c'est la nuit, puisqu'il y fait sombre, qu'elle est obscure et que ceux qui s'y engagent s'y égarent et s'en peuvent plus sortir. Cendrillon passe sa vie à la maison lumineuse que ses parents ont au salon, parce que la maison, la pièce la plus saine et la plus ennoblie de la maison, peut symboliser la nuit. L'eau, elle aussi, représente la nuit, parce qu'elle est renfermée dans le tonneau, qu'elle constitue le suage et que l'idée de la nuit et celle de la nuit se confondent; ainsi l'her-

l'encombrement que c'est dans la nuit que disparaît l'enfant du seigneur qui est enterré par la rive au sud de l'étang qu'elle habite. Le château n'a été fréquemment « enfermé » la nuit, « en le pays de la lumière; en effet, il est dans. Des géants vivaient sur des cartes le château enchanter de Stromberg; de sa la traverser que sur les plus anciennes. » Si le château n'est porté que par de très petites cartes, c'est qu'il n'est plus sur la terre et en réalité qu'il n'y a jamais été. » Si) est fréquemment question de héros qui ont été plongés dans un sommeil magique, c'est que c'est pendant la nuit que l'un dort. » Un objet que la nuit déroche à nos regards est posé sous un objet perdu; l'absence sera donc perdue et la tâche du héros consistera à la retrouver. L'explication ne présente aucune ambiguïté. » Si le héros est parfois changé en animal, c'est que les animaux contre lesquels luttent les demi-dieux helléniques étaient des personnifications de la nuit, des formes vivantes du monde ténébreux. » On a pu très logiquement penser que tout personnage introduit dans le domaine de la nuit, puisqu'il devait changer d'apparence devant le jour, à son habitude. D'ailleurs dans l'ensemble les objets nous paraissent comme s'ils étaient enveloppés d'un nuage; ils font à nos yeux l'effet de nuages, et si, dans les traditions anciennes, l'animal représente le nuage, il représentera également l'être que les ténèbres dérobent à la vue. » Pourquoi, peut-on se demander, une des épouses les plus fréquemment nommées au héros est-elle de trier des objets? » La nuit braille, mais, recense tous les objets, on ne les distingue plus les uns des autres, on ne sait plus moment ils sont dispersés; le jour les remet en ordre; dès qu'il paraît, on les recule tous à la place qui convient à chacun, rangés comme ils doivent l'être. »

M. Plois a été très frappé de la fréquence avec laquelle revient le nombre trois dans les contes populaires, et malgré son ingénuité coutumière, il n'a pu trouver de ce fait aucune explication directe, mais cela comme il se dira d'embaras: « Le mot qui signifie trois a dû servir en composition, dans quelques-unes des expressions de nuit, à l'époque de sa formation. Il avait alors un sens différent qui se perdit probablement de bonne heure et qui se fit confondre avec un homonyme équivalant à trois. Les mythographes doivent s'adresser à la langue ancienne pour trouver la solution de ce problème, en étudiant les termes les plus anciens en ce qui se rapporte. »

Je pense que ces quelques exemples suffisent pour donner une idée exacte de la méthode de M. Plois et permettent de juger la valeur d'une théorie qui s'appuie sur des arguments de cette nature.

I. MARILLAS.

R. H. CODRINGTON. — *The Melanesians: studies on their anthropology and folk-lore.* — In-8° xv-419 p., Oxford (Clarendon Press), 1901.

M. Codrington avait déjà fait paraître en 1881 une belle étude sur les religions mélanésiennes dans le *Journal de l'Institut anthropologique* de Londres; puis il avait publié un important ouvrage sur les langues de la Mélanésie. Il s'est voulu achever son œuvre en composant ce livre d'ensemble sur les croyances, les coutumes, les institutions et les habitudes sociales de la Mélanésie. Rien n'était mieux placé que lui pour une telle œuvre; son long séjour dans la pays, sa connaissance familière de la langue, ses relations cordiales avec les indigènes, lui ont permis de recueillir une très riche moisson de faits dont beaucoup sont d'un haut intérêt pour l'anthropologie générale et la mythologie comparée.

M. Codrington n'entend pas par Mélanésie toute la région de l'Océanie qui est habitée par des races noires, mais seulement cette région qui s'étend de la Nouvelle-Guinée à l'archipel Fidj. Encore s'y a-t-il pas fait passer ses recherches sur toute région tout entière. Il a laissé en dehors de son étude la Nouvelle-Calédonie, les îles Loyauté et les plus méridionales des Nouvelles-Hébrides. Ses recherches se sont donc limitées aux îles Salomon, aux îles du groupe de Santa-Cruz, aux îles Banks, Torres et aux plus septentrionales des Nouvelles-Hébrides.

Voici les principales divisions du livre : Coutumes relatives au mariage et à la parenté; La propriété et l'héritage; Les sociétés secrètes et les mystères; Les esprits; Les sorciers; Les prières; Les lieux, les objets saints; La magie; Rapports des hommes et des esprits; Coutumes relatives à la naissance et aux premières années de l'enfant; Les cérémonies funéraires; Destinée des âmes après la mort; Les danses, la musique et les jeux.

Un long chapitre est consacré aux canots, aux armes, à la cuisine, à la pêche, à la nourriture, aux vêtements et enfin à la monnaie.

Le volume se termine par un choix de cinquante-un récits qui comprennent des histoires d'animaux, des mythes et des contes merveilleux.

Peut-être les abondantes renseignements du livre ont-ils été si bien contenus dans ce livre ne sont-ils pas toujours classés de la manière la plus commode et la plus claire; il faut souvent consulter sur une même question deux chapitres distincts et fort éloignés l'un de l'autre, mais c'est là un très petit inconvénient et auquel remède efficacement du recueil des bons index. On comprendra aisément qu'il est impossible d'exposer dans les limites d'un court résumé le contenu de ce livre qui ne renferme que des faits dont beaucoup se sont pas reliés entre eux. Nous nousarrêtons dans quelque temps un article aux religions mélanésiennes et le socle principale à laquelle nous passerons, ce sera précisément le recueil de M. Codrington. Nous voulons seulement signaler aujourd'hui ce précieux instrument de travail pour tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée. M. Codrington a très bien compris qu'il était impossible d'isoler des autres les faits

religieux, surtout lorsque le peuple que l'on étudie est un peuple d'une civilisation comme peu avancée, aussi bien que son état principal fut de faire connaître les origines et les pratiques religieuses des Malaisiens, a-t-il été nécessaire de nous présenter un tableau d'ensemble de leur vie sociale. C'est là un des très grands défauts du livre, mais ce qu'il y fait surtout noter, c'est que l'auteur a eu recours à la tentation d'établir sur les faits particuliers qu'il observait quelque théorie générale. Il n'a même point cherché à présenter une vue systématique de la religion ou des religions malaisiennes; il a simplement consigné dans ce livre le résultat de ses observations poursuivies pendant de longues années sur un peuple qu'il connaît bien. Aussi l'ouvrage que M. Codrington a écrit prend-il toute la valeur d'un document de première main et a-t-il sa place marquée dans la bibliothèque, si restreinte soit-elle, de quiconque s'occupe des religions des peuples non civilisés.

L. MARILLIER.

F. A. AULARD. — **Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême.**

— 1 vol. in-12 de 358 pages. Paris, Alcan, 1902.

Edgar Quinet et Eugène de Lavergne ont soutenu la thèse que si le catholicisme avait envahi la France après la Révolution, c'est que celle-ci avait manqué de la logique ou de la hardiesse nécessaires pour « couper le câble », en adoptant une autre foi et particulièrement le protestantisme. Après la lecture de l'ouvrage que vient de publier M. Aulard, il devient difficile de maintenir cette conclusion. Ce ne fut pas, il est vrai, le christianisme réformé auquel fit appel la Convention, mais ce fut du moins cette forme du christianisme, venue à la morale démocratique, que Rousseau avait popularisée par ses écrits et que l'enthousiasme révolutionnaire a élevée aujourd'hui les seules les plus avancées du protestantisme.

L'histoire de la Révolution offre là un de ses épisodes les plus curieux et les plus importants; cependant, par une étrange chance, la description détaillée en était encore à faire. De nombreux écrivains se sont occupés de théophilanthropisme, qui se développait sous le Directoire, mais sans étudier dans leur milieu historique les tentatives de réforme religieuse qui en furent les antécédents officiels. Plusieurs s'en sont même distingués, sinon dans l'ordre de date, du moins dans la nature des tentatives, les deux phases respectivement caractérisées par le culte de la Raison et par le culte de l'Être suprême; en tout cas la plupart nous les représentent également comme des accidents secondaires et superficiels du grand mouvement révolutionnaire, voire des mascarades officielles, qui, malgré l'appui des autorités, ne franchirent guère les limites de la capitale. Toute autre est la conclusion qui ressort des recherches minutieuses auxquelles s'est livré M. Aulard non seulement dans les journaux de l'époque mais aussi dans les archives communales et départementales. On y voit que le mouvement

s'étendit à la France entière, et qu'il y revêtit, surtout en province, un caractère sérieux et sinistre.

Quand on réfléchit à la témérité ordinaire des croyances religieuses, on serait tenté de croire que la vie des peuples, comme l'évolution des espèces, renferme des périodes où les individus sont doués d'une plasticité, pour ainsi dire, sans limites; il est vrai que les réformes ainsi briguées risquent fort de s'évanouir avec la même promptitude. Au début de la Convention, il n'y avait encore de lutte ouverte qu'entre le clergé assermenté et le clergé réfractaire. Jusqu'à la fin de 1793, l'Assemblée elle-même ne cessa d'affirmer son respect pour le catholicisme national; le 27 juin de cette année, quatre mois après la mort de Louis XVI, elle décréta encore que le traitement des ecclésiastiques fait partie de la dette nationale. Quelques semaines plus tard, les Conventionnels se mirent à dépouiller et à fermer les églises, à faire fondre les cloches, à profaner les tombeaux sacrés, à interdire les manifestations publiques des cultes, à renverser les statues des saints, à supprimer les emblèmes religieux des cimetières, à exiger l'abjuration publique des prêtres. Même les prêtres constitutionnels sont mis en état de suspicion légale; il suffisait de la dénonciation de six personnes pour qu'ils fussent déportés à la côte d'Afrique. Bientôt on voit accourir à la barre de la Convention des députations officielles qui viennent apporter l'abjuration de leurs communes respectives, des prêtres qui viennent présenter leur épouse ou répudier leurs fonctions. Gobel, l'évêque de Paris, abdique solennellement avec une de ses vicaires. Le calendrier est réformé dans un sens antireligieux. Enfin le 17 septembre au II, le département et la commune de Paris décident de célébrer, trois jours plus tard, une fête de la Liberté et de la Raison, à Notre-Dame, devant la statue de la Liberté « élevée en lieu et place de la ci-devant Sainte Vierge ». A la suite de cette cérémonie, la Convention décréta que la cathédrale de Paris s'appellerait désormais le temple de la Raison.

M. Anafé nous montre avec une intéressante abondance de détails comment le nouveau culte rayonna au nord, à l'ouest, à l'est, au centre, au sud-est et au sud-ouest; il suit non seulement ses fêtes civiques où la déesse de la Raison était représentée tantôt par une statue comme à Paris, tantôt par la jeune personne la plus irréprochable de la localité, mais encore ses temples et ses autels, ses rites appropriés à toutes les circonstances de la vie sociale; ses sermons qu'administraient les Jacobins; ses Mystères, joués par les artistes des théâtres; ses saints, notamment la trinité de Marat-Clavier-La Pétition, même ses mises en interdits, comme à Lyon, dans le décret des représentants « envoyés dans Commune-Affranchie pour assurer le bonheur du peuple », qui suspendirent les cérémonies du culte à la Raison « jusqu'à ce que tous les rebelles, tous les impies qui l'ont outragé, qui l'ont ensanglanté, aient expié leurs crimes. » Même dans les plus petites villes, la bourgeoisie adhère; « nous n'avons plus d'églises, nous n'avons plus de culte public » écrivent de partout les administrateurs de départements. Jusqu'en Bretagne, la petite commune rurale de

Toutefois, même par là, voir contre quoi que le culte catholique sera dissimulé.

Ce qui donnait la forme du nouveau culte, c'est qu'il réunissait, dans la pensée commune d'ailleurs le rationalisme, deux écoles absolument différentes : les partisans du matérialisme importés par la philosophie des encyclopédistes, et les déistes, qui procédaient de Voltaire ou, plus encore, de Rousseau — les premiers qui ne croyaient dans la Nation qu'un symbole de leur idéal social et politique; les seconds qui n'admettaient pas à la considérer comme la manifestation morale par excellence de la Divinité elle-même, mais une sorte d'hypostase comme la Sagesse des Juifs et le Logos des Alexandrins. — Mais c'était là aussi une cause de faiblesse, en ce que l'œuvre n'avait possédé ni sens de la nouvelle Église que sur la partie négative et destructrice de sa mission. C'est ce que vit clairement Robespierre et c'est pourquoi, autant, pensons-nous, par politique que par conviction, il s'efforça d'éliminer l'élément matérialiste, en substituant, au culte vague de la classe Nation, une religion fondée sur l'existence de l'Être suprême ainsi que sur l'immortalité de l'âme.

Plusieurs chapitres sont consacrés au récit de ses efforts pour gagner à sa conception religieuse les Jacobins, la Commune, la Convention. Cette campagne, menée avec adresse et énergie, aboutit au décret du 18 Germinal an II, qui proclamait et organisait le culte de l'Être suprême. M. Aubert nous fait assister au développement de ce culte qui, à Paris, ramolgit, et, en province, absorbe, sans grande difficulté, le culte de la Raison. Il est vrai qu'on avait une façon expéditive de se débarrasser des hostilités. L'article 11 du décret avait bien proclamé que la liberté des cultes était maintenue. Mais l'article 12 enjoignait la répression de tout « rassemblement aristocratique » et Robespierre s'était expressément déclaré que l'athéisme était un crime aristocratique. Chantre et Hébert purent en témoigner sur l'échafaud. Ajoutons que, dans la prosaïque pénitence, le mot d'athée ne sert à désigner non seulement ceux qui nient l'Être suprême, mais encore ceux qui le considèrent à la façon des anciens cultes.

M. Aubert dit que la politique religieuse de Robespierre eut le catholicisme de France. Il nous semble difficile d'accepter ce jugement. Les extrêmes de l'époque parurent se rejeter d'une réforme qui leur semblait marquer un retour vers les anciennes conceptions de la Divinité. Mais, effectivement, il n'y eut rien de changé dans leur situation; l'auteur constate lui-même (p. 257) que jamais les « dépréciations » ne furent plus nombreuses, ni les interdictions des cérémonies catholiques plus générales. — Les prêtres qui n'abandonnèrent pas, écrit-il, en les imitant comme aristocrates ou même, ainsi qu'on l'a vu à Portier, comme n'ayant pas prêché le nouveau culte, « En quel le mission de culte de la Nation ou même la praeconium officielle du matérialisme pendant quelques mois auraient-ils pu empêcher la réaction catholique qui se produisit après la Terreur? Nous croyons, au contraire, en nous appuyant sur les faits cités par l'auteur, que le culte de l'Être suprême aurait pu offrir une meilleure barrière, par suite de son caractère plus positif, au retour de l'ancienne religion.

Qu'il qu'il en soit, le nouveau culte ne survécut guère à son fondateur. M. Audard attribue la rapidité de son effacement à ce qu'au fond, de même que le culte de la Raison, il était simplement le culte de la Patrie, c'est-à-dire un « ex-pédient de dévotion nationale » obtenu par l'alliance des poètes catholiques avec les ennemis du dehors. Aussi disparut-il avec le parti extérieur. « C'est la victoire de Fauriel qui tua non seulement le pontife du culte de l'Être suprême, mais ce culte lui-même. » Cette « application scolastique » serait une part de vérité. Notamment dans les provinces qui furent directement aux prises avec l'étranger, la surveillance patriotique eut bien à faire accepter le nouveau culte et à lui donner un profond accent de sincérité. La Raison qu'on vénérait, c'est la Raison nationale de la France, mère et gardienne du droit nouveau, l'Être suprême qu'on adorait, c'est avant tout le Dieu des Français, et les hymnes qui, au dire des hommes sensés, provoquaient seulement l'émotion religieuse des multitudes dans les fêtes de l'époque, font songer moins à l'Être suprême du Vicaire savoyard qu'à l'Éternel des prophètes et des psalmes, ce Jahveh dont certains apologistes modernes du Judaïsme, comme Joseph Salvador, ont vu voir la figure pieusement réalisée par la Révolution française.

Cependant M. Audard n'exprime-t-il point, lorsqu'il relègue au second rang, dans ses essais de reconstruction religieuse, l'influence des idées philosophiques qu'il retrouve lui-même dans la dogmatique des nouveaux cultes ? Si ce n'est-il n'était qu'une mesure de défense contre les ennemis de la République, pourquoi la prescription du clergé ne serait-elle étendue à ces prêtres convertis dont le sort était si intimement lié à la consolidation des institutions républicaines ? Sans doute il y eut une idée justifiée dans la gène de ces mouvements, mais c'était la pensée, en quelque sorte instinctive, qu'il fallait reconstruire du fond en comble l'édifice social, exaucer le désir de mettre le culte de la nation en rapport avec les conceptions religieuses et morales qu'avait répandues la philosophie du XVIII^e siècle.

Une libéralisme assez peu rassurant au premier abord, qui se dégage de cette lecture, même en faisant la part de la fièvre révolutionnaire, c'est que ni la religion religieuse, ni le rationalisme, ni même le déisme ne sont à l'abri des sentiments d'intolérance qu'ils reprochent aux anciens cultes. La statue de la Liberté, traitée et traitée par la foudre du canon, qui, dans la grande fête de l'Être suprême, apparut sur les nuages de l'image de l'athéisme, n'était pas la statue de la vraie Liberté, mais celle de la Liberté du Vrai, cette idole qui a peut-être causé plus de maux et fait répandre plus de sang que toutes les impostures de la haine et de l'ambition. Et si on eut aussi tant qu'on chargea les pouvoirs publics de réglementer ce qui appartient essentiellement au domaine de la conscience. D'autre part, il se ressent également cette vérité plus consolante que, grâce aux progrès de l'esprit historique, on peut aujourd'hui comme je fais M. Audard, aborder non seulement tous les événements de l'histoire religieuse, mais encore les questions les plus brûlantes de la période moderne,

sans préjugé, sans partialité, sans un mot ou une réflexion qui puissent laisser s'importer qui, dans toutes les conditions d'investigation scientifique qui assurent la découverte et la diffusion de la vérité.

GUSSET D'ALVIELLA.

F. H. CHASE. — *The Lord's prayer in the early Church*. — Cambridge University Press. — Londres, Clay (7^e fasc. du 1^{er} vol. des « Texts and Studies. Contributions to biblical and patristical literature »).

Le *Revue* a déjà parlé des deux premiers fascicules des *Texts and Studies* publiés à Cambridge sous la direction de M. J. Armitage Robinson. Le premier nous apportait le texte syriaque et grec de l'*Apologie* d'Aristide, le second une étude critique des textes latins et grecs de la Passion de sainte Perpétue. La contribution de M. Chase se compose d'une étude critique sur le texte de l'*Oratio dominicalis*, qui fait honneur à la sagacité et à l'érudition de l'auteur, mais dont les résultats ne justifient pas les efforts qu'il en a coûtés.

Il y a deux parties à distinguer dans l'œuvre de M. Chase : d'une part un principe général, d'autre part un examen minutieux de tous les témoignages directs ou indirects qui permettent de reconnaître le texte authentique de chacune des versions comprises dans l'*Oratio dominicalis*. Le principe général, c'est que, dans les études de critique biblique, on ne tient pas suffisamment compte de l'élement liturgique du culte de la synagogue juive. Comme les premières communautés chrétiennes ont été des synagogues, elles ont hérité d'une quantité d'habitudes, d'usages et de formules provenant de la synagogue juive. Tantôt elles les ont accommodés aux besoins nouveaux de la foi chrétienne, tantôt elles ont suivi les idées ou les traditions nouvelles dans des formes analogues à celles de la synagogue. Ainsi les Évangiles ont été écrits, dans leurs éditions devenues canoniques, par l'usage liturgique des écrits antérieurs à eux et les enseignements du Christ. Et les variations des Évangiles synoptiques doivent être attribuées à la coexistence de diverses traditions liturgiques par le fait de la coexistence de diverses sortes de synagogues. De même que déjà dans le judaïsme il y avait les synagogues proprement hébraïques où le culte se célébrait en araméen et des synagogues hellénistiques où le service se faisait en grec, de même dans le christianisme primitif il y eut des communautés où l'on parlait araméen et d'autres où l'on employait le grec hellénistique. Dès le début il y eut ainsi une version grecque des écrits ou des formules liturgiques figurant dans le culte chrétien original et lorsque, plus tard, les formes araméennes primitives furent à leur tour traduites en grec, il y eut de nouvelles versions hellénistiques, différentes de la première, non seulement parce qu'elles émanaient d'autres traducteurs, mais encore parce que les textes araméens sur les-

quels on les avait traités eux-mêmes soit des altérations depuis l'origine.

Sous leur apparente nouveauté les principes énoncés par M. Chase ne méritent pas grand crédit aux idées généralement reçues. Ce n'est pas d'aujourd'hui, en effet, que les évangiles synoptiques ont été reconnus comme de merveilleux spécimens de l'usage pur, et que leurs diverses rédactions ont été attribuées à la prédominance de certains recueils de traditions dans les églises publiques ou dans les enseignements catéchétiques des communautés chrétiennes primitives. M. Chase insiste, il est vrai, sur le caractère liturgique des recueils et des formules et sur la distinction qu'il convient d'établir entre les liturgies syriennes et hellénistiques. Cette distinction est juste, mais depuis longtemps universellement admise. Ce qui l'est moins, c'est d'accorder une si grande importance à l'élément liturgique du culte chrétien primitif. Or, sur ce point il me semble que l'auteur fait fausse route. Le caractère propre des premières communautés, c'est justement que l'inspiration individuelle, l'ecstasie spirituelle, l'enthousiasme avec sa nature indisciplinée y dominent sur le rituelisme et le conventionalisme traditionnels. Le prophète y régnait plutôt que le sacré. Sans doute, il ne faut pas non plus exagérer ce caractère anarchique des premières églises et reconnaître entièrement les éléments réguliers, traditionnels et liturgiques du culte. La *Méthode* nous prouve que déjà de très bonne heure ils ont revêtu des formes arrêtées. Mais rien ne nous autorise à supposer que ces formes aient été fixes jusqu'au détail des expressions, dès le début, dans deux ou trois types normalisés. Cette uniformité liturgique est le résultat d'une longue évolution; elle n'existe guère que dans des églises centralisées, où le pouvoir central ramène à l'unité les divergences locales et impose un type unique. Il n'y a rien de semblable dans les communautés chrétiennes primitives: aucun pouvoir directeur unique, une indépendance complète des églises les unes à l'égard des autres, une diversité insurmontable de doctrines mystiques contraires les unes aux autres, des conflits aigus entre des tendances hostiles, un état largement démocratique, voilà ce que nous présentent ces églises.

L'auteur sur cette question, parce qu'elle soulève toute valeur à ce prétendu principe liturgique auquel M. Chase tient beaucoup pour la reconstitution critique du texte des synoptiques, notamment de l'Oraison dominicale. Nous connaissons bien, mal les liturgies de la synagogue pure; nous ne connaissons pas du tout celles des premiers dominants chrétiens, soit sous leur forme syrienne, soit sous leur forme hellénistique; il est plus que probable que les types liturgiques généralement attribués par M. Chase aux premiers chrétiens, n'ont jamais existé dès cette haute antiquité. Et c'est en se fondant sur de pareilles données que vous voulez déterminer, à une lettre près, le texte authentique de l'Oraison dominicale! C'est là, ce me semble, une entreprise désespérée.

Aussi bien, dans la seconde partie, de beaucoup la plus longue, de son étude, M. Chase va-t-il chercher ses arguments dans la littérature postapostolique ou patristique bien plutôt que dans des textes liturgiques intouchables. C'est là

qu'il déplaie véritablement une vaste érudition, mais j'avoue qu'elle me paraît à chaque instant bien superflue. Je ne vois pas bien de quelle utilité peuvent être pour l'établissement du texte vénérable de l'*Oraison* des citations empruntées aux Pères du III^e et du IV^e siècle. A cette époque, en effet, le texte employé de la célèbre prière est fixé. C'est dans l'interprétation que les auteurs ecclésiastiques donnent du texte, que M. Chase espère trouver des indications qui lui permettent de remonter au vrai texte primitif. En agissant ainsi il fait vraiment trop d'honneur à l'érudition la plus souvent fantaisiste des Pères.

Il est arrivé au même critique anglais ce qui arrive souvent aux hommes qui s'absorbent longuement dans la contemplation d'un même sujet. Il a fini par voir partout des allusions à l'*Oraison dominicale*. Ainsi errerait-on qu'il y ait une corrélation entre les réponses de cette belle et simple prière et les termes métaphysiques et mystiques de la prière sacerdotale dans le IV^e Évangile (p. 115), ou bien encore qu'il trouve un parallélisme entre le rite de la tentation et les termes de l'*Oraison* (p. 100) ! Ce sont là des procédés de polémique, mais je ne puis tout reconnaître comme valeur scientifique. M. Chase, d'ailleurs, connaît la Bible comme un tout homogène, ainsi il cite des passages empruntés indistinctement à chaque livre, sans se demander quelle en peut être la date ou l'authenticité. Le IV^e Évangile relate les paroles du Christ aussi bien que les apôtres. Le commandement adressé par le Christ remonté à ses apôtres en Galilée : « Allez enseigner toutes les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Matth., xxviii, 19), est ainsi d'authenticité comme nos paroles authentiques du Christ (p. 11). Toutes les Écritures pauliniennes sont citées indistinctement et l'on est stupéfait de voir la quantité d'allusions à l'*Oraison dominicale* que l'auteur y relève. On ne peut pas me reconnaître avec cette méthode, et générale dans les critiques bibliques, de voir en rapport de dépendances entre deux textes dès qu'ils y ont des mots en mot communs, ou mot tirés le plus généralement tirés dans le langage biblique.

Je ne saurais reprendre ici la discussion de chacun des termes de l'*Oraison*. On trouvera difficilement un ensemble de renseignements plus complets que chez M. Chase pour chacun de lui. Il est particulièrement intéressant de voir comment il relève dans l'Ancien Testament une bonne partie des éléments dont se compose la prière classique des chrétiens. Deux points surtout sont importants, au point de vue religieux, dans les variations du texte. C'est d'abord l'insertion d'une requête à l'effet d'obtenir le Saint-Esprit : *adven et munda me* (p. 120) et *adven et munda me*, *adven et munda me*, qui se trouve dans un manuscrit aversif (700 de Gregory) et pour laquelle M. Chase recueille l'autorité de Grégoire de Nyssa, de Maxime, et ce qui vaut mieux, de Maxime d'après Tertullien. Ces ne second lieu le *cruc* classique : *adven et munda me* (p. 120), pour lequel M. Chase recueille par « dérivés » du *Mala* » (p. 120), présente ainsi la solution de l'interprétation adoptée par les écrivains de la Version autorisée ou officielle de l'Église anglicane. Pres de 100 pages sur 167 sont consacrées à discuter cette

interprétation, — chose d'autant plus remarquable que M. Chass. partait allégrement de sa science pour le sens de la prière, mais l'authenticité des expressions. Or, ici, le texte est toujours resté le même dans les deux ans.

Fai la suite de cette discussion avec un tel intérêt, mais sans être entièrement convaincu. Le plus ancien témoignage que nous ayons, celui de la *Didaché*, ch. x, est positivement contraire à l'interprétation de M. Chass. : *ἐν ὅτε ἐκείνην τὴν οὐρανὴν ἀπὸ τοῦ κακοῦ ἐλευθερώσῃς*. Il n'est pas possible de traduire ici : « délivrer du Malin. » De même le témoignage de Cyrille ne paraît, contrairement à M. Chass., en faveur de la traduction : « délivrer-nous du mal. » Voici comment il s'exprime dans la *De oratione dominica* : « In oratione nostra ponimus : « sei libera nos a malo », comprehensantes adversa cuncta que contra nos in hoc mundo multum insimul : a quibus potest esse fides et firma tutela, si nos Deus liberet, si deprecantibus atque implorantibus opem suam prestat. Quando autem dicimus : libera nos a malo, aliud volumus quod aliter aliter debent postulari, quando enim protectionem Dei ceteris malum petimus : qui impetrat, contra omnia que diaboli et mundi operantur cuncti stamus et tolli. »

Cyrille ne paraît donner ici la véritable relation. Pour lui : « délivre-nous du mal » et « délivre-nous du Malin », c'est tout un. Il dit positivement que « libera nos a malo » was la protection contre toutes les choses que le diable et le monde (par opposition à la société chrétienne) entraînent, c'est-à-dire contre tous les maux physiques et moraux dont le diable et le monde inspire par lui sans les instigateurs. Il ne fait pas de malinisme, pas plus que les premiers chrétiens, lesquels n'auraient pas compris que l'on accordât une telle importance à la question. Ils admettaient incontestablement l'existence de mauvais esprits, de démons et du diable, sans être plus nettement fixés sur les relations entre ces démons et le diable que ne le furent les païens au sujet de la hiérarchie des mauvais esprits. Ces démons, ce diable étaient considérés par eux comme les auteurs et les instigateurs de tout mal, aussi bien des maux physiques (voir les guerres mithraïques) que des maux de l'ordre moral, et ils étaient spécialement adressés comme les impétrateurs de tout ce qui était malicieux. Demander à Dieu de les délivrer du mal ou de les délivrer du Malin, c'était la même chose et ils ont été admis simultanément les deux interprétations. La question n'a d'importance religieuse que pour nous auxquels il répugne de penser que Jésus croyait au diable, parce qu'il n'y croient pas eux-mêmes.

JULES REYNAUD.

CHRONIQUE

FRANCE

Oubliques de M. Renan. — Notre collaborateur, M. Albert Hérold, a dit dans les pages précédentes quelle perte la science des religions a faite en la personne d'Ernest Renan. Dans le deuil national provoqué par la mort de l'éminent écrivain, il y a une part spéciale et plus haute pour ceux qui se consacrent aux études d'histoire et de critique religieuses, dont il a été le restaurateur en France et dans lesquelles il a si puissamment marqué l'empreinte de son esprit pour le monde scientifique tout entier. La cause à laquelle la rédaction du *Revue de l'Histoire des Religions* travaille sans relâche depuis trois ans, était une de celles qui lui tenaient le plus à cœur. Par le prestige de son talent littéraire il avait forcé le public à comprendre l'importance et l'intérêt de ces études, sur un domaine qu'en dehors des pays protestants on considérait comme soustrait à l'enquête scientifique et propre seulement à provoquer des apologies ou des attaques dédaigneuses et violentes. Ernest Renan a été le principal artisan de la nouvelle disposition de l'esprit public qui a rendu possible la création des chaires consacrées à l'enseignement de l'histoire des religions, celle des institutions destinées à faire connaître les monuments religieux de tous les temps et de tous les peuples, celle de notre Revue elle-même. En adressant à sa mémoire l'hommage de notre admiration et de notre reconnaissance, nous accomplissons le plus élémentaire de nos devoirs.

Plusieurs parmi nous ne partagent pas les doctrines philosophiques de Renan : ses jugements historiques ou religieux ne vont pas toujours par nous. Mais, tout, nous désirent nous inspirer de la généreuse sympathie qu'il témoignait envers toutes les manifestations sincères de la vie religieuse, de la tolérance qu'il pratiquait à l'égard des opinions différentes des siennes, de l'impartialité et profondément humaine qu'il observait dans ses recherches historiques et de la liberté scientifique à laquelle il fut dévoué jusqu'au martyre. Ernest Renan nous laisse à tout un exemple d'activité infatigable, d'amour passionné pour la vérité et de passionnément, plus nécessaire dans nos études que partout ailleurs, de l'érudition qui réunit les documents de l'histoire avec l'esprit philosophique qui permet de les comprendre. Le meilleur hommage que nous puissions lui rendre, c'est de

proposé de cet exemple et de ne pas laisser s'affaiblir ou s'étendre la flamme qu'il a rallumée sur l'autel de la science française.

Les évêques du diocèse ont eu lieu le vendredi, 7 octobre, dans ce Collège de France dont il était l'administrateur depuis la mort de Laboulaye et en il avait assuré l'acte posé aux recherches libres et désintéressées qui nourrissent le mieux la science. Ses funérailles ont été célébrées aux frais du Trésor et par les soins de l'État, en présence des dignitaires de tous les corps officiels, notamment de toutes les Facultés, y compris la Faculté de théologie protestante, et même les écoles de l'enseignement médical à Paris, et un nombre d'un immense concours d'amis et d'admirateurs. Six diames ont été prononcées dans la cour d'honneur du Collège de France, entièrement tendue de draperies noires, et se dressant le catafalque : M. Huguier, ministre de l'Instruction publique, a parlé au nom du gouvernement ; M. Gaston Paris, au nom du Collège de France ; M. Bastide de Meynard, au nom de la Société savante ; et M. Barrès, prenant personnellement honneur à la Cour de cassation, un grand Conseil de l'ordre de la Légion d'honneur.

La discours de M. Huguier a produit une grande impression sur l'assistance. Une fois de plus le ministre s'est montré heureusement inspiré et a parlé un langage digne du grand maître de l'Université. Nous en résumons ici la reproduction intégrale :

« Messieurs,

« Il ne m'appartient pas de retracer ici la vie d'Ernest Renan, ni de juger son œuvre et son génie. Je dois laisser cette tâche, faite pour tenter les plus grands, à ceux qui seront les compagnons de ses travaux. Je veux seulement, après avoir effort à un noble œuvre le témoignage de notre profonde sympathie, dire en quelques mots pourquoi il a été au gouvernement de la République que sa mémoire ne pourrait être trop solennellement honorée.

« Messieurs, la mort de Renan est un deuil pour les lettres françaises, pour la science et pour la pensée humaine.

« La langue française a perdu en lui un de ses maîtres. On ne la trouve plus, — dans ce, cette vieille et admirable langue, que quand on se la sent perdue. » Nul ne l'a sentie mieux que lui, et mieux aimé. Elle lui a été reconnaissante et lui a donné d'autres des œuvres qui étaient autant qu'elle-même. Que de pages nobles dans ces mémoires depuis cette invocation à l'âme de son ami Henriette, qui ouvre la grande *Histoire des Origines du christianisme*, jusqu'à la « Prière sur l'Acropole » et la « Résignation à Toulon » ! Sévères rends d'histoire et touchants tableaux de la vie d'enfance, adolescence et jeunesse, feuilles « jetées au vent » ou profondes études philosophiques, un goût à les lire me servent souvent et pleurantes, d'une plénitude venue humaine ; c'est bien « la vieille langue », avec toute sa clarté, sa précision séculaire, et n'est autour d'elle comme un réseau de jeunesse nouvelle. Cette jeunesse ne passera point : restant dans

que sa main fut arrêtée par la mort. Rouen avait pris sa place parmi les classiques de la France.

« Ce qui se fait chez les Athéniens, avait-il dit, est perdu pour la gloire. » Et dans ses étonnantes d'artisans il ne voulait jamais laisser paraître un de ses écrits sans l'avoir orné d'une forme parfaite. Mais la conscience du savant n'était abas ni si mouve ni moins scrupuleuse. Le bruit fait autour de ses œuvres légères et charmantes où il se délassait de ses grands travaux, l'aimable légende qu'il faisait se former autour de lui avec une indifférence serene et quelque peu dédaigneuse, ne pouvaient pas nous faire oublier le fondement le plus solide de sa gloire, cette érudition prodigieuse, cette science aussi vaste que profonde, qui, pendant un demi-siècle, a fait de lui le maître par excellence de la critique historique, philologique, exégétique, épigraphique, archéologique, qu'il s'agit de l'histoire littéraire de la France au *xviii*^e siècle, de l'histoire des langues sémitiques, de celle du peuple d'Israël ou de celle des premiers siècles de l'Eglise chrétienne, il a donné l'exemple de la recherche la plus rigoureuse et la plus scrupuleuse. Si la puissance de son esprit l'élevait aux généralisations méconnues, si la passion du beau, inséparable de celle du vrai, lui faisait mettre comme une poésie dans l'interprétation de la réalité, jamais les ailes de sa pensée ne l'entraînaient hors du domaine précis de l'observation scientifique. On peut dire de Rouen ce qu'il disait de Claude Bernard : « La plus haute philosophie sertait pour lui de l'ensemble des faits constatés avec une inflexible rigueur. »

« Messieurs, ce qui fait l'originalité singulière de l'œuvre d'Ernest Renan, ce qui explique son action profonde, c'est d'avoir porté cette méthode scientifique dans un domaine nouveau : l'histoire religieuse. C'est la philologie, science d'observation minutieuse et merveilleux instrument de certitude, qui l'a conduit d'un pas assuré sur ce terrain jusqu'alors à peine entrecouvert à la science. Avec quel respect il a étudié ces problèmes, avec la sagesse, Messieurs, avec quelle sympathie attentive pour des croyances abandonnées dans un héroïque désintérêt, mais aussi avec quelle fermeté d'esprit si de violente !

« Il avait prononcé ce mot volontaire : « Les religions se donnent comme des faits et doivent être discutées comme des faits, c'est-à-dire par la critique historique » ; et comme il pratiquait cette règle, c'est-à-dire qu'il avait lui-même formulé : « qu'il n'est pas permis au savant de s'occuper des conséquences qui peuvent résulter de son enseignement », son génie, au prix de quels sacrifices ! parvenait au but inflexible.

« Messieurs, cette grande œuvre domine les dernières années de notre siècle. Par une sorte d'érection toute-puissante, Rouen a reconstruit devant nos yeux l'âme religieuse des premiers âges de l'Eglise, comme Michelet avait fait revivre l'âme historique de la vieille France. Les traits de cette image sont-ils défectueux ? Le temps n'est pas venu de l'affirmer. Mais nous savons qu'il y a dans ce monument d'indétrimentables parties : l'œuvre s'impose à l'admiration par la profondeur de la science, la liberté de l'examen et la pureté de l'expression.

« Elle s'imposait, et non moins fortement, par son unité. Les sept volumes de *l'Histoire des Origines*, et à voir les pages plus récentes du *Peuple d'Israël*, ont d'un même souffle, d'une invincible direction. On a parlé, — c'était presque une mode, — des incursions de l'esprit de Haman. Peut-on accuser d'incertitude celui qui a mesuré, d'un seul élan, le labeur de vingt-six années? Certes, il s'est ampué, dans certains de ses écrits, — à raison, comme j'ai dit, — l'impulsion de l'un et à démentir les bruits qui viennent de tous les côtés de l'horizon ; mais est-il besoin de rappeler à ceux qui ont lu scrupuleusement ses livres qu'il faisait rigoureusement la part du doute et qu'il ne l'a jamais laissé pénétrer là où l'affirmation paraissait possible à son bon sens? Il avait à un égal degré le sentiment des limites de la connaissance et la passion de la tolérance. Nul ne chercha et ne défendit avec plus de fermeté des solutions précises dans le domaine des vérités scientifiques. Au lieu, c'était pour lui l'hypothèse, et la complexité de sa pensée se prêtait sans effort aux mille apparences des choses; la flamme de son vaste esprit était — de réfléchir en un arc partant de plus en plus — grande de ce qui est ; mais il ne se reconnaissait plus le droit d'affirmer et de conclure. Il voulait rester un homme attentif et observant et se refusait à devenir un sage. L'unité dont il enveloppait son témoignage n'était point l'ironie desséchante du scepticisme ; c'était la sagesse de prudence donnée par l'esprit de doute à l'esprit d'affirmation, c'était le scrupule très délicat de la raison épurée d'idées mais résolue à la vérité. Sous la verdure merveilleuse inégalement montante aux souffles divers de l'adieu, le roc boston se dressait et n'a jamais trébuché.

« Ses ennemis se sont cependant demandé si, dans le domaine des vérités morales, un appel de cette puissance n'avait pas un droit particulier? Oui, Messieurs, le génie est responsable envers son temps. Je ne crois pas que Romain l'ait jamais oublié. Le vin qu'il a versé à notre siècle est un vin mêlé et fort, et quelques-uns s'en sont enivrés. Laissez passer les années et comptez sur ses qualités goûteuses. La morale de Romain est, en somme, une morale d'activité, de courage et de bonté : « Aller, dit-il aux jeunes gens, allez de l'avent avec courage : aller, aller ; ne perdez jamais le goût de la vie. Croyez à une loi supérieure de raison et d'amour qui embrasse le monde et l'explique. Croyez au bien ; le bien est aussi réel que le mal, et tout il fonde quelque chose ; le mal est éternel. » Messieurs, celui-là peut être secouru avec confiance qui pèche la volonté de vivre et d'agir, le devoir de la tolérance, la tendance à la perfection intellectuelle et la loi de vérité et d'amour.

« Et tout cela doit être saisi avec respect, s'il a eu, comme Romain, fièvre de sa vie entière un exemple de ses idées. L'unité de son œuvre est égale par l'unité de son existence. On a demandé au Saint la certitude de sa doctrine ; elle est dans sa belle vie, qui, pour obéir à sa conscience, il a deux fois brisé. A vingt-trois ans, le jour où il sentit la raison triompher en lui de la foi, il avait quitté Saint-Sulpice, sa chère maison, et l'avait aimé ; plus tard, avec la

même tristesse et la même révolution, il abandonna le Collège de France, qui semblait la dernière assemblée de son esprit, plutôt que d'acquiescer aux décisions d'une autorité supérieure. Malgré les lourdes charges de famille, dans l'incertitude du lendemain, il se remit à son travail solitaire, sans hésitation, sans bruit, avec toute sa sérénité accoutumée.

« Messieurs, le vrai mort, mort fidèle à lui-même, dans ce Collège de France qu'il appelait « une institution laïque et indépendante... un établissement d'art » la loi fondamentale est la liberté ».

« Il a été l'un des plus puissants ouvriers de la révolution philosophique qui fera du dix-neuvième siècle une des grandes époques de l'histoire des idées.

« Dans cette œuvre il a réuni les qualités les plus diverses : la science profonde, la haute moralité et le goût de créer la beauté. Il a eu, comme son maître à l'Académie, « l'amour de la vérité, le génie qui la trouve et l'art secret qui la fait vouloir ». De là l'extraordinaire éolat et l'influence de son œuvre : il a certainement changé quelque chose dans l'état de conscience de l'humanité.

« Messieurs, vous vous rappelez tous les admirables paroles que Renan prononçait, à Treguier, il y a quelques années, en s'agenouillant à l'heure où nous sommes : « Ce que j'ai toujours eu, c'est l'amour de la vérité, de vous qu'on « m'a mis sur ma tombe : Veritatem diligit. Oui, j'ai aimé la vérité, je l'ai cherchée, « je l'ai servie où elle m'a appelé sans regarder aux durs sacrifices qu'elle m'im- « posait. J'ai donné les biens les plus chers pour lui obéir. Je suis sûr d'avoir bien fait. » Messieurs, c'est parce qu'il a aimé la vérité de cet amour sans partage et sans faiblesse que nous l'honorons aujourd'hui.

« La vie de l'homme est morte, mais la mémoire des hommes est éternelle. « C'est dans cette mémoire qu'on vit réellement. » La vie qu'il appelait la vie véritable commence aujourd'hui pour Renan. Puisse-t-il dominer la vie glorieusement, à quelque pas d'ici, au sommet de la montagne de la mémoire, dans ce temple où la République veut que dorment ceux à côté, entourés de la même reconnaissance, ceux qui ont défendu l'indépendance de la patrie française et ceux qui ont servi la liberté de l'esprit humain. »

L'enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Le plus part des programmes universitaires ne sont pas encore publiés au moment où nous sommes en ligne. Dès à présent nous pouvons faire connaître ceux des cours qui sont spécialement consacrés à l'histoire des religions.

À l'École de France, M. Albert Houtin, professeur d'histoire des religions, expose cette année l'histoire évangélique, et fera l'étude exégétique des textes des évangiles synoptiques.

À l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses, le programme des conférences est ainsi composé :

I. — Religions des peuples non chrétiens. — M. L. Marillier : Le tabou cosmique, les mœurs, à neuf heures. — Discussion des diverses traditions relatives au totémisme, les samedi, à neuf heures et demie.

II. — *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Asie du Sud-Est*. — M. Léon de Rosny : Le mythe du Sou-sou et l'Épigraphie préhistorique de l'Extrême-Orient. — Les origines du Taoïsme et la doctrine religieuse des marcolètes chinoises. — Les religions du Pérou antique, les lundis, à deux heures un quart. — Explication de textes bouddhiques chinois, siamois, tibétains et japonais. Interprétation du Tsimshianisme mexicain. — Le quipou, les jeudis, à deux heures un quart.

III. — *Religions de l'Inde*. — M. Sylvain Lévi : Étude du Bouddhisme espérentin. L'Alchidharma-kyô, les mardis et les vendredis, à dix heures et demie.

IV. — *Religions de l'Égypte*. — M. Assolomon : Le livre des amulettes des femmes Égyptiennes, les lundis à dix heures. — Explication de textes coptes, les mercredis, à dix heures.

V. — *Religions des peuples sémitiques*. — 1° Hébreu et Sémites occidentaux. — M. Maurice Vernes : Histoire du peuple d'Israël depuis les origines jusqu'à David, les vendredis, à trois heures et demie. — Explication du livre des Prophètes d'Isaïe (première partie), les mercredis, à trois heures.

2° Islamisme et religions de l'Arabie. — M. Marteny Dorevbourg : Explication du Coran, avec la commentary théologique, historique et grammatical de Bejoui, d'après l'édition de M. Fleischer, les lundis, à cinq heures. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale, d'après les inscriptions sébécennes et bémariques, les mercredis, à quatre heures.

VI. — *Religions de la Grèce et de Rome*. — M. André Bérthelot : Religions de l'époque homérique et hésiodique, les mardis, à deux heures. — La religion romaine, les vendredis, à deux heures.

VII. — *Littérature chrétienne*. — 1° M. Sébaste : Histoire des ecclésiastiques de l'épître saint Paul avec les chrétiens judaïsants de l'âge apostolique et étude critique des textes qui s'y rapportent, les jeudis, à neuf heures et à dix heures.

2° M. Masséjou : l'Écriture de l'Écriture. Rapports des livres du Nouveau Testament avec ses œuvres, les mardis, à dix heures.

VIII. — *Histoire des Dogmes*. — 1° M. Albert Réville : Époques et divisions principales de l'histoire des dogmes chrétiens. Œuvres et documents qui les caractérisent, les lundis et jeudis, à quatre heures et demie.

2° M. Pannetier : La scolastique au temps d'Albert le Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Roger Bacon, les jeudis, à une heure. — La « Métaphysique » d'Avicenne, livre VII. Explication du texte et comparaison avec les versions du moyen âge, avec les commentaires d'Albert le Grand et de saint Thomas, les jeudis, à trois heures un quart.

IX. — *Histoire de l'Église chrétienne*. — M. Jean Réville : Les grandes persécution et la reconnaissance officielle du christianisme dans l'empire romain, les mercredis, à cinq heures. — Histoire de la théologie critique au xix^e siècle, les samedis, à quatre heures et demie.

X. — *Mémoires du Brod Canon*. — M. Dumortier : L'« Inquisition barbare » praxitelle ; histoire et théorie, les martyrs, 200 p. in-8, 2 francs et demi. — Les principaux révélateurs du droit canonique hébreu en France, depuis le renouveau de Dangey le Père jusqu'à l'achèvement du « Corpus Iuris Canonici », les annales, à deux heures et demie.

Œuvre libre : M. J. Roussay, docteur en théologie, exposera l'Histoire de l'Eglise egypte, surtout à partir de l'invasion de l'Egypte par les musulmans, les annales, à deux heures. — M. A. Guichon, docteur en théologie, expliquera le sens de la Doctrine d'Ishar aux enfers et exposera les idées des Chaldéens sur l'âme et son immortalité, les annales, à trois heures un quart et les annales à une heure.

Tous ces cours sont gratuits. Ils commenceront le lundi 21 novembre.

Publications récentes : 1° Le *Journal asiatique* (norman de juillet-août) contient, outre une remarquable notice de M. Hartwig Derenbourg sur le nom divin Allah retrouvé par lui dans une inscription ménéenne, le remarquable rapport de M. James Darmesteter, secrétaire de la Société asiatique, passé en revue les travaux des orientalistes français pendant les années 1890 à 1892. La lecture du brillant inventaire des œuvres publiées dans ce domaine spécial de la science française laisse une impression très favorable. Nos orientalistes ont beaucoup travaillé et, en général, fait de beaux ouvrages. Ils doivent avoir gré à M. Darmesteter de la façon dont il fait valoir leurs efforts. Il est impossible de résumer d'une façon plus agréable à la lecture le bilan d'une activité scientifique, quelque peu laborieuse par nature.

Le plupart des travaux en l'honneur religieuse est intéressante, ont déjà été signalés en leur temps dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. Parmi ceux qui ont été oubliés, il en est un pour lequel le rapport de M. Darmesteter offre une excellente occasion de répéter notre mission. C'est le *Sourat nomé, Traité de gouvernement composé pour le culte Allah-akhé par le sultan Nizam-oul-Mouk* (texte persan, n° 215 p. in-8, Paris-Louvain, 1891). Le sultan Selimchide, Mouk Shah, avait demandé à ses ministres perses de lui exposer sous une forme l'état du gouvernement dans les matières laïques et religieuses. Seul le traître du premier ministre, Nizam-oul-Mouk, fut accepté. C'est, écrit M. Darmesteter, « un texte important pour l'histoire des premiers siècles de la Perse musulmane, riche en anecdotes sur les derniers Sassanides, sur les dynasties nationales qui les ont supplantés et sur le rôle même de l'auteur. La question religieuse prédomine aussi la vie et son maître, et qui amène l'arrivée à donner aux les sectes hérétiques qui furent si vigoureusement chassés et si combattus, et dont l'auteur devait bien sûr la victime, des détails abondants que l'on ne trouve pas ailleurs. » Le texte persan a été publié par M. Schafer et l'on pourra bientôt juger de sa valeur, dans un sens plus étendu, grâce à la traduction que l'éditeur fait paraître au même moment même chez Leroux, dans les *Publications de l'Ecole des Langues orientales*.

— 2° Paul. *Histoire de l'Egypte*, traduit de l'allemand par M. l'abbé Henne-

3, II, Paris, Colin, in-42 de 470 p.). Nous avons déjà signalé le premier volume de cette traduction du meilleur manuel d'histoire ecclésiastique publié en Allemagne par les théologiens catholiques. M. l'abbé Henner n'a pas tardé à donner le second et dernier volume. La part personnelle qui lui revient est en plus grande que dans la première partie, notamment dans les passages qui traitent de l'histoire de l'Eglise en France, surtout pour les temps modernes. Le traducteur a ajouté au titre allemand un chapitre final où il tente à grands traits les caractères de l'Eglise et les conclusions qu'il croit pouvoir en tirer pour son époque actuelle. Enfin un index bien conçu complète cet utile ouvrage.

ALLEMAGNE

Parmi les publications théologiques et historiques, comme toujours si nombreuses en Allemagne, il faut signaler une bonne étude sur les croyances Israélites concernant la vie future : *P. Schoof, Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israel nach den Aufzeichnungen* (Gießen, Hicker, in 8 de viii et 204 p.; 2 m.). L'auteur a divisé son travail en trois parties : 1° les croyances des anciens Israélites ; 2° la destruction des anciennes croyances par le judaïsme ; 3° les croyances des Juifs à l'époque des Macchabées et au temps de Jésus-Christ. Ses conclusions n'apprennent pas grand-chose de nouveau à ceux qui ont consulté les idées traditionnelles en ces matières, mais sa dissertation offre l'exposé d'une discussion soignée et inspirée par un sentiment fraternel très juste. Le point de départ des croyances Israélites sur la vie après la mort doit être cherché dans les conceptions animistes. Le judaïsme réagit contre ces croyances par sa doctrine de la résurrection de tous même de la vie terrestre, mais il ne parvint pas à les éliminer dans l'âme du peuple où elles survécurent à l'état de superstitions. Enfin, dans la dernière période, les croyances messianiques se joignent au principe de la résurrection terrestre pour produire l'ensemble de conceptions bien connues sur la résurrection corporelle, le jugement final et l'établissement du royaume de Dieu sur la terre.

— Le t. XI du *Theologisches Jahrbuch* (Brunswick, Schweitzer) nous apporte, comme d'habitude, une abondante revue des publications ecclésiastiques, dogmatiques et historiques de l'année précédente (1891) pour tout ce qui concerne le judaïsme, le christianisme et la religion en général. Malheureusement il nous rappelle aussi la grande perte que la théologie allemande a subie en la personne de son directeur, R. A. Lepsius, professeur à l'Université de Bonn. Lepsius était en des représentants les plus distingués de la théologie scientifique en Allemagne. Il avait également marqué sa place dans la philosophie religieuse et dans la critique historique. Sa *Dogmatik* est une œuvre puissante et ses travaux sur la chronologie des papes, sur les textes apocryphes et les légendes des apôtres (*Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 3 gros vol.), ses innombrables études d'exégèse ou d'histoire des dogmes, surtout

deux de nombreuses traces scientifiques, témoignent à la fois d'une grande érudition et d'un sens critique très pénétrant. Il est mort le 19 août. Avec lui disparaît encore un des maîtres qui avaient élevé la science théologique allemande à la hauteur à où elle s'élevait autrefois dans le monde entier.

Le *Theologischer Jahresbericht* était son œuvre. Il s'en était occupé personnellement qu'une partie, ce qui amène la Dogenrique, mais il avait su communiquer à ses collaborateurs l'esprit de précision et le souci libéral qui l'animaient lui-même. La publication est suffisamment vérifiée maintenant pour qu'il n'y ait pas à craindre que la disparition de son directeur provoque une mauvaise orientation.

La science consacrée à l'Histoire des religions a été enrichie, comme les autres sciences, à M. K. Furrer, professeur à l'Université de Zurich. Nous exprimons fort tout vœux de nos lecteurs qui publient des travaux sur l'histoire des religions, à lui en adresser un exemplaire, afin qu'il puisse en rendre compte et faire pénétrer ainsi dans le cercle étroit des lecteurs du *Theologischer Jahresbericht* les résultats de leurs études.

ANGLETERRE

La légende babylonienne de la création de l'homme. — Dans le *Handbook* du 23 juillet M. A. H. Sayce signale un fragment de texte mythologique, parmi les documents sumériens de Tel-el-Amarna, qui contiennent certains Adapa, fils du dieu de la mer, Ea. Le récit, ainsi résumé, offre de nombreuses analogies soit avec le mythe de Prométhée, soit surtout avec le récit du châtiment de la Genèse; il est destiné à expliquer comment l'homme est devenu mortel. En le comparant avec un autre texte sumérien de la collection de Kouyunk, au Musée Britannique, M. Sayce a constaté que ce dernier raconte le commencement de l'histoire dont les tablettes de Tel-el-Amarna viennent de nous révéler la suite. Il y est parlé du Dieu Anu qui ordonne à l'homme de se dresser debout, change son vêtement, sa nourriture, lui donne pouvoir sur toute la nature visible et le fait devenir un roi, corrigeant ainsi l'œuvre imparfaite d'un créateur antérieur, Ea. Cet homme, dans le texte de Ninive comme dans la tablette égyptienne qui raconte comment il perdit ses privilèges, s'appelle Adapa. M. Sayce fait observer que le signe pa se lit en sumérien ou. Nous obtenons ainsi en sumérien : Adamu, et il faudrait supposer que la légende, empruntée tout d'abord par les Séméens aux Sumériens, avait repris alors son caractère ancien forme sumérienne.

Nous ne reproduisons traduction et commentaire que sous réserve d'un contrôle indispensable. Mais il est d'un grand intérêt de suivre toutes les conjectures ingénieuses par lesquelles M. Sayce dégage d'un pur très original les vieilles légendes babyloniennes au moyen de renseignements empruntés à l'égyptologie. Nous signalons à ce propos l'article qu'il veut de publier dans l'Expo-

et les *Notes* du mois d'octobre, comme avec : « *Généralisations des données des découvertes archéologiques à la lumière ecclésiastique de l'Ancien Testament* ».

L'architecture religieuse. — Les origines de l'architecture religieuse ont donné lieu depuis quelque temps en Angleterre à des travaux intéressants. M. William Sturgis, l'artiste bien connu de *The Illustrated London News*, qui a beaucoup séjourné dans l'Inde, a soutenu devant la « Royal Asiatic Society » (*On the origin of Indian architecture*, dans la « *Journal* », t. XX, nouvelle série), ainsi que dans les « *Transactions* » d'une leçon d'ouverture, les « *Questions Cosmiques* » (*The worship of death*) janvier 1888), la thèse formulée par Herbert Spencer, que, tout au moins en Orient, le temple procède de la tombe ou de quelque construction en rapport avec les usages funéraires. Un autre archéologue, M. W. Lethbridge, rent à son tour du palilier, sous le titre *Archæology, mythology and myth* (Londres, Percival; in-12), un petit volume illustré où il développe l'idée que, à peu près partout, l'architecture religieuse s'est efforcée de reproduire, dans ses temples et même dans ses symboles, la forme supposée de l'univers ou la manifestation de ses principaux phénomènes. Ces études, dans à des experts réfléchis et compétents, méritent d'être signalées à tous ceux qui intéressent les questions de symbolisme et d'art comparé, alors même que leurs auteurs semblent singulièrement absconds et exagérés en voulant ramener toute l'architecture religieuse à une origine unique. Il y a temple et temple, comme il y a religion et religion.

Nouvelles diverses : 1° — M. Samuel Harris, bien connu par la découverte de textes syriaques de l'Apologie d'Aristide, annonce qu'il a trouvé un nouveau manuscrit de l'ancien version syriaque des Évangiles, déjà publiée par Gieseler.

— 2° B. Radhacraja Pandit, membre de la Commission archéologique du Mysore, annonce la prochaine publication d'une revue mensuelle, entièrement consacrée à la littérature sanscrite. La revue paraîtra, à partir du mois d'avril prochain, à Bangalore, chez l'auteur.

— 3° M. J. Gussakow, ancien missionnaire, a publié à la « Religious Tract Society », un nouveau livre sur les Aïnes du Japon : *The Aïnes of Japan*. Il faut, en effet, d'après lui, les appeler Aïnes et pas Aïnos. Cet ouvrage est recommandé par un ensemble d'observations prises sur le vif par les services représentatifs de cette race, autrichiens et japonais, que l'on ne trouve plus guère à l'état pur que dans les districts méridionaux de la province de Sakhalin et dans le sud des îles Kouriles. Mais il faut s'empêcher que nous bénéficions d'inventaires les choisis de l'auteur sur leur religion, car elles ne coïncident nullement avec l'état de civilisation très primitif de ces malheureuses populations.

— 4° M. Edo. B. Tylor vient de publier une nouvelle édition, soigneusement revue et augmentée, de son grand ouvrage *Primitive culture* (John Murray, 2 vol.), sur laquelle nous nous proposons d'attirer prochainement l'attention de nos lecteurs.

— De l'ouvrage de notre collaborateur, M. Goblet d'Alviella, *La Migration des symboles*, paraîtra bientôt en traduction anglaise, avec une préface par sir George Bagwood, le savant bibliothécaire de l'India Office.

— Or Les conférences données à University Hall, à Londres, dans le but de répandre des connaissances d'histoire religieuse et sociale, à ce point de vue scientifique et libéral, ont repris depuis le commencement d'octobre. Le Dr. Wm. M. F. Wicliffe, fit une série de dix leçons sur le « Développement d'une religion nationale », à propos de l'histoire religieuse d'Israël, et le docteur en théologie Brooks Herford, de Harvard University, traita, en dix conférences, de la « Religion libérale en Amérique ».

HOLLANDE

R. Erdmann, *Molochismus ou covering van hemelghehem en Israel's Assyrische periode* (Leyde. Van. 1891, in-8 de 148 p.). M. Erdmann est un disciple de Kuenen et de Oort et de plus un assyriologue. Il a observé que les livres écrits d'Israël ne contiennent pas seulement des légendes et des traditions de même origine que les légendes chaldéennes, mais aussi des traces manifestes d'une importation directe de pratiques religieuses assyriennes. D'autre part, il constate dans le royaume de Juda, à la fin du viii^e et au vii^e siècle, depuis la déportation d'Israël jusqu'à la destruction de Juda, une grande extension du culte de Moloch et du culte des astres. Naturellement on a été porté à rapporter ces phénomènes religieux à l'action assyrienne. C'est cette opinion que M. Erdmann expose ici à un collable soigné. Il recherche d'abord les témoignages des livres de la Loi et des autres livres de l'Ancien Testament concernant les deux cultes molochiques, examine ensuite les données des textes assyriens et arrive à cette conclusion, que ces textes nous montrent bien chez les Assyriens l'origine du culte des astres, mais non celui de Moloch. Ce dernier, en effet, n'a jamais eu grande importance en Assyrie, tandis qu'il offre les plus étroites analogies avec les cultes isoporphes voisins des Israélites et appartenant à eux. M. Erdmann a donc entrepris de grouper les renseignements qu'il a pu trouver sur le religion des Mésolithes, des Ammonites et des Égyptiens, mais il n'y a guère de renseignements satisfaisants de l'extension du culte de Moloch en Juda. L'analyse des caractères les plus anciennement attestés de Jahvé dans l'Ancien Testament l'ont amené, au contraire, à la conclusion que le culte de Jahvé et le culte des Mésolithes (ou plus exactement des dieux des Mésolithes) sont de même source. Mais certains, même certains, même certaines similitudes, notamment des sacrifices d'enfants. Le développement du culte de Moloch, en Juda, aux viii^e et vii^e siècles, doit donc être considéré comme un réveil de l'orthodoxie jéhoviste contre le jéhovisme sécularisé des prophètes.

La partie la plus intéressante de ce travail est celle où l'auteur établit la généralité de la pratique du sacrifice des enfants dans le culte primitif de Jahvé.

On aura peut-être plus de peine à le croire, lorsqu'il attribue une origine exclusivement égyptienne au culte des astres chez les habitants de Juda. On ne saurait s'y méprendre : il n'y a guère de témoignages positifs de ce culte ailleurs au VII^e siècle, il n'est pas permis de conclure qu'il n'existait pas. Tout semble, au contraire, nous obliger à le supposer beaucoup plus ancien. Le culte des astres est un des caractères fondamentaux de toutes les religions sémitiques. Il se révèle à nous par quantité de noms de lieux, qui furent consacrés au soleil, à la lune, etc. La comparaison que M. Ferdinand établit entre les cultes de Baal et d'Asera, d'une part, et la culte des armées célestes, d'autre part, est beaucoup trop schématisée pour avoir affiné en à diverses formes, plus ou moins complètes, d'un même culte et non à deux manifestations, entièrement indépendantes l'une de l'autre, de la vie religieuse en Israël. Enfin il y a, ce semble, des témoignages qui attestent suffisamment l'ancienneté du culte des astres en Israël.

L'étude de M. Ferdinand mérite d'être prise en sérieuse considération. La comparaison des données fournies par l'Ancien Testament et des renseignements de plus en plus abondants que fournissent les documents égyptiens et égyptiens ou l'archéologie sémitique comparée, est actuellement la seule méthode qui puisse faire faire de sérieux progrès à l'histoire religieuse du peuple d'Israël.

— G. H. Lamert. *De wetenschap van den godsdienst I. Historisch deel*, 3^e partie. — MM. Cramer et Lamert, professeurs à l'Université d'Utrecht, publient à intervalles indéterminées des études d'histoire et de critique religieuses, d'exégèse, de dogmatique ou de philosophie, chez l'éditeur Beyer, sous le titre : *Nieuw bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsgeerte*. Cette collection forme déjà huit volumes, tous entiers composés par ces deux auteurs. C'est là que M. Lamert fait paraître, par sections détachées, le *Manuel de la science des religions* dont nous avons déjà parlé lors de la publication des deux premiers fascicules. Ceux-ci contiennent une introduction générale et la première partie de l'histoire religieuse, consacrée aux religions des peuples non civilisés (I. VII, fasc. 2 et 3). Depuis lors deux fascicules nouveaux ont été publiés (I. VII, 2 et I. VIII, 3). Le dernier, que nous avons sous les yeux, expose l'histoire des religions asiatiques et passe en revue après une introduction spéciale : 1^{re} les Semites méridionaux, comprenant les Arabes avant l'Islamisme ; 2^{re} les Semites septentrionaux de l'est, comprenant les Assyriens et les Babyloniens ; 3^{re} les Semites septentrionaux de l'ouest, c'est-à-dire les Cananéens, les Phéniciens, les Philistins (avec des réserves sur leur caractère étranger) et autres populations voisines ; 4^e l'Islamisme.

M. Lamert — nous l'avons déjà dit — ne prétend pas faire une œuvre de haute synthèse historique. Il se propose tout simplement de fournir aux étudiants qui suivent une cours un manuel clair et commode, auquel il puisse rattacher son enseignement. Il ne se pique pas de résoudre les questions, si nombreuses encore, surtout en ce qui concerne les religions sémitiques, dont les

solutions ne sont pas encore acquises à la somme. Il cherche simplement à mettre ses auditeurs au courant de l'état actuel de ces questions, à leur signaler les récents et les meilleurs travaux où ils pourront les étudier, et le plus souvent il ne se prononce même pas entre les diverses hypothèses qu'il expose. Son livre est pratique et rendra de réels services, surtout lorsqu'il sera suivi d'un bon index. Il donne beaucoup de renseignements, généralement précis sur beaucoup de points. On regrette seulement qu'il soit publié par fragments dans une collection qui contient des mémoires d'une tout autre nature. Il sera indispensable de les rassembler en un seul volume et à part, lorsque l'œuvre sera achevée.

DANEMARK

Le programme des cours et conférences de l'Université de Copenhague nous apprend que le Dr Oscar Rasmussen, privat-docent à la Faculté de philosophie, fera cette année un cours sur la Méthode de la source générale des religions. C'est la première fois qu'un cours de ce genre sera professé à Copenhague.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 22 juillet* : M. Béal présente des corrections au texte de la formule de conjuration trouvée à Hadrumète (voir autre compte rendu de la séance du 1^{er} juillet).

M. Rolin fait connaître une inscription, trouvée par MM. Carton et Dema à El-Matrie (Tunisie) sur des fragments de pierre et reconstituée par eux. C'est la dédicace du temple du Capitole à Numule (N), de l'an 170 de notre ère. Le fragment conserve les hiéroglyphes qu'il a fallu à un vœu certain.

— *Séance du 29 juillet* : M. d'Arbois de Jubainville expose un mémoire sur le Serment ecclésiastique par le ciel, la terre et la mer et compare celui-ci à une formule de serment qui se lit dans l'Épître, ainsi qu'un serment signalé au ch. v, v. 34-35 de l'Évangile selon saint Matthieu. Ces serments, où il n'est pas fait mention des dieux, remontent à une période historique primitive où les vœux des citoyens à l'égard les uns les autres, se traduisent par des vœux pour les dieux dans l'autre vie que par l'État dans la vie présente. La vengeance tombe à l'indivisible. Le serment par les dieux a été établi pour rendre le dieu, invoqué comme garant, solidaire des intérêts des contractants, de telle sorte que la violation du serment n'est plus seulement un manquement à l'égard d'un autre homme, mais une offense envers le dieu invoqué.

M. Béal fait connaître les fouilles, déjà mentionnées par l'abbé Duchesne, qu'il a faites après l'abbé Saint-Germain à Tipasa, en Algérie. Il distingue les différentes époques auxquelles remontent les diverses parties de la basilique de Sainte-Saba. Il signale une chapelle funéraire, construite par l'évêque Alexandre à l'ouest de la ville et où furent recueillies les restes des évêques précédents. L'abbé Saint-Germain a encore trouvé un sarcophage où l'on voit le Christ dormant la tête, les Quatre Seasons et Moïse frappant le rocher.

— *Séance du 5 août* : M. Rolin expose de deux inscriptions, découvertes à Zinjirli (à l'extrême nord de la Syrie du nord) et déchiffrées pour la première fois par lui au Musée de Berlin, que la langue des Hittites était sémitique. Elles sont rédigées dans un dialecte phénicien, voisin de l'hebreu. Elles concernent

1. Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

deux rois du pays du Yaf, appelé l'Assamou, habitants de tout son pays de l'ouest. Le second était contemporain de Tiglath-Pileser, roi d'Assyrie, et de la déposition des trônes d'Israël.

— *Séance du 20 août* : Le nouveau directeur des fouilles d'Égypte, M. de Morgan, a eu la main heureuse pour ses débuts. Il s'est attaqué au site de Memphis et a découvert dans les débris du temple de Ptah divers monuments de grande importance. Parmi eux on distingue surtout une grande barque en granit, analogue à celle qui se trouve au Musée de Turin, mais dont les figures sont démolies ; plusieurs colonnes fragmentées de Ramsès II et surtout deux figures gigantesques d'Osiris sur un pharaon et représentant le dieu de Memphis. Ptah, à la tête nue, debout, enveloppé du faucon des momies et tenant un sceptre à deux mains. On a retrouvé aussi des statues isolées d'Osiris dans une cour ou dans une chambre. Si l'on se rappelle que nous en possédions encore aucun image Osiris de grande taille, si bien qu'on avait mis l'existence de statues de ce dieu dans les sanctuaires égyptiens, on comprendra toute l'importance de la découverte. Les travaux continuent et M. de Morgan se propose de finir l'Assamou au cours de ses recherches.

La séance s'est terminée par une communication de M. Hourcade, relative au catalogue général des manuscrits des bibliothèques, et par la lecture faite par M. Bonelli, directeur de l'École française d'Athènes, sur les fouilles entreprises en Grèce par les élèves de l'École d'Athènes au cours de l'année 1892. (C. r. reproduit du journal *Le Temps* du 28 août.)

— *Séance du 16 septembre* : M. Menant présente l'estampage d'un bas-relief grec, découvert à Angora, où l'on voit deux personnages et une invocation en deux bandes, en caractères béotiens. Il rappelle que les monuments béotiens ont servi particulièrement l'œuvre des populations appelées Hittites dans le Bible, mais de l'ensemble des peuples que les Égyptiens appelaient Khath et les Assyriens Khath.

— *Séance du 30 septembre* : *Légendes mégalithiques*. — M. Salomon Reinach lit un mémoire sur les monuments mégalithiques et les traditions populaires. Ce travail est un essai de classification des désignations populaires attachées aux monuments mégalithiques et des légendes dont ces mêmes monuments sont l'objet dans les divers pays. Les uns et les autres présentent une singularité uniforme sur un domaine géographique très étendu. Ainsi les dolmens nommés « caillots du diable » en Allemagne, s'appellent « maisons du diable » au Japon. En Angleterre et en Bretagne comme dans l'Inde, les cercles de pierres posées par des troupes de peuples, qu'on appelle beaucoup de noms différents, ont été nommés d'une croix par le christianisme, ils restent encore l'objet de pratiques superstitieuses qui sont des survivances authentiques du paganisme. Un caractère frappant des noms qu'ils ont reçus, c'est la très petite part qu'y prend l'élément germanique.

Les géants, les nains, les fées figurent partout comme les auteurs et les habi-

l'une de ces divinités mystérieuses. Dans les légendes qui s'y rattachent, la Vierge et les saints interviennent quelquefois, mais on ne rend jamais compte que s'est par une substitution de date assez récente. L'étude comparative de ces légendes ne fait qu'attester plus clairement la réalité d'un polythéisme très-primitif, qui, chassé des villes mêmes avant l'avènement du christianisme, s'est réfugié dans les campagnes et s'y maintient encore.

M. Paul Meyer fait quelques réserves concernant plusieurs dénominations légendaires citées par M. Halançon. (C. r. d'après le Temps du 3 octobre).

— **Séance du 11 octobre :** M. Homolle, directeur de l'Ecole française d'Athènes, assiste à l'Académie qu'il compte se rendre à Delphes, au commencement d'octobre, avec M. Courte, membre de l'Ecole, pour commencer les fouilles sur l'emplacement de cette ville.

M. l'abbé Duchesne lit un mémoire sur la vie et les œuvres de Jean d'Ami, ou Jean, évêque d'Epône à la fin du ^{xv}^e siècle, auteur de plusieurs livres sur l'histoire ecclésiastique.

II. Journal asiatique. — Juillet-août : James Burnesley. Rappels sur les travaux du Conseil de la société asiatique. — Hartwig Hirschburg. Le Shen Aïsh dans une inscription tibétaine. — A. Fausla. Ksemunda. Le Buddha-culte.

III. Mélusine. — Juillet-août : H. Gaidoz. Le chevalier au lion. — Les noms du diable en gallois. — Croyances et pratiques des chanoines. — Les vices de la coquetterie. — J. Tachéaux. La lamination (suite) : théogonique (voir la Revue 1). — De Chéronney. L'enfant qui parle avant d'être né.

IV. Revue des traditions populaires. — Août-septembre : De Zepelin et de Collville. Légendes danoises. — R. Basset. Les empreintes merveilleuses. — P. Schöller. Les incidents des Contes populaires de la Haute-Bretagne. Table analytique. Table méthodique. — De Zupersdahl. Folklore comparé. III. La mère et l'enfant. — R. Bayet. La légende de l'Inde. — E. Wiesendoff. Légendes mythologiques latiniennes. — P. Schöller. Les villes englouties.

V. Revue Bleue. — 6 août : A. Rambaud. Un procureur de la taléreuse romaine : Silius Cæcilius. — Phila Roman. L'âme nestorée.

VI. Revue philosophique. — Août : G. Fonsegrives. L'inconnaissable dans la philosophie moderne. — Août : Rouché. Étude critique sur le mysticisme moderne. — Septembre : M. Vernes. Histoire et philosophie religieuses (Niveau générale). — Octobre : Ed. Richet. A propos du mysticisme moderne.

VII. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — XI. 3 : A. L. Delattre. Inscriptions à Carthage (Epigraphie punique). — R. Cournaud. La navigation d'Hercule. — R. Rulland. Le dernier prince de Louis de Berquin.

VIII. Revue des Études juives. — Janvier-mars : Isidore Loeb. — I. Loeb. Le Miklah juif dans la synagogue de Schéol. Jours d'Elia Yerga. — Hahay. Recherches bibliques (suite) : Exodique. — Vernes. Le symbolisme de De-

1892. — J. Lohman. Le procès d'Hérôme, Samos et Polio. — A. Epitère. Les Chrétiens selon le Pseudo-Thomas.

IX. Revue des Religions. — 1892. N° 3 : De Charnay. Les religions miraculeuses d'après la tradition indienne. — Sarragère. Les épques babyloniennes, Ishtar-Gilgamesh. — Depierre. La religion religieuse chez les peuples de l'Inde-Chine.

X. Université catholique. — I, p. 101 : U. Chaudry. Potes hieroglyphes au moyen âge. — C. Goussier. Les confessions de saint Augustin. — E. Augier. L'œuvre des apôtres. — A. Luytens. La vie de sainte Huguette de Salazar.

XI. Revue des Études grecques. — V. 2 : James Joumard. Alexandre le Grand dans le Zand-Avesta. — Th. Jolivet. Inscriptions de Samothrace.

XII. Mémoires de la Société des sciences et des arts de la Marne. — 1891 : Louis Urquhart. Le duc de Châlons en 1835.

XIII. Mémoires de l'Académie de Nîmes. — 1890, p. 226 : Comte de. De quelques légendes mythologiques peu connues.

XIV. Science catholique. — 1892, p. 701 : A. Baudet. Dieu d'après le Bhagavad-Gita. Panchéisme brahmanique.

XV. Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève. — III, p. 227 : Ludovic Paul. Les Mâchirages ou Diabes familiers à Genève au xiv^e et au xv^e siècle.

XVI. Mémoires de la Mission française archéologique au Caïre. — VIII, 1 : U. Bauriant. Actes du concile d'Éphèse.

XVII. Toung-pao. — 1892, p. 211 : C. de Harlez. La religion chinoise dans le Tchou-ou de Kong-tse et dans le Tse-tchou.

XVIII. Academy. — 23 juillet : A. H. Sayce. The Babylonian legend of the creation of man. — Indian myth. — 30 juillet : I. Taylor. Education in folklore (à propos du livre de M. Gomme ; voir les n^{os} suiv.). — 1^{er} août : Max Müller. Professor Bhaumik's contributions to the interpretation of the Veda (important article sur la nature de la mythologie primitive). — 27 août : Tibbitts literature. — 3 septembre : S. A. Bion. Valab (Nouvelles, XII, 11). — 6. Jacob. Note on Vedic literature. — 10 septembre : Monier. The story of saint Columba. — R. Morris. Notes on some jama-prakrit and pali words (voir les n^{os} suiv.).

XIX. English historical Review. — Juillet : Monahan. The church of the Resurrection or of the Holy Sepulchre (2^e partie). — J. Boland. The university of Wexford. — A. Belling. A legal view of Cassius's execution.

XX. Contemporary Review. — Août : J. Stuart Maitland. John Knox. — Septembre : Sunday. Professor Huxley as a theologian. — Douding. Four years.

XXI. Edinburgh Review. — N° 361 : Williamson on the history of Israel.

XXII. Proc. of the Soc. of Biblical archæology. XIV, p. 221 : J. O'Neil. The myth of Osiris and Isis.

XXIII. Jewish quarterly Review. — *Jahrb.* : H. Vogelstein, Schochem und Bethel. — C. Taylor, The Dogs of Calcutta. — B. Kaufmann, The ritual of the order and the agents of the English Jews before the expulsion. — Cheyne, The critical analysis of the first part of Isaiah. — P. Winkfield, Abraham Kattun. — Neubauer, The early settlement of the Jews in Southern Italy. — Schoedler, Notes on Hebrew Mss. in the University library of Cambridge (cont.). — J. Jacobs, Notes on the Jews of England under the Angevin kings.

XXIV. Journal of the Asiatic Society of Bengal. — 1891, p. 17 : H. Cassels, Report on the Horn or Lakhs Mati stupa near Jaugaddi. — p. 46 : Sornit Chandra Basu, Life of Atisa, at p. 102 : First facts of resurrection of the early Buddhists. — p. 97 : K. Marx, Three documents relating to the history of Ladakh Tibetan text, translation and notes. — 1892, p. 1 : L. Waddell, Discovery of Buddhist remains at Mount Uru in Mongir district and identification of the site with a celebrated hermitage of Buddha. — (Du mouin), Lamas' resources, their kinds and uses. — The Tsam-chhi-dang of the Lamas and their very erroneous identification with the site of Buddha's death. — V. A. Smith, Greco-roman influence on the civilisation of ancient India.

XXV. Imperial Asiatic quarterly Review. — *Jahrb.* 1892 : Gopalscharia, May Hindia cross the Ocean? — C. Johnston, Bengali philology and ethnography (rapport au Congrès des orientalistes de 1891). — W. Arnold, Arifinal caves in Japan. — Leitner, Legends, songs and customs of Dardistan.

XXVI. Journal of the Ceylon Branch R. Asiatic Society. — III, p. 111 : J. P. Lewis, Buddhist ruins near Vavuniya. — p. 113 : A. de Silva, A contribution to Sinhalese plant-lore.

XXVII. Orientalist. — IV, p. 97 : A. Lawrence, The Pattes. — J. de Almeida, Kowalla-Satta. On miracles.

XXVIII. American Journal of philology. — XIII, 1 : Allen, Prometheus and the Caucasus.

XXIX. Journal of American ethnology and archaeology. — II : J. Walter Foster, A few summer ceremonies at the Tunayan pueblos. — J. Gourd, Natal ceremonies of the Hopi Indians.

XXX. Zeitschrift für Theologie und Kirche. — II, 3 : A. Harnack, Ueber den Verfall des Prologs der 14. Evangelium zum ganzen Werke. — W. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Verstorbenen bis auf Tertullian.

XXXI. Abhandlungen d. k. böhmischen Ges. d. Wissenschaften. — T. IV : A. Ludwig, Ueber Methode bei Interpretation des Haggada.

XXXII. Sitzungsberichte d. k. Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — 1892, p. 1 : A. Dillmann, Ueber die griechische Übersetzung des Qubetle. — p. 94 : W. Wattenbach, Ueber erfunden Briefe in Hat. des Mittelalters, besonders Teufelsbriefe. — p. 127 : O. von der Gabelentz, Zur Kritik der Kuan-tai. — p. 249 : J. Klatt, Specimen eines Julius Onomasticon.

XXXIII. Historische Zeitschrift. — III. 2 : E. Weisk. Die bayerische Elisabeth.

XXXIV. Historisches Jahrbuch der Germanengesellschaft. — III. 3 : E. Weisk. Clemens VII im Schenkungsproceß Heinrichs VIII.

XXXV. Philologus. — LI. 1 : Westph. Mythographische Miscellen (2^e partie). — Bloch. Zu Homer's Hymnus auf Demeter. — Burck. Die Etrusker Sibyllen. — J. Müller. Beziehungen der « Vita Apollinis » des Philostratos zur Pythagoreasage.

XXXVI. Verhandl. d. Berliner Ges. für Anthropologie. — 1892, p. 27 : A. Basten. Zur indischen Lehre der Wiedergeburt. — p. 415 (De même) : Absenscutus.

XXXVII. Studi storici. — I. 2 : Crestani. Chiesa e impero al tempo di Felice II. — (De même). L'editto di Milano.

XXXVIII. Archivio della R. Società romana. — XV. 1 et 2 : Castelli. Contribuzione del patrimonio di S. Pietro in Tuscan. — Fontana. Documenti variani contro l'eresia luterana in Italia. — Felser. Visioni di santa Francesca Romana.

XXXIX. Arkiv för nordisk filologi. — IX. 1 : Finsen. Jónsson. Mytiska framställningar i de såldate alþjóðsögur. — G. Codexschöld. Har Örnar Oddi saga lást frá Magna saga? — R. Geste. En svensk Trojansaga från 1579.

BIBLIOGRAPHIE

ORIENT

- M. Fremaux. L'Orient - les Osmanlys; Chrétiens des Balkans. — Paris, Oros, 3 fr. 50.
 Ephemeris epigraphica, Vol. VIII, fasc. 2. — Berlin, Reimer; 6 m.

CHRISTIANISM

- L. Alford, The evolution of christianity. — Londres, Clark; in-8 de 260 p. 1 sh.
 K. Hechler, Einfluss des Protestantismus und Katholicismus auf Stätten und Völker. — Gütersloh, Bertelsmann; in-8 de 160 p.; 2 m.
 K. Müller, Kirchengeschichte, I. — Freiburg, Mohr; in-8 de xxi et 638 p.; 3 m. 20 (IV. 4 de « Grundriss der theologischen Wissenschaften »)
 W. Breyer, Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung des Lehrens Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen. 2^e vol. — Halle, Strien; in-8 de vi et 540 p.; 10 m. (des 2 vol.; 18 m.)
 C. Gore, The social doctrine of the Sermon on the mount. — Londres, Putnam; in-8.
 A. Rastier, Le maître des artisans populaires. Étude sur la production de l'art. — Paris, Fischbacher; in-8 de 68 p.; 2 f.
 F. Stegmüller, Beiträge zum Verständnis des Johannesevangeliums. — VII. Die Rede Jesu in der Schule zu Capernaum. — Berlin, Wiegandt; in-8 de x et 115 p.; 1 m. 40.
 W. Bauer, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. — Göttingen, Vandenhoeck; in-8 de 120 p.; 2 m. 40.
 E. de Foye, De vera indole Pauli apostoli epistolares ad Thimotheum et Timotheum de quibusdam Iudeorum opinionibus quas in his epistolis reperiri possunt. — Paris, Nodet; in-8 de 29 p.
 B. Weiss, Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchung und Textherstellung. — Leipzig, Hinrichs; in-8 de xi et 230 p. (« Texte und Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Literatur », VIII, 2), 7 m. 50.
 C. Ruck, An account of some views of the New Testament history viewed.

E. Bourget. Étude sur la Messe mystique du diacre de Claude Brousson. — Paris. Lapeire (Héris); in-8 de 51 p.

Ch. Thomassin. Louis de Thomassin, der grosse Theologe Frankreichs, seine Verdienste und Verdienste in den Zeiten des Gallicanismus und Jansenismus und seine Werke. — Munich. Seyberth; in-8 de 67 p.; 1 m. 30.

H. Schiller. Die Reise des Papstes Pius VI nach Wien und sein Aufenthalt daselbst. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen Josefs II zur römischen Curie. — Vienna. Tempsky; in-8 de xix et 229 p. (1^{re} partie du t. XLVII des « Fontes rerum Austriacarum », 2^e série).

A. Lefé. L'Église catholique de Paris pendant la Révolution et le chapitre Gamba. — Paris. Fischbacher; in-8 de 21 p.

L. Marel. Les livres liturgiques du diocèse de Langres. Étude bibliographique, suivie d'un appendice sur les livres liturgiques du diocèse de Dijon et d'une note sur les travaux d'histoire liturgique en France au xix^e siècle. — Langres. Hallet-Bideau; in-8 de xx et 258 p.

Bischof. Les grands évêques de France au xix^e siècle, 2^e série. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 310 p.

J. Nippold. Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 2^e ed., IV. — Berlin. Wiegandt; in-8 de xi et 272 p.; 6 m. 50.

JUDAÏQUE ET ISRAÏTE

M. Munk. Il pensiero israelitico. — Mantova. Mandovi; in-8 de viii et 231 p.; 4 fr.

B. Kitzel. Geschichte der Hebräer, II: Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil. — Göttingen. Parthen; in-8 de xiii et 344 p. (= Handbücher der alten Geschichte, 1. 3. 31) 7 m.

O. Hünne am Rhin. Kulturgeschichte des jüdischen Volkes von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. — Jena. Costenoble; in-8 de xv et 523 p.; 10 m.

Ch. Waring. Genesis 1 and modern science. — New-York. Hunt et Eaton; in-8 de 235 p.; 1 d.

H. Windler. Keilschriftliches Textbuch zum A. T., 2^e et dernière livraison. — Leipzig. Pfeiffer; in-8 de 19 à 111 p.; 3 m.

S. Peters. Die Prophetie Obadja untersucht und erklärt. — Paderborn. Schöningh; in-8 de viii et 140 p.; 4 m.

S. Ruhlmann. The second part of the Book of Zechariah with special reference to the time of its origin. — Hile. Reich; in-8 de viii et 81 p.; 2 m.

W. Koster. Het godsdienstig karakter van Israël's historiografie. — Leyde. Brill; in-8 de 30 p.; 50 c.

L. Grundst. Kritische Untersuchung der Midrasen Kohélet Nahk. — 1. Quellen und Redactionsmittel. — Frankfurt. Kauffmann; in-8 de 57 p.; 1 m. 50.

O. von Schöckh. Morphologie des Morgenlandes aus persischen Dichtern entnommen. — Leipzig, Haessel; 3 m.

H. Gutsch. *Kay Yusan, its early-medieval history*, by Najm ad din 'Omar al-Biharî; also the abridged history of its dynasties by Ibn Khatib and an account of the Harunîs of Yaman by Abu 'Abdallah Bahâ al-din al-Jasafî. — The original texts with translations and notes.

J. Pohl. *Studies in Mohammedanism, historical and doctrinal*; with a chapter on Islam in England. — Londres, Constable; in-8 de 430 p.; 6 sh.

SAUVAGES ET NOUVEAUX ARTICLES

P. Hommel. *Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur nachgewiesen*. — München, Franz; 5 m.

J. Murr. *Die Gottheit der Griechen als Naturmacht*. — Innsbruck, Wagner; 2 m.

De Rougemont. *Le temple d'Edfou, 1^{re} partie*. — Paris, Leroux; in-4^e; 30 fr. (t. X des « Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire »).

A. Wiedemann. *On some Egyptian inscriptions in the Musée Guimet at Paris*. — In-8^e; 9 p.

F. Feiler. *Die hebräischen Inschriften. Ein Versuch ihrer Kollation* steht eine das weitere Studium vorbereitende, methodisch geordnete Ausgabe. — Berlin, Friedr.; in-4 de xx et 128 p.; 6 m.

SAUVAGES DE L'ANNÉE

J. Batchelor. *The Aims of Japan: the religion, superstitions and general history of the busy aborigines of Japan*. — Londres, Religious Trist Society.

E. von Schröder. *Worte der Wälschen*. — Oronoquassee. Eine zum indisch-christlichen Genuß gehörige Sprachsammlung in deutscher Uebersetzung. — Leipzig, Haessel; 3 m.

POUR LE COME

H. Stepp. *Entwicklungsanschauungen der Naturerkenntnis*. — Vienne, Böcker; 4 m.

E. L. Cassan. *Ethnology in India*. — Londres, Kegan Paul.

J. Gunggrip. *Hickajet Kallu des Dawins. Sammlung Malinischer Erzählungen*. — Leyde, Sijthoff; 6 m. 50.

Le Génie ; Emory Lawless.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

(OCTOBRE 1891 — NOVEMBRE 1892)

Encore une fois notre attente a été déçue. Les fouilles de Delphes, sur qui nous fondons de si légitimes et si belles espérances, n'ont pu commencer encore. Mais notre impatience, pour être naturelle, est sans doute injuste, car nous savons la difficulté que rencontrent notre École d'Athènes et M. Humolle, son jeune et brillant directeur, à obtenir l'expropriation rapide de plus de trois cents maisons, à briser les résistances des Castriotes contraints de transporter ailleurs les foyers de leurs aïeux. Quelques bruits fâcheux ont couru récemment, mais il y avait par bonheur plus de fumée que de feu. Le gouvernement grec et M. Humolle sont aujourd'hui bien d'accord; les jours de travail, et de travail fécond, sont tout proches.

En attendant du Parnasse les bulletins de découvertes glorieuses, notre chronique, aujourd'hui encore, ne relatera que des travaux et des succès modestes. L'histoire de la religion grecque, qui seule nous occupe dans cette *Revue*, ne s'est pas enrichie de documents bien précieux; mais les plus humbles ont leur prix; ce sont les pierres utiles qui bouchent les trous laissés ouverts dans les façades superbes, et contribuent à l'harmonie comme à la solidité de l'édifice.

Pour commencer par Athènes, suivant toute justice, et pour aller tout droit à l'Acropole, l'ère des découvertes est close, mais celle des travaux suscités par les dernières fouilles est à peine ouverte. Comme les statues et les monuments figurés occupent

les archéologues, les édifices dont les ruines ont été rendues à la lumière et ceux dont les restes font depuis longtemps la gloire du roc sacré, donnent ample matière aux restitutions des architectes, et non moins ample aux discussions. C'est ainsi que M. Penrose, le vétéran des études parthénoniennes en Angleterre, et M. Doerpfeld, sont loin d'être d'accord sur l'identification et la date des vieux temples exhumés. M. Penrose est d'avis, et nous en croyons le résumé de ses idées fait par M. S. Reinach : « 1° que les fragments encastrés dans le mur nord de l'Acropole appartenant à l'ancien temple, qui occupait le même emplacement que le nouveau; 2° que les groupes archaïques découverts sur l'Acropole (lesquels?) ont orné les frontons du vieux Parthénon. » M. Penrose appelle ce vieux temple l'*Hécatompédon prépersique*; il admet comme possible que l'ordre de ce monument était ionique, et il croit que « les Pisistratides en avaient préparé la reconstruction, dont on attribue à tort les restes à une tentative de Cimon¹. » M. Doerpfeld est d'une opinion toute différente. On sait que dans une série de mémoires il a, depuis plusieurs années, étudié les ruines du temple retrouvé à côté de l'Érechthéion, le vieux temple d'Athéna, comme il l'appelle, le même qu'un architecte français, M. Normand, a essayé de restituer sous le nom de *Parthénon inconnu*; le dernier numéro des *Mittheilungen* d'Athènes contient un long article sur le *plus ancien Parthénon*, qui complète les précédents; il y est admis comme hors de doute qu'après la destruction du vieux temple d'Athéna par les Mèdes, Cimon conçut le plan d'un nouveau temple consacré à la déesse, plus grandiose et plus riche, et que les fondations de ce temple — il ne fut jamais terminé — subsistent encore sous le Parthénon d'Ictinos et de Phidias, sous ce Parthénon dont le plan, loin de se confondre avec le précédent, est plus vaste, plus digne de la gloire d'Athènes, de Périclès et des artistes qu'il sut exciter².

1) Scl. Reinach, *Chronique d'Orient* (Revue archéologique), 1892, p. 77, 403.

2) W. Doerpfeld, *Athenische Mittheilungen*, XVII, p. 158 et s. (Sur l'ancien Parthénon); 1894, XI, p. 337; XII, p. 25 et 190; XV, p. 240.

Du reste le Parthénon de Périclès lui-même n'a pas encore livré tous ses secrets, on dispute encore, et l'on disputera longtemps sur la disposition des statues dans le tympan des frontons. M. Furtwaengler donne un nouveau sens au fronton occidental, et de nouveaux noms aux figures qui le composaient. Les personnages groupés autour d'Athéna et de Poséidon cessent d'être les juges de leur combat pour en devenir les simples témoins; ce sont Cécrops et ses enfants, Erechthéus, Orythie, Créuse et Ion, Hécaté, Borygès et sa femme, Hermès, Iris, une Néréide¹. Ce sont là des études où peut se déployer à l'aise l'ingéniosité des érudits; nous ne croyons pas que les résultats en puissent jamais être bien solides. Il est des choses qu'il faut se résoudre à ignorer; le mémoire de M. Furtwaengler n'est pas plus probant, sans doute, que celui qu'il a consacré aux frontons du temple de Zeus à Olympie.

Autour de ces derniers, pour le dire en passant, se livre en Allemagne une véritable bataille; en voici le détail rapide, que nous copions, à titre de curiosité, dans la dernière *Chronique d'Orient* de M. Sal. Reinach. « A mesure qu'approche le moment où les sculptures d'Olympie seront publiées à titre définitif, les discussions sur l'arrangement des frontons se multiplient, et de nouveaux systèmes sont mis en avant. Deux restitutions sont proposées par MM. Sauer et Furtwaengler. La première, qui s'inspire des idées de MM. Brunn et Six, a été très vivement réfutée par M. Treu, d'après lequel l'arrangement de M. Sauer serait matériellement impossible, les figures du centre se rachant l'une l'autre, ou débordant du fronton. Celle de M. Furtwaengler, que M. Treu repousse également, est très ingénieuse: l'auteur (d'accord avec M. Kekulé) appelle Myrtilé l'homme assis derrière le char à droite et voit dans le personnage qu'il place derrière celui-ci un augure qui se retourne à la vue d'un présage (à quoi M. Treu répond justement que les spectateurs du fronton n'auraient jamais pu le comprendre ainsi). M. Furtwaengler n'admet pas, pour les

¹ Arch. Anziger, 1891, p. 79; et Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1892, p. 77; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1891, p. 641 (*Nouv. et Corr.*).

figures des angles, les désignations de divinités fluviales données par Pausanias : ce sont simplement des assistants, comme les femmes figurées aux angles du fronton ouest. M. B. Sauey s'est également occupé du fronton occidental; il fait appuyer Apollon sur un arc et lui met une flèche dans la main droite étendue. M. Treu n'en croit rien, et il a certainement raison¹. » Ne quittons pas Olympia sans mentionner la nouvelle restitution du Zeus de Phidias élaborée par M. Adler; elle est fondée, dit M. Homolle, principalement sur les mesures exactes du temple et de la base de la statue, sur la nature des matériaux, et secondairement sur les types fournis par les monnaies de l'Élide, les vases peints², etc. Parmi les documents que l'on était surtout tenté d'employer, car aucun ne semblait donner une idée plus juste et plus haute du visage sublime donné par Phidias à son dieu, il en est un qu'il faut désormais oublier, le prétendu Zeus Blacas du Musée Britannique; M. Walters a établi, sans conteste désormais possible, que ce Zeus est un Asclépios. Il y a du reste longtemps que l'on avait songé à lui donner son véritable nom³.

Maïs revenons à Athènes; l'Institut allemand y a fait, l'hiver dernier, des fouilles assez importantes, dont le but était de déterminer quelques points de topographie antique. Tout près des ruines du Pryt, les tranchées ont mis au jour un certain nombre de ruines remontant au v^e et au vi^e siècle avant notre ère, et parmi lesquelles on remarque un petit sanctuaire entouré d'un mur polygonal; le *temenos*, qui est bien limité par des bornes trouvées en place, renferme une petite chapelle sans colonnes devant laquelle est dressé un autel de forme ronde; mais le nom du dieu ou du héros adoré en ce lieu n'a pas été retrouvé. La construction remonte au vi^e siècle; mais dès le siècle suivant elle fut recouverte par la terre, et sur ses restes s'éleva au

1) *Sal. Reinach, Chron. d'Orient*, 1892, p. 67; *Bull. de Corresp. hell.*, 1891, p. 635.

2) *Ibid.*

3) *Athen. Mitt.*, XVII (1892), p. 1 et s., tabl. 2-4 (P. Walters, *Investigationen des Asklapios*).

ix^e siècle un monument de nature toute différente, une *tesché*¹.

Suivons maintenant la route carrossable d'Athènes à Éleusis. Quiconque, archéologue ou simple touriste, a eu le bonheur de parcourir cette route charmante, l'antique Voie Sacrée, toute pleine de souvenirs pieux et de sites exquis, se rappelle avec émotion les étapes de cette promenade unique au monde, la sortie d'Athènes le long des Jardins d'Académus, la traversée du bois des oliviers et le pont du Céphise, le tombeau de la Courtisane, où l'on se retourne pour admirer une dernière fois Athènes et l'Acropole dans toute leur gloire lumineuse, et le Parthénon divin qui les couronne, puis les défilés rocheux de Daphni, et la visite du monastère, où l'église byzantine conserve de si curieuses mosaïques. Depuis deux ans la Société archéologique s'occupe de ce monument trop négligé, déshonoré peut-être encore, comme il l'était il y a sept ans, par les hurlements des fous emprisonnés dans les cellules monacales. Déjà les mosaïques ont été l'objet de travaux protecteurs et de restaurations nécessaires, mais heureusement discrètes; les recherches d'antiquités helléniques n'ont pas été non plus négligées. On nous annonce que les fouilles ont rencontré — l'identification est encore douteuse — les traces du temple d'Apollon sur lequel s'éleva plus tard le monastère, on signale la découverte d'une belle statue de femme, de grandeur naturelle, peut-être une Aphrodite, œuvre du iv^e siècle. Près de là sont les fondations d'une petite chapelle, sans doute consacrée au héros Cyamiliès. Mais les investigations les plus intéressantes ont porté un peu plus loin, sur l'emplacement bien connu du sanctuaire d'Aphrodite, à l'endroit où l'on voit creusées dans la roc les petites niches destinées à recevoir les offrandes. Les fouilles, conduites par M. D. Cabouroglou, ont déterminé l'enceinte sacrée et les restes de l'hiéron: retrouvé un vieux mur polygonal, débris des constructions archaïques que Pausanias avait déjà vues en ruines; recueilli avec nombre d'inscriptions, invocations et dédicaces, — l'une d'elles donne à Aphrodite le nom de *Peitho*, — beaucoup d'ex-

1) Aden. *Mith.*, XVII, p. 91.

voto, surtout de statuettes représentant Aphrodite, des colombes de marbre, des seins et d'autres organes de femme. Voilà un attrait de plus au pieux pèlerinage d'Éleusis, et une halte nécessaire qui fera tort au railway¹.

Dans la ville des mystères les fouilles semblent ou terminées, ou bien lentement poursuivies; mais les résultats sont loin d'en être complètement connus, et M. Phillos ne se hâte guère de satisfaire notre légitime impatience. Quoi qu'il en soit, les monuments relatifs au culte, dont les fouilles de la Société archéologique ont considérablement enrichi le nombre, ont permis à M. Otto Kern de rechercher, et de retrouver sans doute ce qu'il appelle le *Kultbild* des déesses éleusiniennes. C'était un groupe formé de deux personnages, Déméter, assise sur un objet de forme ronde, où il est impossible de ne pas reconnaître la ciste mystique, et Cora, debout à côté de sa mère et portant une torche de chaque main. Ce groupe se retrouve, avec de légères variantes dans l'attitude, la situation respective, et les attributs des déesses, dans un grand nombre de bas-reliefs, statues, fragments de vases peints, et il est bien difficile de ne pas lui attribuer un caractère en quelque sorte officiel. M. O. Kern tire de cette constatation une conséquence importante : du moment que le groupe des divinités éleusiniennes se réduit à deux personnages, et ne comprend pas Iacchos, — les monuments sont en cela bien d'accord avec l'hymne homérique à Déméter, — c'est que Iacchos n'appartient pas vraiment à Éleusis; c'est un étranger, qui fut toujours considéré comme tel, et qui seulement assez tard s'associa de façon étroite aux divinités dont on a tort de l'appeler le père².

Notre chronique de 1894 s'est étendue sur les fouilles de Rhammante; nous avons parlé des ruines du temple de Némésis, des statues qu'elles renfermaient encore, et des restes de la frise

¹ *Agencia Agnew*, 1891, p. 313, n° 1; 1892, p. 4, n° 3; p. 24, n° 2; p. 37, n° 1; et *Bull. de l'Assoc. hell.*, 1891, p. 417; *Sil. Reinach, Chron. d'Orient*, 1892, p. 54 et 55; *Athen. Mitt.*, XVII, p. 93.

² O. O. Kern, *Das Kultbild der Götterinnen von Eleusis* (*Athen. Mitt.*, XVII, p. 123 et s.).

sculptées que Pausanias attribue à Phidias et à son élève Agoracrite. M. Stais a repris ses investigations qui, cette année, se sont étendues sur l'Autropole. La principale découverte a été celle d'un temple consacré à Dionysos Lenaïos ; c'est une construction quadrangulaire où des bases de statues sont encore en place, ornées d'inscriptions jusqu'à présent inédites. Une trouvaille plus curieuse est celle, en dehors de la citadelle, d'un hiéron d'Amphiaraos. Situé sur une hauteur, à gauche de la route qui conduit du temple de Némésis à la citadelle, il est curieusement taillé dans un rocher abrupt. On y a recueilli deux statues sans têtes, dont l'une est encore debout sur sa base, et des bas-reliefs votifs du IV^e siècle qui ressemblent aux «x-vota de l'Asclepieionathémien. Le voisinage du célèbre Amphiaréion d'Oropos, et les rapports du héros guérisseur avec Asclépios, nous font attendre impatiemment de plus amples détails sur les découvertes de M. Stais¹.

Passons maintenant dans le Péloponnèse, à la suite de l'École américaine et de M. Waldstein. Cette jeune école, comme le dit M. Sal. Reinach, a la pioche heureuse, peut-être parce qu'elle est riche. Mais il ne semble pas qu'elle ait grande persévérance ; elle aime à sonder plutôt qu'à déblayer le terrain, et, à Argos du moins, elle a bien vite interrompu sa tâche. Déjà, il y a trente-huit ans A. Rangabé et C. Burnian avaient fait des fouilles sur l'emplacement du temple d'Héra, construit au VI^e siècle, après la destruction d'un édifice plus ancien ; la terrasse sur laquelle s'élevait cet édifice est complètement déblayée ; on y voit les fondations du temple, les substructions d'un portique, et les restes d'une avenue conduisant à une terrasse plus élevée ; c'est là que s'élevait le sanctuaire primitif ; c'est là que M. Waldstein a creusé le sol. Les premières tranchées ont remis au jour quelques fragments des frises vases et décorées par Pausanias, et qui représentaient d'une part la naissance de Zeus et le combat des dieux et des géants, de l'autre des épisodes de la guerre de Troie et la prise d'Ilios. Ajoutons une tête de femme ou de déesse, d'Héra sans

1) *Bull. de Corr. hell.*, 1901, p. 547; *Sal. Reinach, Chron. d'Orient*, 1902, p. 55, 45; *Idem*, 1901, p. 80, 6; p. 98, 3.

doute, la plus belle, au dire de M. Waldstein, parmi celles qui nous sont parvenues du ^v^e siècle. Souhaitons que la publication de ce chef-d'œuvre ne nous apporte aucune désillusion¹.

À Épidaure, où l'activité de M. Cavvadias, bien qu'absorbée par de hautes fonctions administratives, trouve pourtant à s'employer par intervalles, nous n'avons à signaler, en ce qui nous concerne, que le déblaiement d'un petit temple, probablement l'Aphrodision, dont il est question dans un texte épigraphique relatif à des constructions d'Épidaure, et dont a parlé Pausanias. En somme cette campagne a été moins heureuse que la précédente (qui nous avons passée sous silence dans notre dernière chronique, parce que les résultats en sont venus trop tard à notre connaissance). M. Cavvadias, en 1891, avait poussé ses investigations au sud-est du temple d'Asclépios, au nord du temple d'Artémis, et avait retrouvé un dallage de pierres poreuses qu'il dit être l'autel où l'on immolait les victimes offertes au dieu; le sang s'écoulait par un canal creusé sur les quatre côtés du dallage. À côté, sous le sol, s'est conservée une couche de débris provenant de ces sacrifices, de la terre noire, des charbons, des ossements d'animaux, une foule de petits vases communs de terre cuite ou de bronze; un fragment de vase d'argile porte des inscriptions, les plus anciennes de celles qui ont été trouvées à Épidaure, datant des premières années du ^v^e siècle. Ce sont des dédicaces à Asclépios, et aussi à Apollon; ainsi se trouve confirmé une fois de plus ce fait que le culte d'Apollon était à l'origine associé à celui du dieu médecin².

Mycènes, en 1892, n'a rien donné qui intéresse spécialement les lecteurs de cette *Revue*. Pour trouver des fouilles importantes dans la Péloponnèse, il faut passer en Arcadie. M. Leonardos, au nom de la Société archéologique d'Athènes, s'est transporté à Étensio pour y découvrir le sanctuaire de Déméter élénsi-

1) *Antiq.*, 1891, p. 90, n° 7; 1892, p. 5, 5; p. 21, 3; *Chron. d'Orient*, 1892, p. 437; *Athen. Mitth.*, XVII, p. 97.

2) *Antiq.*, 1891, p. 93, 1; p. 37, 1; 1892, p. 23, 6; p. 39, 2; *Bull. de Correspond. Hell.*, 1891, p. 559; *Chron. d'Orient*, 1892, p. 95, 437; *Athen. Mitth.*, XVII, p. 93.

siende. Ses travaux ont porté sur les lieux appelés Clivoka, Delvitra, Vachlia, Voutvi. Le rapport sommaire qu'il a envoyé à l'Éphorie générale relate d'abord la découverte des ruines d'un petit sanctuaire à Delvitra; c'est un petit édifice long de 16^m,80, large de 5^m,80, divisé en un pronaos et en un sécos au milieu duquel est restée en place la base de l'idole; mais quelle était cette divinité? la tête d'une figurine de terre cuite, un petit disque d'argile orné d'un Gorgonion, trois fers de lances disent Athéna; un petit cratère de bronze, portant gravée une dédicace, dit Cora. Puis c'est, à Vachlia, sur une antique acropole, un autre petit temple de même longueur que le précédent, mais de largeur moitié moindre, divisé de même en pronaos et sécos; l'idole était placée non plus au milieu, mais contre le mur au fond du sécos. M. Léonardos soupçonne que le dieu de l'hiéron était Zeus. A Voutvi, nouveau sanctuaire de même modèle, mais dont la détermination reste plus vague encore que celle des précédents¹. Le temple de Déméter que M. Léonardos était allé chercher, et que nous lui souhaitons de découvrir à sa prochaine campagne, aurait mieux fait notre affaire. L'habileté que le jeune archéologue a déjà montrée, en particulier lorsqu'il conduisit avec tant de succès les fouilles d'Oropos, est un gage pour l'avenir.

C'est dans la Grèce du nord que nous trouvons cette année les noms et les travaux de nos jeunes camarades de l'École d'Athènes. M. Jamot a terminé ses fouilles de Thespies (Erimocastro). La récolte d'antiquités, telle qu'un rapport sommaire publié par M. Hamille nous la décrit, est riche, et nous promet plus d'un détail neuf et curieux sur le culte des Muses. Après avoir retrouvé, comme nos lecteurs se le rappellent peut-être, à Dombéna, près d'Erimocastro, un temple d'Apollon que Pausanias n'a pas mentionné, puis, à Thespies même, les fondations du temple des Muses que le Périégète a visitées, M. Jamot, accompagné de son camarade M. de Ridder, a cette année trouvé plus

¹ *Id. ibid.*, 1891, p. 98, 4; p. 113, 1; *Chron. d'Arcad.*, 1892, p. 408; *Bull. de Corrèp. hell.*, 1894, p. 357.

de 250 inscriptions, dont 12 dédicaces à Artémis Ilithyè, 1 à Artémis Agémène, 3 à Déméter, 1 à Déméter et à Hermès, 1 à Zeus Cléoné, 1 aux Dioscures, 1 au sécl. Talspet; des textes relatifs aux jeux Mévres et aux jeux Eponéla. Parmi les bas-reliefs plusieurs sont religieux : une stèle décorée sur trois faces d'un bucrâne, d'une tête de sanglier et d'une mâchoire d'animal, et portant une dédicace faite par plusieurs personnages, où malheureusement le nom de la divinité est illisible ; une stèle dont le fronton est orné d'un trépied, d'une lyre et de l'omphalos de Delphes, et portant un décret en l'honneur de jures envoyés à Thespias par la ville de Delphes. Parmi les monuments purement épigraphiques nous notons une borne de sanctuaire portant en caractères archaïques l'inscription Hapet et Hapet, deux bornes d'un terrain consacré à Dionysos, une base ayant supporté trois statues, et portant l'inscription Zeus, Mnémosyné, Apollon ; la base d'un groupe représentant Eros et Aphrodite. Enfin toute une série de statues et statuettes aura certainement de l'importance pour l'étude du type figuré d'Éros. Ces renseignements rapides nous font désirer avec impatience les articles du *Bulletin de Correspondance hellénique*, ou mieux encore l'ouvrage d'ensemble où MM. Jamot et de Ridder exposeront les résultats de leurs heureuses recherches, et étudieront de près les monuments qu'ils ont retrouvés¹.

M. Jouhin a fait des fouilles à Stratos, en Acarnanie, sur l'emplacement d'un temple dont les ruines étaient du reste connues. Le Δελφικό nous apprend en quelques mots que ce sanctuaire archaïque est un périptère dorique ayant la forme du Théséion d'Athènes. Long de 34 mètres, large de 18, il en subsiste tout le dallage avec les premiers tambours des colonnes. Au nord, contre la temple, se trouvait un autel et tout autour, comme un temple d'Athéna Crania que nous avons nous-même exploré autrefois, M. Jouhin a recueilli beaucoup de fragments de ligurines de terre cuite. Si l'on ajoute à cela nombre d'inscriptions,

¹ *Bull. de Corresp. hell.*, 1901, t. 659; *Chron. d'Orient*, 1902, p. 1102; *Δελφικό*, 1901, p. 34-5; p. 68-5.

on voit que l'exploration méritait d'être entreprise, et qu'elle a été bien conduite¹.

Il serait à désirer qu'une fouille analogue fût tentée en Thessalie, près de Trikkala. Durant une halte de deux jours dans cette ville, M. Julius Ziehen croit avoir retrouvé l'emplacement exact d'un temple assez célèbre d'Asclépios; c'est au lieu appelé Gurna, et non à Argatritika, qu'il convient de le chercher, comme semblent l'indiquer les restes nombreux d'antiquités que le voyageur y a vues, une tête de statue, une stèle sculptée, des terres cuites parmi lesquelles un télesphore, un coq, un enfant au maillot, dont le rapport avec le culte d'Asclépios est évident². Nous ne pouvons pas quitter la Grèce du nord sans rappeler que tandis que nous dérivions notre dernière chronique, notre ami Maurice Haléux terminait sa brillante exploration du temple d'Apollon Ptoios. Il a trouvé de quoi enrichir encore la série de ses *Apollons archaïques*, et fait tous les relevés qui lui permettront de tracer le plan complet du sanctuaire, du *témenos* et de leurs dépendances. Il nous promet à courte échéance la *monographie du sanctuaire d'Apollon Ptoios*; il nous tarde de posséder ce livre qui sera un régal pour les archéologues, les lettrés et les artistes³.

Après cette énumération un peu longue, et malgré nous un peu sèche, nous avons par bonheur à faire connaître deux textes épigraphiques dont l'un au moins est de très grand intérêt.

Le premier a été trouvé en Asie Mineure, dans la gentia de la Sibylle Érythrée, sur le mont Corymbos. C'est un petit poème où la Sibylle parle ainsi d'elle-même : « Je suis la Sibylle, servante de Phœbus, la prophétesse, la fille très âgée de la nymphe Naias. Ma patrie n'est pas une autre ville, mais bien Érythrée, et mon père mortel fut Théodore. L'autre tapissé de lierre m'a vue naître et c'est là qu'assise sur cette pierre j'enfile la série de mes

1) *Archæol.* 1902, p. 36, 5.

2) *Atten. Mitth.* XVII, p. 135. (Ueber die Lage des Asklepieionaltums von Trikkala).

3) *Bull. de Corresp. hell.* 1901, p. 660; *Chron. d'Orient*, 1902, p. 103, p. 140; *Acad.*, 1901, p. 95, 5.

oracles, annonçant aux mortels les maux qui les attendent. Pendant une vie de trois fois trois cents ans, j'ai conservé ma virginité et parcouru toute la terre. Maintenant je suis assise du nouveau auprès de cette pierre qui m'est familière, jouissant de l'agréable fraîcheur des eaux. Je suis heureuse de voir arriver le temps où j'ai prédit qu'Érythrée fleurirait de nouveau, qu'elle serait bien gouvernée, riche et prospère, à la venue d'un nouvel Érythros dans ma chère patrie. » On connaît ce que Pausanias a raconté de la Sibylle Hémophilé au xii^e chapitre de son livre sur la Phocide. Le nouveau texte élégamment commenté par M. Théodore Reinach confirme le récit du voyageur, et ajoute de nouveaux détails. Les derniers vers seraient assez obscurs, si l'on n'avait trouvé avec eux ce fragment d'inscription dédicatoire : « A Déméter Temnophoros et à Marcus Aurelius Antoninus, et à Lucius Aurelius Verus... un tel... a consacré cette source. » C'est certainement l'un des deux empereurs qui est le nouvel Érythros du poème, et les vers étaient gravés sur la base d'une statue de la Sibylle élevée dans l'autre de Corycos. M. Reinach, et à juste titre, réclame que la grotte soit explorée et fouillée par un membre de notre École d'Athènes¹.

La seconde inscription provient de Cos; elle a été trouvée à Kermoti, près de la capitale de l'île, M. Contaléon l'a édité le premier dans un journal de Smyrne (*Nia Zúpa*, 18 sept. 1891); MM. Théod. Reinach dans la *Revue des Études grecques*, et Toulpet dans les *Mittheilungen* d'Athènes l'ont presque aussitôt rééditées et commentées. Elle appartient à une série assez riche dans l'île de Cos, celle des calendriers et des règlements de fêtes. « C'est, dit M. Théod. Reinach, un fragment considérable d'un règlement officiel qui prescrit à certaines catégories de personnes certains sacrifices... Ces personnes se rattachent toutes par un lien quelconque à l'administration publique, soit comme

1) *Chron. d'Orient*, 1892, p. 123; *Comptes rendus de l'Acad. des Inscrip.*, 21 juillet 1891; *Athen. Mitt.*, XVII, p. 16 (R. Buresch, *Die sibyllische Quellgrotte in Erythra*), *Revue des Études grecques*, 1891, p. 279 (*Le sanctuaire de la Sibylle d'Erythrée*, par Théod. Reinach). C'est à M. Reinach que nous avons emprunté la traduction ci-dessous.

fonctionnaires; soit comme fermiers des impôts et des domaines. » Ce sont, d'abord, dans la première partie de l'inscription, des fermiers d'impôts tels que le *ναυσις* (quelque droit de douane maritime), l'impôt sur le pain ou les boulangers, sur le blé, le vin, le *βαλανεον* (sans doute exporté, ou mélangé d'eau de mer), sur les bétailles, les bois, les loyers, les quadrupèdes, le vin de Calymna, les terrains à bâtir, les voitures, les laines, les vignarons, les esclaves femmes; les fermiers du domaine des Muses, du domaine d'Aphrodite, du domaine de Gê (*ναυσις* (?) l'ἱς); les fermiers de la vente de l'encens, des légumes, des poissons salés, les fermiers de l'impôt prélevé pour les services gratuits des médecins. Les autres personnes qui doivent sacrifier ne sont plus des fermiers d'impôts, mais des fonctionnaires rattachés à la marine: les polisseurs d'avirons, les marchands de poissons, les possesseurs de calcs de radoub, l'amiral, les triérarques, les collecteurs de l'impôt sur les fruits, les équipages des navires de guerre. Voilà les personnes qui concernent le règlement; elles doivent faire un sacrifice et dresser une tente, un tabernacle de feuillage à l'occasion d'une panégyrie qui attirait à Cos une foule compacte, difficile à loger, peut-être d'une fête en l'honneur de Poséidon. » Dans la seconde partie de l'inscription, dit M. Théod. Reinach, le texte énonce avec précision le montant des offrandes ainsi que les divinités auxquelles s'adresse le sacrifice: les débiteurs sont tenus d'offrir un mouton de la valeur de 30 drachmes à Poséidon, un autre pareil à Cos (nymphe éponyme de l'île de Cos) et un troisième à Rhodes (nymphe éponyme de Rhodes). Quelquefois Poséidon et Cos n'obtiennent ensemble qu'un seul mouton. Mais Rhodes a toujours droit à un mouton entier. Dans un seul cas, celui des *αρχιλογισταις* (collecteurs de l'impôt sur les fruits), le prix du mouton est fixé à 40 drachmes. »

L'union de Cos et de Rhodes permet de supposer qu'un étroit lien politique et religieux réunissait les deux îles au moment où fut promulgué ce règlement, et M. Théod. Reinach en fixe la date entre 189 et 167 avant J.-C. Tout est du reste curieux et important dans ce texte. Sans parler de ces tentes, qui rappellent la fête des Cabanes des Israélites, on saisit ici sur le vif l'influence

de la religion sur toute la vie sociale des habitants de Cos, et l'on voit comment les prêtres savaient s'entretenir et s'enrichir aux dépens de ceux qui probablement détournaient entre leurs propres mains la meilleure part de la fortune publique ; ils prélevaient une véritable dîme sur l'impôt¹.

PIERRE PARIS.

Bordeaux, novembre 1892.

1) *Chron. d'Orient*, 1892, p. 111, p. 114; *Revue des Études grecques*, 1891, p. 357, 1892, p. 110 (Theod. Pennach); *Atten. Mitth.*, 1891, p. 405; *Bull. de Corrèp. hell.*, 1892, p. 262 (Touplis).

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par GRAY-SUN, de la secte Kegon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Millonid.

(Suite :.)

Secte Sun-ron.

D. — D'où a-t-elle reçu ce nom ?

R. — De ce qu'elle est fondée sur « trois câstras » (*sun-ron*). Ce sont : le *Madhyamaka-câstra*, en quatre livres, par le Bodhisattva Nâgârjuna; le *Çûta-câstra*, en deux livres, par le Bodhisattva Deva; et le *Bodhisattva-sâdya-câstra*, en un livre, aussi l'œuvre de Nâgârjuna. A ces trois-là vous pouvez ajouter un quatrième, le *Pratyut-sâdya-câstra*, en cent livres (par Nâgârjuna).

Les trois premiers sont des câstras d'explication générale, c'est-à-dire démontrant l'ensemble des enseignements du Grand et du Petit Véhicule. Le quatrième câstra, de l'Intelligence, est d'explication spéciale, démontrant le seul texte du grand *Pratyut-sâdya*. La traduction complète de ce câstra ferait un millier de livres; le docte Kumtsof en a pris les neuf dixièmes; il nous a donné cent livres de traduction.

Le *Madhyamaka-câstra* contient une correcte réfutation des schismes (i. e. du Petit Véhicule) et des hérésies (Brahmanes, etc.)

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 219 à 243 et p. 337 à 360; t. XXVI, p. 201 à 219.

et met en lumière les principes du Grand Véhicule. De même les deux autres çâstras. Ce qu'ils exposent ne dépasse pas les *Deux Vérités*, la commune ou temporaire, et la réelle ou spirituelle. Au fond, la doctrine de cette secte n'a que ces deux aspects : réfutation des opinions pernicieuses, illustration des opinions correctes sur lesquelles elle se règle. Ce sont comme deux canaux, qui suivent également les trois çâstras. L'inférieur, la réfutation des erreurs, doit porter secours aux êtres plongés dans l'océan des rennaissances; le supérieur, l'illustration des opinions justes, propage la grande doctrine (la doctrine du Grand Véhicule).

B. — Commençons par les erreurs qu'elle réfute. Quelles sont-elles? (Côté négatif.)

R. — Ce sont, en général, toutes les opinions qu'on peut appeler *temporaires* ou *communes*, que nous rassemblons sous quatre chefs :

- 1° La croyance détestable des hérétiques à la réalité du *moi*.
- 2° La croyance endurcie des adeptes de la secte *Abhidharma* (Petit Véhicule) à la réalité des *modas* (choses).
- 3° Le sentiment des sectateurs du *Satyaidhî-çâstra*, qui croient exclusivement à l'irréalité¹.
- 4° Les vues temporaires (i. e. inférieures), contenues dans le Grand Véhicule.

C'est donc une réfutation décisive de toutes les erreurs, bouddhistes ou non, du Grand ou du Petit Véhicule.

B. — Dites-moi maintenant les opinions correctes qu'elle met en lumière. (Côté positif.)

R. — A proprement parler, les opinions vicieuses une fois réfutées, il n'y a pas de doctrine juste à exposer à part; car il ne subsiste plus aucune doctrine temporaire (et fautive). On ne saurait atteindre plus haut par la parole, ni par la pensée, ni même l'essayer. Cependant, admettant qu'en opposition à l'erreur errasée, il doit y avoir des vues correctes à exposer, il me faut

1) Tandis que, comme on l'a déjà vu dans l'explication de la Voie médiane, la vérité est en dehors de l'affirmation et de la réalité et de l'irréalité. Pour la secte Abhidharma ou Kûrya, voir t. XXV, p. 231; pour la secte du Satyaidhî-çâstra ou Jyânita, voir même tome, p. 327.

faire cette tentative; autrement, faute d'aller jusqu'au fond de la source pure, on veria se maintenir de fallacieuses thories. Il faut que je vous donne au moins de la doctrine ce qui tient en un léger trait de pinceau; sinon, vous ne jugeriez pas que je vous aie éclairci cette Voie suprême.

La Voie suprême est le dernier mystère, où n'atteint aucun discours. Dire qu'elle est, c'est aboutir à un non-sens; dire qu'elle n'est pas, n'est pas sage, répugne à notre intelligence. Les Bodhisattvas *Siddhiti* et *Sāraputta* furent tous deux blâmés par le Bouddha, parce qu'ils croyaient à l'existence réelle des modes. Cette Voie n'est pas réelle (existante); elle n'est pas irréelle (non-existante); elle n'est pas à la fois irréelle et non-irréelle. Les expressions sont défaut, les pratiques religieuses sont insuffisantes pour nous en donner une représentation. Elle demeure, inapprochable, dans le Calme éternel, dans le silence, inaccessible à toute démonstration. Je ne sais de quel nom la nommer; cependant, parce qu'il en faut un, nous disons que c'est la *manifestation du juste*.

D. — Si les paradis n'y atteignent pas, si sa réalité et son irréalité sont également hors de notre portée, c'est alors une irréalité. Pourquoi l'appeler « manifestation de ce qui est juste » ?

R. — Pourquoi, parce que nous avons écarté son existence et sa non-existence, nous en tiendrions-nous à son irréalité? La substance dernière de la Voie du Bouddha, voilà l'inaccessibilité! Parce que nous rejetons l'idée de son existence comme de sa non-existence, nous détruisons toute croyance temporaire, et nous nous procurons en principe unique de la « manifestation du juste ».

D. — Toute réalité et toute irréalité rejetées, que devient ensemble des modes produit par les combinaisons des causes?

R. — Leur existence n'est que temporaire, artificielle, inacceptable comme vérité. C'est pourquoi furent proposées les Deux Vérités, et les Quatre Doctrines moyennes s'édifient sur cette théorie. Par la vérité commune (de l'existence des modes), on établit que les modes existent, sans violer du tout les limites du vrai; par la vérité réelle de l'irréalité des modes, le Bouddha, ne faisant

des modes que des noms par provision, fut en mesure de prêcher la théorie des aspects ou apparences véritables (l'Éclairement suprême, qui est l'identité des contraires, manifeste seulement pour les Bouddhas et les Bodhisattvas).

Ainsi l'irréalité est précisément une réalité : et la réalité est précisément une irréalité. Il ressort donc que les *formes* sont une irréalité ; l'*irréalité*, c'est une forme. Les *Deux Vérités* ne sont qu'une expression scripturaire ; elles ne sont pas d'expérience rationnelle. C'est à cause des combinaisons des causes qu'elles existent ; et c'est par la raison pure qu'elles sont détruites. Réalité (de tout) signifie réalité de l'irréalité ; donc, étant établie, elle ne l'est point. Irréauté (de tout) signifie irréauté de la réalité ; donc, c'est une irréauté qui n'en est pas une. Dans la première alternative, notre réalité (absolue) n'en est pas une ; qui dit réalité, dit donc irréauté. Dans l'autre alternative, l'irréauté n'en est pas une non plus ; donc, en parlant d'irréauté, on entend la réalité. Voilà dans quel sens les prédications de tous les Bouddhas s'édifient constamment sur ces deux vérités.

Le fond de la présente secte met ainsi en lumière cette méditation, vraie et inaccessible ; et, suivant un ancien auteur, « l'admirable Raison des *hauts négations* est une brise qui dissipe la poussière des perceptions trompeuses et des frivoles discussions. La juste et inaccessible méditation est une lune, dont le reflet flotte sur l'onde de la *voie médiane*, de la seule vérité, etc. »

Ce vrai étant inaccessible, tous les modes ne sont que des noms provisoires, d'eux-mêmes en fort grand nombre.

B. — Que pense cette secte de la bouddhification ?

R. — Tout être est, d'origine, un bouddha. Tout être des six voies demeure, fondamentalement, dans le Calme suprême (*nirédaï*). Sans égarement, il ne faudrait pas d'Éclairement ; on ne parlerait ni de perfection ni de non-perfection du nirvana. C'est pourquoi ni l'égarement (erreur) ni l'Éclairement n'existent d'origine ; mais seulement le Calme suprême, la Paix suprême. Ce n'est qu'en sein des idées provoquées par les noms temporaires (choses) que l'on parle d'égarement et d'éclairement, de bouddhification ou de non-bouddhification.

La rapidité ou la lenteur de la bouddhification dépend de l'intelligence subtile ou obtuse de chaque être. Par le chemin bref, on parvient à l'Éclairement en une seule pensée; par le long chemin, on devient un bouddha à travers trois kalpas incalculables. Une seule pensée, c'est absolument trois kalpas. Trois kalpas, absolument, sont une seule pensée. C'est ainsi que dans le rêve d'une nuit, on voit les choses d'un siècle; et, qu'en retour, ces choses d'un siècle ne sont que cette seule nuit. Pendant ces trois kalpas, c'est par l'infinité des pratiques religieuses accumulées qu'on atteint la perfection; sinon, la bouddhification est instantanée, en une seule pensée.

D. — Combien y a-t-il de rangs à traverser pendant ces trois kalpas?

R. — Il y en a, pour les Bodhisattvas, cinquante et un; un, en comprenant celui de la bouddhification, cinquante-deux.

L'essence ou substance de l'Illumination suprême existe de par elle-même. C'est l'égarement qui produit la vie et la mort. Ce qu'on appelle devenir un bouddha de l'Éclairement initial¹, c'est aller à l'encontre de l'égarement, remonter à la source pure du vrai et dissiper la poussière des apparences trompeuses (l'univers, selon nos conceptions ordinaires); alors paraît la substance originaires de l'Illumination. Mais, encore une fois, sochez bien que le terme d'Éclairement obtenu (compréhension), n'a de valeur que par opposition à l'égarement, et réciproquement. Car, lorsque se produit cette compréhension suprême, l'égarement n'a plus d'existence, et s'il n'y a pas d'égarement, comment peut-on arriver à cette compréhension? Primitivement, ils ne sont ni l'un ni l'autre. Il n'y a, de toute origine, que le Calme dans l'émiettement. Égarement et Éclairement obtenu, trouble et pureté, ce n'est qu'un système de noms provisoires. La juste et inaccessible méditation, voilà la merveille infinie, la Voie suprême.

1) Le texte, pour marquer mieux qu'il s'agit de l'identité de source et d'apparences adhésives dit, pour cet : « n'empêche par, ne refuse pas ».

2) C'est-à-dire, qui existe toujours, mais est toujours absentement alors que le samsara bouddha.

D. — Que sont les huit négations que vous mentionnez précédemment?

R. — Rien n'est produit, rien ne se détruit. Rien n'est accidentel, rien n'est permanent. Rien n'est en, rien n'est différent. Rien ne disparaît (s'en va), rien n'apparaît (vient). Ces huit négations (ou *lois* *ans*) dissipent les huit égarements; par elles, on arrive à la raison pure, selon l'idée que s'en fait cette secte.

Elle donne quatre explications de l'existence de tous les modes :

1° Par les dénominations (œuvre des hommes).

2° Par les combinaisons des causes.

3° Par l'intelligence (vue) de la Voie suprême.

4° Par l'indétermination absolue (l'état parfait, où tout est tout).

Cette classification lui sert en même temps à expliquer toute doctrine possible.

Elle expose ainsi les Deux Vérités de quatre façons :

1° La croyance à l'existence réelle des choses est la *vérité commune*; celle à leur irréalité, la *vérité réelle*.

2° Ces deux croyances sont ensemble la *vérité commune*; la non-irréalité et la non-réalité, voilà la *vérité réelle*.

3° L'irréalité et l'existence, la non-irréalité et la non-existence, c'est la *vérité commune*; la négation de la non-réalité et la négation de la non-irréalité, c'est la *vérité réelle*.

4° Cette dernière vérité réelle, c'est la *vérité commune* (temporelle); nier la négation de la non-réalité, et nier la négation de la non-irréalité, c'est la *vérité réelle*.

C'est ainsi que cette secte réunit les hérétiques, la secte schismatique Abhidharma du Petit Véhicule, et les sectes inférieures (ou vérités communes) du Grand Véhicule.

D. — Quel est son classement de l'ensemble des doctrines bouddhiques?

R. — Pour elle, tous les enseignements du Bouddha sont répartis en Deux Recueils et en Trois Prédications.

Ces deux recueils sont : 1° celui des *Grāvakas*, ou enseignements du Petit Véhicule; 2° celui des *Bodhisattvas* ou enseignements du Grand Véhicule.

Ainsi l'a déterminé le cōtra de l'Intelligence. Quant aux trois

Prédications (Rotations de la Roue de la doctrine), ce sont :

1° Le Prêche (Roue de la doctrine) primitif, c'est-à-dire l'*Ancient-sha-sûtra*.

2° Le Prêche dérivé, c'est-à-dire les enseignements qui vont des *Āgamas* au *Saddharma-piṇḍartha*.

3° Le Prêche qui réunit les branches (doctrines dérivées) pour en revenir au tronc (enseignement fondamental); c'est le *Saddharma-piṇḍartha*.

Cette division nous est donnée par ce dernier *sûtra* : on peut y ramener tout enseignement du Bouddha. Le Grand Véhicule et le Petit Véhicule ne manifestent qu'une seule et même Raison, différence, il est vrai, selon les aptitudes diverses des auditeurs. Tous les *sûtras* du Grand Véhicule mènent à l'intelligence d'une seule et même Voie suprême ; mais ils ont chacun ses particularités, suivant les occasions dans lesquelles ils furent prononcés. Cependant, quelques auteurs ont classé, il me semble, avec justice, les *sûtras* du Grand Véhicule, en *égaux* (moyens), *supérieurs* et *inférieurs*.

D. — Qui a fondé cette secte ?

R. — Le grand et saint Bodhisattva *Mahāyāsi*. Le second patriarche fut le Bodhisattva *Aśvaghosha* ; puis vint le Bodhisattva *Nāgārjuna*, auquel succédèrent *Nāgabālī* et *Dewa*. Celui-ci remit la doctrine au Bodhisattva *Bhadravivēka*, qui la remit au docteur *Jāṇasraddha* ; celui-ci au Bodhisattva *Sindhadaka*.

De son côté *Dewa*, à l'intelligence profonde, à l'éloquence incomparable, fut un destructeur des hérésies et un grand apôtre du bouddhisme. Il transmit la doctrine au Bodhisattva *Rāhula*, celui-ci au prince héritier *Syasa* (ou *Rosa*?), celui-ci au docteur *Kaundilya*. Ce dernier, sous la dynastie des Yō-ein, vint en Chine, où il traduisit quantité de *sûtras* et de *çâstras* ; entre autres les Quatre *Çâstras* sur lesquels repose cette secte. La beauté de ses traductions lui a valu des éloges universels, dans les temps anciens comme de nos jours. Dans les Trois pays¹, on

¹ D'après une note du texte, c'est en l'Inde, la Tarbentaine russe (Kia) et la Chine. Pour les sinologues, j'ajoute que Ki est donné par la notation de la claf 213 (Kiaue), et Ki par la claf 26 doublée (schi-ki).

a révélé sa profonde intelligence. La foule des disciples qui s'empressaient autour de lui, avec toutes les marques de respect, semblait celle des étoiles autour de la lune brillante. Tous l'empies venait à lui, comme les fleuves vont à l'Océan. *Syan*, *Zyan*, *Fé*, *E* furent des apôtres qui rivalisaient de zèle. Quelle gloire *E-tuan* et *Gau-sai* ne s'acquirent-ils pas ! Après eux, vint le maître *Han-sai*, auquel succéda *Dan-rou*, à celui-ci, *Sa-tou*, puis *Han-ran*, puis *Ka-zyau*. Ce dernier était un étranger. Très jeune, il vint en Chine avec son père. Le maître *Han-ran* l'instruisit dans les Trois Cāstras ; il devint un des docteurs les plus éminents de tous les âges. Sa majesté semblait celle du roi des éléphants. La splendeur de son intelligence et de son éloquence ravissait leur âme au soleil et à la lune. Ses œuvres sont considérables. Les Trois Cāstras et le *Saddharma-pundarika* s'éclaircissent à son propre esprit. Il avait approfondi tous les mystères du Grand et du Petit Véhicule. La secte *Son-con* lui est principalement redevable de sa grande diffusion : il est, entre tous, son Grand ancêtre. — Il transmet les Trois Cāstras au prêtre coréen *E-toua*, qui travailla au Japon à la diffusion de cette secte. Puis *Fak-yan*, *Ti-tan* ; celui-ci eut deux successeurs en même temps : *Dou-si* et *Rei-kuan*. A *Dou-si* succéderent *Zen-gi*, puis *Gau-sou* et *An-tyan*. Ainsi cette secte s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Elle ne subit jamais aucun déclin dans les trois pays ; d'où les paroles du docteur *Gé-zyau* : « Il y a, en Inde, deux sectes : celle du Yoga¹ et celle du Madhyamaka-chétou². »

Et, pour la profondeur de ses théories, écoutez ce que disent *Fie-hi* et *Dun-sen* : « Quatre fleuves en Chine découlent du lac Anavatatto³ : sept sectes ont rayonné des Trois Cāstras. Qu'on le sache : toute secte est une branche des Trois Cāstras ; ils sont le tronc commun de toutes les sectes. Y en a-t-il une seule qui n'ait sa place dans l'esprit de *Nāgārjuna*⁴ ? Toutes, elles le révèrent comme leur Ancêtre. »

1) Cf. I, XXV, p. 288, l. 4.

2) Ou Anavatto, l'un des sept Grands lacs de l'Himalaya.

3) Je pense qu'il y a un jeu de mots sur le nom de *Nāgārjuna*, que les Chinois traduisent : l'arbre (du) dragon.

Secte Ten-dai.

D. — D'où vient ce nom ?

R. — Du mont Ten-dai, en Chine, où cette secte fut fondée.

Elle a pour sûtra fondamental, le *Saddharma-pundarika*, d'après lequel elle a établi sa classification particulière de l'ensemble des enseignements du Bouddha, sans en omettre aucun. Le maître Tsin-tsi, dans les *Exemples des théories* : « Toutes les doctrines et les principes de cette secte ont pour colonne vertébrale le *Saddharma-pundarika*; pour boussole, le *Çâstra de l'Intelligence*; pour commentaire, le grand *Acatsansaka-sûtra*; pour règle de méditation le grand *Pratyâ-pâramitâ-sûtra*. Elle se sert de tous les sûtras pour augmenter la foi, de tous les çâstras, pour travailler à la bouddhification des âmes. Le cœur qui médite est comme une chaîne, dont les enseignements de toute espèce sont la trame; ainsi furent tissés les volumes du Tripitaka. Il n'y a rien de pareil dans aucune autre secte. »

D. — Qui est le fondateur en titre de cette secte ?

R. — C'est le grand maître *Ti-sya* (le Sage), du mont Ten-dai. Cependant, bien avant lui, le vénéré *E-mon* avait proposé, d'après le *Çâstra de l'Intelligence*, la doctrine de la Triple méditation contenue dans une seule pensée, et l'avait remise à *Nan-yoku* et *E-si*. Ce dernier (dans une existence antérieure, à l'époque où vivait le Bouddha) avait étudié le *Saddharma-pundarika* sur le pic du Vautour¹. Sans doute, il pratiqua alors la contemplation que recommande le *Saddharma-pundarika*, parvint à la pureté parfaite de ses six sens et recueillit au plus profond de son cœur la Triple intelligence dont parle le *Çâstra de l'Intelligence* et la Triple vérité que célèbrent les stances de ce texte.

Il avait poussé très loin le développement de sa méditation et de sa sagesse, atteint à la perfection de la *suniddhi* et obtenu, dans sa contemplation et dans ses pensées, la clarté parfaite. — Il remit enfin cette doctrine à *Ti-sya*, sur le mont Ten-dai. *Ti-sya*,

1) Le fameux Ordneskoja, en Inde.

lui aussi, dans une vie précédente, avait étudié le *Saddharma-pundarika* sur le pic du Vautour, où il s'était rencontré avec le maître *Nen-gaku*; il avait montré une intelligence admirable des connaissances (spéculatives) et des pratiques religieuses ainsi que de la *samadhi* (contemplation) telle que l'enseigne le *Saddharma-pundarika*. Il se trouvait au rang de la cinquième division, qui correspond aux *Dix Terrains* des Bodhisattvas.

C'est lui qui, alors, fonda une nouvelle secte puissante.

E-nin et *Nen-gaku* avaient seulement fourni une esquisse des principes de cette secte; c'est *Ten-dai* (i. e., *Ti-sya*) qui établit, dans toute leur ampleur, les théories des *Cinq Époques* et des *Quatre Doctrines*, classification universelle des enseignements du Bouddha.

Il fut suivi du maître *Syon-an*. Tandis que *Ten-dai* n'avait laissé que des prédications éparpillées, *Syon-an* s'occupa de compiler ces doctrines et de créer un Recueil sacré de la secte, norme de ses doctrines.

Puis *Ti-i*, *E-i*, *Gien-ran*, et *Myô-raku*.

L'œuvre de ce dernier est considérable. Elle comprend d'amples explications des textes des Pères de la secte; des commentaires, sur la « Méditation », sur les « Principes abstraits »; sur la « Paraphrase des textes » (tous, ouvrages de *Ten-dai*). Il composa encore un « Secours », des Explications, des Maximes, des Notes. Il a éclairci et défini tout texte des Pères, ce qui fait que de tout temps on s'en est rapporté à ses décisions, qu'on a copiées. A lui, les savants actuels doivent d'entendre parfaitement le sens des Pères de la secte, parce qu'ils le suivent dans tous les points importants.

Il eut pour successeurs *Gi-tô*, *Ti-rei*, *Zyon-kaku*, et remit lui-même son enseignement à *Dau-sai*, ce maître que nous appelons l'abri sacré de la doctrine. D'autres encore succéderont à *Myô-raku*: *Gyan-man*, *Dau-ra*, *Ti-un*, etc.; apôtres zélés, dont la rivalité semblait celle des dragons et des éléphants. C'est alors que le maître japonais *Den-kyan* se rendit en Chine, où il reçut de *Dau-sai* l'exposé complet de la doctrine. Revenu au Japon, il la prêcha sur le mont *Ei-gaku*; après lui, *Gi-sin*, *Zi-kaku*, *Ti-yan*, etc. transmettent cette doctrine d'un âge à l'autre jusqu'à

nos jours. Elle se répandit dans tout le Japon, et dans toutes les provinces des pays étrangers. Quelque ce fussent déjà les derniers temps du pur bouddhisme, on ne sait rien de comparable à l'ardeur avec laquelle on s'attacha à cette secte et la révéra!

D. — Quelles sont les époques dans lesquelles elle répartit tous les enseignements du Bouddha? Et quelles sont les doctrines qu'elle professe?

R. — La théorie générale de cette secte se divise en deux parties : l'enseignement et la méditation.

Par l'enseignement, on ouvre très large la Voie qui mène la bouddhification, en cultivant l'esprit par l'explication des principes, des théories. Par la méditation, on produit chez tout être l'apparition merveilleuse du savor illuminé, par le progrès continu de la culture méditative.

La première division comprend les Quatre Enseignements, les Cinq Goûts¹, l'Unique Véhicule, les Dix Parités, etc.

La deuxième division comprend les Douze Combinaisons des causes, les Deux Vérités, les Quatre espèces de *Samādhi*², les Trois Erreurs³, etc.

Pour le classement des enseignements du Bouddha, on a égard ou à la différence interne de ces enseignements, et alors on les range sous quatre chefs; ou à leurs époques, dont on compte cinq.

Il y a du nouveau deux espèces d'enseignements : d'abord, les quatre enseignements de la doctrine du salut; c'est le détail des explications théoriques. Puis les quatre enseignements des cérémonies ou rites du salut⁴. Tel est le plan général de la classification des doctrines du bouddhisme entier.

Le premier enseignement de la doctrine du salut est celui du Triple Recueil, qui correspond au Petit Véhicule tout entier.

Le deuxième est l'enseignement général, auquel appartient tout ce qui, dans le Grand Véhicule, est conforme au Triple Véhicule.

Le troisième est l'enseignement spécial, c'est-à-dire tout ce

1) Cf. p. 229, l. 1.

2) Cf. p. 228, l. 2.

3) Cf. p. 234, l. 20.

4) Cf. p. 237, l. 8.

qui, dans le Grand Véhicule, n'est pas commun au Triple Véhicule, mais est donné aux seuls Bodhisattvas.

Le quatrième est l'enseignement de la *Complétion*, qui comprend tout ce qui, dans le Grand Véhicule, traite de l'état transcendantal où existent l'équivalence absolue, l'indiscrimination de toutes les natures, la liberté de tout obstacle, etc.

Reprenons-les maintenant l'un après l'autre, et commençons par la *Triple Recueil*.

De l'ensemble du Petit Véhicule sortirent des sectes variées; nous en distinguons quatre essentielles. Ce sont : 1° celle qui affirme l'existence réelle des modes ou secte de l'Abhidharma; 2° celle du Satya-siddhi-sāstra, qui affirme l'irréalité et dit moi et des modes; 3° celle qui affirme et la réalité et l'irréalité; c'est celle du *Miraku-ran*¹; 4° celle qui nie et la réalité et l'irréalité; celle du Kātyāvāsa-sūtra. Ces deux derniers ouvrages sont inconnus en Chine.

Nous pouvons prendre dans la secte de l'Abhidharma le tableau des pratiques religieuses et des perfections (fruits) obtenues par les êtres qui suivent la Triple Véhicule.

Dans le Véhicule des Cāvakas, elle admet sept degrés des *arjyas* et sept degrés des *svāyas*. Les sept premiers sont :

- 1° La quintuple méditation².
- 2° Méditation sur des objets isolés.
- 3° Méditation sur l'ensemble des objets.

Ces trois degrés correspondent au rang dit des novices, qui s'efforcent d'obtenir la délivrance.

- 4° Rebondissement (au feu de la vérité).
- 5° Soufflet.
- 6° Patience³.
- 7° Le premier ou meilleur rang de ce monde.

Ces quatre derniers degrés correspondent au rang dit des élèves avancés, qui distinguent correctement les doctrines supérieures.

1) *Sāstra* de Mulāra? Cf. tome XXV, p. 229 *infra*.

2) Elle est d'ordre inférieur; mais on ne la nomme pas même méditation, mais « réflexion » ou « séquestration de l'esprit ».

3) Expliquez pie d'autres : En...

Voici les sept degrés de sainteté :

1^o Celui où l'on pratique les œuvres pieuses, par la foi.

2^o Celui où on les pratique selon la doctrine.

3^o Celui où l'on a foi en ce que l'on comprend.

4^o Celui où l'on voit et saisit la vérité.

5^o Celui où l'on est éclairé tout entier.

6^o Celui où la délivrance est assurée pour une certaine époque.

7^o Celui où elle est assurée à l'époque que l'on veut.

Les deux premiers degrés correspondent au rang dit de la vue de la vérité (à obtenir). Les êtres d'esprit lourd pratiquent selon leur foi; ceux d'esprit subtil pratiquent selon la doctrine. Quand ceux-là passent au rang dit, de la pratique de la vérité, on les nomme *Croyants dans ce qu'ils ont compris*. Les êtres d'esprit subtil parvenus à ce même rang sont nommés *Ceux qui voient et saisissent la vérité*.

Les saints de ces deux catégories obtenant la méditation qui épuise l'esprit, sont alors nommés *Possesseurs de l'Éclairement en eux-mêmes* (dans leur corps). Lorsque les esprits lourds arrivent enfin à la rétribution d'Arhat, c'est la délivrance à époque déterminée; pour les esprits subtils, c'est la délivrance sans époque assignée, à leur gré.

Pour ces sept rangs de sainteté, il n'y a que quatre différentes rétributions.

Les Grâvains qui obtiennent très rapidement leurs rétributions parcourent trois vies; ceux qui l'obtiennent très lentement passent par soixante kalpas, avant d'atteindre l'Éclairement.

Il y a deux séries de *Pratyekaboddhas* (second Véhicule): ceux qui vivent de compagnie, et les solitaires¹. Les premiers apparurent du temps du Bouddha et formèrent un nombreux parti. Les solitaires, épars çà et là, ne connurent pas l'Âge du Bouddha (soit parce qu'ils vécurent à une autre époque, soient parce qu'ils demeuraient loin de lui, dans les jungles, les montagnes).

Ils atteignent à la rétribution de l'Éclairement, soit très rapidement, c'est en quatre vies; soit très lentement, en cent kalpas.

1) Les « phénix » ou, selon l'expression du texte, « les licorces ».

Les êtres du troisième Véhicule sont les Bodhisattvas; ils deviennent bouddhas sous l'arbre de l'Éclairement (*bodhi*) après avoir épurés à travers trois kalpas incommensurables, ou cent kalpas.

Les êtres de tous les trois Véhicules travaillent à détruire leurs erreurs passionnelles, mais ils n'ont pas les mêmes méditations. Les Grâvakas méditent les Quatre Vérités; les Pratyekabouddhas méditent les Douze Combinaisons des causes; les Bodhisattvas s'adonnent aux Dix Perfections morales. Tous trois obtiennent également la rétribution du nirvâna indéfectif, leur corps étant réduit en cendres et leur intelligence anéantie.

Cet enseignement expose donc toutes les doctrines que nous venons de nommer, sous l'aspect de la naissance et de la destruction de toutes choses; c'est l'enseignement du *Triple Monde*¹.

Puis l'enseignement général.

Il comprend quatre sectes et expose généralement les doctrines de la secte du Nirréalité. Il montre les êtres du Triple Véhicule arrivant conjointement aux Dix Terres des Bodhisattvas, qui sont :

1^{re} Celui de la sagesse tarie (ignorance), qui correspond au rang des novices.

2^{re} Celui de (l'obtention de) la nature sainte. C'est le rang des élèves avancés.

3^{re} Celui des huit patientes.

4^{re} Celui de la vue de la vérité. On y retranche les erreurs grossières propres au Triple Monde. C'est la rétribution initiale.

5^{re} Celui de l'atténuation des passions; il correspond au rang où il n'y a plus qu'une renaissance avant le nirvâna.

6^{re} Celui de la séparation d'avec les desirs. Il correspond au rang où l'on n'est plus susceptible de renaitre jamais.

7^{re} Celui de la satisfaction; c'est l'état d'Arhat.

Arrivés là graduellement, les Grâvakas désirent réduire leur corps en cendres et entrer dans le nirvâna indéfectif.

1) Monde des desirs; monde des formes; monde sans formes. On peut l'appeler l'enseignement matérialiste.

8° Celui des Pratyeka-bouddhas; on y dépose les propensions aux passions et l'on entre dans la méditation de l'irréalité. Là, les Pratyeka-bouddhas reçoivent la rétribution de l'Éclairement et entrent dans le Calme.

9° Celui des Bodhisattvas; c'est le rang « situé en dehors de tout ce qui est transitoire ». Là, les Bodhisattvas, évitant l'occurrence¹, commencent à traverser des kalpas incommensurables; et, sortis de tout ce qui est transitoire, procurent le bien d'autrui, et saisissent également la Voie suprême et la Méditation.

10° Celui des Bouddhas. Les Bodhisattvas, arrivés à la dernière période, retranchent les propensions aux passions, et accomplissent la Voie sous l'arbre des Sept chuses précieuses, assis sur un siège fait de vêtements divins; alors, ils entrent dans le Calme.

Dans cet enseignement, les Quatre Vérités, les Deux Combinaisons des causes, les Deux Vérités, etc., sont exposés du point de vue de l'existence spontanée de toutes choses². C'est la théorie rationnelle du Triple Monde.

Puis l'enseignement spécial.

Il comprend quatre doctrines; généralement on s'en tient à celle qui affirme à la fois l'existence réelle et l'irréalité de tout.

Il y a loi cinquante-deux rangs de Bodhisattvas.

1° Les Dix Confluences, ou rangs des novices; on y quitte le transitoire, pour entrer dans l'irréalité.

2° Les Dix Demeures, ou rang des natures assidues. Dans la première demeure, on retranche les erreurs grossières propres au Triple Monde; dans les six suivantes, les erreurs subtiles et difficiles à détruire; dans les trois dernières demeures, les derniers vestiges de propensions à l'erreur, et les erreurs très subtiles, en nombre infini. Là, on achève la méditation de l'irréalité, et l'un s'applique à méditer le Temporaire et la Voie médiane.

3° Les Dix Cultures, ou rang des natures réalisées. On s'y adonne correctement à la méditation du Temporaire (transitoire).

1) Selon les rangs qu'ils ont promesses antérieurs, etc.

2) Bien supérieur au précédent, mais occupant, dans le Grand Véhicule, un ordre inférieur.

et à celle de la Voie médiane, et l'on abat le nombre infini des erreurs très légères.

4° Les Dix Transferts, ou rangs des natures qui ont affinité avec la Voie médiane. On médite celle-ci, et l'on triomphe de l'ignorance.

Ces trente dernières rangs ensemble correspondent au rang des élèves avancés.

5° Les Dix Terrains, ou rang des natures saintes.

6° Le Quasi-Éclairement, état presque identique à l'Éclairement final.

Dans ces deux derniers groupes de rangs, se détruit l'ignorance et est atteinte en partie l'intelligence claire de la Voie médiane. C'est l'état dit de sainteté partielle.

7° L'Éclairement merveilleux ou rang de sainteté suprême. L'ignorance (obscurcissement) est anéantie, et l'on conçoit lumineusement la bodhidhication. On s'est assis sur le siège des Sept choses précieuses et l'on a parachevé la voie.

Selon cet enseignement, il y a un nombre infini des Quaduples Vérités, des Douze Combinaisons des causes, etc. C'est la théorie des choses en dehors du Triple Monde.

Dans sa description des Obstacles, on distingue trois sortes d'erreurs: 1° les grossières et les solitaires; 2° les très subtiles et infiniment nombreuses; 3° celles de l'obscurcissement.

Les premières sont le propre du Triple Monde; c'est elles que dépouillent les deux premiers enseignements, celui du Triple Véhicule et le général. Les deux autres espèces d'erreurs sont en dehors du Triple Monde; ce sont les deux autres enseignements qui les retranchent (le spécial et celui de la Complétion).

Les cinquante-deux rangs se passent à surmonter et à dépouiller ces trois sortes d'erreurs; et parallèlement, les six degrés dont parle l'enseignement de la Complétion.

L'enseignement de la Complétion comprend aussi quatre doctrines; en général, il prend pour norme celle qui nie et la réalité et l'irréalité. D'après lui, il y a six espèces de rangs, qu'il nomme *Égalités*.

1) « Comme poussière et sable ».

1^e Égalité des Raisons. Tout être a, dans une seule pensée de son esprit (cœur), la Raison pure qui est la virtualité de la bouddhification¹. Cet esprit garde en lui-même, inconcevablement, la Raison merveilleuse des Trois Vérités.

2^e Égalité des noms. Ceux qui ont entendu ce qu'on vient de dire de l'Éclairement par l'unique vérité, qui sont avancés dans la connaissance des noms et en ont une claire compréhension (c'est-à-dire qui ont entendu et compris beaucoup d'enseignements, sans avoir encore une grande culture religieuse) et qui savent que l'ensemble des modes (l'univers) n'est autre chose que la doctrine bouddhique, appartiennent à ce rang.

3^e Égalité de la méditation et de la pratique religieuse. On y étudie les Dix Doctrines, dans la méditation du Parfait Véhicule; on y lit sans cesse les livres sacrés, on fait des prédications à tous les êtres, on s'adonne aux Six Perfections morales, et l'on suit toute espèce de pratiques religieuses; d'où le nom de *Quintuple série*. À ce degré correspond le degré des notions expliqué plus haut².

4^e Égalité des ressemblances au Bouddha. Ce degré correspond au rang de la Purification des six organes des sens, et à celui des Dix Confiances, ou encore à celui des élèves avancés.

5^e Égalité de la vérité partielle, qui correspond à l'ensemble des Dix Demeures, Dix Cultures, Dix Transferts, Dix Terrains et Quatre-Éclairement. Dans chacun des quarante et un rangs, on retranche une série d'obscurecissements et l'on fait apparaître une nouvelle Voie médiane. On devient peu à peu un Bouddha, avec les huit circonstances qui accompagnent l'apparition de tout Bouddha; on travaille à sauver les êtres, on leur exposeant des enseignements variés et on procurant leur bien, quelles que soient leurs capacités. C'est le rang dit de sainteté partielle.

6^e Égalité finale. Ayant quitté, d'un seul coup, l'état du Quatre-Éclairement, on entre dans l'Éclairement merveilleux, dans la

1) « Qui est un réservoir de Tathâgata ».

2) Le terme de *quintuple série* est aussi celui des Dix Experts (que l'on peut même dans ce degré), sont expliqués dans le *Soutra-magellanica*.

plénitude de la bodhification, au dernier degré de dépouillement des erreurs et de compréhension lumineuse.

Cet enseignement a pour point de vue l'existence spontanée de la Quadruple Vérité, des Douze Combinaisons des causes, etc.

D. — Que sont, dans ces quatre enseignements, les trois corps transfigurés (que possède tout bouddha) ?

R. — Par l'enseignement du Triple Véhicule et par l'enseignement général, on obtient le corps adapté (inférieur pour celui-là ; supérieur pour celui-ci). L'enseignement spécial fait obtenir le corps bénéficiant à autrui (sauvant les êtres) ; et par l'enseignement de la Complétion, on arrive au corps adéquat à la propre pensée d'un bouddha. Là est l'accord mystérieux de la raison et de l'intelligence, l'équivalence et l'indiscrimination de toutes natures ; ces trois corps ne sont que l'unique Tathâgata.

D. — Où demeurent les Bouddhas de ces quatre enseignements ?

R. — Dans quatre différents séjours.

1° Celui de l'habitation commune. Les saints ordinaires y habitent çà et là, ainsi que les Bouddhas au corps transfiguré inférieur. Il y a l'habitat commun en Terre impure, par exemple en ce monde-ci ; et celui de la Terre pure, par exemple le Paradis, etc.

2° Le séjour imparfait et d'expédient pieux. Il est en dehors du Triple Monde. Seuls y demeurent les êtres du Triple Véhicule qui ont dépouillé les corps propres au Triple Monde, et les Bouddhas au corps adapté supérieur.

3° Le séjour de la véritable rétribution, pour les Bodhisattvas qui ont dépassé les Dix Terrains de l'enseignement spécial et les Dix Demeures de l'enseignement de la Complétion. Pour chefs et instituteurs supérieurs, il a les Bouddhas au corps bénéficiant à autrui¹.

4° Le séjour de la calme illumination, qu'habitent les seuls bouddhas en leur corps véritable, adéquat à leur pensée. C'est

¹ Chaque monde a un Bouddha particulier pour chef suprême de la doctrine. Ainsi le nôtre a Guanyin.

l'état des purs bouddhas. On n'y distingue plus d'aptitudes; on n'y voit prévaloir que les quatre vertus et les six perfections morales, calmes et éclatantes; là demeurent les corps spirituels, dans lesquels s'accordent mystérieusement la raison et l'intelligence.

Après cet exposé de la doctrine du salut, vous voulez entendre quels sont les quatre enseignements de la division doctrinale dite : *cérémonies du salut*. Nous trouvons :

1° L'enseignement de la Soudamoté; c'est celui de l'*Avatansa-ka-sôtra*.

2° Celui de la Gradation; ce sont les prédications de Bouddha aux trois époques des Âgamas, des Vaipulyas et des Prajñas.

3° L'enseignement indéterminé. Les aptitudes des auditeurs du Bouddha différaient. Une même assemblée, entendant un seul et même discours, comprenait des enseignements différents : tantôt il prêchait le Grand Véhicule et ils le comprenaient comme Petit Véhicule; tantôt il leur prêchait le Petit, et ils le comprenaient comme le Grand, et ainsi de suite. Chacun comprenait à sa façon.

4° L'enseignement caché ou secret. Les prédications différaient selon l'aptitude des assemblées; tantôt, quand il fallait prêcher le Petit Véhicule, le Bouddha y insérait des enseignements du Grand; tantôt, dans une prédication du Grand Véhicule, il introduisait toutes les autres doctrines du Petit; et ainsi les auditeurs de cette assemblée-ci et ceux de celle-là ne se comprenaient pas les uns les autres parce qu'ils entendaient les mêmes mots dans des sens différents.

Ce qu'exposent les *cérémonies du salut* est impliqué dans ce qu'expose la doctrine du salut, et réciproquement. Les deux ensemble forment huit enseignements qui servent à classer toutes les idées bouddhiques.

Les cinq époques doctrinales sont celles des *Anavatamsaka*, *Agama*, *Vaipulya*, *Prajñā*, *Saddharma-pundarika* et *Nirveda* (sûtra)¹. Elles embrassent les enseignements de toute la carrière

¹ Il doit y avoir erreur du texte, ou deux sûtras compris dans la même époque.

de Bouddha; on les nomme aussi les *Cinq Gaïas* (différents, d'une doctrine unique).

Cette secte expose de sept façons les *Deux Vérités*, et sa manière de pratiquer les bonnes œuvres, ce sont les quatre espèces de *samādhi*. Elle mène à la plénitude de la triple méditation renfermée dans une unique pensée; toute nature équivalant à une autre et s'échange avec elle, sans obstacle. En un homme, ce tant qu'homme, se voit un bouddha; en un bouddha, ce tant que bouddha, se voit un homme ordinaire. La méditation sur les Trois mille mondes, dans la Raison du sujet, se nomme aussi bien obscurcissement. La méditation sur les Trois mille mondes, dans la perfection de la rétribution, est appelée, au contraire, félicité perpétuelle¹. C'est dans une telle doctrine assurément, que vous pouvez reconnaître les principes admirables du Lotus de la vraie doctrine².

Secte Ke-gon.

D. — D'où vient ce nom ?

R. — Du *Kegon-kyou* (Avatamsaka-sûtra), qui est le livre fondamental de cette secte.

Il y a, en réalité, dix différents *Avatamsaka-sûtras*. Trois méritent une mention spéciale : le *texte supérieur*, dont les stances sont en nombre infini, comme les atomes innombrables des 43,000 grands univers; et les chapitres nombreux comme les atomes de notre globe tout entier. Le *texte moyen*, qui renferme 49 myriades et 8,500 stances, en 1,200 chapitres. Ces deux textes sont conservés dans le palais du Dragon, au fond de la mer, et ignorés de notre monde. Le troisième est le *texte inférieur*, en 10 myriades de stances et 38 chapitres. Il fut trois fois traduit en chinois. Sous la dynastie des Ts'in orientaux, le savant *Kaku-gen* traduisit en soixante livres, 36,000 stances du texte indien. Sous les Thang, le savant *Ki-kaku* donna en quatre-vingts livres la

1; Épipnésie du nirvâna.

2; *Saddharma-pundarikâ*.

traduction de 45,000 stances indoues. Plus tard, encore sous les Thang, le savant *Hannyu* (P'angnâ) traduisit en quarante livres le seul chapitre de l'Entrée dans l'Univers (i. e. commencement d'une explication de l'univers) ¹.

D. — Qui est le fondateur ou titre de cette secte ?

R. — Le grand maître *Kau-zou* (Gandhabastin). Cependant, elle reconnaît sept ancêtres.

1° Le Bodhisattva *Açouphaya*.

2° Le Bodhisattva *Nâgârjuna*.

3° Le vénérable *To-zyun*, premier maître chinois; il était une réapparition de *Madjucet*, et il habita le mont *Syô-nam* (-zan). Il composa beaucoup d'ouvrages, tels que l'Universelle méditation de l'Avatânsaka-sûtra, la Méditation sur les Cinq enseignements, les Dix profonds chapitres, etc. Il fut, après sa mort, décoré du titre d'Impérial Esprit.

4° Le vénérable *Ti-gon*, successeur de *To-zyun*, qui demoura au monastère *Da-ge*, d'où son titre posthume de vénérable *Un-ge*.

5° Le grand maître *Kau-zou*, successeur de *Ti-gon*. Il fut le docteur excellent de l'empire. Quand il lisait les sûtras devant ses élèves, une pluie de fleurs tombait du ciel; quand il expliquait la doctrine, on voyait sortir de sa bouche cinq rayons brillants. Après sa mort, l'impératrice *Soku-ten* (de la dynastie des Thang; lui conféra le titre de Bodhisattva *Gou-zyu* (chef ou tête des sages). Ses commentaires des sûtras et des câstras sont fort nombreux; entre autres un Commentaire original sur l'Avatânsakasûtra, des chapitres détachés sur les autres sûtras, des Notes sur les câstras. L'Explication des théories générales de sa propre secte, qui est un exposé très complet. C'est au fond, à lui, que la secte *Kegan* doit sa grande extension.

6. Le grand maître *Syau-ryau*, successeur de *Kau-zou*; doué d'une intelligence profonde et vaste, également versé dans les doctrines de toutes les sectes, quoiqu'il prit pour fondement l'enseignement de la Complétion. Il composa des *Extraits des*

(1) Entre 755 et 804 de notre ère.

*théories renfermées dans le grand Commentaire*¹ et de nombreux écrits détachés. Toute la nation embrassa sa doctrine; ce qui lui mérita le titre de premier docteur de l'empire. Jusqu'à la fin de sa vie, il observa rigoureusement les Dix Vœux. Il habita sur le mont *Syau-ryu* et reçut le titre posthume de Bodhisattva *Kegon*.

7. Le vénérable *Syô-mû*, son successeur, qui demeura sur le pic *Kai-lô*, au monastère *Sau-dan*. Son titre posthume fut le vénérable *Dyan-e* (méditation et sagesse).

La vie de ces sept Pères a été écrite par ordre de l'empereur, par le maître *Zyau-geu*. Ceux qui ne considèrent que la secte au Japon ne comptent que cinq Pères. Quatre d'entre eux, *Tou-zyun*, *Ti-geu*, *Kou-zou* et *Syau-ryou* sont plus particulièrement l'objet de l'étude et de la vénération des Japonais.

Le premier qui fonda cette secte au Japon fut le docteur *Dou-gô*, qui avait eu pour maître *Kan-zou*. Il eut pour successeur *Hyan-bou*. Dès lors, la secte s'est perpétuée régulièrement jusqu'à nos jours.

D. — En combien d'enseignements sectaires répartit-elle toutes les doctrines prêchées par le Bouddha ?

R. — Elle forme le cadre de sa classification avec cinq enseignements et six sectes. Ceux-ci sont :

- 1° L'Enseignement du Petit Véhicule.
- 2° L'Enseignement initial du Grand Véhicule.
- 3° L'Enseignement final du Grand Véhicule.
- 4° L'Enseignement de la Souveraineté.
- 5° L'Enseignement de la Complétion.

Voici comment elle traite du *Petit Véhicule*.

Le Tathâgata, étant apparu dans ce monde, se mit d'abord à prêcher un seul Véhicule, pour instruire et sauver tous les êtres : c'était l'Unique Véhicule de son enseignement original, qu'il exposait sous l'arche de la *bodhi*. Il semblait une haute montagne, frappée la première des rayons du soleil levant; pour la première fois, le disque du soleil resplendissait et illuminait les êtres de toute aptitude.

1) Ce grand commentaire est de *Kou-zou*.

Mais, ayant de médiocres capacités, ils n'étaient pas à même d'entendre cette profonde doctrine; le Tathâgata fut obligé de diversifier cet unique Véhicule en trois, afin d'amener graduellement tous les faibles esprits au Grand Véhicule. De ces trois, le Petit Véhicule est l'enseignement provisoire du Tathâgata. C'est pour introduire les faibles esprits comme dans un palais temporaire et soulager leur misère, qu'il leur accorda pour un temps le véhicule des Pratyekaboddhas et celui des Çrâvâkas. La Raison qu'il prêcha ainsi étant proportionnée à ses aptitudes-là, la rétribution de l'Éclairement, qu'il leur indiqua, est d'ordre inférieur.

D. — Montrez-moi quelle espèce de principes sont exposés dans ces autres.

R. — Ils sont fort nombreux, je n'en citerai qu'un ou deux. C'est par exemple la théorie des soixante-quinze modes de l'univers, les modes matériels et les immatériels. Quant à l'origine des modes, nous remarquerons la théorie des six connaissances, des trois puits (ou démerites principaux), de l'esprit trouble ou limpide, etc. On n'arrive à l'intelligence éclatante des quatre rétributions que dans le Calme suprême (nirvâna); l'approche graduelle vers le nirvâna, à travers les trois kalpas incalculables, est surtout déterminée par l'appartenance à l'une ou l'autre des cinq grandes divisions des êtres. Le Petit Véhicule sert à réduire en poussière les hérésies et toutes les opinions pernicieuses; à dissiper comme un nuage la transmigration et toute espèce d'erreurs. Cependant, ce n'était point encore la source profonde de la doctrine; aussi les disputes éclataient de toutes parts; elles sont représentées à nos yeux par les vingt différentes écoles du Petit Véhicule.

Ensuite, l'enseignement initial du Grand Véhicule. On dépasse maintenant la sphère du Petit Véhicule; il y a bien encore certaines ressemblances, mais on discute généralement de profondes doctrines, qui mènent tout droit dans la voie de l'Éclairement; par les bonnes pratiques continuées pendant trois kalpas immenses, un être se dirige vers la rétribution suprême de l'Éclairement. Par la claire intelligence des deux irréalités, on

s'élève bien au-dessus des sentiments du Petit Véhicule; on reconnaît clairement les cent modes de l'univers; on distingue, avec la plus grande évidence, le bon et le mauvais. Aussi toutes disputes cessent ici; on demeure dans le jardin uni de la doctrine. L'éclat du cœur, centre de la quadruple intelligence, semble celui de la lune; on jouit, dans sa plénitude, de la merveilleuse rétribution du Triple Corps (obtenu par un bouddha). On démontre les théories de l'*entuple* connaissance, et l'on développe les aspects des modes de l'univers; on voit les deux vérités dans leur importance et leur profondeur, ici sont anéanties les deux espèces d'obstacles; toute erreur se dissout comme la glace; la pratique des Six Perfections morales progresse, pour le bien de soi-même et pour celui des êtres; on approfondit la merveilleuse Raison.

Tout ceci est bien loin des enseignements bornés des Véhicules provisoires¹⁾. Cependant on n'a pas encore saisi l'incompréhensible et vraie homogénéité, ni la voie des manifestations de l'univers; les choses et la raison ne sont pas encore réduites à l'unité parfaite; il n'est pas encore question de l'équivalence (entre-échange) universelle. Aussi distingue-t-on encore, selon leurs aptitudes, cinq classes d'êtres; même parmi les religieux, on distingue ceux qui atteindront ou n'atteindront pas à la consommation de l'Éclaircissement. Les deux Véhicules sont séparés, par rapport à la rétribution finale: on admet que les uns s'y acheminent, et pas les autres, suivant qu'ils ont *caractère de bouddha* ou non; en tant que leur caractère est *immuable* ou *incertain*²⁾. Ainsi les êtres sans caractère immuable (certains) n'échappent pas aux renaissances ni à la mort; les êtres de caractère immuable ne changent jamais d'esprit (c'est-à-dire ne passent jamais à un Véhicule supérieur). Enfin, cet enseignement ne comprend pas la doctrine de la bouddhification de tous les êtres résultant de la combinaison des causes.

Ensuite, l'*enseignement final du Grand Véhicule*. Tous les

1) « Véhicules des jénks et des arhats ».

2) Voyez la secte Hossou.

modos, selon lui, s'entr'échangent dans leur identité réciproque, c'est la non-différence de toutes choses. L'Éclairement existe virtuellement dans l'octuple connaissance. Comme se transmutent l'eau et la glace, ainsi les êtres de *caractère certain* et ceux qui n'ont *aucun caractère*, c'est la bouddhification pour tout être. Sans plus d'obstacles qu'il n'y en a dans le vide de l'espace, la nature dépendante de nous (et qui n'existe pas réellement) s'identifie aux êtres de nature complète et parfaite; les passions sont identiques au nirvâna; l'espace infini de l'essence suprême, obtenu par l'Éclairement, renferme à la fois le réel et l'irréel; et tout cela dans une clarté parfaite. Cet univers, qui a pour qualités la naissance, la demeure, la décadence et la destruction, dépouille le temps (i. e. les trois temps, présent, passé et futur) et le supprime absolument. C'est ici le dernier développement du Grand Véhicule, la dernière limite de ses doctrines. Cependant, il n'est pas encore question de la *Permutation absolue*; on ne décrit pas encore comment le sujet et l'objet s'incluent réciproquement; ni la doctrine de l'anéantissement de tout rang. L'ascension graduelle vers l'Éclairement comporte encore des degrés variés. C'est pourquoi cet enseignement s'appelle *graduel*.

Ensuite, l'*Enseignement de la Soudaineté*. C'est un état de l'esprit, où, sans penser même un seul moment, on mérite le titre de bouddha. Les distinctions des apparences des modes s'évanouissent; le merveilleux Raison de la véritable nature apparaît d'un seul coup. Tout ce qui existe n'est que fausses imaginations; l'univers vu tout entier surpasse toute parole. Ici disparaissent également la Quintuple Doctrine et les Trois Natures spontanées; on écarte l'octuple connaissance et la double négation du moi. Tout rang est aboli; toute distinction entre bouddhas et non-bouddhas est détruite. Cependant on ne sait pas encore que le nombre infini des choses est tout entier le fruit de la vertu du Bouddha Vairocana, et que les apparences, en quantité incommensurable, ne sont autre chose que l'aspect merveilleux des différentes conditions de l'Éclairement. C'est pourquoi cet enseignement lui-même n'est encore que *superficiel*.

Enfin, l'*Enseignement complet* (ou de la Complétion). C'est la

permutation absolue de toutes choses l'une pour l'autre, le dernier mot sur les essences des modes; l'homogénéité illimitée du sujet et de l'objet. On y voit l'accomplissement des circonstances qui mènent à la rétribution finale. Ainsi les manifestations des *Dix Mystères*¹ permutent avec tous les modes (avec l'univers). Les six catégories de concepts généraux se confondent complètement, et pénètrent toutes les apparences sans aucun obstacle. L'un, c'est le multiple, sans aucune séparation; le multiple, c'est l'un; et ils coïncident exactement. Les neuf mondes (de l'enfer au suprême *devavloka*) sont renfermés dans un instant; le déploiement d'une unique pensée renferme les kalpas sans fin.

La rétribution de la compréhension claire (Éclairement) produite après trois renaissances est la manifestation de l'Éclairement originellement consommé. La Voie des Dix Coallances arrive à son terme, s'identifie dans la mer de l'Éclairement, rétribution identique de tous les étres. Par le système des pratiques religieuses, il faut traverser en entier de longs kalpas; par la théorie de l'absolue permutation, on obtient dans le présent corps la compréhension lumineuse de la rétribution finale; ce système s'identifie avec cette théorie, et cette théorie avec ce système.

De ces cinq Enseignements, le premier est le Petit Véhicule. Le deuxième est l'Unique Véhicule. Le troisième est l'Enseignement collectif du Triple Véhicule. L'enseignement initial et le final forment ensemble l'enseignement *graduel*, dont, en détachant ces deux-là, on forme de nouveau trois enseignements. Joint au suivant, on a les deux enseignements dits *graduel et soudain*.

Tous ces cinq enseignements ne composent ensemble qu'un seul grand et excellent moyen pieux. C'est un plan immense de toutes les doctrines bouddhiques, une définition de la totalité de l'univers (des modes), un enseignement complet, qui embrasse le quadruple univers², pénétrant jusqu'aux dernières limites de toute

1) Ou « profondes lignes ». Ce sont dix principes essentiels, qui, selon cette école, manifestent l'univers.

2) Cf. p. 308, infra.

explication. Aussi cet enseignement complet est tout ce que le Bouddha a prêché de plus excellent, la réforme des doctrines de toutes les sectes. En lui, vous atteignez le point définitif et suprême. Le *Kegon* ressemble, à cause de cela, au mont Sumer, autour duquel se tiennent comme autant de chaînes de montagnes, les autres systèmes bouddhiques. Tous viennent s'absorber dans l'Océan du *Kegon*. Les Trois Véhicules sortent de l'immense jardin de ce vâtra (l'*Avantânâka*). C'est pourquoi il a reçu le nom de Prédication fondamentale.

Expliquons maintenant comment cette secte coordonne et répartit systématiquement l'ensemble des doctrines bouddhiques en *neuf sectes*, subdivision suffisante des cinq enseignements exposés ci-dessus.

1^{re} La secte qui affirme et le moi et les modes comme réels.

2^{re} Celle qui affirme le moi et nie les modes.

3^{re} Celle qui nie que rien apparaisse (se produise) ou disparaisse.

4^{re} Celle qui affirme la perception actuelle du temporaire (faux) et du véritable (éternel) dans un même objet.

5^{re} Celle qui distingue la vérité commune (généralement admise), qui est fautive; et la spirituelle, réelle, qui est inaccessible à notre entendement.

6^{re} Celle qui déclare que les modes ne sont que des noms sans réalité.

Toutes ces sectes-là appartiennent au *Petit Véhicule*.

7^{re} Celle qui affirme que tout est irréel. C'est l'enseignement *initial*.

8^{re} Celle qui affirme que la vraie vertu n'est pas irréelle. C'est l'enseignement *final*.

9^{re} Celle qui affirme que tout est incompréhensible à nos sens (apparences) et à notre esprit (imagination). C'est l'enseignement de la Souffrabilité.

10^{re} Celle qui affirme que la perfection et l'éclaircissement sont consommés dans la vertu (l'Éclaircissement suprême). C'est l'enseignement de la Complétion.

B. — Quels sont les degrés de la culture religieuse (pratiques religieuses) dans les cinq enseignements?

II. — Dans le *Petit Véhicule*, ce sont les mêmes que dans les théories insignifiantes du bouddhisme inférieur : les mêmes aussi dans l'enseignement initial. Ainsi le Véhicule des Boihissayas admet cinquante-un rangs (et non quarante-un, parce qu'il y joint ceux des Dix Confiances); ceci par rapport aux êtres à qui leur aptitude permet d'avancer tout droit vers l'Éclairement. Par rapport à ceux qui sont capables de changer d'esprit et de passer à un Véhicule supérieur, il admet l'égalité de rang entre tous les êtres des Trois Véhicules, une fois qu'ils sont arrivés à la hauteur des Dix Terrains. Selon l'enseignement final, tout être absolument achevé la voie de la bouddhification. Il y a quarante-un rangs, celui du Quatrième Éclairement étant ajouté, et ceux des Dix Confiances inclus dans la première Demeure. L'enseignement de la *Soudaineté* abolit tout rang ; pour lui, il n'y en a, d'origine même, aucun. Dans l'enseignement de la *Complétion*, il y a : 1° l'Unique Véhicule de l'enseignement commun à tous, identique à l'enseignement final. 2° l'unique véhicule de l'enseignement particulier, qui n'a rien de commun avec le Triple Véhicule. Il comprend lui-même deux écoles :

a) Celle de la Culture religieuse progressive ; d'après l'ordre des causes et des rétributions (fruits) on avance dans la voie des bonnes pratiques jusqu'à l'Éclairement final.

b) Celle de la Permutation absolue, où toutes choses incluent toutes choses ; les causes et les rétributions se prennent les unes pour les autres et s'incluent réciproquement, sans obstacles.

Selon la première, il faut passer par des kalpas ou nombre infini, ou, infini comme celui des grains de poussière ; selon la seconde, en une unique pensée, on obtient subitement et lumineusement la rétribution de la bouddhification.

Selon l'enseignement de la *Complétion*, on devient un bouddha après trois renaissances ou vies, appelées celle de l'étude, celle de la pratique de la doctrine comprise, et celle de l'entrée dans l'Éclairement.

La liaison pure de cet enseignement renferme dans son système les quatre univers tout entiers, c'est-à-dire :

1° l'univers matériel ; 2° l'univers rationnel ; 3° l'univers où

les choses et la raison sont identifiées et permettent librement; à l'univers où toutes choses permettent librement entre elles, comme hindouistes.

R. — Quels sont, d'après cette secte, les corps et les séjours des bouddhas ?

R. — Cela dépend des enseignements. Celui de la *Complétion* admet trois différents habitats. Tous trois sont des aspects de l'univers paré par le Trésor de fleurs (i. e. l'Avatamsaka-sûtra, dont les doctrines expliquent l'univers). La pureté et la souillure sont identiques: l'un et le multiple s'équivalent sans empêchement aucun. Il y a dix corps des bouddhas, qui sont :

1° Les êtres; 2° les pays et terres; 3° la rétribution du Karma; 4° les Grâvâkas, etc. Car il n'y aucun mode de l'univers qui ne soit lui-même l'essence même des bouddhas. La vertu immense de l'Avatamsaka-sûtra décore et pare l'univers jusqu'à ses dernières limites. Ainsi, à propos du retranchement des passions, on voit qu'une seule retranchée équivaut à toutes retranchées; à propos de l'Éclairement: un seul devenu un bouddha, c'est tous devenus des bouddhas. Le décuple corps des bouddhas étant ainsi dans sa perfection, l'essence pure de l'Éclairement (*cairo-rana*) révèle seulement alors ses mystères, où sont renfermées toutes les doctrines bouddhiques.

Le Bouddha avait diversifié et gradué son enseignement, en faveur des aptitudes inférieures; jusqu'à ce que le *Lotus de la vraie doctrine* (Saddharma-pundarika) réunît les Trois Véhicules en un seul, pour les amener finalement à l'intelligence de l'Avatamsaka-sûtra. Toute la carrière du Bouddha, que l'on appelle le *chéronomial du salut*, ne fait que développer ce sûtra. Il est le point final, ou tout aboutit. Développé, vous y voyez l'ensemble immense des huit myriades d'enseignements du Bouddha, s'entre-liant les uns les autres; résumé¹, vous y trouvez concentrés tous les merveilleux discours du Bouddha, tout ce qu'il a dit de plus profond et de plus étendu devant les neuf assemblées.

Dans le titre même de ce *Buddhāvataṃsaka-mahāvampulya-vā-*

1) Raillé comme un manuscrit.

ter, apparaît l'accent d'abstrus, incompréhensible de la raison et de l'intelligence. Le prince *Zen-zei*¹, s'étant trouvé dans l'assemblée à laquelle ce sūtra fut prêché, entra dans l'éclaircissement après une seule renaissance. Les enseignements donnés aux assemblées suivantes furent certainement aussi clairs. Celui qui veut obtenir rapidement la rétribution suprême, doit préférer ce sūtra dont la raison est si profonde. Quelle fraîcheur ont ces fleurs que nous appelons les manifestations des Dix Mystères² : de quel éclat, pareil à celui de la pleine lune, brille la Permutation absolue des six Concepts généraux ! O sūtra, toi seul, nous ne savons par quel nom te louer !

Secte *Sin-gon*.

D. — Quelle est l'origine de ce nom ?

R. — Les enseignements essentiels de cette secte sont ceux des *mantras secrets*³ du *Mahāvairocanaśālistambodhi-sūtra*, du *Saśiddhikāra-sūtra*, etc.

D. — Qui transmit et propagea cette secte ?

R. — Environ sept cents ans après la mort du Tathāgata, le Bodhisattva *Nāgārjuna* ouvrit la Tour de fer, au sud de l'Inde, et y rencontra le Bodhisattva *Vajrasattva*, qui l'appointa disciple par l'aspersion d'eau sur la tête; et il propagea sa doctrine abondamment. *Vajrasattva* l'avait reçue en personne du Tathāgata *Mahāvairocana*, qui est le chef suprême de cette doctrine. Après *Nāgārjuna*, vint *Nāgabodhi*; puis *Cubhakarasiṃha*, *Vajrabodhi*; puis *Iṅgyō*, *Tsū-ki*, *E-kuo* perpétuèrent cette secte jusqu'à nos jours.

En particulier, au Japon, nous savons que le célèbre *Kōbō-daiji*, ayant fait le voyage de Chine, y reçut les leçons d'*E-kuo*. Revenu au Japon, il y fonda cette nouvelle secte et lui donna une grande extension. Partout, à la capitale et dans les provinces reculées, on l'étudia, sans interruption jusqu'à notre époque.

1) = Excellence Dieu =, Saint. *Cakṣurādharma* ?

2) Voir p. 304, note 1.

3) En japonais *sin-gon*, « paroles secrètes ».

Le grand maître *Ki-han* (dai-si) était un bouddha-réapparu; sa vertu était incomparable, et ses bonnes œuvres sans pareilles; suivant dans les doctrines de toutes les sectes, manifestes ou secrètes, il possédait à fond les trois Recueils du Grand et du Petit Véhicule. Il mourut sur le (mont) *Kan-ye-san*, vénéré des hommes et des dévas, vénéré par les huit espèces d'êtres, surpassant par son éclairement intime et ses bonnes actions tout ce qu'on peut imaginer.

D. — Combien d'enseignements cette secte admet-elle?

R. — Elle comprend tous les enseignements du Grand et du Petit Véhicule, manifestes ou secrets, en *Dix états du cœur* (ou de l'esprit). Ce sont :

1° Celui des êtres les plus stupides, des animaux.

2° Celui des êtres qui font le bien sans motifs religieux.

3° Celui des hérétiques qui s'imposent des souffrances pour gagner le ciel.

4° Celui des *Çravakas*, etc., qui nient le moi et n'admettent que des agrégats.

5° Celui des êtres qui extirpent les semences des causes du Karma.

6° Celui des êtres du Grand Véhicule, qui travaillent à opérer des combinaisons de causes pour le salut d'autrui.

7° Celui des êtres dont l'Éclairement est original.

8° Celui pour lequel toutes choses sont égales et spontanées.

9° Celui qui détruit absolument le moi.

10° Celui qui médite les *Trois secrets* et les orne de grandes œuvres méritoires.

Les trois premiers états correspondent au Véhicule mondain ou terrestre; le premier comprend les trois régions détestables (*enfer, esprits affamés, animaux*); le second est le Véhicule des hommes; le troisième le Véhicule des dévas.

Les sept états suivants correspondent au Véhicule des religieux. Ainsi, le quatrième est celui des *Çravakas*; le cinquième, celui des *Pratyekabouddhas*; ces deux ensemble forment le Petit Véhicule. Le sixième et le septième correspondent à l'enseignement du Triple Véhicule; le huitième et le neuvième,

à l'Unique Véhicule. Enfin le dixième état est l'enseignement du *Véhicule adamantin*, le plus excellent de tous, le plus vénérable, le plus avancé. Les neuf premiers états forment un Véhicule provisoire, et n'occupent que le rang des causes; seul, le dixième état est en soi-même rétribution véritable.

Le Tathāgata *Mañjuśravarasas* est l'essence de l'Éclairement en notre esprit, en lui est renfermé le nombre infini des saints et de ses suivants. Il est produit par la *quintuple intelligence*; il est lui-même la *double rétribution du Karma*, les êtres et toute la nature autour d'eux. Il est le *vajradhātu*¹, qui existe primordiallement. Il est la grande *samādhi*, dont le pouvoir ne connaît aucun obstacle; il est lui-même tous les modes de l'Éclairement réalisés: il est l'esprit éternel (jamais né) de l'Éclairement; il est lui-même cet esprit, rayon brillant, adamantin, impérissable. Il est tout cela en tant qu'effet (rétribution) — support: c'est ce que nous venons d'appeler la nature.

Puis, en tant qu'effet proprement dit, êtres, il est les trente-sept vénérables, les mantras des neuf assemblées, les trois grandes assemblées, les quatre espèces de mantras, les dix mystères semblables aux filets épais, magnifiques, qui réfléchissent leur éclat l'un dans l'autre et décorent le *dévaloka*.

Ces deux effets sont illimités, indépendants, complets. Admirez la grandeur de cette doctrine, qui semble en dresser comme une montagne escarpée. Les rétributions qu'on obtient par le Véhicule manifeste sont bien loin de ce grand secret²; comment des saints inférieurs entreraient-ils dans cette demeure? Les quatre sectes du Grand Véhicule font consister la Vraie Raison dans l'irréalité et le Calme final; et les êtres des neuf espèces de mondes obscurcissent leur esprit de préjugés, au lieu de l'ouvrir à l'Éclaircissement. Seul, cet enseignement secret voit la vérité-raison, pénètre au fond du cœur (de l'esprit) et nous fait contempler la demeure éternelle du mystérieux Trésor orné de fleurs (*Aratamaka-sātra*) et des vénérables en foules immenses. En lui apparaissent clairement les actions (fonctions).

1) *«Dhātu adamanta, très parfait,*

2) *«De ce palais ».*

merveilleuses des vertus de tous les êtres, dans leur plénitude; et tous les êtres sont eux-mêmes l'essence pure de l'Éclairement¹. Toutes les apparences (aspect des choses) sont elles-mêmes les manières d'être (états ou places) du Roi de l'Éclairement (le Bouddha).

D'après cette acote, il y a six éléments², qui ensemble, se nomment: essence ou substance des bouddhas. Les quatre espèces de mantras sont des manifestations de Mahāvairocana (expliqué plus haut). Leur action, c'est l'accord des Trois secrets. Des six éléments, les cinq premiers sont la Raison; le sixième est la connaissance, c'est-à-dire l'Intelligence. Elles ont l'une et l'autre leur pouvoir actif, par lequel existent les quatre mantras et les Trois secrets. L'Intelligence est le Vajradhātu (élément adamantin, actif); la Raison est le Garbhadhātu (élément réceptif ou matrice); ce sont là les deux Mondes (dhātu), les deux divisions ou aspects du Bouddha Mahāvairocana. Les six éléments, c'est lui-même; car tout mode se ramène à l'un de ces éléments; les modes et les natures de ces éléments se rencontrent dans tout mode de l'univers; modes et natures ne sont autre chose que le Tathāgata Mahāvairocana; c'est lui qui est omniprésent dans tout l'univers.

Ces deux divisions, je vous le fais remarquer de nouveau, ne sont elles-mêmes que la vertu de l'Intelligence et de la Raison de Mahāvairocana. Par les mérites infinis de sa Raison, existent dans le Garbhadhātu quatre assemblées de saints. Par les mérites infinis de son Intelligence, existent dans le Vajradhātu, trente-sept vénérables. Les deux divisions ne sont cependant qu'une et forment l'accord mystérieux de la Raison et de l'Intelligence.

Les bouddhas ont quatre corps spirituels, qui sont: 1° celui de leur nature originelle; il n'est que raison pure; 2° celui qu'ils revêtent selon leur propre pensée; 3° le transformé; 4° le dérivé de celui-ci ou secondaire.

Dans le présent corps humain, on parfait la bouddhification; subitement on saisit lumineusement l'Éclairement suprême. Telle

1) C'est-à-dire *essence*.

2) « Grandes choses ».

est la situation qu'occupe Mahāvairocana, au rang suprême. Toutes choses, en tant que choses, sont réelles; la loi des apparences, tous les modes présents, sont donc exactement une vraie *humānsa*.

L'enseignement *manifeste*, ce sont les discours du Bouddha *Cākya*; l'enseignement *secret*, ce sont les discours du Bouddha Mahāvairocana: c'est ainsi que l'on distingue l'un de l'autre les chefs de ces deux sortes d'enseignements.

Mais pour qui a atteint le vrai sens de la doctrine, les deux Bouddhas ne sont plus deux. Hors de *Cākya*, il n'y a pas de Mahāvairocana distinct. Ainsi les *Dix Dernières*¹ dans lesquelles on rejette peu à peu ce qui est inférieur et acquiert ce qui est excellent, ne sont que des états *négatifs*. Toutes les doctrines des *Dix états de cœur* se valent exactement l'une l'autre, aucune plus haute ni plus basse que l'autre; ceci seul est la théorie de l'état *affirmatif*. Leur perpétuelle séparation (distinction) et leur perpétuelle identité ne sont qu'un et pourtant sont deux; deux, et pourtant un seul. D'après la théorie de l'affirmatif, il n'y a pas un grain de poussière qui ne fasse partie de l'humanité totale et parfaite; il est lui-même la vertu merveilleuse de la pure essence de l'Éclairement. La théorie du négatif correspond au Véhicule manifeste; celle de l'affirmatif concorde avec le Véhicule secret.

Ainsi, le fond de cet enseignement est que tous les modes (choses) absolument sont eux-mêmes l'essence pure de l'Éclairement (Mahāvairocana). La vraie *humānsa*, c'est notre propre corps; les doctrines des Bouddhas, c'est notre propre essence.

Je me borne à vous citer encore les *Quatre explications secrètes*, de plus en plus profondes, merveilleuses. Hors de l'enseignement de cette secte, on perd à jamais le chemin de la bouddhification parfaite. Quel être n'aurait pas foi en cette doctrine, s'il cherche à quitter pour toujours les erreurs de ce monde?

FIN DE L'EXPOSÉ DES SEPT SECTES

1) Certains rangs des Dualisations, selon d'autres sectes. Ici, ce ne sont plus que des états inférieurs. Voir Secte Tendai, p. 253.

La secte Zen et la secte Zyau-do.

Chaque secte a ses théories particulières, avec leurs difficultés spéciales. Je ne vous ai donné ici qu'un grain de doctrine bouddhique, que j'avais monillé de mon pinceau, afin d'en humecter les esprits novices. Tout le monde, au Japon, s'applique à l'une ou l'autre des sectes qui y furent transmises des les temps anciens ; en sont les huit sectes ci-dessus. Mais la secte Zen et la secte Zyau-do ont pris aussi une grande extension.

La secte Zen ou de la Méditation, est ce qu'il y a de plus profond, inconcevable, subtilement merveilleux, dans le Bouddhisme. Elle dit : Primordialement, rien n'existe. Primordialement, il n'y a pas de passions. L'origine de cette secte ramène à *Bodhidharma*, qui vint de l'ouest en Chine, et, sans employer jamais de textes, enseigna, en s'adressant directement à l'esprit de chaque auditeur, que celui qui voit sa propre nature, consumme la bouddhification. En Inde, vingt-huit patriarches transmettent, mentalement, cette doctrine à l'esprit de leur successeur. Le vingt-huitième fut le grand maître *Bodhidharma*, qui apporta cette doctrine en Chine, à l'époque des *Liou*. Elle se perpétua régulièrement jusqu'au sixième Père chinois : car, après la mort du cinquième, l'école se sépara en deux, celle du nord et celle du sud ; celle-ci, à son tour, dans les dernières années de son fondateur, se sépara en cinq branches.

Le sage *Dou-ye* apporta cet enseignement au Japon, après y avoir été formé d'après la méditation de la secte du nord. Un autre maître, *Den-kyou*, l'apporta aussi de Chine au Japon, sous le nom de secte *Rin-sin*, ou secte qui comprend le cœur, la vraie pensée du Bouddha. Récemment encore, sous la dynastie des *Soung*, d'excellents prêtres ont été chercher cet enseignement en Chine, et l'ont propagé, dans le Japon, à leur retour. Il a pris chez nous une grande extension.

La secte Zyau-do ou du Paradis est aussi florissante. En somme, elle dit que le commun des hommes, complètement liés par leurs

passions, peut espérer tout aussi bien d'aller au Paradis (Par-séjour) qu'ils doivent pour cela, pratiquer les bonnes œuvres, et qu'ils renaîtront (des après cette vie) dans le Paradis. Il y a, entre ce Paradis de l'Ouest et ce monde-ci, des connexions intimes. C'est par la pratique de la *réminiscence* du Bouddha (la répétition de son nom) qu'il devient tout à fait aisé aux intelligences inférieures de renaître dans le Paradis, pour devenir ensuite des *laudhas*. L'ensemble des bonnes pratiques procure le transfert immédiat dans le Par-séjour. S'adonner à des pratiques infinies et attendre d'accomplir en ce monde la bouddhification, c'est la doctrine de la *Vie des Saints* (les autres sectes). Espérer de renaître prochainement dans le Paradis, c'est la doctrine de la secte *Yéna-éi*. Elle tire son origine du *Mahāyānapradhātupāda-sūtra*, continué par un chakra qui composa *Nāgārjuna*; ensuite *Vasubandhu*, *Bodhiruci*, les prêtres *Dun-cun*, *Dun-nyaku*, *Zou-dan*, *E-kéou*, et d'autres composèrent quantité de commentaires et travaillèrent à étendre cette secte. Elle a fleuri tout particulièrement au Japon, dans ces derniers temps.

Nous avons donc en tout dix sectes; mais on adhère principalement aux huit premières. Quant à l'ordre que j'ai suivi dans leur exposition, il ne correspond pas au degré de profondeur de leurs doctrines. Je n'ai eu en vue que la commodité de mon exposition, en mettant les plus faciles en tête. Deux choses sont malaisées à gagner : un corps d'homme, et le saint enseignement. Qui les a tous deux ne peut manquer d'aboutir à l'Éclairement final.

FIN DE SECONDE ET DERNIER LIVRE

Postface I.

Écrit le 5^e année *Hou-éi*, le 25^e jour du 1^{er} mois, au monastère *Koumyou*, à Nisidani, province d'Iyo¹.

Je me suis gardé de prendre pour norme les principes de ma propre secte; et quand il y avait dans les autres sectes, quelque théorie qui me fût mal connue, je me bornais à en citer le nom.

¹ Nisidani est le val de Foussi. La date correspond à 1289 de notre ère.

Dans cet exposé rapide et fort limité de toutes les sectes, j'aurai sûrement laissé bien des erreurs, on risque de n'y trouver guère d'interprétations correctes. Les savants voudront bien corriger ce qui est fautive.

GYAG-NEN,

élève de la secte Kegon, âgé de vingt-neuf ans.

Postface II.

Quoiqu'un a dit : « L'Esquisse des Huit sectes, par le vénéré *Gyau-nen*, est la Nouvelle des Commencants; un ouvrage capital ». Depuis longtemps, je désirais me le procurer, et voici que, d'une façon inespérée, j'ai réussi à l'avoir. Aussitôt, toute affaire cessante, je me suis mis à le copier. Ah ! ce sont des informations descendues des Bonnilhas et des dévas ; des êtres au pouvoir surnaturel m'ont fait trouver ce livre ! Ma joie est extrême ! Hommes d'études, faites bon usage de ce manuscrit.

Écrit le 22^e jour du 9^e mois, 2^e année *Gen-ki* (1571), par le maître *Zyansite*, disciple de la secte Kegon.

Imprimé sur planches, en la dernière période du printemps de la 2^e année *Zyan-e* (1633), en un jour propice.

Révisé en la 10^e année *Bun-sei* (1827) dans la 2^e décade du 1^{er} mois.

FIN DE L'OUVRAGE

Erratum

GARCI FERRANS DE JERENA

ET LE

JUIF BAENA

MÈRES DE LA VIE HEBREÛQUE EN ESPAGNE & LA VIE DE XIV^e SIÈCLE

Sous Don Juan II de Castille, le juif baptisé Johan Alfon de Baena, greffier ou notaire royal, recueillit les œuvres des poètes du temps, et s'en vint, en grande bataille, mettre au gonn en terre et présenter au maître son *Cancionero*, laborieusement recopié sur beau parchemin.

Singulière poésie que celle du *Cancionero* ! Lourde de scolastique, hérissée d'allusions naïvement pédantes, les vers se suivent en strophes régulières, comme un défilé de nobles dames aux robes blasonnées, les mains pleines d'emblèmes, très graves. Ray Paux de Ribera imite Dante, risant des dits allégoriques dans lesquels dialoguent Superbe et Modestie ; il s'interroge et demande si Fortune est mutable ou non, puis décrit les maux sans fin, sortège du Pauvreté. Un autre grand poète, haaté par le rêve florentin, Miçer Francisco Imperial, en une vision d'héraldique allure, entrevoit les Sept Vertus, s'étant endormi dans un pré fleuri de roses, « vers l'heure où la planète illumine l'Orient, et que l'on nomme aurore ». Ferrand Perez de Guzman énumère les personnages fameux, mêlant l'histoire à la légende, il les fait défilé tous, de Geryon tricephale, « aïe d'Espagne », à la Vierge Marie, pour conclure enfin que chacun doit mourir un jour¹. Villasandino bavarde en petits vers sautillants,

1) Ces amplifications furent parmi les deux volumes de moyen âge. Outre-mis de Perez de Guzman, il en vint de nouvelles, par le marquis de San-

toujours jolia, encore qu'un peu vides, pendant que Sanchez Calavera, tout sauteur, consulte les doctes sur la prédestination. Le franciscain Fray Diego de Valencia du Leon¹ répond, et la réponse est imprévue. Le moine n'admet pas l'homme destiné à la gehenne. A peine « il croit à l'enfer éternel. » En supposant, dit-il, que Dieu l'eût ainsi ordonné, et qu'il fût perdu (damné) celui qu'il n'a point choisi, je crois, sans doute aucun, qu'il lui pardonnera pour la cruelle mort soufferte par le Christ. » Le chroniqueur Pero Lopez de Ayala, Imperial, Fray Alfonso de Medina, Lando, un médecin arabe converti, Mahomat el Xartosse, Garcia Alvarez de Alarcon, prêtres ou ascétiers, donnent tour à tour leur opinion à Calavera touchant le formidable problème.

Naturellement les hymnes à la Vierge abondent dans le *Covcionero*, gazouillement mystique, gentil petit bavardage, au peu grêle. Fray Diego célèbre sainte Marie, pendant une maladie, entre une saïre et une *cantiga* composée « pour l'amour et les d'une dame de laquelle il était enamouré ». Chacun a son cantique. L'insouciant Villasantino, rapporte Baena, disait d'un des vicens qu'il échapperait au diable grâce à lui. Suero de Quizones, le jouteur du pont d'Orbigo, doit confondre un peu la Madone avec sa dame, et Juan Ramirez, commandeur de Calatrava, songe à elle plus qu'au Christ, lors qu'il entre dans les batailles le bras droit sans armure, par héroïque ostentation². « Impéatrice et dame de la cour angélique », l'appelle Manuel de Lando.

On l'aime d'autant mieux, qu'elle est si jolia, cette vierge-là, avec ses longues mains d'ivoire, un riche manteau brodé d'orfèvrerie sur les épaules, le front cerclé d'or fin, comme Doña Ma-

tillas, Fray Migue, témoins de la mort d'Enrique III), Gonzalo Martinez de Medina, etc. Chacun connaît les fameuses ballades de Villon sur les dames et les seigneurs du temps jolia.

1) Fray Diego ne se peignait pas d'insémité. Plusieurs dits de lui sont adressés à ses maîtresses. Baena le prétend astrologue et grand médecin, fort accablé en théologie. Il vivait encore en 1486.

2) Hernando del Poigar, *Chaves surcous* (De un caballero de la corte a la Reyna nuestra Señora).

ria, femme du roi Don Juan. Autrefois, il y a longtemps de cela, elle s'habillait à la mode des Goths, pour plaire au bon roi Rikared, qui premier fut catholique, et séjourner son oncle saint Hildelonse, « le loyal teneur ».

Entre tous ces poètes, chevaliers ou prêtres, il en est un dont la caractère et la vie occupent une place à part, moins par le talent, souvent assez mince, il faut l'avouer, que par les excentricités d'une existence aventureuse et coupable, révoltée sans cesse contre les préjugés de l'époque et la sainte Eglise elle-même. C'est de Garcî Ferrans ou Ferrnandes de Jereua qu'il s'agit¹.

L'ex-juif Baena, si indulgent pour les nobles trouvères dont il recueille les œuvres et que les galanteries de Fray Diego ne scandalisent nullement, n'a pas assez de mépris pour écarter Garcî Ferrans. Dans les trop courtes notes qui précèdent chacune de ses poésies, le converti lui prête tous les vices : scandale, cupidité, luxure, mensonge, adultère, apostasie, insultes à la religion chrétienne, dérision des choses saintes, rien n'y manque.

La situation religieuse et sociale du Baena peut expliquer en partie cette sévérité. Juif d'origine², et devenu catholique, on ignore en quelles circonstances, l'eau du baptême a vainement coulé sur lui : il n'en reste pas moins, aux yeux des chrétiens, méprisable et suspect. Ajoutez à cela la bassesse naturelle, avec quelques chose de craintif et de souplesse, habileté, intelligence, érudition. Pour désarmer les plaisants, il raille son physique³ ou son savoir : « quoique j'aie laide apparence et ne sois grand chroniqueur », dit-il quelque part, et plus loin, il se déclare « bien

1) Ses vers remplissent huit pages à peine dans le Cancionero de Baena, Leipzig, 1860, 2 volumes in-18. (La première édition est de Madrid, 1851, in-4°.) La seule mention qui soit faite de Jereua, se trouve dans le *Proemio al Condestable de Portugal*, par Simillana (1208-1158). Il a été fort bien jugé, quelques années après, par L. Augusto de Castro (*Notas dos Dous-Mundos*, année 1853).

2) Il était né ou devait naître à Baena, dans le royaume de Castille. De la son surnom, *Johannes Bannensis Avena*, ainsi est signé un des prologues du Cancionero, imprimé vers 1450.

3) Baena devait être en effet fort laid. Fernand Manuel de Lando parle de sa boucbe ignoble, plus d'ailleurs (un large) qu'en passant par là. On n'a pas remarqué les outrages antérieurs que lui prodiguaient les contemporains, et qu'il a eus de nous conserver.

petit personnage ». Une autre fois, il versifie des obscénités, afin d'égarer le cométable Alvare de Luna, et l'épître finit par une demande d'argent. De l'argent, Baena en mendie partout : aux seigneurs de Castille, à l'infant Don Juan, au roi, parce que *Tranco*, sa mule au poil noir, est morte dans une fourrière. Le tout, avec d'absurdes jeux de mots et des pleurnicheries. « Ylana, ma tierce sœur (*la tereyana*), a la fièvre quarte (*es quartana*, ou quatrième). Hélas ! hélas ! hélas ! elle ne guérit pas. » L'auteur de pareilles plaintes n'a garde de les oublier dans sa propre anthologie, et conserve pieusement les sollicitations adressées à la générosité royale.

Il est vil sans doute, mais il faut songer à ce qu'était la vie d'un *crismán* auce. L'alijuration ne le mettait pas toujours à l'abri. On ne distinguait guère le baptisé d'avec l'infidèle, lorsque les massacreurs envahissaient les juiveries et les *sefardim*. Au temps d'Enrique IV, en 1473, le peuple égorga les juifs convertis et les fils de juifs, à Cordoue¹. Le chevaleresque Aguilar regarda faire. A Jacn, le cométable Miguel Ibanez avait protégé les victimes. On l'assassina dans l'église, pendant la messe. Mêmes scènes à Carmona, dans toute l'Andalousie, puis en Castille. « Si vous aviez contemplé le sac de la ville de Carmona, si pas même, seigneur, une tour² qui dise : Apaisez-vous ! Si Votre Altesse l'avait vu, du cœur vous aurait coulé des gouttes de grande pitié », écrivait à l'infant Ferdinand d'Aragon (plus tard Ferdinand V), le poète Anton de Montoro, un Hébreu qui soixante-dix années de catholicisme n'avaient pu réconcilier avec l'Eglise, un maudit, toujours accablé sous la trahison de Judas et le crime de Caïphe³.

L'imbécile Enrique IV, impuissant devant son peuple comme

1) « Partout à la fois, dans les villes et les villages, des soulèvements éclatèrent contre ceux qui désertaient des juifs, hommes adonnés à la cupidité, immensément aux frondes et aux mensonges. » Mariana, *Historia general de España*, lib. XXIII, cap. xix.

2) Edifices de l'armée, emblème de son autorité. Montoro veut dire par là qu'aucun magistrat n'avait succédé à punir la multitude.

3) *De la poésie castillane*, etc., par Pidal, au tome I^{er} du *Centenario de Boecio*.

auprès de ses femmes, déclare, n'agit pas et n'ouïs pas un autre complotable.

L'époque de Juan II, prédécesseur d'Enrique IV, avait été relativement moins violente. L'abjuration protégeait encore, à peu près. Mais sous les règnes suivants, aux approches de la Renaissance, le fanatisme ira grandissant. L'horizon blanchira partout sur le monde gothique, et cependant le ciel deviendra plus noir sur l'Espagne qu'il ne l'était au lendemain de Xérès. Les combattants de l'âge héroïque, Alphonse le Batailleur, Ferdinand le Saint, Jayme le Conquérant, Sancho le Brave, au fort de la lutte, n'avaient pas été si durs pour les juifs et les *mudejars* (Arabes soumis), que ne le sera Philippe III, au xvi^e siècle, à l'heure où le catholicisme et la royauté victorieux n'auront plus en face d'eux que des sujets hérétiques.

On comprend combien un homme comme Baena devait vivre en perpétuelle angoisse, et chercher, par tous les moyens possibles, à faire étalage d'une orthodoxie rigide. Les égarements de Garcé Ferrans fournissaient une occasion facile. Il n'eut garde de la perdre.

Les quelques renseignements laissés par le compilateur permettent, avec les œuvres du poète, de reconstituer en partie les principaux événements de cette existence. Bien des vides restent encore. Pour tant d'années, une seule date certaine, c'est bien peu !

Garcé Ferrans de Jorona naquit sous le règne de Pedro le Justicier. Une note de Baena dit qu'il était déjà marié l'année de la bataille d'Aljubarrota, gagnée par les Portugais sur Juan I^{er}, c'est-à-dire en 1385¹. Comme il est à peu près impossible qu'il eût alors moins de vingt ans, il serait né vers 1365, probablement bien avant, au plus fort des guerres avec l'Aragon, à l'heure où Du Guesclin allait précipiter les grandes compagnies sur la Castille, et commencer cette lutte terminée par le corps-à-corps fratricide de Montiel, la nuit du 23 mars 1369.

1) « Cette année III le dit Garcé Ferrans, après la bataille d'Aljubarrota, au sujet de son père et mauvais mariage. » *Crónicas*, tome II, p. 227.

Que fit-il pendant les dix années d'Enrique II? Comment vécut-il? Baena reste muet. Plus tard, le roi Don Juan I^{er} lui accorda sa faveur ou son infinité dont une union scandaleuse le priva. « Cette chanson (*contiga*) lit le dit Garci Ferrans, se lamentant d'avoir perdu la familiarité du roi et pour le duperie de son mariage. » Peut-être exerçait-il l'office de trouvère ou de chanteur attaché à la personne du souverain, ou était-il simple joueur d'instrument, trompetteur ou cymbalier¹, comme ceux mentionnés par Pedro IV d'Aragon, en ses ordonnances, et qui égayaient les repas de leur musique. Avoir demandé à Juan I^{er} l'autorisation de se marier fortifie cette hypothèse et suppose un emploi quelconque au palais, bien humble probablement, d'autant plus que le poète n'était pas même gentilhomme.

Le fait est que Garci Ferrans s'éprit d'une jongleuse, ancienne musulmane, « pensant qu'elle avait grand trésor, et parce qu'elle était belle femme aussi », et qu'il obtint le consentement royal et l'épousa.

Or il n'y avait, dans l'Espagne gothique, femmes aussi méprisées que les jongleuses. Leur profession était réputée abominable, la loi les déclarait toutes infimes. Le Code d'Alphonse X interdisait aux jongleuses et filles de jongleuses d'être épouses ou même concubines d'un haut personnage². Le législateur les assimilait aux entremetteuses auxquelles même défense était faite. De plus, la femme du poète avait été musulmane (circonstance aggravante), et conservait sans doute encore le costume arabe, elle d'attirer la foule, quand elle dansait et chantait sur les places où dut avoir lieu leur première entrevue.

Le mariage accompli, le nouvel époux courut aux coffres. Tous étaient vides, pas un macavéti. L'or des khilyfes? oricalque et clinquant. « Mais ensuite, il trouva qu'elle n'avait rien. » (Baena.) Devant la pauvreté, le malheureux renonça facilement aux ter-

1) *Ordnaciones fexas por la fexey en Peor tior, Rey d'Arago, etc.* (Pedro III de Barcelona et Pedro IV en Aragon). Dans *Ordnas, Catalogo razonado de las leyes, etc.* Paris, 1841, p. 227.

2) *Código de las leyes portales*. (Liv. 3, libro 14, partie 4.)

autres biens qu'il n'avait pas, et s'établit ermite, à Jerema, dans le royaume de Jon. La Moresque suivit.

Qui pour Dieu s'appauvrit,
en se rendant au bon vieux,
et ensuite loyalement le sert,
il s'enrichit.

Il s'enrichit de richesses
perdables à jamais....

Hypocrisie, dit Baena. Pourquoi ne pas admettre un hennissement vers Dieu, un remède véritable mais fugitif, après une vie peu édifiante et l'impossibilité de la continuer? Dans l'ermitage où il vit avec sa femme. L'étrange bêtise adressée au ciel des prières en vers, cantilènes monotones, pauvres de poésie, mais riches de sincérité.

A vous, le grand pardonneur,
je fais promesse, en vérité,
de maintenir chasteté
tout le temps que je vivrai;
de ne plus avoir amour,
ni résider en sa cour,
me remémorant la mort
de vous, Dieu, mon Seigneur.

O Seigneur, vous qui surpassez
le monde de gentillesse,
et qui, après la passion,
avez béni les sœurs;
Seigneur, puisque vous passez
par les pains, cruellement,
je veux être votre serviteur
jusqu'à une vous pardonnante.

Seigneur, pardonnez-moi,
ô roi, des maux le plus grand.

1) Les rimes de l'original percent à tout moment sous la traduction. Il était difficile de l'éviter. Aïme, verdadade, castidade, perçeyon, paupere, etc.

et toi, ô mon Colporteur,
parqueras-tu ce temps où je suis servi mal ;
car un jour je suis tombé,
en tous les points marseillais,
c'est pourquoi je veux que chacun
semble je me suis repenti.

Le chant à la Vierge, écrit cent fois, il le refait, ni meilleur ni pire, avec les images, les rubriques, les formules habituelles. Le Christ et sainte Marie ont leurs épithètes consacrées, comme Roland, Garin le Loherain, Siegfried, Arthur, Robin Hood et le Cid. Tout chrétien, frank, italien, espagnol ou germain, dira les mêmes choses. La seule différence, un peu plus de talent chez l'un, un peu moins chez l'autre. Chacun travaille d'après un type unique, sans chercher à lui donner une empreinte personnelle.

Vierge, fleur d'épine,
toujours je t'ai servie ;
sainte et digne chose,
supplie Dieu pour moi.

Tu es, sans doute sçue,
très parfaite et sainte ;
ton humilité
n'a pareille au monde.
C'est à ta louange
que l'Eglise chante ;
mon cœur se lève
en te bénoissant.

Tu es sans, Seigne,
sans nulle corruption ;
tu es sainte maintenant,
là où les saints restent.
Vierge, ô l'effort,
en mon cœur ;
avec dévotion grande
il obéit à toi.

Par moment, le frisson du jugement dernier le saisit. Il se répète alors ; il reprend l'idée, une seule, et la retourne, ressassant

de pauvres pensées, pas variées, toujours les mêmes, comme une obsession. Nulle image créée, aucune qui n'ait servi à rien d'autre. Et cependant, tout cela vient du cœur, c'est le cri d'une âme. Il sent, au dedans de lui, saigner les péchés, inguérissables. L'ascète vit avec la Moresque, fornicque, et puis pleure, demande pardon au ciel, recommence et se lamente encore. La chair ne veut pas mourir. Il se roule, avec âpres délices, sur les épines du remords. L'archiprêtre de Hita, Juan Ruiz, n'avait pas semblables scrupules; il avoue ses faiblesses avec la meilleure grâce du monde. « Et moi, comme je suis homme ainsi que tout autre pécheur, parfois j'en ai grand amour pour les femmes¹. »

Bana ne comprend rien, lui qui parle d'hypocrisie, à la vivante et sincère réalité. Il écrit : « Cette chanson fit le dit Garci Ferrans, feignant être très dévot envers Dieu. » Et la voici, la chanson, fruste et sans rhétorique.

Vous, mon Dieu et mon Seigneur,
vous serez ma forteresse
au jour d'ennuis
où vous nous jugerez.
Seigneur, soyez ma défense,
jusque quand je n'ai,
mon Dieu, le très bon
seigneur saint Césaire.

Créateur, vous qui créez
le monde entier, la chose est faite,
Seigneur, soyez mon appui,
jusque pécheur vous m'avez formé;
car jamais vous n'abandonnez
qui toujours à vous about;
en effet il ne périra point
qui fit ce que vous avez ordonné.

Je suis votre manifestant,
vous, soyez ma défense,
car, Seigneur, je me suis bien
grand pécheur écrit.

1) Sanchez, *Poesías castellanas anteriores al siglo xv* (Paris, 1942, p. 422).

Que je ne sois abandonné,
Seigneur, de votre grandeur,
au jour d'obscurité
où par vous je serai jugé.

Haut et formidable Seigneur,
joyeux de toute clarté,
ou vérité,
pensant il n'en est point d'autre.
Seul je suis, grandement angoissé;
Seigneur, par la votre merci,
ayez de moi pitié,
puisque vous êtes pitoyable.

« Le jour d'obscurité », l'ermite y songe sans cesse. Le sublime motif, il ne le développe pas ainsi que Berceo. « Jour d'obscurité », cela suffit. Ce mot ne renferme-t-il pas tous les épouvantelements de corps et de l'âme? Quand il chante la puissance de Dieu, c'est avec des reminiscences bibliques, un écho des Psaumes, très affaibli :

Il est auteur de toutes choses ;
il peignit les cieux d'or
qui sont une muraille de ses solides,
il est nommé le Créateur.

Il envoie son messager,
comme un épouvantable lion,
et pour lui l'on dit toujours :
gloire en excelsus Deus (1).
Il accomplit tout son désir
et toute l'âme espérante ;
il doit être, sans plus douter,
l'auteur de tous (2).

Jusqu'ici, la vie de l'ermite est celle d'un libertin timoré, avec accès de remords et crises mystiques. Mais voilà qu'un beau jour, « mettant en œuvre sa vilaine et malencontreuse idée, il emmena sa femme, disant aller en pèlerinage à Jérusalem, et, montant en une nef, arrivé à Malaga, il y demeura avec elle ». Le désir de voir le Saint-Sépulchre devait venir à cette conscience troublée, et la

(1) C'est-à-dire que Dieu surviva à tous les hommes, après le jugement final.

bonne foi du pauvre homme paraît indiscutable, au départ du moins, en dépit de Bassa, suivant lequel l'intention de rester chez les Moris était un projet arrêté depuis longtemps. Il l'insinue suffisamment par ces mots : « Cette chanson fit le dit Garci Ferrans, étant en son ermitage, proche de Jerez, avec sa femme, contemplant Dieu et son grand pouvoir, mais, sous cette apparence, il avait autre mauvaiseté au cœur. » Malheureusement le navire qui le portait aux Lieux-saints fit relâche à Malaga, en terre sarrazine. Était-ce pour de la mer? le voyage semblait-il bien long, bien périlleux aussi, le zèle s'était-il refroidi? Le fait est que le caïssseau repartit sans lui, et que le pèlerinage au Saint-Sépulcre finit brusquement dans la mosquée du Prophète.

De Malaga, le pèlerin fut, avec sa femme et ses fils¹, jusqu'à Grenade, émerveillé par la civilisation musulmane, plus riante et plus douce encore au sortir de la cité espagnole, rigide et murée. En effet, l'heure était bien choisie. Quand Garci Ferrans vint résider à Grenade, le monde hispano-arabe, splendide et moribond, s'endormait dans le luxe et les arts, épuisé de parfums, pourri de guerres civiles. Presque tous ses rois sont tués ou renversés : la plupart n'ont de grand que la houxouffure de leurs épitaphes. La frontière se rétrécissait autour de la capitale. L'Espagne en marche allait, inexorable.

Le chrétien, plongé dans cette atmosphère alanguissante, y perdit bientôt le peu d'énergie morale qui lui restait ; pareil aux Lotophages homériques, il oublia le retour, la patrie. Jusqu'à then. Il oublia tout, et devint mahométan.

D'autres, bien peu, brisés par l'esclavage, avaient abjuré devant la mort, mais lui se convertit de plein gré, peut-être tout simplement pour rester à Grenade ou plaire à la jongleuse, retournée sans doute à l'ancienne foi dès qu'elle fut hors des pays chrétiens. La beauté du Koran, l'aride majesté de l'Islam n'étaient point faites pour le toucher. L'arabe, il n'en savait rien; quelques mots, appris sur l'oreiller conjugal, à l'ermitage de

¹ Bassa mentionne ici, pour la première et unique fois, les enfants de Garci Ferrans.

Jereza, aux heures des lubricités coupables, entre deux prières et deux embrassements.

Il était possible pourtant de vivre chez les Mures sans être obligé d'adopter leur religion. Aux époques antérieures, des chevaliers espagnols avaient trouvé un asile auprès des souverains arabes, combattu pour eux les Berbers d'Afrique ou les wallis révoltés, tout en continuant d'adorer leur Dieu. Garman le Brave fut, dans sa jeunesse, au service d'un roi de Fex; Ruy Diaz Campeador, le grand Casullan, guerroya pour un émir de Saragosse et vainquit un comte de Barcelone. Au royaume de Grenade, les mores, chrétiens ou juifs, étaient tolérés; on n'exigeait d'eux qu'un tribut, assez lourd, semble-t-il, puisqu'il suffit seul, en l'année 1396, à la construction des bains magnifiques élevés par Abou-Abdallah Mohammed.

La colère prodigée en Castille par l'impudente abjuration de Garci Ferrans, les intimes de Baena la prouvent assez. « Il se fit Mure, il renia la foi de Jésus-Christ, et dit d'elle beaucoup de mal. » Ainsi parle l'ancien juif. Probablement des propos puerils ou violents, des bravades dans le genre de celles que les Anglais d'Elisabeth reprochaient à Christopher Marlowe, cet autre hélième, mort dans l'inséquence finale.

Les malédictions ne manquent pas contre l'apostat. Villacampo l'attaque, quoiqu'une vie légère l'autorisât peu à se montrer rigide; il évoque l'expiation future, toutes les hontes et toutes les douleurs. « Ami Garcia, il n'est homme qui t'épouvante... Depuis que tu renias Jésus, notre Sauveur, pour adorer le faux prophète, lignage d'Agar, qu'on nomme Mahomad, vil trompeur, ce que tu as gagné, je le sais bien; tu gagnes plus de barbe que tu n'avais coutume d'en porter, tu gagnes des maris que tu n'avais eus, tu gagnes l'amitié du plus grand des démons (Mohammed?). Changeant comme tu es, tu peux bien te nommer traître, puisque tu n'eus peur du Christ ni honte des gens, misérable. Qu'y as-tu gagné? Malchance et pauvreté; tu gagnes la luxure,

(?) Allusion à la sodomie, également justifiée d'ailleurs. Cette accusation était fréquente, à l'adresse des hérétiques et des ennemis de l'Eglise.

L'autre tristesse, tu gagnes d'être à jamais malheureux... De ce que tu gagnes, réjouis-toi, sois satisfait : tu gagnes la misère (ou la libre) de nuit et de jour, tu gagnes la colère de saints Marie, etc. »

En effet, à partir de la conversion, Garcé Ferrans roule de chute en chute. Les menaces de Villacandino s'accomplissent. Il trompe la jongleuse mystique et séduit sa belle-sœur. Récitant en quelques mots cette aventure, Bacta dit sèchement : « Étant à Grenade, il s'énamoura d'une sœur de sa femme, l'obtint tant qu'il l'eut et en jouit. » Puis, la faute commise, les lamentations reprennent, comme toujours. Une envie de mourir lui vient, il en profite pour mettre son désespoir en vers, et ne meurt pas, naturellement.

De cette époque doit dater la *cantiga* sur la mort d'un certain Fernán Rodríguez, tué à Ségovie. Pourquoi ? Comment ? Nul ne le dira. L'homme a tant tué ! Rodríguez est sensé prendre la parole lui-même et dire adieu à la vie ; il supplie Dieu de pardonner à l'âme ; quant au corps, il n'y faut songer.

Dieu qui connaît toute vérité
voudra de moi avoir justice ;
puisque le corps va se perdant,
que de mon âme il ait pitié.
Puisque rien ne vaut, vérité ni bonne fin,
soyez Dieu, que je tiens pour lui,
tout le reste est vanité.

On sent l'affaiblissement du vaincu, las de lutter ; tristesse, dégoût de la vie et de soi-même, car ici le poète parle pour lui au nom de l'inconnu Rodríguez : ce sont ses sentiments qu'il exprime.

À quoi s'ajoute une honte qu'il doit garder secrète : le nouveau musulman ne croit guère en Mahommed, le Koran est vide. Les préjugés du temps contre l'Islam, il les a conservés presque tous. Le Prophète reste encore Mahom, un diable dont on révere à la Mosquée l'idole en ar massif¹. Encore est-il sans pouvoir : il n'a pu duo-

1) Excepté les chrétiens, les autres dieux musulmans étaient Apollin, Fabur, Jorin, le poète, Terragon. Shakespeare lui rend une allusion à Terragon devenu

ner la richesse à qui renia la vérité pour lui. Cette ignorance fait sourire; elle est grande pourtant, elle est même sainte!

Si les héros de Cavadonga avaient trouvé dans le Koran ce que nous y lisons aujourd'hui, ils n'auraient jamais frappé si rudement.

Et voici, n'y pouvant plus tenir, Garcí Ferrand parti de Grenade, «*secrettement sans doute, en furtif, avec sa femme et ses enfants, et reprit le chemin de la Castille, plus guéux encore qu'à son départ. Il était resté treize ans parmi les infidèles*». La-

Tout des types du matamore (*Hamlet*, acte III, scène 5); Un troisième français décrit ainsi l'image de Mahoma :

«*Faitz moi Mahoma devant moi aporier.*
Et cil li respoundist : «*Si com vos commandez.*»
Deuiz .iiii. anzomes le greiz amozes.
Li veldis fut amuz greiz et parfons et noiz.
De plus filz de d'Karolus fut lozgez et fondez.
Comme dains un gozins fut bien amozez.
Auz il li li taitz comme emez amozez.

(*Florent*, édition Gossard et Michaux, p. 23.)

Le *Prophète* passait pour avoir été dévot par les païens. Ainsi dit Florent, «*le Floovis*» (p. 12) :

Ce toi ne Mahommet ne peiz pas .i. deuz.
Bien a passé .x. anz que truzis l'ont amoziz.

Dans le *Romancozo*, le roi Marsila, mort sur un arbre, s'écrit, fixant à Bonnavaux : «*Je te rends, Mahoma, et tout ce que pour toi je fis. Je t'ai fait faire un corps d'argent, avec poids et mesure d'or; je te fis construisre une maison à la Meque où tu es allé; et, pour l'honneur d'avantage, Mahoma, je te fis faire une tite d'or.*»

Par contre, la *Chronique de Turya* donne de l'islam une idée beaucoup plus raisonnable.

Le Sarrasin Fernandus répond à Roland :

«*Nos croion que li creeres del ciel et de li terre est uns Dex, ne li pôt li filz ne pere; et ausi nos il se fait de nuls engendrez, ausi n'engendrez il nuls; et por c'est il uns Dex et ne pas en tens personnes.*» (Édition-Franck Wolff, p. 11.)

Voit aussi l'admirable chapitre : *Comment Charles et Agolens desquiterent de lor loi* (p. 13 et suivantes).

1) *Commentaire de Roma*, tome II, p. 264. Ce retour est fait sous Jean II, mais il est impossible d'en fixer la date.

inévitable retour ! Il fallut alors de nouveau, recevoir un second baptême, et mourir enfin, triste et méprisé, dans quelque coin de l'Espagne chrétienne. On n'en sait pas plus. Sur les dernières années et sur la mort, Baena se tait.

Cependant, il pouvait espérer encore en celui qu'il nommait le « grand pardonneur », Garci Ferrans, chez les Moors, l'avait centé, mais des lèvres seulement. Si, comme Tannhäuser, il était entré dans la grotte bleue où Dona Vénus étale sa nudité païenne, les bras ouverts pour donner la chrétienté, le chanteur espagnol, plus heureux que le minnesinger gibelin, en était ressorti le cœur tout déchiré d'épines. Il pouvait espérer encore, lui qui répétait aux heures de remords et de foi :

O saint ! si couronné,
que de toi j'ai pardonné !

LUCIEN DUBOIS.

FRAGMENTS D'ÉVANGILE ET D'APOCALYPSES

DÉCOUVERTS EN ÉGYPTÉ

En Égypte, le passé n'est pas mort : il dort à quelques pieds sous terre, dans ce sol qui conserve tout ce qu'on lui confie. Les fouilles exécutées par la Mission archéologique française au Caire ont déjà apporté au monde bien des révélations inestimables. En 1886-87 les tombeaux d'Akhmim livraient aux chercheurs trois documents qui touchent d'assez près aux origines du christianisme. Ils viennent d'être publiés dans les *Mémoires de la Mission*¹ par M. Bouriant.

C'est d'abord un long fragment grec du livre d'Hénoch. On ne connaissait jusqu'ici que par une version éthiopienne et quelques citations des Pères cette apocalypse jadis si célèbre, que Tertullien et bien d'autres avant de lui croyaient échappée par miracle au déluge : nous pouvons maintenant en lire la cinquième partie environ dans la langue même où l'ont connue la plupart des chrétiens. Pour marquer l'importance du document, il suffit de dire que c'est là qu'apparaissent pour la première fois les idées, qui ont eu dans le monde juif et chrétien une si prodigieuse fortune, de la géhenne avec ses tourments, du temple céleste avec ses parvis mystérieux, de l'arbre de vie destiné aux élus, du séjour où les âmes attendent le Jugement : dans le livre d'Hénoch on voit en quelque sorte se former cet amalgame des notions d'immortalité et de résurrection, qui est à la base de tant de conceptions religieuses des premiers siècles, dans l'Eglise comme dans la Synagogue.

Il est précieux pour pouvoir faire ces études dans le détail de

¹ *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, tome IX, fascicule premier, p. 93 et suiv.

posséder le texte grec. Le fragment, malheureusement, s'arrête avant les développements si énigmatiques sur le Messie Fils de l'Homme, élu de Dieu avant que le monde fût fait, juge des hommes et des anges. Il ne contient pas non plus la grande vision qui permettrait peut-être de déterminer l'âge du livre. Tel qu'il est, il a une importance unique : il permet de contrôler le seul texte connu jusqu'ici et donne même, — nous avons essayé de le montrer dans une étude plus étendue que nous avons consacrée à cette découverte, — de précieuses indications sur l'origine de l'ouvrage.

Le second fragment est un récit de la Passion, de la mort et de la résurrection de Jésus. De la dernière phrase, il ressort que ce fragment d'évangile prétendait être de Simon Pierre, l'un des douze disciples du Seigneur. Nul doute que ce ne soit un débris de l'antique « évangile selon Pierre », que Sérapion, évêque d'Antioche (vers 190-209), interdisait de lire dans l'église de Rhossus, parce qu'il le trouvait trop conforme à la doctrine des Docètes; du moins, un examen attentif de notre fragment, d'une part, et des termes du témoignage de Sérapion, de l'autre, m'a-t-il convaincu de l'identité des deux documents. Je crois même que l'on peut remonter plus haut encore l'histoire de notre évangile. Justin (130), qui cite quelque part des « souvenirs de Pierre », c'est-à-dire un évangile de Pierre, se rencontre sur des points très caractéristiques avec notre fragment. On le voit, c'est à une période où les évangiles canoniques ne s'étaient pas encore définitivement imposés qu'il faudrait placer la composition de notre écrit. Et la singulière liberté avec laquelle il cite ceux d'entre eux qu'il a certainement connus (Marc et Matthieu) parle en faveur de cette conjecture.

Le troisième fragment, un court débris d'apocalypse, est beaucoup plus aisé à identifier. Clément d'Alexandrie (*Eclég. proph.*, § 55) en cite un passage très caractéristique qu'il introduit par ces mots : *Pierre dit dans l'Apocalypse*. Notre fragment appartenait donc à l'Apocalypse de Pierre, ouvrage qui paraît avoir joui dans les premiers siècles d'un succès considérable. Clément d'Alexandrie n'a pas été seul à en affirmer l'authenticité : l'auteur du fragment de Muratori le range parmi les livres admis par l'Eglise de

Rome. Et longtemps encore après qu'il eût été déclaré apocryphe, du temps de Sixtus, on le lisait une fois l'an dans les Églises de Palestine; certains catalogues orientaux le nomment parmi les livres canoniques (*Codex Claramontanus*, ix^e ou iv^e siècle); au ix^e siècle même, on le trouve (dans la stichométrie de Nicéphore, vers 850) placé dans la classe intermédiaire des antilegomenes.

Nous avons un moyen plus direct de constater la grande action que l'Apocalypse de Pierre a exercée sur les esprits. Outre les débris d'un discours eschatologique du Seigneur et une description du séjour des justes, notre fragment contient une peinture vivante des effroyables tortures réservées aux diverses classes de pécheurs. Ce sombre tableau a désormais haïté l'imagination chrétienne : son influence est sensible non seulement à travers la littérature populaire des premiers siècles (Apocalypse de Paul, d'Edras, Actes de Thomas, etc...), mais en plein moyen âge, par le poème de Dante; par d'autres voies, la vieille Apocalypse agit encore sur notre propre temps.

Ce rapide aperçu a peut-être donné une idée de l'importance des textes récemment découverts. Il ne nous reste qu'un vœu à faire : c'est que la Mission française au Caire nous apporte souvent encore des trésors archéologiques de cette valeur.

ADOLPHE LÖN¹.

(1) M. Adolphe Lön publia pendant les premiers jours de l'année 1890 deux thèses présentées à la Faculté de théologie protestante de Paris pour obtenir le grade de licencié en théologie, dans lesquelles il revient à une étude approfondie les fragments récemment découverts : *Le livre d'Himch, fragments grecs découverts à Akhmim (Haute-Egypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduites et commentés* (Paris, Leroux). — et *Évangiles syriaques Petrus et Apokalypsis Petri quasi integritate ad fidem codicum in Aegypto, nuper inveniuntur editi cum latina versione et observationibus critica* (Ad. Lönz (Paris, Leroux).

[Noté de la Rédaction.]

REVUE DES LIVRES

Ce. LEBLANC. — *L'Évolution religieuse dans les diverses races humaines.* — 1 vol. de viii-607 pages (Reinwald, Paris, 1902).

L'auteur part du principe que les grandes religions sont simplement l'égatement des peuples : il interroge donc les croyances de toutes les races humaines afin de dégager de cette race humaine les lois qui ont permis le développement des religions. Nous sommes de ceux qui croyons parfaitement légitime cette application de la méthode comparative et nous n'avons rien à la défendre ici. Mais encore, pour qu'une pareille tentative puisse aboutir à des conclusions utiles, il est indispensable qu'elle se poursuive strictement dans les limites de la neutralité scientifique. Or, nous regrettons de devoir le constater, cet ouvrage est d'abord un exposé historique qu'un acte d'innovation dirigé contre toutes les manifestations de l'idée religieuse. L'auteur se veut voir que les vaines ombres des religions et, pour qu'on n'en ignore, chaque fois qu'il a obtenu de doctrine les conceptions religieuses d'une race, il ajoute un paragraphe pour démontrer que cette race serait été beaucoup mieux partagée, si elle avait été dépourvue de ses croyances. On dirait qu'il en est encore à l'idée dont les certains orthodoxes communément à se déparier et qui leur faisait voir dans toutes les « fausses » religions quelques signes d'attachement et de bonnêtement suffisant, pervers, « diabolique ». L'auteur ne se donne pas même la peine, dans sa condamnation radicale du sentiment religieux, de relever l'assertion si bien mise en lumière par Herbert Spencer que la religion, à ses grossiers débuts, a rendu à l'évolution sociale le triple service d'avoir empêché l'éparpillement des familles en développant l'esprit de subordination, d'avoir établi un lien entre les générations successives, enfin d'avoir habillé l'homme à sacrifier une jouissance directe et immédiate en vue d'un bien indéfini et lointain.

Que diraient-ils maintenant que l'auteur porte sur les religions supérieures ? C'est ici surtout que se manifestent ses préconceptions d'apologiste. ... à rebours. Il en veut surtout, cela va sans dire, aux religions sémitiques. Comme les critiques orthodoxes de l'islamisme le font, il professe, sur la valeur morale de la Bible

moins de « filon » et seulement c'est pour déclarer que cette valeur est extrêmement négative. Son chapitre : *La Morale biblique* serait mieux intitulé : *L'Impiété de la Bible*. Pour mieux démontrer que « chacun de ses commandements est une loi qui est l'expression d'un état mental inférieur », il interroge la Tal-

meil) nous, par contre, il se dira, en posant mal des prophéties si de leur enseignement. Aussi ne lui sera-t-il pas difficile d'arriver à la conclusion que « dans toutes les religions antiques, le progrès moral est aussi acheminé que le progrès intellectuel.... toutes ont été aussi intelligentes que brèves. » — Cependant, quelques deux cents pages plus loin il s'agira, dans sa critique du christianisme, de redire à l'endroit toute originalité. Alors seulement il rappellera la parole des prophètes : « Les préceptes du christianisme sont simplement un écho des écrits bibliques et surtout des prophètes »!

M. Lethbrunat s'efforce à finir les notes savantes; il se montre une fois de plus dans son ouvrage fier, bien qu'on puisse lui reprocher de n'y avoir pas suffisamment renouvelé, par des emprunts aux ouvrages les plus récents (notamment en ce qui concerne les religions de l'Afrique et des deux Amériques), le fond d'informations sur lequel les sciences ethnographiques vivent depuis un vingtième d'années. J'ajouterais que, sur ce terrain, on peut se fier aux faits qu'il avance et même aux deductions qu'il en tire relativement à l'embellissement des croyances primitives. Tout au plus aurais-je à faire quelques réserves sur ses classifications générales, par exemple au sujet de sa distinction entre l'animisme technique et l'animisme spirituel, qui, à mes yeux, sont une seule et même chose.

Mais il s'en faut qu'on puisse lui adresser les mêmes compliments dans son exposé des manifestations religieuses chez les peuples plus avancés. Il nous dit bien, en commençant, qu'il ne se propose pas de faire une histoire complète des religions, mais simplement de mettre en relief les points principaux de la commune évolution religieuse. Cette réserve ne le dispense point d'être exact ni même de nous présenter l'état réel de la science dans l'exposé des faits ou des opinions qu'il est amené à citer. Qu'il s'abstienne de citer les deux volumes de M. Albert Réville sur *Les Religions des peuples non civilisés*, l'omission peut s'expliquer par le désir d'éviter tout ce qui rappelle un point de vue différent du sien. Mais qui penser d'un auteur qui, dans cet ouvrage couronné de médailles, a consacré près de cent pages à étudier les religions de l'Inde et qui ne cite ni Max Müller, ni même parmi ses compatriotes, Bergaigne, Barth, Séguier? En revanche il invoque l'Origine du culte de Dupuis et la Science des religions d'Eugène Burnouf. — De même, il cite fréquemment l'excellent *Manuel* de M. Tiele, mais il ne paraît pas connaître l'ouvrage du même auteur, traduit en français par M. Collins, sur l'histoire comparée des religions sémitiques. Champollion et M. Maspero sont seuls interrogés en ce qui concerne la religion de l'Égypte; d'autre part, M. Darmesteter n'est pas même cité à propos de la religion iranienne. — Faut-il s'étonner, dans ces conditions, de l'entente présente entre des faits acquis : que le catholicisme a copié le bouddhisme (p. 264); — que les Jains de l'Inde représentent les bouddhistes primitifs ou du moins leurs ancêtres (p. 453); que le panthéisme grec-romain tenait ses origines de l'Inde (p. 495), etc. — Il nous semble que nous avons déjà vu tout cela dans les ouvrages de Facollat.

Mais remarquez en ce qui concerne l'histoire interne des doctrines religieuses, du moins dans leurs formes supérieures. M. Latourneau est parfaitement bien de rejeter le monothéisme. Mais encore ne doit-il pas nous laisser croire qu'il ignore en quoi consiste celui-ci, lorsque, après avoir raconté comment, en pratique, la croyance à l'unité divine s'est développée partout, dans l'adoration populaire, avec l'admiration d'être numéros, intermédiaires ou intermédiaires, il ajoute : « On avait le droit de se demander en quoi le monothéisme serait supérieur au polythéisme, puisque la Dieu unique ne serait *pas* d'une autre essence que les dieux multiples. » C'est là évidemment reconnaître le monothéisme avec la polythéisme. C'est en rendre justice à la doctrine officielle des Juifs post-exiliens et des chrétiens, et même aux croyances développées des anciens Égyptiens, des Grecs et des Hindous. — Comparer le monothéisme, — qui a cependant ses préférences sur le polythéisme, — quand il en fait la doctrine « que l'élément matériel est double d'un autre esprit » ? Ce doublement même est encore du dualisme et il n'y a de véritable polythéisme que si, derrière cette apparente unité, on postule l'existence d'une unité supérieure ou de trois unités égales.

On nous trouvera peut-être sévère pour un ouvrage qui se recommande d'un principe juste et qui applique une méthode scientifique. Mais c'est précisément parce que nous croyons à la valeur de ce principe et de cette méthode, nous regrettons dans l'histoire des religions, quelques regrettables de lui voir succéder, par leur association avec des arguments faibles et des deductions hâtives.

Les réserves faites, nous reconnaissons volontiers que l'ouvrage mérite d'être lu et peut être consulté avec fruit, pour les nombreux renseignements qu'il donne dans ses divers chapitres et pour les explications qu'il en donne si abondamment, en outre, comme toutes les œuvres de l'auteur, des parties intéressantes et originales, telle que le chapitre où il donne « l'histoire littéraire » en particulier chez les « primitifs » qui se trouvent poètes. L'auteur y a réuni de nombreuses citations, empruntées surtout à Victor Hugo, qu'il appelle « le plus divin des poètes modernes », à mesure de sa constante inclination à projeter dans les phénomènes naturels les fables, les passions et même les raisonnements de l'homme. Victor de Laprade est bien allé jusqu'à supposer un double esprit de l'arbre.

Mais n'est-il rien de lui qui subsiste et qui dure ?
Ou s'en vont ses esprits d'autres reconstruits ?

M. Latourneau commet une faute la plupart des fois, les poètes eux-mêmes ne prennent pas au pied de la lettre ces expressions métaphoriques. Cependant, n'est-il pas avec beaucoup de raison, « se fait même qu'ils les emploient pour nous plaire, pour nous toucher ou simplement pour répondre à

leur inspiration, pendant assez long que l'enthousiasme est encore présent dans leur esprit et dans le cœur. »

GOMUT D'ACHTANA.

À LIREUX. — *La Religion*. — Paris, Hachette (Bibliothèque des sciences contemporaines, in-12, no-386, 1882).

Le caractère du livre que vient de publier M. A. Lefèvre est double : c'est à la fois un manuel de mythologie comparée et un ouvrage de polémique. M. A. Lefèvre a tantôt d'une part esquissé un tableau d'ensemble du monde des croyances et des pratiques religieuses que nous ait fait connaître les textes anciens et les récits des voyageurs et il a, en même temps profité de l'occasion qui s'offrait à lui, pour présenter une démonstration en bonne forme de cette proposition qu'il tient pour indiscutable, que toute religion, quelle qu'elle soit, est un ensemble d'illusions poétiques et le plus souvent dangereuses pour la santé de l'esprit humain. Il a pris soin, au reste, d'avertir lui-même ses lecteurs que ce n'était pas un livre de pure érudition ni même de simple vulgarisation scientifique qu'il avait voulu composer : « A toutes les mythologies, à toutes les religions, nous empruntons une notice poétique, exempte de raisonnement ; et nous nous accoutons de abstraction dans la famille suprême entre le passé et l'avenir, entre l'aberration et la sagesse¹. » C'est donc à un certain point de vue une sorte de traité d'apologétique que ce livre ; il est destiné tout autant à faire l'éducation religieuse des âmes et à les guérir de la superstition et de l'erreur qu'à replacer dans les milieux historiques où ils se sont développés ces ensembles de rites, d'interdictions et d'observances, de croyances, de mythes, de symboles et de dogmes, qui constituent les diverses religions ; aussi ne faut-il point être surpris que des extraits, des conseils soient insérés çà et là dans cet ouvrage ; c'est en réalité pour les fidèles de la religion de la science un véritable livre d'édification.

Le caractère strictement positif et historique de cette œuvre nous interdit de discuter les thèses philosophiques que pose M. Lefèvre, mais nous devons signaler cet aspect particulier du livre qu'il a publié, parce que les intentions qui l'animèrent ont nécessairement influé sur la manière dont il a conçu et composé ce manuel de mythologie. Tout d'abord il l'a allégé de l'appareil de références qu'on est accoutumé à retrouver dans les livres de cette espèce ; sur vingt fois que rapports M. Lefèvre, c'est à peine s'il en met un dont il indique la provenance, et même lorsque cette provenance est indiquée, c'est d'une manière générale et un peu vague ; c'est à peine et dans tout le volume il y a une dizaine de références précises où sont mentionnés le nom de l'auteur, le titre de l'ouvrage, le numéro du paragraphe ou de la page. Certes, M. Lefèvre n'est point en em-

1) *La Religion*, p. xii.

l'auteur d'indiquer ses sources, et il est fort probable qu'il n'a composé son livre qu'entant des renseignements les plus précis et les plus exacts, mais comme ce qu'il voulait dire, « était un livre à l'usage du grand public et non point un véritable manuel, un *Handbuch* à l'usage des étudiants. Il a voulu épargner à ses lecteurs tout cet usage de citations et de références, qui aurait pu les effrayer et leur donner la crainte d'avoir affaire à un pédant.

C'est ainsi, sans doute la préoccupation de la catégorie de lecteurs à laquelle il voulait s'adresser spécialement qui a déterminé en partie M. Lefèvre à adopter pour son livre le plan très simple et en apparence très clair auquel il s'est arrêté. Il semble qu'il ait voulu dresser un catalogue systématique des superstitions ou, aux divers âges de l'humanité, se sont épandus les divers peuples du monde. On pourrait même, par son livre décourager, d'essayer de démontrer qu'il n'est pas un objet dans la nature, pas une idée dans l'esprit humain, que l'inspiration trouble des races primitives n'ait transformées en dieu. Voici la table des matières du livre : I. Zoologie. II. Phytologie. III. Lithologie. IV. Hydrotologie. V. Pyrologie. VI. Le culte de la génération. VII. L'animisme. VIII. Les dieux de l'atmosphère. IX. Astrologie. X. Les dieux et les mythes cosmiques. XI. Les concepts divins. XII. La magie. M. Lefèvre a réuni sous les uns des autres les cultes qui, à vrai dire, ne sont que des aspects divers, des formes différentes d'un même ensemble de pratiques et de croyances. Il n'y a aucune raison dans un livre, qui n'est pas un ouvrage de spécialité, mais qui, tout au contraire, veut être un traité systématique de mythologie, de traiter en des chapitres distincts des cultes directs des animaux, des plantes, des pierres et des eaux, qui appartiennent tous à un même cycle de conceptions religieuses. Mais, en revanche il était nécessaire de distinguer du culte direct les cultes ancestraux ; il fallait séparer plus nettement aussi du culte direct de l'arbre le culte de l'esprit qui habite l'arbre et qui bientôt s'en détache pour devenir un dieu, esprit invisible de la forêt. Il est très nécessaire de ne pas placer au même plan que les autres formes de cultes, le culte des morts et des ancêtres, qui tient à lui seul autant de place que tous les cultes naturels et qui se distingue par ses caractères et franchit de toutes les autres formes religieuses. Il ne semble pas qu'il y ait aucun raison valable d'isoler de l'histoire des dieux de l'air le culte du ciel, de séparer des cultes ancestraux et des cultes solaires l'adoration du feu qui se rattache à ces deux cycles distincts de croyances et de pratiques ; on s'attendait au reste à voir faire au feu une part plus large dans le paragraphe qui traite du sacrifice ; le feu rituel, le feu du sacrifice, devient souvent lui-même un dieu comme les paroles qui précèdent le prière, les prières, les formules. Puis il semble étrange de séparer de toutes les croyances qui leur servent de fondements les pratiques et les rites et de les étudier isolément et en eux-mêmes. On pourrait reprocher aussi à M. Lefèvre d'avoir par trop confondu deux institutions religieuses, strictement séparées sous d'autres noms, mais différentes cependant, le sacrifice et la sorcellerie, d'avoir uni en une seule ac-

de pratiques l'élévation rituelle et la formule magique, qui restent, malgré leurs perpétuels contacts, deux formes de culte vraiment séparées et qui appartiennent à des ensembles différents. Bien que même sans cesse, de correspondances et d'absorptions.

Mais, à vrai dire, ce que voulait surtout faire M. Lefèvre, c'était mettre en évidence la survivance dans les religions historiques de croyances et de pratiques antérieures, et pour ce but défini le plan qu'il a adopté était sans doute l'un des meilleurs que l'on ait pu choisir. M. Lefèvre a tout en effet de démontrer l'unité réelle de la religion, l'identité de toutes les conceptions religieuses sous les formes diverses qu'elles ont revêtues au cours de l'évolution; cette démonstration, si l'a acquiescé, avec cette attention pleine d'aisance et de grâce, un style élégant et sobre, qui séduisent tout d'abord et qui font se ressouvenir que M. Lefèvre est poète. Peut-être la démonstration ne satisfait-elle pas tous ses disciples: entre les religions de l'Océanie, de l'Amérique ou de l'Afrique, et les grandes religions historiques comme le bouddhisme, le christianisme ou le judaïsme, il y a sans doute de frappantes ressemblances, mais des différences aussi. Bien des choses ont survécu, mais d'autres sont nées, auxquelles il serait peut-être difficile de trouver d'exacts parallèles. Les conceptions et les institutions religieuses ont évolué comme les institutions politiques et sociales, plus lentement peut-être, mais aussi nécessairement; les transformations et même allures sont produites et, pour dire, en bonne méthode, l'aurait-il leur compte des différences tout autant que des analogies.

L. MONTAUDO.

E. LAMBERTON. — *L'Inde avant le Buddha. La Vie du Buddha, suivie du Bouddhisme dans l'Indo-Chine*. — Paris, Georges Carré, 1892; 2 vol. in-42 de 329 et 328 p.

M. Lambertson, qui a résidé six ans dans l'Inde, et qui a déjà publié diverses autres œuvres, en volume relatif à la plus importante des littératures du sud de la péninsule, — la littérature tamoule — a entrepris de rassembler et de condenser les résultats des travaux dont l'Inde, son histoire et sa littérature ont été l'objet depuis que les Européens en ont pris possession, spécialement en ce qui concerne la race dominante de la péninsule, la race aryenne. Les deux volumes par lesquels il débute témoignent de lectures étendues; on voit qu'il n'a négligé aucune source d'information. Il a de plus l'avantage de pouvoir quelquefois contribuer au même compte ses lectures par le surcroît de ce qu'il a vu. Dès l'abord toutefois, on s'aperçoit que l'on a affaire à une œuvre de vulgarisation, non à des recherches scientifiques personnelles, et à une vulgarisation qui est surtout de deuxième ou même de troisième main,

Nous nous bornerons donc à une analyse sommaire de ces deux volumes en insistant seulement sur les jugements de l'auteur qui nous paraissent le plus remarquables. Un troisième volume intitulé *L'Inde après le Bouddhisme* vient de paraître. Il fait suite aux deux volumes dont nous nous occupons ici. Nous n'en avons eu connaissance qu'en relisant les épreuves de ce compte rendu ; mais ce que nous dirons des deux premiers suffit à caractériser la méthode de M. Lamouroux appliquée dans le troisième comme dans les précédents.]

1. *L'Inde avant le Bouddhisme.*

Dans la première de ces volumes, l'auteur parle quelquefois de l'Inde pendant et après le Bouddhisme, mais sans lui ; il parle aussi des Aryens avant leur entrée dans l'Inde et hors de l'Inde. Dans les Aryens, auteurs conquis du l'Inde, il distingue deux types originaux : l'un, plus important, caractérisé par la stature et la couleur brune ; l'autre, subalterne et ayant subi l'influence du premier, caractérisé par la tête longue et la couleur blonde. Ce sont, en le suit, deux types opposés. La question primordiale de la race, la « patrie aryenne » aurait été le bassin du Balkan, ce que l'auteur prétend prouver principalement en montrant que c'est seulement de là que les Aryens ont pu trouver un chemin pour aller dans l'Inde. Il cherche également à déterminer les mœurs, l'état social et la religion de ce peuple dans sa « patrie aryenne ». On conçoit que tout cela ne soit bien conjectural. Car la plupart de ses données n'ont été obtenues que par l'étude de textes sumériens. Or, l'auteur nous dit que ce peuple « sur les bords de l'Oxus ne parlait pas encore sumérien ». Quelle langue parlait-il donc ? M. L. ne s'explique pas sur ce point : il ne dit rien de « l'aryen » qu'on prétend avoir été cette langue primitive, — deux langues en s'étant même assez d'écrire une faible (moderne), — et qui n'est que le sumérien venu à l'Inde supposé primitif. Mais il avoue que les plus anciens monuments de la langue et de la littérature sumérienne ou aryenne, — les premiers hymnes védiques, — ont été composés sur les bords de l'Inde, c'est-à-dire pendant l'émigration.

C'est seulement après ces discussions sur la patrie aryenne et l'histoire hypothétique qui s'y rattache, que l'auteur, arrivant au séjour définitif des Aryens au du milieu d'une partie de la race, aborde la géographie et l'éthnographie de l'Inde. Le pays comprend deux grandes régions bien distinctes, l'Hindoustan au nord, le Dekkhan au sud, qui avaient été habitées avant l'arrivée des Aryens par plusieurs races : 1° les Aborigènes comprenant deux types principaux ; 2° les Dravidiens ou Tamiens divisés aussi en deux sections, et une troisième, la plus dégradée de toutes, provenant de nombreux mélanges, mais dont le fond serait sumérien. L'auteur essaye de rapporter ses races diverses aux autres dont la subordination est devenue, avec la domination aryenne, le trait dominant de la constitution de la société indienne. C'est ainsi à ces races primitives qu'il attribue les monuments mégalithiques découverts dans l'Inde aussi

bien qu'à dans tout d'autres pays. L'auteur, qui a vu de près les descendants de ces héroïques fondateurs de l'Inde, en trace un portrait peu flatteur; le regardes le plus grave qu'il lui adresse, et qui revient souvent sous sa plume, est le manque de cœur.

Les Aryens, pénétrant dans l'Inde par la vallée de l'Indus, séjournèrent d'abord dans la basse du ce fleuve qu'ils appelèrent en sanscrit *Septa-Sindhu* (les sept rivières) et qu'on désigne aujourd'hui par le nom persan de *Pandjeh* (cinq eaux). L'auteur cherche à indiquer, d'après des enseignements très incomplets, les changements apportés dans les mœurs et dans la religion pendant cette période, les tentatives incessantes et malheureuses pour étendre le domaine aryen, les perpétuelles luttes entre les Dasyous ou indigènes, le progrès jusqu'à la Sarasvati, puis jusqu'à la Djemnah, et enfin jusqu'au Gange. C'est alors que le culte se régularise, que la monarchie s'affermie.

Après cette période de la prise de possession du sol de l'Inde vient l'âge héroïque, caractérisé par trois grands faits : 1° lutte acharnée des deux premières races entre elles, la guerrière et la sacerdotale, dont le héros fut Paragou-Râma; 2° guerre au dehors dont le héros fut un autre Râma, le fils de Daguertha les que l'auteur d'ailleurs ne sasse clairement; 3° guerre civile entre les deux races royales. M. Lamoreaux passe rapidement sur le deuxième fait, qui est cependant bien populaire; car le Râmâyâna (la légende de Râma) est un des versets dans l'Inde. Il est vrai que cette conquête de Ceylan par le deuxième Râma est bien insignifiante. On ne voit que lui et son frère qui sont de race aryenne. Ses adversaires sont des Rakshasas, c'est-à-dire des barbares, ce qui est tout naturel; mais ses troupes sont des singes, c'est-à-dire aussi des barbares; et le poème nous décrit une lutte de barbares contre barbares, la civilisation n'étant représentée que par Râma et sa famille. Quelques étrange que soit une pareille légende, nous n'en sommes pas moins forcés de voir, dans cette légende, l'histoire des premiers efforts d'expansion de la race aryenne vers le sud de l'Inde.

La troisième fait est la guerre terrible des Kouravas et des Pandaras, qui fut le sujet du *Mahabharata*, poème épique où toutes les traditions de l'Inde hindouiste ont été mêlées. M. Lamoreaux a eu l'heureuse idée de donner une analyse du poème. Mais il est privilégié d'en avoir une « traduction complète » par Fausmil; les simples mortels n'ont guère plus de la moitié. Pourquoi dit-il tout que « les Pandaras y représentent le parti des Brahmanes » ? Je ne vois pas cela du tout. Ils ne représentent que leur propre parti. La guerre rassemblée dans le *Mahabharata* est une lutte pour la possession du pouvoir; c'est l'ensemble qu'on a de la grande alliance et de la trahison caduque, qu'on a qui est de tous les temps, de tous les lieux comme des temps historiques, et, je pense, aussi des temps préhistoriques. Les Pandaras aient le droit pour eux et défendant la bonne cause, il est juste que les Brahmanes leur soient favorables en général, mais cela ne veut pas dire qu'ils soient hostiles au parti malade. L'armée Ku-

raya lui-même commandés pendant cinq jours par un Brahme qui courait au combatant les Pandaras. La seule exception s'est donc partagée entre les deux parties; mais le conflit eut entre Kshatriyas et entre Kshatriyas seulement.

M. Lacombe voit encore une autre faille dans le Mahābhārata, celle du Bouddhisme et du Brahmanisme. Il considérât presque, d'après lui, que la compilation du Mahābhārata que nous avons eu déj faite pour combattre le Bouddhisme. Si le Bouddhisme est en effet dans le Mahābhārata, il n'y est que par prescription, si il y aurait de la vérité à l'y chercher trop obstinément. Il y a bien cependant quelques passages où il peut être vu, si il est permis de voir dans l'épique de Vishnou et de Krishna des traces des doctrines divines védiques, dans la prépondérance évidemment accordée au premier, l'intention de faire les idées du dernier dans un sens déterminé en écartant toute influence contraire.

Le culte de Vishnou alla se développant et s'alliant dans la légende du Krishna qui est déjà un des noms de ce dieu dans le Mahābhārata. L'auteur montre cette dévotion et expose en même temps toute la théologie des Brahmanes, qui s'est en fait que le panthéisme, l'âman (le moi) sur lequel il disserte étant à la fois la cause et l'effet; sur le moi individuel se diffuse qu'on apparence du moi unique-universel. Les évolutions de ce moi individuel qui prétend à une indépendance injuste et impossible constituent la succession des existences.

L'auteur passe ensuite à l'exposé des systèmes philosophiques au nombre de six : le système Mimāṃsā qui s'en tient aux observations védiques, le Vedānta qui n'admet qu'un seul principe des choses; le Sankhya qui en admet deux, mais se partage en deux écoles présentant comme le lui a enseigné, l'une la séparation absolue des deux principes, l'autre leur étroite union; enfin le Nyāya et le Vaiśeṣika, exposant le premier sur la logique et la certitude du raisonnement, le second sur la constitution du monde.

Tout le livre suivant qui porte l'indulgent peu satisfaisant « l'Inde dogmatique », l'auteur revient sur le panthéisme et la transmigration, mais insiste principalement sur les amāntas, les purificatoires, les pénitences et les expiations. Il y mêle le Zoroastrisme, sous prétexte que les Indiens lui ont emprunté le système des purifications. Je suis bien loin de trouver la chose aussi « étrange » qu'il le dit. Les rapports qui existent entre le Zoroastrisme et le Brahmanisme, en dépit de l'insupportable antagonisme d'origine, ne sont guères frappants. Des emprunts qui survient les faits postérieurement ne sont nullement prouvés; les purifications enseignées par Manu tiennent un développement naturel du Brahmanisme, et les Puras ou sectaires le Zoroastre religieux dans l'Inde y forment un monde à part. En somme, ce chapitre est un résumé des Lois de Manu, pour ce qui touche à la religion, à la morale, à la science morale, à la transmigration, aux devoirs des castes. Le livre suivant intitulé « l'Inde juridique » est un exposé de la partie civile et criminelle des mêmes lois. Le dernier a pour titre un tableau de la Société indienne telle qu'elle s'offre aux regards dans les lois de Manu.

Le dernier chapitre a pour titre « l'Inde brahmanique »; mais l'auteur y a mis plutôt l'Indouisme que le Brahmanisme. Car, après avoir donné quelque idée sur les Pourohita, qui sont la partie la plus moderne de la littérature indienne, il décrit le culte indien, caractérisé par le cranté et la barbe, et le peuple indien menacé de mort, vengé par la misère et la dégradation. Et il ne dit rien qu'il a vu lui-même, ou qui soit rapporté par un témoin récent, l'abbé Dubois. Peut-on bien dire que ce soit là l'Inde brahmanique? Ne se le pense-t-on pas? Il est vrai que les Brahmanes subsistent, et que leur caste seule a résisté aux braves qui ont détruit les autres. Mais pour juger l'Inde brahmanique, il faudrait la voir telle qu'elle fut avec l'organisation qu'elle s'était donnée. On peut dire des peuples ce qu'on a dit des Indiens :

Le même jour qui mit ses bonnes lèbres aux fers,
Lui rendit la mort d'un vertigineux presser.

La race aryenne ne se montre plus à nous que blottie par les stigmates de la servitude et de l'abaissement. Qui est? sans la conquête, les Vajras qui représentaient la classe moyenne, n'auraient-ils pas pu, vaincus par le nombre, conquérir une certaine indépendance, et semer le joug des Brahmanes? On répondra peut-être que la conquête elle-même et les maux qui en sont résultés ne sont que la conséquence de la tyrannie et bien organisée par l'astucieuse sacerdotalité qui a su se réserver tous les avantages sociaux. Cela est bien possible; il n'en est pas moins vraisemblable qu'une grande partie des misères de l'Inde actuelle sont imputables aux castes, que la nation a elle-même planté qu'à la nation elle-même. Bien que les Aryens aient originellement gentils, comme tous les peuples, les castes humaines, je ne puis regarder ceux qui se font aujourd'hui ou se fussent naguères, comme une institution brahmanique. Dans une Indienne qui, du haut du char de leur idole, exhortent les faucheurs à se précipiter sous les roues, je ne reconnais pas les Brahmanes de Manou.

Il est vrai, et cela n'a rien d'étonnant, l'auteur se cite quelques fois. Ici, il parle de « l'abaissement des pères » (p. 813), de la « société brahmanique » (p. 908), ailleurs « de la doctrine naturelle aux Hindous et de celle prescrite aux Brahmanes » (p. 390). Je sais bien qu'on peut enlever la plume à la vérité, ne pas hésiter à tout un homme et se faire scrupule d'écarter un peu. Cependant il faudrait se mettre d'accord avec soi-même. À la page 230, il veut même remarquer la réprobation du suicide; et page 322, il dit que, d'après Manou, le suicide est une délices. Que penser de pareilles contradictions? La morale indienne l'approuve-t-elle ou le condamne-t-elle?

MAIS, sans nous arrêter à quelques questions particulières, nous nous élevons (non, comme l'auteur, l'opéisme brahmanique avait amené l'Inde à un état misérable, dont beaucoup de traits se retrouvent aujourd'hui dans son état actuel, lorsque « Bonddia entreprit la réforme » de cette société dégénérée.

2^e Li-Vü du Bouddha.

M. Lamotte ne s'est pas de tout qui permettait au Bouddhisme la conquête du monde et même travaillait à la lui faciliter, selon lui, l'âme du Bouddha est un « foyer ardent dont la flamme et la lumière rayonneront dans le temps et l'espace jusqu'à la prise de possession définitive du monde entier par la civilisation et la religion de l'Europe » (p. 100). Cette vue que l'auteur a exprimée à plusieurs reprises, sous une forme plus ou moins voilée, nous en fera l'idée d'une démonstration méthodique, le dessein de berner son lecteur avec un ecotérisme qui n'existe pas, de nier des croyances aussi nettement formulées que celle du *voï* et de l'*saïa*, se un mot d'imaginer un Bouddhisme de fantasie, un pseudo-Bouddhisme; il expose le *vis* du Bouddha et comme « complètement oblige » l'organisation du Bouddhisme dans l'Indo-Chine, sans autre souci que celui de l'histoire. Le lecteur trouvera bien dans ce livre un tableau en général exact. Toutefois, la part y est faite trop grande, selon nous, à l'éloge et à l'admiration. C'est le travers du jour. Plus d'une assertion ou appréciation me semble contestable. Je présenterai quelques observations.

Est-il juste de dire que Gâkyamouni a entrepris le « réforme » de la société indienne? — Je ne le pense pas. Je vois en lui un homme appelé à joindre de bons les avantages de la vie, mais qui, à la suite de réflexions profondes, peut-être de quelques fortes émotions primitives par des accidents, d'ailleurs très ordinaires, de la vie, obsédé par l'idée fixe que ses jouissances seront inévitablement empoisonnées par la maladie, neutralisées par la vieillesse, ravies par la mort, et que la perspective de ces déceptions doit se renouveler indéfiniment, se prend de haine pour tous ses avantages, d'une haine d'autant plus vive que ses biens l'avaient plus fortement captivé, et s'en détache de la façon la plus complète. Seulement, comme c'était une âme élevée et généreuse, qu'il ne pensait pas uniquement à lui-même et se mettait à la place des autres, il se sentait peut-être pour lui seul la déférence qu'il se flattait d'avoir trouvée; il voulut la faire partager à tous les hommes.

Il est à peu près certain qu'il parut dans le moment de crise. C'était une chose nouvelle qu'un prince, un guerrier se fit docteur et qu'il usurpât un rôle réservé aux membres de la caste sacerdotale. Mais il n'était pas seul à chercher la réforme; les six docteurs, toujours présentés comme ses rivaux, le poursuivaient, même temps que lui et avec une même indépendance. Tous ces chefs d'école s'attachaient au problème de la destinée humaine; ils faisaient entrer dans leurs spéculations le temps qui suit la mort et celui qui précède la naissance, sans s'occuper spécialement, comme le font les réformateurs sociaux, de la vie présente. Il ne paraît pas qu'aucun d'eux ait eu le pensée d'arracher le peuple à sa misère actuelle. Et le peuple lui-même rêvait-il un pareil changement? Non on le croit. M. Lamotte nous dit que, aujourd'hui, les plus

À l'œuvre des Hindous, « bon de se résigner sous leur sort sans connaissance qu'ils sont les auteurs de leur misérable condition » (I, p. 312). La manière de voir des contemporains du Bouddha ne devait pas différer beaucoup de celle-là.

Il est certain cependant que le principe d'ascèse à tous sans exception l'enseignement religieux et la science eurent une idée grande, haute, vraie, fondamentale, qui pouvait être prise de conséquence et amener d'heureux changements si elle avait été bien comprise, adoptée résolument et réalisée avec prudence et bon sens. Mais le Bouddha l'a lui-même amoindrie en l'appliquant en dehors des conditions nécessaires du vie social, en faisant sevrer le genre de vie qu'il voulait inaugurer sur la mendicité et la futuretisme obligatoires, la suppression du la famille et de la propriété individuelle, en rétrécissant même les énergies de l'âme dans le marasme d'une impuissance et d'errante contemplation. Et quel résultat a-t-il obtenu en définitive ? Les Késharyas et les Vajras, nous dit M. Lamouresse, « embrassèrent le Bouddhisme » qui les délivra par le « salut religieux » (I, p. 279). Mais s'il en est ainsi, et les choses ne sont passées de la sorte, et le Bouddhisme a fait les sœurs de la richesse publique en faisant disparaître la seule route à l'agriculture, au commerce et à l'industrie, s'il a « dévoré » les défenseurs du pays, il faut dire que l'inspiration du Bouddha a été, pour la société aryenne de l'Inde, un événement désastreux, l'événement le plus désastreux de son histoire, la cause principale de sa décadence et de sa ruine.

Il est vrai que M. Lamouresse fait ailleurs la remarque que les Brahmanes ont sacrifié la nation à l'intérêt de leur caste. Cette assertion ne contredit pas la précédente et se concilie très bien avec elle. L'un a continué ce que l'autre avait commencé. Le Brahmanisme avait préparé la destruction de la société aryenne, le Bouddhisme l'a consommée.

Le Bouddha est bien de la peine à trouver sa voie et, en définitive, il lui revient à se déjuger. Après s'être livré à des cours de forme mensura, qui peussent montrer il était dominé par l'esprit du Brahmanisme, il en a bien trouvé la « voie d'ascèse », et se fit un vêtement d'un linge ramené dans un cimetière. Une loque trouvée dans les cimetiers, voilà, selon le Bouddha, l'idéal du vêtement, les représentations figurées de ce personnage ne le supposent pas. Il y paraît très non pas simplement, mais richement, et certains draps comme on ne se draps pas dans des loques. C'est que son idéal sur ce point n'était pas encore le « juste milieu », et il y manquait. Il en fut de même des autres particularités du genre de vie qu'il avait adopté; il dut abandonner son idéal pour adopter un régime plus pratique.

Un de ses disciples, son cousin Devadatta (dont le nom signifie non pas « idéal brillante », mais « dans pas » ou « l'ava surpas les devas », promettait le faire revenir à l'idéal abandonné; n'y parvenant pas, il revint néanmoins à dévorer une partie de ses amis qui furent ramené au Bouddha par l'habileté d'un autre disciple et cousin Ananda. Devadatta représentait dans le Bouddhisme l'ex-

par défaut, et est l'ennemi de la division, du schisme. Or l'ennemi ne s'en est agi que par erreur et jalousie; on lui impose même des accusations d'assassinat contre le Bouddha. Il se peut qu'il ait été en réalité nous le verrons que l'on dit: il se peut aussi qu'on lui attribue une incohérence qu'il n'eût pas. Ce n'est pas que l'on l'intention de le réhabiliter; du reste le Bouddhisme l'a réhabilité par ses faits. Après avoir passé, au point de vue des faits, un temps qui n'est pas tout dans l'ouïe d'Astuc, il devint un Praticabouddha. M. Lamotte voit là de la platitude, la passion accrue à un ennemi acharné. Ce n'est pas tout. Après avoir été parti de ses faits, il sera récompensé de ses vertus. Car, au fond, il était vertueux; c'est la passion du bien qui le faisait agir, ou plutôt celle de mieux. Or, il paraît que, en Orient, comme en Occident, le mieux est l'ennemi du bien. Quels que soient les motifs de sa conduite, elle a eu pour effet de faire ressortir les incohérences et les contradictions du Bouddha, de rendre manifeste l'opposition entre les principes professés et l'idéal réel et la réalité même. C'est là une chose qui ne se pardonne pas. Tout son crime se résume peut-être à avoir voulu être plus bouddhiste que le Bouddha. N'est-il pas en, en effet, l'insolente prétention d'être plus sage, de faire mieux, d'en savoir plus long que « celui qui est tout »?

Les initiatives criminelles attribuées à Devadatta nous amènent à parler des vexations que le Bouddha a subies. Il est certain qu'il a eu des jaloux, des ennemis. Mais qui n'en a pas? Les six siècles d'après, ses contemporains, cherchant par tous les moyens à lui faire du tort, on a répondu contre lui des excommuniations. N'est-ce pas une raison pour dire qu'il a été persécuté? Il est vrai que le roi Asoka nous rendit, à l'instigation de Devadatta, on édit contre lui; mais cet édit fut rapporté peu après. Pendant qu'il fut en vigueur, une femme de gynécée, qui y avait contrevenu, fut mise par le roi, sous le collier royal! L'un des principaux disciples du Bouddha, Mahaparyasata, fut tué par suite d'un complot de esclaves royaux; jamais de malice! — Qu'on dise de même l'é, comme disait Louis X. M. Lamotte nous rappelle (p. 122) que un passage d'une légende traduite par Eug. Burnouf pour soutenir que le Bouddhisme a été persécuté du vivant du Bouddha. Mais ce passage est emprunté à la portion de la Divyapâra où il est question de suicide (sur le Bouddha d'après), et les individus considérés comme des ennemis de la persécution d'abord volontairement donné ou fait donner la mort. M. Lamotte ne pouvait pas le décrire bien qu'il soit dit dans la Divyapâra (p. M. X. l'indiquent en l'absence) que ses ennemis du Bouddha avaient péri « pour ce monde » (p. M. X. l'indiquent en l'absence) à « des adversaires, mais il a eu des promoteurs puissants et même, de sa propre part qu'on puisse dire qu'il a été persécuté.

1) La suite avait recommandé à ses disciples de ne aller pas à ce qui n'est pas agréable, par conséquent ne des objets viciés. L'observation de ce précepte est peut-être conséquence le suicide d'un certain nombre de moines. En voyant les vides faits dans la courbe, le Bouddha défendit le suicide. Sur ce point il eut, il fut obligé d'abaisser son idéal.

Mais qu'arrive-t-il après tout? M. Lamotte ne tient pour la persécution. Des adversaires du Bouddhisme prétendent qu'il n'a pas été persécuté et ne peut pas l'avoir été, attendu qu'il l'aurait été par les Rois hindous qui ne sont pas persécuteurs. Il est certain que le Bouddhisme a passé, hors de l'Inde, par des crises terribles et sans cesse à craindre qu'il ne s'aime-même éteint dans l'Inde. Mais est-ce la persécution qui l'a extirpé de la péninsule? M. Lamotte s'explique peut-être un peu sur ce point; mais le mouget n'est pas encore venu. Disons toutefois ici que le Journal d'une Société nouvellement créée en Orient pour le relèvement et la propagation du Bouddhisme¹, attribue sa disparition dans l'Inde à la persécution, et à une persécution qu'il met sur le compte des musulmans, les en ont évidemment bien capotés; après avoir enlevé le Manichéisme dans la Perse et le Bouddhisme dans la Sactriane, ils pourrissent bien l'avoir traité de même dans l'Inde. Mais le Brahmanisme n'était-il pas aussi exposé que le Bouddhisme au Christianisme musulman? Pourquoi celui-ci a-t-il succombé, tandis que l'autre tenait ferme? Ce que l'on peut conclure de l'assertion de M. Lamotte et de celle du Journal bouddhiste rapprochées, c'est que, dans l'Inde, le Bouddhisme a simplement fait les affaires de l'Islam.

M. Lamotte affirme au Bouddha le relèvement de la femme en Orient. Il ne dit pas tout; mais il fait bien reconnaître que ce relèvement *momentané* obtenu par la création d'une caste de femmes, ne fut pas le résultat d'un décret primitif. Trois fois le Bouddha s'était refusé à cette création, et s'est de guerre lasse qu'il y consentit. Et les femmes qui l'ont sollicité agissaient-elles par amour de la perfection? Nullement. Leurs maris et leurs fils étaient entrés dans la caste; elles se trouvaient délaissées et se savaient que devenir. La première d'entre elles, Gotami, avait perdu son mari qui était mort et son fils devenu muet; elle n'espérait plus qu'à son mari. Après avoir enlevé aux hommes leurs époux, il fallait bien leur donner une compensation en créant une caste pour elles. On raconte que le Bouddha, avant de mourir, a été témoin de la ruine de sa patrie ravagée par le feu et le fleuve du sang. Mais il y avait alors long temps déjà qu'il l'avait désorganisée, démolie, dévastée par ses machinations.

Il n'est pas jusqu'aux plus hautes vertus prêchées par le Bouddha qui n'aient contribué au malheur de l'Inde. Il est certainement fort bon d'enseigner la pitié pour tous les êtres, de condamner la guerre, etc. Mais une des conditions d'existence pour une nation, c'est d'avoir des bras armés pour sa défense. Le décret des Kshatryas est l'extermination des guerriers, et ainsi avec quelques apparences de bien l'enseignement brahmanique. Si les Kshatryas se sont multipliés dans les courants bouddhiques afin de se soustraire à la tyrannie sacerdotale, le pays a nécessairement dû devenir pour l'envahisseur étranger une proie facile à mordre.

1) Journal of the Buddhist Society, v. II.

Si le Bouddhisme a frappé l'Inde presque sans défense à ses frontières, j'ai dit du moins savoir l'Europe ne réussissant les Mongols et prévenant les invasions barbares, comme le pense M. Lemaître (p. 121)? C'est possible, mais on n'est pas certain. L'invasion du sixième siècle effraya qui a si fort épouvanté l'Europe et l'a même vaincue, l'a, en définitive, brisée même, sans que le Bouddhisme y fût pour rien. L'empire de Gengis-Khan a eu le sort des puissances qui grandissent trop vite et s'étendent trop loin, les peuples fin de conquérants se sont querellés pendant quarante ans, comme l'écrivait l'un d'eux à l'évêque de Reims, en 1205. Ce fut le sort de l'Europe, et des invasions ultérieures menant au trépas semblablement la même issue. Il s'est pourtant pu commettre que le Bouddhisme a réussi, et peut-être sauvé les Magyars. Je ne sais s'ils ont osé de s'en réjouir; mais c'est surtout la France qui en a profité et qui vendra grâce à Châtyaoum. Est-il possible cependant de se fier à ces décrets séculaires? Bien des gens ne sont pas rassurés et attendent dans l'avenir la possibilité d'une revanche de l'Asie sur l'Europe où les Mongols joueraient sans doute leur rôle.

Le roi de Birma qui n'aurait pas voulu faire la guerre même avec l'assurance de vaincre, mais, sans conteste, un homme. Malgré cela, le palais des rois de Birma a vu des scènes très peu pacifiques; et le royaume birman, en définitive, a connu des maux très graves de l'impérialisme de toutes choses dans le monde de la transmigration. Il y a quelque cent vingt ans, le roi birman déployant une activité dont les causes de justice, l'ancienne capitale birmane, sont le témoignage encore subsistant. Et cela se passait entre Bouddhistes. Il est encore plus difficile aux disciples qu'à maître d'observer le « milieu » entre deux extrêmes, entre une débilité et plaine et haute qui tourne à la débauche et à l'impérialisme et une répression violente de passions ardentes qui nulle puissance ne peut résister. Et ces deux extrêmes peuvent se trouver réunis, se rencontrer avec le même sujet. Il n'est pas douteux que le Bouddhisme tende à l'apaisement et y contribue dans une large mesure; mais il n'est pas toujours sûr que cet apaisement soit sain, ni qu'il soit sincère, ni que, même étant sincère, il ne recrée des surprises terribles à ceux qui croient pouvoir se reposer sur lui.

Je ne veux pas pousser plus loin ces observations, et je terminerai par deux ou trois remarques d'un caractère différent.

L'auteur nous dit que, pour la *Flo de Bouddha*, il a suivi de préférence la version birmane. Il a eu raison; mais pas que cette version soit plus exacte que les autres ou ait plus d'autorité, mais elle en a eu même autant et est meilleure dans un livre qui s'est traité en longues européennes. Malheureusement, le traducteur a reproduit tous les noms propres avec la forme birmane qui lui est plus ou moins inconnue. Il en résulte que Yogan deshi Baïha, Soudhanta Thudat, Karyapa Kothala, etc., et que le même personnage peut être appelé de deux noms très différents. C'est comme si pour Shakespeare, nous écrivions Chaspey et pour Wellington Villainton (comme dans la

chanson de Blanche). Si l'on traduisait de même les versaux paucuns, angloisins, chionnes, etc., chaque nom propre revêtirait une forme nouvelle. C'est déjà bien assez que nous ayons perpétuellement à bouter entre la forme poële et la forme épaërle qui, quelquefois, ne diffèrent par un ou deux lettres que très peu, mais qui, dans plus d'un cas, s'éloignent considérablement l'une de l'autre. Pourquoi faut-il qu'en se ajoute d'autres encore plus divergentes? Comment le lecteur qui n'a pas étudié le norman, le picte, le saméris, etc. pourra-t-il s'y reconnaître? Il faut adopter pour les uns une forme unique, et ne s'en pas de formes qui doit prévaloir.

Ma seconde remarque est relative aux nombreuses fautes d'impression. Je ne saurais pas formuler un reproche trop durément : je sais trop, par expérience, combien il est difficile de les éviter, surtout dans un livre de ce genre. Je me borne à avertir l'auteur, puisqu'il doit publier d'autres volumes, de s'attacher en particulier au plus d'exactitude pour les noms des auteurs cités; ils sont en général bien notés. Un exemple suffit. Borgegus, s'il était encore de ce monde, serait peut-être flatté de voir son nom mal écrit dans le présent volume; mais il n'aurait pas la satisfaction de le voir dans son texte typographique; on lit maintenant Borgegus.

L. FÉLIX.

R. Bousset. — *Klaron. — Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Alterthums.* — Leipzig, Teubner, 1880, in-8°, 154 p.

Les inscriptions antiques d'oracles qui nous viennent de l'antiquité grecque ne sont pas tellement nombreuses qu'il ne fût arrivé guère à M. Bousset d'avoir publié, en les accompagnant d'un abondant commentaire, les fragments d'inscriptions qu'il a découvertes en 1888 dans le voisinage de Kassaba, au pied du Tauros syrien. Ces fragments sont intéressants : l'un d'eux dont la versification nous grande parole, avait été rendu judic par le dieu de fameux sanctuaires de Klaron, dont M. B. se trouve ainsi amené à reconstruire l'histoire (p. 22-47). Il a eu en même temps l'heureuse idée de grouper tous les textes d'oracles de cette même provenance et d'en former une sorte de Corpus. Les uns sont depuis longtemps connus, comme celui que Manéthe nous a transmis et où le dieu suprême, qui, chez les Grecs, s'appelait Zeus à leur Hélios, Zeus ou Héros, suivant les dialectes, est associé à la, s'est-à-dire au Dieu des Juifs, Ished. M. B. a donné de cet oracle une interprétation savante et précise, qui n'est probablement pas celle que donnaient Gerdilès Lahô, mais qui doit valoir mieux.

D'autres oracles beaucoup moins connus, plusieurs tout à fait inédits, sont tirés d'une *Théophrastie* anonyme, composée à l'époque chrétienne, et qui ont pas à dédaigner. Au xiii^e siècle, l'évêque Augustinus Steuchus l'avait mise en

vingt, et dans son grand ouvrage *De personis philosophis* (Lyon, 1546; Bâle 1547), il publia quelques-uns des textes grecs qu'elle contenait. De suite après, Gesenius Wolf en a donné des extraits, d'après deux manuscrits italiens, en appendice à son édition des fragments de Porphyre. Il y a ses données d'années enfin, le professeur Neumann en découvril des morceaux sur une copie de seize pages du manuscrit de Jacopo déposé à Strasbourg en 1870; copie qui appartient à la bibliothèque de l'Université de Tübingen.

Ce sont des fragments, dont le titre est *Χριστοῦ καὶ Ἱδρυτικῆς αἰσῆς*, que M. Bursch a défilés à la fin de son volume sur Klemm; et avec le plus grand soin, lesont preuve d'une remarquable érudition de critique dans l'établissement du texte, et d'une science non moins remarquable dans ses annotations, où abondent les vues ingénieuses et les détails instructifs. Les hellénistes trouveront à glaner dans ce texte quelques *anecdotes*; un proverbe, d'ailleurs abstrait (p. 123); un apophthegme de Platon (p. 118); une sentence de Ménandre (p. 122); deux vers de la quatrième chapoule de la *Théogonie orphique* (p. 117); des variantes intéressantes d'un fragment orphique, de fabrication juive ou chrétienne (p. 119-118). Mais la publication de M. Bursch, par les renseignements qu'elle fournit sur le spiritisme, sur la doctrine des démons, et sur d'autres questions de mystères impieusement, apporte surtout une utile contribution à l'histoire religieuse. Elle sera consultée avec profit par quiconque voudra étudier l'état des croyances païennes dans les premiers siècles du christianisme.

P. DUCHEMIN.

Alfred RÉSÉILLAN. — *Bosquet, historien du protestantisme. Étude sur l'« Histoire des variations » et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVII^e siècle.* — Paris, Hachette, 25, in-8 de xix et 602 pages.

M. Alfred Réséillan, ancien élève et ancien bibliothécaire de l'École normale supérieure, actuellement maître de conférences à la Faculté des lettres de Rennes, a consacré le titre de docteur de lettres en Sorbonne par cette volumineuse étude sur Bosquet comme historien du protestantisme et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVII^e siècle. En général, la critique a fait peu accueil à son livre. A quelques points de vue que l'on se place, on se sentrait, en effet, se refuser à reconnaître dans cette œuvre de brillantes et solides qualités, une érudition extrêmement abondante et très aérée dont l'auteur dispose avec adresse, un style agréable sans rhétorique et au sens délicat, s'écartant plus souvent qu'il ne l'est dans l'Université de France, pour la haute signification et la portée humaine des controverses confessionnelles au XVII^e siècle. L'ouvrage aurait gagné sans doute à être un peu condensé et allégé de quel-

ques notes, mais on aurait beaucoup gagné à se plaire à ce qu'on appelle scientifiquement des données de renseignements*.

M. Hébelien s'est proposé de démontrer que *l'Histoire des variations des Eglises protestantes* est un ouvrage vraiment scientifique, et presque aussi digne de l'estime des historiens que de celle des lettrés. « Bousquet a fait un récit d'une exactitude presque irréprochable, d'une clarté sans toujours judicieuse, parfois d'une originalité encore aujourd'hui méritée. *L'Histoire des variations* est pour la connaissance de la Réforme allemande, française et anglaise, un de ces ouvrages de seconde main qui, même débarrassés par une science plus ample, conserveront une utilité durable, parce qu'ils ont été à leur heure l'expression loyale et précise, sur des événements malaisés à saisir et tels pour être longtemps discutés, d'un jugement perspicace et solidement instruit » (p. xvi). La rigueur même que M. Hébelien apportait à ses recherches l'a aidé d'examiner le change et d'inscrire la polémique au lieu d'un *Histoire des variations* est le plus célèbre document. Il n'a pas reculé devant cette tâche ardue. Son livre, ainsi, est devenu une véritable histoire de la controverse catholique et protestante au *xix^e* siècle, et une histoire fondée sur une si grande richesse d'informations qu'elle constitue, à elle seule, à part de Flacourt qui s'attache à la personne même de Bousquet, une précieuse contribution à notre connaissance de la France littéraire et morale dans la seconde moitié du *xix^e* siècle.

L'ouvrage est divisé en trois parties : les origines, la composition et les résultats de *L'Histoire des variations*. Dans la première partie M. Hébelien trace l'histoire de la controverse entre catholiques et protestants avant la publication de l'œuvre de Bousquet. Il montre comment les sujets de la discussion se réduisent de plus en plus, de quelle façon la polémique se concentre sur les questions de l'Eucharistie et de l'Église. Il suit la transformation de la méthode des controverses, la substitution graduelle de la méthode historique à la méthode exégétique, substitution graduée qui donne à la critique et à l'étude de passer un essai considérable, mais que l'auteur a le tort d'attribuer trop exclusivement au désir des protestants de ne trouver des fautes dans l'histoire, alors qu'elle leur est inspirée au moins autant par le désir de montrer à leurs adversaires les erreurs ou les contributions de l'Église catholique au catholicisme. Il fait connaître ensuite les principaux controversistes de la seconde moitié du *xix^e* siècle, signale et caractérise leurs œuvres. Puis il nous montre Bousquet se préparant à

* M. R. ne laisse passer aucun nom ni aucun fait sans donner en notes tous les renseignements et tous les éclaircissements qu'il a pu trouver au cours de ses laborieuses recherches. Un exemple entre cent : p. 58, l'auteur écrit le nom de Vincent de Lerins; une longue note, non seulement nous apprend que le Commentaire de Vincent de Lerins fut très populaire parmi les controversistes du *xix^e* siècle, mais encore nous dit combien il en parut d'éditions et de traductions entre 1525 et 1688 et cite les principaux passages de cet écrit mis en par les controversistes. — Ainsi partout. Il y a réellement assez de notes. Il aurait fallu, du moins, y joindre un bon index.

ses efforts de conciliation en réunissant le Calvinisme de ministres Paul Fier (1655) ou participait aux missions prônes dans le Canada de roi pour travailler à la conversion des peuplades, en s'associant à la campagne des Jansénistes contre les hérétiques. Enfin Bossuet lui-même eut en les m de 1671 à 1687 envoyés aux protestants trois ouvrages importants : l'*Expédition de la foi catholique*, la *Relation de la conférence avec Claude* et le *Traité de la communion sous les deux espèces*. Voilà les antécédents de l'*Histoire des variations*, sur le terrain de la controverse. Il reste à montrer que Bossuet, par ses études, grâce au développement de la théologie positive dans l'enseignement ecclésiastique du xvi^e siècle, grâce à ses relations avec des maîtres de l'art-Royal ou des Bénédictins, grâce surtout à ses lectures comme précepteur, put acquiescer une bonne méthode et de mêmes connaissances historiques. Ces préférences aux Jolies études, M. Rébellien entreprend hardiment d'établir que l'*Histoire de France* de Dangeau et le *Discours sur l'Histoire universelle* sont, pour l'époque, des œuvres historiques remarquables, composées en grande partie d'après les sources régulières, avec une méthode vraiment scientifique, et que les études auxquelles Bossuet dut se livrer pour réfuter les objections de ses adversaires comme son « *Traité de la communion sous les deux espèces* » subirent une éducation scientifique en se familiarisant avec les procédés de la critique historique. La compétence de sa bibliothèque et ce qui subsiste des manuscrits originaux de l'*Histoire des variations* confirment, d'ailleurs, ses conclusions, en nous montrant quels furent les instruments de travail de l'historien et de quelle manière il les utilisa lui-même et non, comme on l'a prétendu, par l'intermédiaire de collaborateurs.

Quand on parle d'un ouvrage de Bossuet, on peut supposer qu'il est connu de tout lecteur instruit. M. Rébellien ne s'arrête donc pas à présenter une analyse de l'*Histoire des variations*. Dans la seconde partie de sa thèse, il cherche à démontrer que les informations de Bossuet sont assez complètes que le lui permettissent l'ignorance ou le vici des langues étrangères et les règles qu'il s'était imposées. Il s'agit, en effet, autant que possible les ouvrages de seconde main et les auteurs suspects, soit au point de vue religieux, soit au point de vue scientifique. En général ses informations sont bien choisies. L'usage qu'il fait de ses documents est correct, et en bien des points il est fondé à des conclusions historiques originales, justifiées par les travaux plus approfondis de la science moderne; ainsi il a vu juste dans la question de l'origine et des progrès des Vaudois; il a démontré le caractère religieux, le plus souvent méconnu jusqu'ici (7), des guerres civiles en France au xvi^e siècle; il a, en premier, mis à la place d'honneur qui lui revient dans l'histoire de la Réformation, le fidèle collaborateur de Luther, Melancthon.

La troisième partie a pour sujet le succès de l'*Histoire des variations*, prouvé par l'importance même des rééditions qu'elle provoqua de la part des protestants français, allemands ou anglais. M. Rébellien y fait connaître et y discute

les objections générales et particulières qu'elle suscita. Cette apologie de Bossuet ne se prête guère à une analyse détaillée. Il convient toutefois de signaler la part de critique qu'elle contient, elle que ce compte rendu ne donne pas une idée fautive de la tâche à ceux qui ne pourraient pas se procurer le plaisir de la lire. M. Rébellus est le plus souvent en sympathie de convictions avec Bossuet, mais il sait se séparer de lui partout où ses propres recherches historiques l'ont amené à des conclusions différentes.

L'*Histoire des variations* a-t-elle exercé une influence profonde et durable dans l'histoire religieuse? M. Rébellus ne répond pas directement à la question. Il se donne beaucoup de peine pour dégager les preuves de cette influence. Mais, d'autre part, il reconnaît fort bien que tous les germes de l'intolérance du xvi^e siècle fini éclosirent dans la société où parurent les écrits par lesquels Bossuet défendait sa foi. Il doit, par conséquent, admettre comme nous que l'apologétique de l'ordon de Meaux, destinée à ramener les hérétiques au giron de l'Eglise, manqua complètement son but. Nous ne voyons pas qu'il l'ait dû dans son livre. Par contre, il a fait revivre sa terminologie avec conséquence, singulièrement périlleuse et tout à fait exacte, de cette controverse. Si elle modifia en quelque façon les opinions des auteurs protestants sur des points spéciaux, tels que leur appréciation des divers schismes, la légitimité des guerres de religion, ou l'origine des hérésies et des Vaudois, elle fut surtout pour nous-mêmes d'inciter les protestants à reconnaître plus nettement la portée de leurs propres principes, la légitimité des variations en matière religieuse, l'universalité de ces variations dans l'histoire ecclésiastique, et elle aboutit ainsi à travailler, au sein du protestantisme même, le principe de leur examen que les héritiers des réformateurs étaient trop disposés à oublier. Le résultat le plus clair de l'*Histoire des variations* fut ainsi d'avoir contribué à la transformation libérale du protestantisme et à l'évolution religieuse des temps modernes.

Toute amicale qu'elle soit, l'analyse précédente suffit, je l'espère, à faire connaître la thèse de M. Rébellus et à justifier la place que nous lui consacrons dans cette Revue, quoique nous nous abstenons en général d'y parler du contenu dogmatique. Non seulement le livre qui nous occupe a une valeur scientifique trop sérieuse pour qu'il soit permis de le passer sous silence, mais encore il touche de trop près à la question de méthode dans les études d'histoire religieuse pour que nous n'ayons pas le devoir et un quelque sorte l'obligation professionnelle de le discuter.

J'en ai déjà dit tout le bien que je pense de l'érudition et du talent de l'auteur. Je n'en garde pas moins l'impression que tout un travail est comme vicié par une erreur fondamentale dans la position même de la thèse. M. Rébellus a consacré six cents pages à nous démontrer que Bossuet était un historien remarquable pour son temps et que l'*Histoire des variations* a la valeur d'une science scientifique. En soutenant cette thèse il a fait violence à son auteur,

est ce que Bossuet se proposait de faire, ce n'est pas une histoire scientifique, c'est un ouvrage de controverse. Or la controverse n'est pas de l'histoire, on peut pas être de l'histoire, sans peine de ne plus répondre à ses obligations. Elle se sert de l'histoire; elle ne sert pas l'histoire. Une controverse axée sur une telle de l'histoire peut contribuer à élucider certains problèmes historiques, elle se peine dans l'histoire recueille des arguments en faveur de la cause qu'elle défend. Elle est toujours dominée par une préoccupation qui est étrangère à la science et à l'histoire. Dans un ouvrage de controverse, l'auteur, à moins d'être dépourvu de bon sens, ne doit faire valoir que les faits, les événements ou les idées, qui sont favorables à sa cause. Les autres, ou bien il les passe sous silence, ou bien il les dissimule; le plus souvent, quand il est loyal et sincère, il ne les voit même pas, parce qu'il y a ses préventions contre eux et lui. C'est là ce qui est arrivé à Bossuet dans l'*Histoire des variations*: il groupe tous les faits qui, dans l'histoire de la Réforme et des hérésies antérieures sont quelques docteurs protestants du xvi^e siècle se réunissant, montrant les variations des protestants, leurs contradictions, leurs tergiversations, leurs erreurs, et surtout il n'a pas de peine à en trouver. Il relève avec complaisance tous les détails de la vie et des horribles autorités des réformateurs qui leur sont défavorables à son point de vue. Sans doute, il ne procède pas à la façon d'un pamphlétaire vulgaire qui prend ses arguments d'importe où, qui effraie en se disant qu'il en restera toujours quelque chose, qui pousse à la censure le portrait de ses adversaires. Il est Bossuet; il est dans sa controverse toute la dignité, la majesté, quelque peu dédaigneuse d'un évêque du xvi^e siècle qui a fréquenté le grand Roi. Il y a, en lui, je le reconnais très volontiers avec M. Rohdichon et, en partie, grâce à ses patientes investigations, une précision et une étendue d'informations remarquables pour son temps. Il y a tout cela le grandeur de son esprit et son magnifique talent. Mais tout cela s'empêche pas qu'il n'a pas compris la Réforme, qu'il en a fait une description très incomplète et très partielle. Et si ce pouvait pas en être autrement, du moment qu'il écrivait, non pas pour faire connaître la Réforme, mais pour en détourner les lecteurs, pour les convaincre que c'était un lieu d'aveux ou de fautes, que les qualités infimes de quelques-uns des réformateurs n'étaient que des épithètes données comme les vertus des pères pour saint Augustin, bref pour dresser un acte d'accusation contre elle.

Bossuet n'a rien compris ni aux origines de la Réforme, ni au grand et terrible drame de mouvement qui s'est déroulé dans l'âme de Luther. Il est absent d'ailleurs l'indignation de Luther contre la vente des indulgences à une jalouse d'un moine augustien contre un moine jésuite chargé de cette vente! Bossuet n'a vu que des efforts de la science, de la vertu ou de l'orgueil, dans le développement de la conscience et profondément religieux de Luther contre son Église qui témoignait ce qu'il y avait de plus sacré pour lui. Toute cette partie interne de la vie de Luther lui échappe. Il ne voit que l'extérieur de la Ré-

forme et il n'en voit que ce qu'il veut. La préparation générale de la Réforme lui échappe également. Il reconnaît bien que la Réforme de l'Eglise était réclamée depuis longtemps et par des hommes auxquels il ne peut pas refuser son estime; mais il n'y a pas un mot dans son *Histoire* pour faire connaître les gens qui tant d'âmes pieuses du xiv^e et du xv^e siècle avaient souffert l'Eglise et il ne se demande même pas si le schisme n'est pas dans un rapport quelconque avec l'état décadent de l'Eglise au début du xiv^e siècle.

Or, toutes ces ignorances, toutes ces omissions, toutes ces superficialités, je les admette ou tout au moins je les comprends très bien dans un ouvrage de controverse; mais il ne faut pas que les présenter comme de l'histoire, ni surtout comme de l'histoire vraie et scientifique. Car cela ne supporte pas l'examen. Dites que Bossuet a magistralement exposé toutes les faiblesses et toutes les petitesse du protestantisme, mais ne dites pas que celui qui écrit son *Histoire* aurait une connaissance vraie du protestantisme, ni que Bossuet, qui voyait le monde et les hommes à travers son dogme, est l'auteur d'un véritable *historien*.

Le principe même dont s'inspire Bossuet est la négation de l'histoire et spécialement de l'histoire religieuse. Quand on entend un livre où l'on dit : « que et par de telles preuves la nous montrent la marche inébranlable ou la moindre variation dans les dogmes de l'Eglise catholique, depuis son origine jusqu'à nous, c'est-à-dire depuis la fondation du christianisme, je veux bien leur avouer qu'ils ont raison et moi-même j'aurais toute ma vie écrit leur histoire. » — ou à peine tout droit au titre d'historien, spécialement en matière d'histoire religieuse. Qu'en ce donc que l'histoire de l'Eglise, dans l'histoire des variations de doctrines, de rites, de tendances, de politique ecclésiastique? Or vous êtes décidé d'avancer à trouver dans la Bible, dans les circonscriptions des premiers siècles ou dans l'Eglise du moyen âge, les mêmes idées, les mêmes croyances, les mêmes conceptions du monde et de la vie, jusqu'aux moindres éléments de votre foi, de telle sorte que vous ayez toujours que vos recherches sont fausses, tant qu'elles ne vous auront pas amené à une conclusion arrêtée d'erreur dans votre esprit, avant toute recherche, il n'y a rien de commun entre un historien et vous. Vous êtes apologiste, controversiste, missionnaire; vous contribuerez peut-être même indirectement aux progrès de l'histoire par vos efforts pour retrouver dans le passé ce que vous êtes décidé à y trouver : mais vous ne pratiquerez pas la méthode scientifique; vous ne ferez pas de l'histoire. Et il est bien entendu que ceci ne s'applique pas seulement à Bossuet, mais à tous ceux qui procèdent de cette façon arbitraire, qu'ils soient catholiques, protestants ou libres penseurs.

En s'efforçant de faire de Bossuet un historien, M. Raboulin lui paraît donc « l'histoire vraie, non seulement sur le matériel caractère du plus célèbre traité de controverse du xvi^e siècle, mais encore sur les conditions mêmes de l'histoire ecclésiastique ou religieuse. C'est contre ce côté général de sa thèse que je proteste. Je ne comprends pas comment il a pu se laisser entraîner par une admi-

cation; d'ailleurs non légitime, pour Bossuet, jamais à vouloir faire de lui un sorte de représentant de la critique historique au *xvii^e* siècle, Hâns!) et la critique historique en matière religieuse s'est développée dans toute l'Europe avant de prendre pied en France, c'est à Bossuet et à ses amis qu'on nous le fera voir. Il y avait un homme de son temps, un contemporain de Bossuet catholique, qui entendait la critique historique appliquée à la science religieuse. Cet homme, tout le monde le sait, était l'historien Richard Simon¹ : mais ses livres furent interdits en France et Bossuet ne fut pas le monde des censures qui lui imposaient silence. Il était inquiet de ne pas laisser l'exégèse aux mains de trop fâcheux penseurs (cf. Hânslium, p. 10). Voilà de quelle façon Bossuet entendait la critique historique!

On a déjà souvent tort d'être plus rosabère que le roi et de vouloir attribuer à des hommes, qui possèdent déjà d'insurmontables titres de gloire, des merites qui ne sont pas les leurs. Si M. Hânslium s'était borné à faire l'histoire de la controverse entre catholiques et protestants et à montrer la place tout à fait déminente de l'œuvre de Bossuet dans cette abondante littérature, il aurait rendu service à la science de Bossuet et en même temps rendu à l'attention de nos compatriotes une partie, réhabilitative sans doute, mais constructive, de notre histoire morale et littéraire. Et certes il en est peu parmi nous qui la connaissent comme lui. L'ami aimé, mais dur, que, se lit et qui par justice, il rappelle l'ingratitude de continuer contre les controversistes, dont les uns disqualifiaient leur vie d'historien en France ou menageaient le pain avec des crimes, tandis que les autres étaient les perscripteurs. L'ami aimé qu'il rappelle, un homme que pour être exempt, les moyens de controverses employés par les agents du roi pour triompher de ceux que les traités ne convertissaient pas, l'ami aimé voir passer, au milieu à travers les lignes, une appréciation sur le caractère et la valeur des protestants de France; dont un juge non prévenu, M. Bréhaut, disait avec raison que depuis un siècle ils représentaient la « substance morale de la France », et apprécier quelque part ce qu'il lui paraît d'une controverse et d'une politique dont le même M. Bréhaut dit : « Mais on n'avait pas senti ce qu'il y avait de fin et de verté moral dans le protestantisme, d'ironie sainte, si je puis ainsi dire, au tête d'un saint tout catholique, personnellement dévot, la plus substantielle des réalités; de n'avoir pas compris que tout ce que l'on entreprenait contre le protestantisme, on l'accomplissait au profit de Rome, comme disait Bayle, ou du libéralisme, voire ce que l'on ne saurait trop reprocher à la monarchie de Louis XIV » (*Revue des Deux Mondes*, 15 vol., 1902, p. 220).

1) Il est curieux d'observer à ce propos qu'aux pages 96 et 97, où M. Hânslium énumère tous les principaux représentants catholiques de l'érudition et de la science historique au *xvii^e* siècle, spécialement en France, le nom de Richard Simon est passé sous silence. Au point de vue de la critique historique et de l'histoire religieuse scientifique, il aurait dû être nommé le premier.

Mais je n'insiste pas sur ces dernières critiques. Je ne fais que à M. Réch-
tuz un procès de tendance. C'est sa thèse fondamentale qui me paraît fautive.
Bien loin que *l'Histoire des variations*, même illustrée par la plus savante des
commentaires, ait laissé l'impression d'être un bon ouvrage d'histoire religieuse
scientifique, je serais plutôt tenté d'en conclure que la foi catholique qui pré-
tend posséder la vérité absolue dans un certain ordre d'idées et d'histoire qui se
proposent de chercher la vérité dans ce même ordre d'idées, ont deux qualités
hétérogènes qui ne peuvent pas s'associer sans se diluer ou tout au moins
sans se faire le plus grand tort.

JEAN HENRI.

R. P. GUYON. — *Auguste Comte, fondateur du positivisme*. —
Paris, Lethielleux; in 16 de 310 pages.

Le Saint-Simonisme, le Fouriérisme, la religion positiviste et toutes ces doc-
trines sociales qui ont agité l'opinion de leur temps, il est admissible dans
quel milieu et quelle ignorance on les tient renfermées. Ces prévisions ardentes,
ces belles illusions des rêves qui ont été, par le sang d'un système, chan-
ger le monde et le sang humain, nous sont plus étrangères que les plus vilaines
apostrophes. Que nous connaît maintenant la « vénérable Église universelle » qui
est Bayard pour un tel dogme, Ulric Rodriguez pour chef du culte, et dont
l'adhésion fut le pontife suprême ?

Sans doute le positivisme d'Auguste Comte a obtenu une fortune qui n'est
pas près de finir; il conserve une importance qui séduit tout les penseurs ai-
rant à le tenir en considération et à définir la position particulière qu'il pré-
sente à son égard; mais ce n'est là que le positivisme philosophique qui com-
prend en quelques lignes essentielles comme « la loi des trois états » et « la
classification des sciences », tandis que la partie sociale et religieuse du sys-
tème reste ignorée du public. Si M. Ravennet qui, dans son *Rapport*, en a fait
les traits essentiels avec cette science d'érudition et cette étendue de pensée dont
toutes ses œuvres portent la marque, si Stuart Mill, si tant d'autres écrivains
sérieux n'ont réussi à la tirer de l'oubli. Cependant une conception et une orga-
nisation religieuses de la vie, issues de la science positive, une tentative pour
fonder une Église après avoir fermé la sienne, valent la peine qu'on y réfléchisse.
Nous ne croyons donc pas inutile de signaler aux lecteurs de la Revue le livre
de P. Guyon qui, s'il n'a pas la valeur des précédents, a du moins le mérite de
la nouveauté.

Mais avant de parler du contenu de l'ouvrage, il convient, comme on va le
voir, de dire quelques mots des intentions de l'auteur et de ses procédés d'ex-
position. Le P. Guyon, philosophe et érudit catholique, est de la Compagnie de

Jeune, M. l'abbé Mazoyer, du clergé de Paris, a traduit le volume, et M. Ollivier, le philosophe chrétien bien connu, y a joint une préface pour lui mieux assurer la faveur du public. De tels juges on pourrait, semble-t-il, attendre une critique soignée et inattaquable au Comte, à la doctrine de la foi même, nulle et de la loi des trois âges. Cependant, dans tout le volume, à peine quatre pages de critique et d'une critique souvent légère et molle. C'est que le P. Gruber ne garde d'attaquer le système de front, d'aller aux principes et de contraindre les conséquences. Sachant trop bien la part d'influence des discussions techniques sur l'adhésion, et voulant d'autre part débarrasser les laïcs du positivisme il prend un biais : celui de dissiper insensiblement l'esprit du lecteur à l'égard des idées de Comte, d'après la *Vie privée de Comte*, d'après « les annuités différentes » de son caractère et de sa conduite¹. On lit une biographie de Comte très étendue et toute entière peinte de ce dernier. En rapides impressions, des émotions légères, de petits détails mis en lumière, toute faiblesse complètement exposée, toute grandeur déguisée, rien n'est épargné pour rabaisser ce grand esprit innocent et naïf, qui fut Comte. Ainsi le mariage civil du philosophe avec une personne morte sur les registres de la justice est un des points les plus étendus de l'ouvrage. Puis c'est la fuite d'Auguste Comte, ses trahisons avec ses amis et ses parents, ses demandes d'argent à tout l'univers, ses séductions contre et son orgueil démesuré qui prennent plus de place que le Cours de philosophie positive et paraissent plus utiles pour nous faire juger la doctrine. On peste « au regard d'homme, parmi les philosophes non catholiques des temps modernes, depuis Kant jusqu'à Hartmann, en devenu une véritable évidence », et « Comte était brisé avec ses parents, c'est qu'il était « dégoûté de la loi et rempli d'idées républicaines ».

Quant à son amour pour Clotilde de Vaux on n'y peut voir que « la satisfaction du noble et du beau ».

Mais ne pouvons-nous discuter toutes les assertions de P. Gruber ? Il nous suffira de mettre en garde le lecteur contre la déloyauté de tels procédés. Assurément le caractère de grand philosophe du positivisme n'est pas toujours pour rendre sympathique sa doctrine; mais chez un homme de génie la doctrine est jusqu'à un certain point indépendante de la personne, l'esprit qui s'empare de l'homme qui aime et qui vit. Il serait, de plus, injuste de méconnaître ce qu'il y eut de grandeur dans la vie de Comte, de noblesse respectable dans sa conduite, et de ne pas voir que la plupart de ses extravagances et de ses révoltes venaient du besoin impérieux qu'il avait d'accorder toujours ses actions avec ses idées. S'il quitta Saint-Simon, c'est qu'il ne peut accepter une race religieuse; s'il abandonne sa modeste position chez le banquier Perret, c'est qu'il condamne le système financier de celui-ci. S'il met un jour à la porte un journaliste, c'est qu'il

1) Les procédés du P. Gruber ont été déjà très sévèrement jugés dans un article de la *Revue philosophique* (mars 1901).

ne parlons pas aux journalistes de trames de sociologie sans même connaître l'orthographe. Plutôt que d'empêcher le gouvernement de Louis-Philippe en se faisant surdier dans la garde nationale, il préférâ se laisser mener au poteau; il est vrai qu'il s'y trouve et bien pour traverser qu'il lui est possible d'en sortir. Enfin pourquoi M. Gruber, toujours si bien informé, omlle-t-il de nous dire que si Comte, après 1830, a cessé toute relation avec ses parents, c'est que sa mère avait eu une à son égard un air de dédain odieux? L'aise prout-être ramène l'affaire tout au long. Ceux qui veulent juger Auguste Comte doivent se rappeler que cet homme, si pauvre par l'intelligence, capable de mériter quelques heures consécutives, tiens, dans la vie beaucoup de questions et de douleurs, qu'il était pauvre, que jamais le moindre plaisir d'intellectuel terrestre ou de vanité mondaine ne tinta dans son cœur, que le sacrifice à l'humanité fut le seul besoin de son âme, que dans ses dernières années, malgré le mauvais état de sa santé, il florit inextinguiblement l'un morceau de pain ne pour se pas embêter que l'un de ses heureux n'avaient pas autre chose. Si après cela (est justement très évident), c'est que le monde sera devenu bien riche de dévouement et d'innocence.

Le livre du P. Gruber est donc, malgré l'apparence, une œuvre de polémique. Au demandant il enlève une explication très complète du Positivisme. D'une erudition minutieuse, à l'allemande, on y signale à peine quelques lacunes¹, bien d'ailleurs, spirituellement écrit, il est fait pour plaire aux lecteurs français.

Le mode de penser désigné par le terme de positivisme s'est pas nouveau. Mais que la philosophie positive ait vraiment été créée au xix^e siècle par Auguste Comte et qu'elle n'ait pu être créée qu'au xix^e siècle et par un esprit au regard assez ample pour embrasser toutes les sciences, c'est ce que le P. Gruber prouve par des documents historiques bien choisis, c'est ce qu'il est utile surtout de comprendre. Assurément il y a toujours eu des esprits élevés par tempérament à se rien admettre qui dépasse les données de l'expérience et des faits de la terre, comme parle Platon, qui se veulent tenir pour certains que ce qu'ils voient de leurs yeux et touchent de leurs mains. Cette disposition a été celle de tous les philosophes anglais depuis Bacon jusqu'à Spencer, et elle est le principe de l'agnosticisme, comme le remarque le P. Gruber. Mais les Anglais se sont préoccupés surtout du problème de la connaissance qui est en quelque manière métaphysique, l'agnosticisme est une mise toute négative et celle l'esprit positiviste, tout de détail et sans seulement des faits, arrive en au général l'élucidation de toute conception systématique, de toute philosophie.

1) Nous signalons deux lacunes particulièrement graves : d'abord la discussion des sciences ou abstraites et concrètes qui n'est pas mentionnée, et de moins nous ne nous sommes trompés, puis l'objet n'est point nommé parmi les abstractions spirituelles du positivisme. Le P. Gruber ignore-t-il donc la fameuse discussion qui s'est élevée sur le point de savoir ce qu'Auguste Comte doit à l'Histoire des progrès de l'esprit humain ?

C'est que la philosophie est avant tout une vue d'ensemble sur les choses; elle répond à cette idée d'unité, de unité universelle, la plus haute de l'esprit qui coïncide avec notre savoir toujours limité, nous entraînant à poursuivre éperduement les sciences et leur fait donner l'ensemble des choses le monde. A cette idée répondent, toutes les religions et la métaphysique jusqu'à présent avaient donné un contenu. Mais, à notre époque, les sciences avaient fait d'assez grands progrès pour jeter l'esprit vers d'autres vues. Les sciences positives, d'abord, ont rendu plus familière et plus sensible la distinction de deux sortes de problèmes souvent confondues : ceux qui sont susceptibles d'une solution positive, d'analyse empirique, et ceux qui ne le sont pas et, en même temps, par leurs rapides triomphes, elles donnaient plus de crédit à cette opinion que les solutions positives sont seules légitimes. En second lieu, par cela même qu'un craquant, elles mettaient en lumière de nouveaux rapports entre les diverses parties de la réalité, elles devaient donner lieu à une tentative nouvelle : celle de restituer le beau d'unité de l'esprit, en systématisant les résultats les plus généraux des connaissances positives. Une conception philosophique de l'univers, basée sur les plus hautes généralisations des sciences, c'est ce qui ne pouvait naître qu'assez tard, c'est ce qui a été l'œuvre originale du fondateur du positivisme. Auguste Comte a voulu créer une véritable philosophie, mais une philosophie relative, c'est-à-dire bornée aux faits et aux relations entre les faits et laissant de côté toute question transcendante. C'est incontestablement que le P. Gruber l'accuse d'arbitraire puisqu'il désavoue, au contraire, avec arrogance l'athéisme dogmatique et qu'il soutient même dans un de ses derniers ouvrages que l'hypothèse d'un Dieu dans la nature a bien plus de vraisemblance que celle d'un mécanisme aveugle.

Sans doute, les germes de la philosophie positive étaient déjà chez les penseurs du XVII^e siècle et chez divers savants du XVIII^e, comme le montre suffisamment notre auteur ; mais il n'appartenait qu'à Auguste Comte, nourri dans les mathématiques et d'une passion de systématisation qui lui souleva au jeu impatient et infatigable d'une méthode, de fixer, de coordonner et de systématiser les éléments d'une telle conception.

Nous ne suivrons pas le P. Gruber dans son exposé du Cours de philosophie positive; il ne récapitulait pas le sujet et, aussi bien, était-il difficile de le faire après les études remarquables de Stuart Mill, par exemple, de Littré ou de M. Renouvier. Mais de quelque façon que l'ouvrage ait été exécuté, quelle qu'en soit aussi la valeur des détails et les progrès qu'elle ait pu donner aux diverses sciences, ce qu'il faut noter surtout, si l'on est curieux de suivre le travail des idées à notre époque, et de discerner les mille influences qui couraient obscurément le trame des connaissances, ce qu'il faut noter, c'est le prestige que l'idée positiviste était prête à exercer, et les évidents avantages qu'elle annonçait. Et d'abord, comme nous l'avons dit, c'était une philosophie, mais une philosophie qui, dans l'immensité toujours plus brutalement ressentie des religions et des

métaphysiques, offrait la certitude tranquille de la science; c'était la fin de l'incertitude intellectuelle qui entravait tous les autres modes de pensée et l'accession idéale des esprits dans une même vérité; enfin dans le progrès individuel des sciences s'élevait, au-dessus, des perspectives aussi vagues pour embrasser tous les désirs et charmer toutes les aspirations. Sans doute, en se communiquant la maxime de Comte s'a pas gardé la rigidité de son diction primitif, et elle a subi la déformation particulière des différents esprits où elle circulait; mais, étrangement interprété et plus ou moins clairement avoué, c'est elle qui a été pour la plus grande part dans cette erreur de l'esprit scientifique qui a caractérisé une certaine époque: La science accueillie avec un respect presque religieux, considérée comme une délivrance, ne peut remonter après tant d'efforts toujours déçus, la science destinée à triompher définitivement de toutes les croyances qui ne sont pas scientifiques, devant satisfaire l'âme à elle seule et élever ici-bas l'ordre parfait, la béatitude que l'ascétisme du moyen âge, dédaigneux à l'égard des choses de la terre, réservait à une existence toute surnaturelle.

Mais ces promesses le positivisme avait à les tenir. Le sentiment religieux et la morale sont fondés sur la nature, l'homme se respecte et s'adapte que l'infini qui le dépasse et l'infini n'est pas donné dans l'existence sociale. Comment satisfaire les exigences du sentiment avec des croyances strictement bornées aux faits, comment organiser la vie individuelle et sociale, comment trouver, dans la matérialité de ce qui est, un principe idéal qui en impose à l'égoïsme individualiste, jusqu'à l'obliger au sacrifice?

C'est ici que nous abordons la partie sociale et religieuse du système, celle qui occupe la seconde période de la vie de Comte et qui est, comme nous disions, la plus ignorée et aussi la plus oubliée, et la plus intéressante; suivons dans le livre de P. Grolier. On voit que les plus illustres disciples du positivisme, Littré par exemple et Stuart Mill, ont refusé de s'engager sérieusement dans la morale vois où il s'engageait. Est-il vrai qu'il y ait été infidèle à ses principes, comme on le lui a tant reproché? Le P. Grolier ne le croit pas et avec raison, semble-t-il. Mais il faut avouer que le système primitif changeait singulièrement d'apparence en se transformant en religion et qu'on a peine à reconnaître l'âme générale qui abandonnait Saint-Simon pour la trop grande part qu'il faisait au sentiment, dans le grand prétre de l'humanité, étendu dans un élysée trop souvent extravagant. Un profond changement s'était accompli, en effet, dans le positivisme (le philosophe et avait transformé la constitution intime de son âme. On ne voit la raison essentielle nous voulons parler de cette ardente affection qui pendra d'une joie toujours plus exaltée la fin de sa carrière. Arrêtons-nous, c'est son amour pour Clovis qui le dispose à immerger la vie affective sur la vie même la plus intellectuelle, une haute prépondérance. Faut-il aller plus loin et reconnaître avec Littré, que Auguste Comte souffrait depuis 1835 d'un dérangement partiel du cerveau? Cette allégation si positive manque de preuves et d'accréditation.

mal avec les faits. Mais, il avait juste pu-être d'accorder avec M. Hartmann, « que la raison du philosophe, léguée, soit par l'attachement aveugle d'un travail incessant, soit par les orages de sa vie, ne saurait laisser en nous toujours plus libre aux mouvements légionnaires et désordonnés qu'importe d'elle instigations de plus en plus tendre et vaine, »

L'idée caractéristique de ce second moment de la pensée de Comte, c'est que l'Intelligence doit être servie du cœur, le sentiment avoir pour fin le sentiment, que la vie intellectuelle doit être subordonnée à la vie affective; mais parmi les sentiments celui qui donne à la vie affective son véritable accomplissement, celui qui doit se subordonner à eux tout toutes les puissances de l'âme, c'est le sentiment religieux, qui tend « réaliser l'état de pleine harmonie propre à l'existence humaine et ramène l'élémentaire de l'homme à l'unité par l'amour. » Cependant le sentiment religieux exige un objet et Comte, fidèle ici à sa logique, garde une attitude purement négative à l'égard de la théologie; il s'est toujours pour lui-même toute conjonction rationnelle relative à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme, à la destinée humaine. Il veut réaliser ce miracle d'une religion mystique et scientifique à la fois : la congruence de Thomas A Kempis appuyée sur la loi démontrable du physique.

Le solution qu'il propose est celle que reprendra plus tard Stuart Mill dans son Essai sur la religion, « cet accord semble montrer qu'elle est bien la possession nécessaire de tous logiques positifs. Ce n'est plus à l'être suprême que s'adressent le sentiment religieux, mais au grand être, c'est-à-dire à la race humaine conçue comme un tout continu embrassant le passé, le présent et le futur, et auquel A. Comte, par son pensée généreuse et non réduite, comme le croit le P. Gruber, joint les deux inférieurs qui, dans l'humanité de leur amour et de leur intelligence, servent l'humanité. Le grand Être possible, sur la distance, se voit assés que il a besoin de nous et que nous la pouvons lui donner, non, par des adorations vaines, mais par des actions. C'est à lui que A. Comte confie toutes ses pensées, tous ses doutes, toutes ses énergies de prod. Cette la religion positive est pure, on ne peut l'enseigner du teller les faits moraux. « Vivre pour autrui est sa règle véritable, exercer en autant genres d'agour, se procurer infatigablement comme Thomas A Kempis : « Amant le plus que moi, et me lui perque te. » Telle est même la violence de l'enthousiasme que Mill s'arrête à cet endroit de son étude, et, dans une page du plus haut intérêt, finit par ces paroles pour la nature humaine, ainsi mutilée cruellement.

Mais Auguste Comte ne se borne pas à cette idée toute philosophique sur la vie et morale : c'est une religion positive qu'il prétend instituer; il ne laisse pas à la spontanéité du sentiment la tâche de la créer. Pour l'édification de la multitude profonde des dévotion, il veut constituer tout un appareil extérieur qui du dehors entretienne et fortifie le sentiment, une série de pratiques systématiques, un ensemble de dogmes et toute une organisation de la société pour discipliner l'âme, plus et surmonter toutes les puissances vers un même centre, inflexiblement.

Mais, c'est ici que nos mots doivent possiblement artificiels, arbitraires, pleins de détails étirés, et en un mot à quel moment précis doit commencer la mise en réglementation du grand pèlerin. Nous en donnerons quelques traits essentiels pour en faire saisir la physionomie et pour faire sentir des traces d'érudition du P. Gruber.

Nous venons de percevoir le nom des Jésuites : c'est un catholicisme, en effet, qu'Auguste Comte emprunte tout l'appareil de sa religion, ses cérémonies dont il joue le rôle dans l'initiation, dont il se croit d'admirer les nuances de discipline, tandis qu'il déteste l'esprit révolutionnaire de la Réforme¹. C'est d'abord de tous les dogmes catholiques qu'il cherche à fournir un équivalent et un substitut sans manquer aux exigences de son système. Au grand Dieu, s'ajoute bientôt l'Esprit ou grand Milieu, et le grand Fédérateur, c'est-à-dire la terre, mère commune de tous les êtres et ainsi se compose « la triade positiviste ». Les hommes par leurs puissances de tendresse et de bonté ont la « providence morale » de l'humanité, les prêtres « la providence intellectuelle », et les bourgeois la « providence matérielle », ce qui rappelle les attributs traditionnels de la divinité toute puissante, toute intelligente et toute bonne. Enfin dans la femme, c'est le mâle qu'il faut adorer et la vierge, ce qui nous ramène le dogme admissible de la Vierge mère.

Nous ne pouvons énumérer ici toute la série des événements particuliers et des cérémonies publiques; limitons-nous sur la pratique essentielle du culte, la prière, réglementée jusqu'en ses moindres détails. La prière positiviste n'est pas une requête mais une effusion de sentiment, un don d'amour. Comme elle manquerait d'intensité adressée à l'humanité en général, pour lui donner une énergie plus abondante, il faut la vouer, comme un divin sacrifice, à la forme la plus parfaite de l'humanité parmi qu'en elle domine la vie affective, à la femme. Que tout homme croisse donc en âge gâté, une divine femelle; peu importe, ce reste que la femme qu'il adore ait une existence objective, c'est-à-dire effective et animée, ou une existence subjective, c'est-à-dire qu'elle ne vive que dans le souvenir.

La prière se compose de deux parties : la commémoration, c'est-à-dire un effort de mémoire et d'imagination qui évoque et présente l'image jusqu'à l'hallucination; puis l'effusion. Les prêtres doivent occuper deux heures par jour, réparties en trois moments différents et la cérémonie doit se prolonger, autant que possible, jusqu'à l'extremum du sommeil, pour simplifier même les choses. Ce n'est pas tout; il faut en composer une formule d'appel pour aux éléments factuelles et imprécises, un équivalent du Pater et du Credo. Cette prière la formule suivante : « L'amour pour principe, l'union pour fin, et le progrès pour but », et elle de remplacer le signe de la croix « il conviendrait d'ajouter la let-

¹ Nous trouvons cette phrase caractéristique sous le plume du docteur Auclert : « Nous sommes les successeurs des révolutionnaires, jadis nous sommes dans la tradition du xii^e et du xiii^e siècle. »

moins en touchant successivement des organes que la théorie idéelle assigne à ses trois éléments : *Politique positive*, t. II, p. 100). Stuart Mill résumait avec bon sens « que le comique est un phénomène qui semble avoir été sous toutes ses formes complètement inconnu à A. Comte. »

Quant à l'organisation de la société, c'est bien le plus effroyable système d'enfermement, qu'ait jamais enfanté le cerveau d'un insipide; un enfermement de la pauvre individualité humaine capable de troubler Platon et de faire ressaier l'ignace de Loyola. L'imitateur de l'homme et son extérieur, sa vie privée et sa vie publique vit dans les formidables enchevêtrements de la religion positive; une classe de prêtres, c'est-à-dire de philosophes, véritables fermiers spirituels, maîtres de l'Edenisme des Confances, administrant les sacrements à toutes les grandes transitions de la vie, dispensateurs de l'immortalité, c'est-à-dire de la survivance dans le surséant des âges futurs; cette classe elle-même dispose en hiérarchie et, au sommet, le grand prêtre de l'humanité, souverain autorité; à côté des prêtres et sous leur surveillance morale, pour chaque âme, trois banquiers dictateurs, maîtres absolus du pouvoir temporel; au-dessous encore les profétaires; et chaque classe ayant sa destination spéciale et fixe pour toujours; toute spécialité inutile à la société positive, le libre penseur enfouï, le grand prêtre déshonoré à l'encre des problèmes auxquels on devra s'attacher, un holocauste systématique de la plupart des livres, les espèces humaines dont l'homme ne peut faire usage, détruites; enfin la société réduite à un vaste organisme dont les parties ne vivent que pour la tout; une machine dont tous les rouages, sous la main toute-puissante de l'ingénieur, ne sont que des moyens pour le mouvement total, tel est ce grand traité l'Idéal d'A. Comte.

Ce rêve, il s'agira toute sa vie en faire une réalité. On imagine que Platon, confiné dans la philosophie du Despotisme Tyrannique, vint en Sicile pour y établir sa République; il y fut rendu comme esclave. Comte resta au n° 10 de la rue Monsieur-le-Prince et, s'y proclamant grand prêtre de l'humanité, attenta que la mode vint à lui. La mode ne s'est pas, mais le grand prêtre garni ne change. Il fut même la date où avait terminée l'entrave du mouvement; sept années devaient suffire à la correction des complotistes; treize à celle des polythéistes, autant pour les litichistes — en tout trente-trois ans. Il valait avec joie l'avènement de Louis-Napoléon espérant que cette dictature soulerait que trop « empirique » deviendrait peu à peu « progressiste » et réduisant la place à l'oligarchie positiviste. Mais le plus admirable est sa démarche auprès du général des Jésuites que le P. Guibert tenait pour un de ses sources : Comte adorait les Jésuites, il choisit même le fondateur de l'Ordre pour patron du 25^e jour du mois de Saint-Paul dans son calendrier. Aussi se décida-t-il à envoyer son disciple Saladier proposer au général une alliance sur les bases suivantes : Les Jésuites s'appelleraient des érudits ignobles; ils prêcheraient le pape à Paris, capitale intellectuelle du monde et adorant les positivistes à établir le pouvoir éminent; le pape aurait le titre de prince-évêque. Saladier demanda une entre-

ren et ne reçoit pas de réponse; enfin il réussit à voir le P. Hubilau, assistant des jésuites de France, qui lui déclare n'avoir jamais entendu parler du positivisme et de son chef. Auguste Comte demeure très surpris de son côté. Il ne pouvait imaginer la surprise que le P. Hubilau avait eue à mettre Jésus-Christ au-dessus d'ignorance. Pour lui ouvrir l'esprit, il lui envoya un exemplaire de *Catéchisme*. Ce exemplaire fut acheté plus tard dans une vente publique : les feuillets n'en étaient pas coupés.

Toutes ces démarches témoignent assurément de plus de présomption que de bon sens. Disons plutôt tout au plus inquiet au respect, disons seulement que le grand prêtre, comme somme dans ses idées, avait perdu toute vue claire de la réalité.

En fait, A. Comte construisit à Paris une petite Église et un petit nombre de disciples d'élite, qui ont gardé pour leur maître une vénération qui l'honorait eux et leur maître, et continuèrent à embellir la cause orthodoxe. D'après la *Revue socialiste*, des fêtes positivistes ont lieu régulièrement à Paris, à Londres, à New-York, au Havre. Au Brésil, l'Église positiviste a commencé à construire un édifice conforme aux prescriptions de Comte. L'édifice n'est pas encore achevé, mais on voit déjà un tableau représentant l'Humanité, entouré du quatorze tableaux plus petits. Ce qui sert à donner un véritable caractère ecclésiastique à l'Église positiviste, c'est qu'elle a ses schismes et ses hérésies.

Mais quel que soit le sort qui attend la petite Église, on peut dire que la tentative de Comte n'est pas encore de celles qui ont de l'importance dans l'histoire. Il a construit une belle cathédrale d'idées, mais qui ne s'est pas encore élevée sur terre et n'a pas atteint les finales. Ses plus illustres disciples l'ont abandonné et ont même pris ses nouvelles idées pour les exotisme d'un cerveau malade. Le monde en gros, comme le général des Jésuites, a ignoré sa tentative. Certains de ses thèmes morales, relatives à la propriété et à la nature des enfants, sont plus profondes peut-être que celles de Proudhon; cependant on ne les connaît pas et lorsqu'un livre récent a exposé la pédagogie de Comte, le public a été surpris d'apprendre qu'il y en avait une.

Ce qui a remué les esprits profondément, c'est le positivisme de la première heure; c'est cette idée morale qui s'en dégage, à savoir que la science peut satisfaire tous les besoins, que l'homme n'a rien à perdre à s'y donner, que cette saine sagesse ne diminue point son âme. De tout côté on lit aujourd'hui que cette idée a perdu du son premier, que ceux qui s'étaient attachés au la science se retournent contre elle avec mépris et lui reprochent de n'avoir pas donné ce qu'à la vérité elle ne possédait pas; ils commencent, paraît-il, à trouver étrange de chercher ce qui doit être dans la constatation de ce qui est, l'idéal dans le creuset de l'expérience. M. Ollivier-Laprune, dans sa préface au *petit Écriste*, oppose au positivisme la philosophie chrétienne : entre les deux doc-

trisme il prévoit « une guerre sans merci ». Mais la terminologie philosophique chrétienne est de ceux qui veulent être définie « autre » que la figure du Christ n'est pas une figure comme une autre, que l'œuvre sociale du Christ n'est pas une œuvre comme une autre », ce n'est rien d'autre que de leur vogue. La morale du positivisme n'est-elle pas celle du christianisme, comme tous les fondements métaphysiques? D'autres plus catégoriques que M. Ollivier-Laprene ne craignent à mettre en présence du Concile que la philosophie de saint Thomas, comme si la science n'avait pas relégué les entités scolastiques ignominieusement parmi les erreurs et les erreurs, comme si de plus grande philosophie, tout genre de droits de la science, n'aurait pas eu à découvrir dans d'autres sphères de vastes sources de pensées. Mais pourquoi vouloir prophétiser les destins de l'ultra-positivisme? Aussi bien les prophètes ne font-ils, en général, qu'imposer à l'avenir la logique de leurs systèmes ou de leurs passions.

H.-F. PÉLAGI.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1° *Les Illuminations véritiques et la suggestion mentale.* Avant les découvertes de la médecine moderne sur les guérisons par suggestion chez les hystériques et les névrosés contribuèrent à l'édification des guérisons miraculeuses mentionnées dans les annales de toutes les religions, autant les recherches instituées aujourd'hui en Angleterre et en France par des physiologistes ou des philosophes d'une incontestable compétence scientifique, sur les hallucinations, la suggestion mentale à distance, la lucidité et autres phénomènes non explicable par les données scientifiques actuelles, méritent d'attirer l'attention de l'Étudiant des religions. Les phénomènes, seuls ou réunis, qui sont l'objet de ses recherches, rappellent, en effet, une très grande quantité de faits remarquables dont le savoir tout a été connu dans presque toutes les religions et dont les conséquences ont été parfois considérées dans la vie religieuse de l'humanité. À ce titre nous signalons et recommandons à nos lecteurs : œuvre très intéressante publiée par M. Fr. Paulhan, dans la Revue des Deux-Mondes du 1^{er} novembre, sur les « Illuminations véritiques et la suggestion mentale ». M. Paulhan y fait connaître l'ouvrage de MM. Gurney, Myers et Padmore, traduit en français par notre collaborateur M. Marilier, sous le titre : *Les Illuminations télépathiques* (voir Revue, t. XXIII, p. 381), ainsi que les travaux du professeur Ch. Huber, de M. Pierre Janis et du Dr Dariez, le *Requiem des Annales des Sciences psychiques*. Lui-même, nous prendra formellement parti dans ce débat encore insuffisamment documenté, incline néanmoins à accorder une certaine valeur à quelques-uns des faits allégués. Il demande que l'on exerce à leur égard une critique sévère, que l'on se méfie de l'illusion mentale, bien plus dangereuse que la superstition proprement dite, mais il considère comme peu scientifique de nier à priori tout réalité. Les limites du possible et de l'impossible sont trop arbitraires pour qu'il soit permis de conclure à l'impossibilité de certaines manifestations de la vie psychique soumises à l'expérience scientifique rigoureuse. Mais en ces matières plus qu'en toute autre il faut user d'un contrôle extrêmement rigoureux.

Il serait très désirable que des historiens, bien familiarisés avec les travaux de la psychologie physiologique moderne, étudiant à ce point de vue les faits miraculeux du moyen âge et de l'antiquité, en choisissant de préférence

ont qui sont attestés par les témoignages les plus dignes de foi et les plus circonstanciés. L'histoire du sentiment et celle des facultés des sensitives progressent infiniment à nos côtés étale. Déjà nous avons beaucoup de renseignements sur les mœurs diverses dont on forme les légendes. Nous sommes beaucoup moins étendue pour ce qui concerne l'explication scientifique d'un certain nombre de faits très curieux, qui ne peuvent pas être mis au compte de la légende, et dont il faut rechercher l'origine dans l'état psychologique des êtres qui les ont accomplis, de ceux qui en ont bénéficié ou des hommes diuins qui nous les ont fait connaître. Les physiologistes se sont occupés de cette histoire du sentiment (voir Brou, t. XIV, p. 370, l'ouvrage du Dr Ragnat, *Les maladies épileptiques de l'esprit*, voir aussi un très bon ouvrage de Dr Charbonnier, *Les maladies et facultés diverses des mystiques*, 1875, et les travaux du Dr Binet), il faudrait maintenant qu'un esprit, familiarisé avec la méthode de la critique historique, étudiait le sujet en historien, c'est-à-dire en distinguant soigneusement les témoignages sûrs de ceux qui n'ont qu'une valeur secondaire. L'histoire des religions y gagnerait beaucoup.

— 2° *Edmond Humeau, L'origine des Aryens. Histoire d'une controverse* (Paris, Leroux, 124 p.; Bibliothèque scientifique contemporaine, 18-19). L'histoire religieuse de l'humanité est trop étroitement liée à l'éthnographie et les spéculations sur les origines religieuses des peuples d'Europe et d'Asie se confondent trop souvent avec celles de l'éthnographie préhistorique, pour qu'il ne soit pas indispensable, dans l'ordre de nos études, de se tenir au courant des travaux scientifiques sur l'origine des Aryens. Pendant longtemps nous avons eu sous le charme de la vaste revivification de paraitre l'origine de notre race, telle que les archéologues de la préhistoire comparée et les brillants travaux d'Adolphe Pictet l'ont évoquée. Les affirmations et les vœux de l'Europe, de la Perse et de l'Inde s'élevaient que les rayonnements d'un même foyer primitif, appelé aryen et situé sur le plateau central de l'Asie. De nombreuses différences de détail entre les diverses conceptions des linguistes ou des archéologues sur la mode de la dispersion de cette race primitive, ne nuisaient pas à la solidité de la doctrine centrale. Depuis quelques années cette belle connaissance a cessé. Plusieurs fois déjà dans ces colonnes nous avons signalé des publications importantes, telles que celles de M. Peuker et de M. Sander, qui hautement complétaient la thèse généralement admise. Non seulement l'idée de la vie aryenne primitive s'est évanouie et les arbres généalogiques ont été si bien secoués en tous sens qu'on ne les reconnaît plus, mais l'origine asiatique elle-même des peuples aryens est aujourd'hui par des linguistes et des ethnographes très compétents. Les uns veulent que nos ancêtres aient vécu en Scandinavie, les autres dans les steppes de la Russie méridionale, d'autres encore dans la mer Caspienne et la mer Noire.

M. Edmond Humeau a pensé que la meilleure manière d'exposer à ses auditeurs de l'École de Louvre l'état actuel des connaissances sur nos origines,

c'était d'en retracer l'histoire. Et, pour que tout le monde pût en profiter, même ceux qui ne fréquentent pas l'École de Louvain, il a publié un résumé de ses leçons dans le petit volume que nous annonçons. On y retrouve les qualités habituelles des travaux de M. S. Reinach, une information extraordinairement étendue, une grande clarté et une facilité pénétrante de dégager les idées centrales des auteurs qu'il étudie. Ce petit livre rectifie des erreurs plutôt qu'il ne démontre des doctrines nouvelles. Après l'avoir lu, on reste un peu plus convaincu qu'on ne l'était déjà auparavant, que ce que nous savons de plus clair sur la patrie originelle des Aryens, c'est que nous n'en savons rien. C'est la leçon fondamentale de la sagesse. S'il pouvait inspirer à tous ceux qui s'occupent d'anthropologie préhistorique, d'archéologie ou de linguistique préhistoriques, un peu de mesure et de modération, un peu de mise prudence qui distingue entre les hypothèses et les vérités acquises, il rendrait d'appréciables services.

— Dr Félix Robson: *La question des mythes*. 1^{re} fascicule (Paris, Bouillon). C'est à l'imagination trop peu orthodoxe des mythomanes que s'attaque M. Robson, membre correspondant de l'Institut, dans le premier fascicule d'une étude sur la question des mythes, le seul dont nous ayons connaissance. Les mythomanes ont dominé l'hypothèse sur l'affirmation, en retrouvant dans toutes les religions des mythes, c'est-à-dire des rites attribués à des personnages surhumains des aventures qui ne sont que l'expression métaphorique de faits naturels et sociaux, et en cherchant, pour l'explication des mythes, des lois générales et inflexibles qui n'existent que dans leur imagination. Or, une rapide revue de la religion égyptienne et des anciennes religions égypto-babyloniennes permet à M. Robson de conclure que ces religions ne présentent que fort peu de mythes proprement dits. « Deux des dieux égyptiens qui ont une origine astronomique ou physique conservent, jusqu'à la fin des temps pharaoniques, leur caractère propre et constamment reconnaissable, sans aucune tentative pour le dissimuler » (p. 55). Et dans la période la plus ancienne du régime babylonien, « nous trouvons des divinités qui président aux semailles ou aux récoltes de la culture; nous n'en trouvons pas qui représentent ce que nous cherchons à vérifier : l'expression métaphorique de nos idées ou de nos lois » (p. 90).

Mais ce qui constitue le germe de l'erreur des mythomanes et ce qui le rend si dangereux, c'est au-dessus de la mythologie, c'est qu'ils prétendent fonder le sentiment religieux sur la sensation ou sur l'imagination, c'est que, s'inspirant de la doctrine bergsonnienne, ils promettent une évolution mensonge de la matière à l'esprit, s'opulent par un progrès constant et fatal, que ne dirige point une volonté suprême et intelligente (p. 1). En constatant l'enseignement traditionnel d'un point de départ spiritualiste pour les croyances du genre humain, on a voulu surtout éviter d'être confronté à reconnaître une révélation primitive, une lumière donnée par Dieu à l'homme.

Nous ne discutons pas avec M. Robson son interprétation des documents

egyptiens ou assyriens. Ceux qui connaissent les beaux ouvrages de M. Maspero ou de M. Seguy jugeront si M. Rabbon a raison contre eux. On trouve difficilement ce qu'on cherche sans la conviction qu'il se agit de le trouver. Mais il est un point que nous ne pouvons laisser passer sans protester : c'est l'assimilation de toute superstition spiritualiste de l'Inde et de l'Inde à la conception traditionnelle de la création juïque et de la révolution scientifique primitive. Qui des poètes d'ordre inférieur se croient capables de pareilles confusions, nul ne s'en étonne. Mais ce n'est pas de la valeur scientifique de M. Rabbon ignorer que, parmi les défenseurs les plus consciencieux de l'animisme primitif et de l'évolution scientifique de la religion au sein de l'humanité, il y a des spiritualistes les plus sincères, voilà ce qui ne laisse pas de paraître prodigieux.

— 4^e Léon Feer. L'Enfer indien. Dans le *Journal asiatique* de septembre-octobre, notre collaborateur, M. Feer, a livré une fort intéressante étude sur les enfers bouddhiques. L'auteur qui se fait du bouddhisme une représentation inspirée par les descriptions fantasmatiques des indo-bouddhistes européens n'aurait grand profit d'une lecture de ses ouvrages. En quoi les conclusions ?

« 1^{re} Tous les bouddhistes sont d'accord pour reconnaître l'existence de huit enfers brûlants.

« 2^e Ces huit enfers, dont quelques-uns se subdivisent en six sections, correspondent à une gradation ascendante dans l'intensité de la peine, la durée du supplice et la communauté des coupables ; mais, sur aucun point, cette gradation n'est présentée d'une manière systématique, clairement et d'une façon aisée à saisir.

« 3^e Les huit enfers sont entourés d'enfers secondaires, dont le nombre incertain ne doit être ni inférieur à quatre, ni supérieur à seize, et dont on ne peut être avec certitude s'ils sont soumis à une aggravation ou à une diminution de peine ou s'ils se rapportent à l'insuffisance des grands enfers.

« 4^e Outre les huit enfers brûlants, on ne compte huit glaces, mais seulement six au total. Les noms de ces huit enfers glacés ne sont considérés au sud que comme exprimant les différentes durées de séjour infligées aux coupables dans le troisième enfer, l'Arise. Ces différentes durées de séjour sont même portées à dix-huit de huit, et l'on permet d'inférer qu'elles peuvent l'être jusqu'à l'infini.

« 5^e Le nombre des enfers paraît être de trente-deux au total et de douze au moins. Le premier compte s'applique à huit enfers grands, autres d'enfers froids et seize petits enfers. Les supputations qui portent à plus de cent le nombre des enfers semblent être le résultat d'une erreur : celles qui les comptent par millions et millions sont des extravagances auxquelles il n'y a pas lieu de s'arrêter....

« 6^e La gradation dans la durée des séjours n'est pas mieux établie que celle de l'intensité des peines et de la communauté des coupables. Il y a des systèmes différents qu'il est impossible de faire concorder. »

— 3^e L. B. Chabot. *De S. Ismael, Syrienais nés, exilés et martyrs* (Paris, Lethoux in-8 de xix-109 et 42 p.). La notice du docteur en théologie publiée par M. Chabot finit en une belle contribution à l'histoire de la vie monastique chez les Syriens. Ismael de Ninive, d'après son nouveau biographe, doit être placé dans la seconde moitié du v^e siècle. Il fut moine, d'abord près de Ninive, puis après un court épiscopat dans cette ville, il se retira comme beaucoup de ses compatriotes dans le désert de Scété en Egypte. Ses œuvres ont été traduites en arabe, en éthiopien, en grec et en latin. Aujourd'hui elles sont surtout précieuses par les renseignements qu'elles contiennent sur les doctrines ascétiques de l'auteur et de ses compagnons. M. Chabot annonce la prochaine publication de la légende du martyr persan, Muc Bassan.

— 7^e P. Fabre. *Etude sur le Liber Census de l'Eglise romaine* (Paris, Thurny in-8 de xix et 233 p.). M. Fabre, ancien diacre de l'Eglise française de Rome, s'est attaché spécialement à l'histoire documentaire de la Cour de Rome. Il a entrepris la publication du *Liber Census*, le grand livre des redevances ou des rentes dues au Saint-Siège. Il a publié une thèse latine sur les Patrimoines de l'Eglise romaine jusqu'à l'époque des Carolingiens et il a ensuite en thèse française de doctorat à l'étude historique du document qu'il édite. « L'Etude sur le Liber Census de l'Eglise romaine » est un ouvrage de plus haut intérêt pour l'histoire pontificale. Rédigé par le trésorier pontifical Camillo, au xiv^e siècle, ce document repose sur plusieurs textes plus anciens dont M. Fabre suit la succession jusqu'à Grégoire VII, et il subit à son tour de nombreuses modifications jusqu'à la fin du xv^e siècle. Il contient le registre des redevances payées aux papes, soit par des monastères qui échappaient à la juridiction séculière des rois, en reconnaissant le pape comme vassal ou garant de la propriété et en lui payant pour cette raison une certaine rente, soit par des institutions au même des seigneurs politiques devaient s'échapper par un même moyen à des obligations gênantes. Ces rentes étaient souvent contraincées par les évêques ou les seigneurs laïcs. Il importait donc à tous égards que les titres de propriété fussent bien établis et que la comptabilité fût bien tenue. La thèse de M. Fabre nous ouvre l'histoire de ce précieux livre et nous apporte une très utile contribution à la connaissance d'un acte encore insuffisamment étudié de l'histoire pontificale.

— 9^e U. Chevalier. *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Toponimographie*. Tous ceux qui s'occupent d'histoire médiévale connaissent et apprécient la Répertoire de M. Fabre U. Chevalier. L'imprimeur, M. Paul Hoffmann, de Montbéliard, annonce qu'il va mettre sous presse, sous le titre de *Toponimographie*, une deuxième partie de l'immense travail bibliographique accompli par M. Chevalier. Elle rendra toutes les indications de travaux relatifs aux localités du moyen âge, en même que la première partie avait pour objet toutes les publications concernant les hommes du moyen âge. Le nouveau volume formera environ 250 feuilles in-8° à deux colonnes. Il sera réparti en six

faciles, mise en souscription au prix de 7 fr. 50. Le prix de chaque fascicule sera porté à 9 francs après l'apparition du deuxième et à 10 francs après l'achèvement de l'ouvrage.

— 7° R. Hauréau. *Nations et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. III et IV (Paris, Klincksieck). Si les écrits hétérographiques de M. Tancrè Chevalier sont un instrument de travail indispensable pour les historiens du moyen âge, les patientes rectifications de M. Hauréau dans les manuscrits latins de la Bibliothèque nationale ne sont pas moins fructueuses pour la connaissance des moeurs, des croyances et de la vie religieuse du moyen âge. Nous avons déjà mis à profit ces *Chroniques sur l'histoire ecclésiastique de l'école des séminaristes*, lorsqu'on veut se rendre compte de la religion populaire du passé. Or, M. Hauréau s'est fait une spécialité de cette étude. On trouve dans les deux volumes mentionnés ci-dessus la description de cinquante-deux volumes de l'abbaye de Saint-Victor et ce sont les sermons qui ont été particulièrement soumis l'attention du savant Académicien. De pareils ouvrages ne se laissent pas analyser; ils ont tout prestige d'une excellente édition et font naître de précieux matériaux aux historiens du moyen âge.

— 10° *Les Documents pour servir à l'histoire des chemises des PP. de la Compagnie de Jésus dans le monde (1540 à 1773)*, publiés chez Pionet par le P. Alfred Remy, ont, eux aussi, une source de renseignements qu'il est bon de signaler aux historiens de l'Eglise. Ces intéressants documents ont un double intérêt: d'une part, ils permettent de retrouver facilement les localités modernes désignées par des noms latins souvent fort peu connus; d'autre part, ils livrent au public des indications nouvelles sur l'extrême des Jésuites et sur leur organisation dans les pays où ils étaient présents. L'histoire des Jésuites s'étend sur la plus grande partie du monde habité; leurs missionnaires ont établi des séminaires jusqu' dans les régions les plus éloignées. On comprend de quelle utilité peuvent être ces documents qui ont trait à toutes ces missions.

— 11° M. Charles Bonnet a publié chez Armand Colin, dans la jolie petite brochure intitulée « Questions du temps présent » une étude sur *l'Etat et l'Eglise* (n° 16 de 67 p.), où il expose à grande suite l'histoire des rapports entre l'Eglise catholique et l'Etat en France et conclut énergiquement en faveur du maintien du système concordataire. Nous n'avons pas à discuter ici la thèse de l'auteur. Au point de vue historique, il ne nous semble pas avoir suffisamment fait valoir l'importance, pour les relations de l'Eglise et de l'Etat, des transformations que le pouvoir spirituel a vu du siège de Rome (non pas ses prétentions) se faire au cours des siècles. Cette concentration toujours plus accentuée du pouvoir ecclésiastique entre les mains d'un chef unique de la grande Eglise universelle, modifie justement le caractère d'isolement et la difficulté presque insurmontable des rapports de cette Eglise avec les Etats modernes. Le régime de la séparation absolue n'est, en effet, applicable que dans les pays où il y a un grand nombre d'Eglises dont les influences politiques se continuellement compen-

quant. Il se transforme nécessairement en lutte ouverte aussitôt qu'une seule Église est assez puissante pour contrebalancer le pouvoir de l'État.

Enseignement de l'Histoire des Religions. — La *Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études* a publié cet automne un rapport sommaire de ses conférences et de ses travaux pendant les trois dernières années. Avec l'autorisation de M. le Ministre de l'Instruction publique, les diverses Sections qui composent l'organisme assez compliqué de l'École des Hautes-Études annuellement décernent chacune son rapport spécial, au lieu d'un Rapport commun qui paraissait en général beaucoup trop fatigant et qui était beaucoup trop occupé pour solliciter l'attention des lecteurs. D'oresnavant le Rapport annuel de la Section des Sciences religieuses sera accompagné d'une courte étude, d'une note de lecture introductive rédigée par un des docteurs ou maîtres de conférences, qui permette de juger de la nature et de l'esprit de l'enseignement, quoique chose d'analogue aux « Programmes » des Universités ou Gymnases allemands.

Le premier fascicule de ses Rapports nouveaux mentionne son excellent étude de M. Spinoza Lévi, intitulée : *La science des religions et les religions de l'Inde*. L'auteur y expose à grands traits les difficultés énormes que présente à l'historien désireux de reconnaître la succession chronologique des croyances et des écrits sacrés, la chute des traditions religieuses de l'Inde. Le bouddhisme et le jainisme ont au regard du brahmanisme la supériorité fatale de l'étranger ; le bouddhisme surtout offre le grand avantage d'avoir rayonné hors de l'Inde. En Chine notamment, la littérature bouddhiste présente des points de repère permettant d'établir une chronologie relative. Cette période chinoise du bouddhisme, il est vrai, est déjà bien éloignée des origines ; mais, pour se fonder sur des bases stables, l'histoire du bouddhisme doit réserver à ses derniers efforts l'étude obscure des origines et s'efforcer à reconstituer le développement de l'Église. L'originalité des travaux entrepris par M. Lévi consiste surtout en ceci, qu'il accorde beaucoup moins d'importance que la plupart de ses collègues au bouddhisme pāli qu'au bouddhisme indien. Ce qu'il veut retracer, en effet, ce ne sont pas des spéculations philosophiques, attachement conservées et compliquées par les moines singhalais ; c'est la religion, ce sont les sentiments et les pensées des croyants, c'est le bouddhisme vivant et exubérant, fécondant à la fois le brahmanisme et l'hindouisme, et entraînant la plus grande partie de l'Asie. « Sorti du brahmanisme védique, en rapport d'origine avec le jainisme, retombé dans l'hindouisme après quinze siècles d'activité, le bouddhisme offre aux recherches religieuses un terrain solide, un espace limité, et leur ménage des issues pour passer de plain-pied sur les autres domaines de la vie religieuse. »

L'étude patiente des manuscrits bouddhistes est l'œuvre à laquelle M. Lévi se consacre depuis plusieurs années, comme en témoigne le rapport sur ses conférences. Partis à l'École de Bergagne, le jeune maître de conférences a

déjà fait ses preuves. Il prouve avec rigueur, à l'aide des probabilités historiques, et réprouve déjà avec succès la méthode que la Société des Sciences religieuses a pour mission de faire prévaloir dans les études d'histoire religieuse en France.

— Aux maîtres de cette école que nous avons déjà nommés dans nos précédents Chroniques, il faut ajouter un nouveau livre de M. Albert Le Roy, docteur en lettres, sur *l'Histoire du Jansénisme au XVII^e siècle; Journal et ann. Ecole*.

Selon notre habitude, nous faisons entrer en l'annexion de tous les cours et conférences qui, dans les autres institutions de notre enseignement supérieur parisien, se rapportent à l'histoire religieuse.

I. Collège de France. Outre le cours déjà signalé de M. Albert Ribot, sur la *Vie de Jésus*, nous relevons sur l'affaire les cours suivants :

M. Fournet étudie les *Maîtres d'Eleusis*; M. Clermont-Ganneau, les *Inscriptions hiéroglyphes de Jérusalem et des questions archéologiques et topographiques*; M. Morpers, les *Textes des pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Egypte*; M. Jean Bertrando, des *Fragments inédits du Zand-Avesta*; M. Fournet, des *Extraits du Mahabharata et le Lala-Vivara*; M. Nourissier, la *Métopolytique en France au XVI^e siècle*.

II. Faculté de théologie protestante. M. Monodque interprète l'Épître aux Hébreux; M. Schaller, la seconde Épître aux Corinthiens; M. Lichtenberger expose l'histoire des idées innées au XVI^e et au XVII^e siècle; M. Philippe Berger, l'introduction aux livres de l'Ancien Testament; M. Saffrey, l'introduction aux Épîtres de saint Paul; M. René Henry, l'histoire de la proclamation depuis le milieu du XVI^e siècle, et l'histoire des missions; M. Samuel Berger, l'histoire de l'Église au moyen âge, et les Confessions de 45 théologues Écossais chrétiens; M. Michelioux explique la première Apologie de Justin et les questions de Cyprien. M. Alier traite de la Philosophie de Kant, particulièrement dans ses rapports avec la religion, et des Théories évolutionnistes sur les origines de la morale. Deux autres livres sont professés, par M. de Figeac sur la VII^e et les autres des anciens Églises inférieures de France, et par M. de Figeac, sur le De unitate ecclesie de Cyprien.

III. Faculté des Lettres. M. A. Choisy étudie l'histoire des idées générales dans la littérature antique; M. Gebhardt, la Religion de Dante et les sources de la « Divine Comédie »; M. Brunsch-Laury, la Religion grecque dans ses rapports avec les institutions politiques. M. V. Henry explique divers textes védiques; M. Langhe étudie la littérature latine du IV^e au VII^e siècle, en s'attachant spécialement aux écrits théologiques et philosophiques. Enfin M. Brunsch-Laury fait l'histoire des théories morales dans la philosophie grecque.

IV. École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques. M. Rey étudie les Rapports de Calixte de Cypre et du pape au La Clave-sous-Liard au XII^e et au XIII^e siècle; M. Palès Duchaux, les Sources du droit canonique en Gaule avant les fausses décrétales; il traite aussi des Élé-

monts de l'Asie géographique. M. James Darmesteter traduit des textes amé-
ricains. M. Carrière donne l'Explication et l'étude critique du livre de la Genèse, et
l'Explication des romans sur Julien l'Apostat publiés par M. Hoffmann. Enfin
M. Clément-Gosselin étudie les Antiquités orientales de la Palestine, de la
Phénicie et du Liban, ainsi que l'Archéologie libanaise.

— **Concours de l'Institut.** — L'Académie des inscriptions et belles-lettres
a tenu, le 19 novembre, sa séance publique annuelle. Parmi les prix proposés
sont relevés les suivants :

M. Ch.-F. Langlois a obtenu le prix ordinaire pour son « Étude sur les an-
tiques romaines en France et en Angleterre qui sont généralement connues sous
le nom d'Art des jardins. »

M. Gougeon a obtenu une deuxième médaille pour son travail sur « l'Hé-
raldique au moyen âge ». M. Brédart une troisième pour son étude sur « Le Culte
des empereurs dans les villes de la Gaule méridionale » (cf. Revue, t. XXIII,
p. 245 et 377); Mlle Louise Gauthier pour ses mémoires sur les fondations de
pape Urbain V à Montpellier; MM. Ruffet et Fleitliet pour leur « Mission et
culte de saint Martin dans le pays alsacien » (cf. Revue, t. XXVI, p. 100).

Notre collaborateur M. Georges Lafaye a gagné le prix Bordin par une étude
sur cette question : « Recherches sur les Catalans dans les postes alexandrines et
ce qu'il doit aux vices byzantins grecs ». Un autre de nos collaborateurs,
M. Louis de Hempt, a eu le prix Stanislas Julien pour sa traduction du Chou-
king.

Le prix Delandière-Gautier a été décerné à M. l'abbé Pierre Batifol pour
son « Abbaye du Hainaut ».

Parmi les ouvrages proposés pour les années 1894 et 1895, pour lesquels les
lignes extrêmes du dépôt sont le 31 décembre 1893 et 1894, il n'y en a guère
qu'un seul qui rentre, et encore indirectement, dans l'ordre de nos études, c'est
celui pour le prix Bordin en 1894 : « *Etudes*, d'après les récentes découvertes,
la géographie et la paléographie égyptiennes et assyriennes de la préhistoire
antique jusqu'à l'époque de la conquête arabe. »

Nécrologie. — Le 30 octobre, est mort à Paris, dans sa soixante-dix-sep-
tième année, notre collaborateur et ami, M. F. G. J. van Gans, ancien pasteur
des églises wallonnes de Hollande. M. van Gans, disciple de Schaffner et du
Témoin critique de Leyde, avait particulièrement versé dans les études exé-
gétiques du Nouveau Testament. Il a collaboré à plusieurs revues protestantes hol-
landaises et françaises. Ses comptes rendus critiques sur la Rome de l'His-
toire des Religions étaient en général anonymes. Ses principaux ouvrages sont
un Essai sur l'authenticité du quatrième évangile (publié en deux parties en
1870 et 1873) et un mémoire sur le rôle de la liberté humaine dans la posté-
risme paulinien (1884).

ALSACE

Edmond Reuss, M. le pasteur Théodore Gerold, de Strasbourg, a répondu aux vœux de nombreux disciples et amis du vieux maître strasbourgeois, en publiant avec Fischbacher une notice biographique détaillée sur Edouard Reuss. Il n'a eu d'autre prétention, dit-il, que de résumer à grands traits, et d'apaiser quelques doutes que la famille de M. Reuss a bien voulu lui fournir, la vie extérieure et la remarquable activité de l'homme et du pasteur. Cette tâche, il l'a accomplie avec simplicité, sans se laisser entraîner aux exagérations si fréquentes en ce genre d'écrits, mais en rendant justice à l'action bienfaisante exercée par Reuss et par l'école de Strasbourg sur la science religieuse française. La bibliographie complète de tous les ouvrages et articles de revue composés par Edouard Reuss est de cette brochure de 24 pages. Elle seule suffirait à justifier tout ce que M. Gerold nous dit de l'activité infatigable de son ancien professeur.

ANGLETERRE

Nouvelles diverses. — 1^{re} Le *Journal de la Société asiatique de Londres* (sans d'ombres) annonce la mort de Beha-Hellah, à Saint-Jean d'Acre, Hédj-Oulah étant le chef de la fraction schismatique du Bâhyrisme. Le successeur direct de Bâh, Soudi-Soud, a été de plus en plus abondamment dans les dernières années en faveur de son rival. Celui-ci ne l'aiderait à rien moins qu'à se substituer au maître en Bâh prônant dans la vénération des fidèles. On se demande ce qu'il va devenir du Bâhyrisme, maintenant qu'il ne lui reste plus qu'un chef dépourvu d'autorité. Va-t-il se perdre dans de nouvelles divisions ou reprendre une vie nouvelle en se groupant autour d'un maître unique?

— 2^e Les éditeurs Hodder et Stoughton, à Londres, ont publié une traduction anglaise, par M. A. M. Heller, de l'ouvrage bien connu de notre collaborateur, M. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*. Cette traduction, que la presse scientifique anglaise estime bien faite, contient une préface nouvelle de M. Sabatier à l'adresse des lecteurs anglais et différentes notes explicatives du texte français original. La plus importante de ces modifications porte sur la notion des Éphésiens cités par l'Apôtre aux Corinthiens. M. Sabatier admet maintenant qu'il y a eu deux lettres perdues, l'une antérieure à notre première Épître aux Corinthiens, l'autre intermédiaire entre notre première et notre seconde épître. Dans l'intervalle entre la première conservée et la deuxième perdue, Paul aurait fait un séjour à Corinthe.

— 3^e Les géants de la succession scientifique de l'évêque Lightfoot ont publié chez Macmillan, sous le titre *Dissertations on the apostolic age*, une collection

l'un de ses titres qui font partie de nos premiers monuments sur les Épîtres de Paul et d'Ignace, et qui seront plus accessibles au public, après avoir été ainsi extraites des volumineuses publications où ils se trouvent. Ce sont les études intitulées : *Les livres du seigneur, Saint Paul et les Trois; La Ministère chrétien; Saint Paul et Sénèque; les Examinees*.

ALLEMAGNE

— *Le Pédagogue*, Li (N. J. V.), 2 p. 35) et c., publié d'illustrations empruntées de M. Paul Halm, l'auteur du *De poetarum Romanorum inde ad Augustum regum ad Augustum condicione publicis*, Bressan, 1888, sur la signification de *harratium* qu'on trouve grâce aux citations données des empereurs romains. Boetius ? royal un symbole du sacerdoce des *soldats Augustales* (voir dans le même sens, Moennig et Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines*, trad. fr., t. II, p. 227). Deux inscriptions publiées par Dessau, dans son *Abhandlungen* au t. XIV du C. I. L., démontrent que cette opinion est exacte. Le *harratium* n'est le symbole d'aucun sacerdoce. S'il figure sur des monnaies ou sur des monuments épigraphiques, c'est seulement à titre d'ornement. (Communication de M. J. Brémond.)

— L. Pallat, *De fabula Ariadnae* (Berlin, Neisich et Tempel, in-8 de 68 p., 1 m. 80). Cette dissertation académique est une monographie soignée et recommandable sur la suite et la légende d'Ariadne. Après avoir reconnu dans Ariadne une divinité analogue à Perséphone, et dans les plus anciens témoignages sur son culte en Grèce, à Naxos, et chez les Laocœnes, des ressemblances frappantes avec les cultes de Déméter et d'Aphrodite, M. Pallat montre que l'association de Dionysos et d'Ariadne est une addition postérieure, inconnue à la légende primitive, malgré le témoignage d'Homère et celui de la tragédie grecque.

— W. Bacher, *Die Agende der palästinensischen Amoraer*, t. I (Strasbourg, Trübner). M. Bacher a consacré sa vie à faire connaître les *haggadistes* du Talmud. Deux volumes de lui nous ont déjà fait connaître les *Tannaites*, c'est-à-dire les auteurs juifs jusqu'à la fin de la Mishna, vers l'an 200. Ensuite, il s'est occupé des *haggadistes* amoréens de Babilonne. Maintenant il dépouille les milles et centaines de Talmud qui sont attribués aux *haggadistes* amoréens de Palsyria. Il suit l'ordre chronologique des docteurs, et son index bien composé permettant de se retrouver dans le chaos des traditions talmudiques, ainsi classées et rendues accessibles aux historiens et aux hellénistes.

— M. Bacher a publié dans le « *Theologische Literaturzeitung* » de 24 nouvelles ou nouvelles textes latins de la correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens, d'après un manuscrit de Lyon, que l'on pourra comparer directement avec le texte publié chez nous par M. Samuel Berger.

— Sous presse avec plusieurs le programme des cours de l'Université de

Paris accorde pour le premier semestre de l'année 1902-1903, dans la Faculté de théologie, un Cours d'histoire générale des religions. C'est un privat-docent, M. Plath, qui le professe. L'histoire des religions amène, sans doute aussi, une large place dans le cours du professeur (Thücher, sur la « Religionsphilosophie »); son ouvrage bien connu sur la Philosophie de la religion nous le prouve, en effet, qu'il a ramené à la tradition des théologues allemands que l'école fondait toute la science de la religion sur des spéculations abstraites, souvent aussi vaines que profondes. Pour lui le fondement de la science de la religion s'est l'histoire de la religion.

Dans la Faculté de philosophie presque toutes les religions importantes sont traitées dans des cours spéciaux par les professeurs ou par des privat-docents.

BELOUIQUE

— *Julius Fredericks. Robert le Sangre, premier inquisiteur général en France* (Gand, Clemen : in-8 de 25 p.). M. Julius Fredericks, professeur à l'Université royale d'Oslo, auquel on doit déjà de savantes recherches sur l'Inquisition dans les Pays-Bas, a publié dans le « Recueil de travaux de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand » et en tirage à part, un intéressant mémoire sur ce Robert, dit le Sangre parce qu'il avait été enchaîné pendant plusieurs années, qui, après sa conversion, devint inquisiteur en France. La connaissance des doctrines et des pratiques hérétiques le rendait particulièrement apte à remplir ces odieuses fonctions. Il eût avec une telle rigueur à Colmar-sur-Meuse, à Péronne, à Cambrai, à Douai et à Lille, que Grégoire XV même dut lui retirer sa protection. L'étude de M. Fredericks adonne des parties jusqu'alors obscures de la vie de Robert.

— *Léon de Lantier. De la race et de la langue des Hittites* (Bruxelles, Gemmaers, 1902). Ce mémoire présenté au second Congrès scientifique international des catholiques à Paris, en avril 1901, s'est été livré à l'impression qu'à la fin de l'année dernière, parce que l'auteur a tenu à mettre son travail au courant des plus récentes découvertes relatives à la question de la langue et de l'origine des Hittites. Le mémoire de M. de Lantier est le meilleur résumé que nous ayons actuellement des faits acquis à la science et des hypothèses généralement aventurées auxquelles ils ont donné naissance. C'est une mine à point des études antérieures et un essai pour indiquer, par voie d'élimination, la direction dans laquelle on pourra trouver la solution du problème.

Dans une première partie, l'auteur passe en revue les sources des connaissances actuelles sur les Hittites : la Bible, les documents égyptiens et assyriens, les monuments hittites eux-mêmes et enfin une donnée fournie par les inscriptions cunéiformes assyriennes. Il discute ensuite les divers systèmes d'interprétation proposés par MM. Sayce, Hamard, Gaster, Ball, Halley. Les essais de

Enlèvement par M. Bonnet, sans permission exp. v. et à la connaissance de M. de Kérallouec pour qu'il ait pu les examiner dans son intimité.

Voici les principales conclusions que l'auteur introduit, après avoir résumé les résultats de son étude personnelle :

— Mais le sud arabe avait aussi ses, exclus dans la Syrie du nord un peuple connu par les Égyptiens sous le nom de Kharas. Parmi les peuples qui suivent, un peuple s'étendit pas à peu vers le sud, dans le pays de Nubie, dans les montagnes d'Aby, de Hamah et jusqu'à Qadous, près du lac mérid de Rome. Au temps de Ramsès II, il paraît avoir atteint l'époque de son maximum. Il domine sur les bords de l'Égypte, en outre, et même dans certaines parties de l'Asie Mineure. Plus tard, à l'époque des grands empires assyriens, il est transformé en une suite de petites souverainetés indépendantes, qui occupent toujours la Syrie septentrionale et s'étendent jusqu'au sud de la rive orientale de l'Égypte, au nord de la Méditerranée. Son existence historique prend fin au VII^e sc. J.-C. (p. 30-31).

— Les Hittites avaient un type physique spécial, fort différent de type des Sémites. Leur influence asiatique a rayonné à travers l'Asie Mineure jusqu'aux confins de l'Europe (p. 99). Leur langue « était apparentée à celle des peuples du Caucase, Perses, Mèdes, Farsis, Kimmériens, Assyriens et de la Cilicie. Certains indices donnent à penser que la langue des proto-Arariens faisait partie du même groupe » (p. 95). — Les Hittites possédaient un système hiéroglyphique avant d'entrer en Syrie, « en d'autres termes, ils l'ont emprunté aux de la Syrie et avant le 17^e siècle » (p. 101). M. de Lattinowski conclut l'avis que c'est dans la Mésopotamie (Hittitisme) et les sources orientales.

Il termine en exposant une théorie personnelle, mais qu'il est le premier à élever plus haut, sur l'origine des Hittites — dans cette partie de l'Arménie et l'Asie mineure occidentale, l'Égypte et le Liban semblent se rencontrer —, sur leurs migrations demandées vers la Syrie et la Cappadoce, enfin sur leur diffusion en deux vagues par l'Asie mineure des peuples du Nord, contemporains de Ramsès III. Le troupeau égyptien vint plus au plus au sujet par l'influence assyrienne. Le troupeau capadocien est issu de la race égyptienne par l'appétit des Phrygiens. Mais le premier, par l'influence de Cléopâtre, le second, par l'intermédiaire de la Phrygie, exercent leur influence sur la civilisation grecque et servent de trait d'union entre l'Égypte et l'Asie mineure.

Nous remercions vivement le lecteur de l'avis de M. de Lamoignon à ce sujet qui voudrait se faire une idée plus exacte de l'état actuel de la question litigieuse.

— M. le comte GUILLET d'Abbeville a publié dans le *Bulletin de l'Association royale de Belgique* 19^e année, t. XXIV, n^o 9 et 10, et, au tirage à part, chez Nagel, à Bruxelles, un *Nota complémentaire* sur le thème symbolique de l'artère saignée entre deux créatures opposées, où il revient non loin de plus sur ce type iconographique, tant pour se défendre d'avoir présenté que la migration des symboles appartenant à un culte étranger comportait nécessairement le même

saute, et encore bien moins l'adaptation, du sens attaché à ce signe par ses premiers auteurs, ont pour montrer le rôle de l'art byzantin comme intermédiaire entre l'art oriental et celui de l'Europe occidentale. Cette communication trouvera tout naturellement sa place dans une seconde édition de la *Migration des symboles*.

— On lit dans la *Revue Asiatique* (livr. de novembre-décembre, p. 455-457) le résumé d'une assez piquante controverse entre M. Pirenne, éditeur de Gauthier de Bruges, et les Bullandistes actuels. M. Pirenne avait dans l'opinion que certains passages omis par les Bullandistes du *xv^e* siècle et retrouvés par lui dans les manuscrits, avaient été supprimés comme contenant des attaques contre le pape. L'omission fut vivement relevée par les PP. van den Gheyn et de Smidt, qui prétendaient que les passages incriminés étaient des interpolations. M. Pirenne fut soutenu par son collègue le professeur Wagener. Aujourd'hui le P. de Smidt lui-même renonce à soutenir l'hypothèse d'une interpolation (voir *Archivum Bullandicum*, XI, 2, p. 188-197) et M. Holder-Egger, dans la *Neue Archiv* (1922, n° 3, p. 147) établit d'une façon incontestable que les passages en question ont été intentionnellement supprimés.

HOLLANDE

— *P. Piper, Geschiedenis der kerk en kerkleerle in de christelijke kerk*, t. I. (La Haye: Nijhoff, 16-8 de xxi et 448 p., 15 fl. 50). L'ouvrage que nous annonçons un peu tardivement — il date de 1894 — est conçu dans de vastes proportions. M. Piper ne se propose pas seulement de retracer l'histoire de la doctrine sur le pentecôte et de la médiation dans l'Église chrétienne, d'une façon plus complète et plus impartiale qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, mais encore de montrer l'influence que doctrine et pratiques ont exercée sur la vie religieuse et morale des chrétiens. Cette dernière partie de son programme est réellement vaine; mais le danger d'une semblable entreprise c'est que les limites n'en sont que très faiblement tracées. À moins de vouloir exposer une gigantesque discipline à l'égard de soi-même, on est exposé à faire revivre l'histoire ecclésiastique et l'histoire morale tout entières de la chrétienté dans les cadres de son ouvrage. Or, cette discipline, M. Piper, est moins qu'un autre capable de l'observer. Il a tout mis dans son livre ce qu'il avait dans ses cartons et il l'y a mis sans ordre suffisant, d'une façon inégale. On le regrette d'autant plus qu'il a accumulé une masse véritablement prodigieuse de documents et de renseignements, qu'il les interprète généralement d'une manière judicieuse et que l'impartialité, dont il a tant à maintes reprises, n'est pas seulement dans ses paroles, mais se reflète surtout le cours de son exposition.

Le premier volume, qui est encore le seul publié à notre connaissance, traite l'histoire de la philosophie et de la confession jusqu'au *xv^e* siècle. L'auteur en cite

car il aime les antichrétiens aux accents. Il ne trouve rien chez les Grecs et les Romains. Peut-être qu'en portant ses recherches sur la société gréco-romaine du IV^e et du V^e siècle de notre ère, et non pas sur la Grèce ou la Rome des époques classiques, il aurait constaté dans le monde païen lui-même une propension plus grande qu'il ne l'admet aux purifications morales; à une sorte de pénitence religieuse et les premières manifestations de ce besoin de direction spirituelle qui a pris un si grand essor dans le monde chrétien. Les cultes orientaux, le néoplatonisme, le néo-pythagorisme s'ignoraient pas les pénitences, et les rhéteurs et sophistes du IV^e siècle nous apparaissent parfois comme de véritables directeurs de conscience.

M. Dujuy considère la doctrine de la pénitence comme un produit spécial du christianisme. Tant en reconnaissant l'existence d'une discipline ecclésiastique et même de la pénitence dans la synagogue juive, il s'admet pas que la pénitence chrétienne puisse être considérée comme un simple développement des pratiques juives. Partant de là il interroge, siècle par siècle, les auteurs ecclésiastiques, à commencer par les Pères apostoliques. Il trouve le premier témoignage de la pénitence ecclésiastique catholique dans le *Pastor d'Herma*, vers le milieu du II^e siècle. Il passe en revue les textes qui nous montrent et en Orient et en Occident le conflit entre les rigoristes et les modérés. Saint Cyprien, le premier, mentionne le fait qu'un prêtre païen, de sa propre accord, réadmettait au pontificat dans l'Eglise à l'écrite du la mort. Peu à peu la pénitence privée et secrète s'établit à côté de la pénitence publique, pour la préparer, puis pour se substituer à elle. Cependant il s'agit encore que de la réconciliation avec l'Eglise, le pardon des péchés étant expressément réservé à Dieu seul, la pénitence ne devance la théorie. Enfin le pape Léon IV^e énonce la confession et la pénitence secrètes; l'Eglise n'aura plus qu'à développer le principe pour aboutir à la confession auriculaire obligatoire et à l'absolution sacerdotale. Ce sera le système du volume suivant.

Dans la seconde partie du premier volume l'auteur dégage les indications que l'on peut tirer de l'histoire de la pénitence pour l'étude de la morale chrétienne, de la condition de la femme; du sort des esclaves et pour la connaissance des rapports de la société chrétienne avec le monde païen. On remarquera ici la rigueur, en général très justifiée, de la prétendue science de l'antiquité chrétienne. L'auteur, cependant, n'est en aucune façon hostile au christianisme. Il est catholique protestant. Mais sa connaissance d'histoire ne subit aucun préjugé confessionnel. Une bonne refonte de son ouvrage, écrite par une personne habituée à manier la plume, avec recueil aux textes d'écrite bible, offrirait une lecture très intéressante à beaucoup de gens que l'érudition ne peut seule de l'auteur. Jusqu'à effrayer. Son œuvre, malgré ses défauts de forme, est une de celles qui honorent le plus la théologie hollandaise contemporaine.

AUTRICHE

Un rituel étrusque. — Les lectures commencent la découverte de quelques textes étrusques d'une certaine étendue, faite par le professeur Krahl sur les bandages d'une momie conservée depuis plus de trois ans au Musée d'Agrate (cf. *Berlin*, t. XXV, p. 210-1). M. Krahl vient de publier le texte de ce précieux document dans le t. XII des *Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften in Wien*, sous le titre de: *Das etruskische Himmelsbuch des Agrater National-Museums*. Les caractères tracés sur ces vieilles bandes de lino étaient lisibles par Burghard grâce à l'inspiration et par Harten pour les détails minuscules. A M. Krahl revient l'honneur d'avoir reconnu leur véritable nature et d'avoir ainsi l'importante capsule d'un précieux texte pour le déchiffrement de cette langue étrusque, rebelle à l'interprétation à cause du petit nombre d'inscriptions qui, seules, la représentent jusqu'à présent.

Le document étrusque n'est pas complet; il manquait encore 1.400 lettres valant qu'il n'a que les deux tiers du texte original. Celui-ci contient un grand nombre de mots déjà connus par les inscriptions. M. Seyna pense qu'il s'agit une sorte de rituel pour les morts, analogue au Livre des Morts des Egyptiens. Il se hasarde même jusqu'à discuter l'hypothèse que nous pourrions leur avoir été en des formes types écrites de Tégis, qui connaissent toutes les traditions religieuses des peuples et des civilisations (= *Handbuch*), t. 15, col. 100-101).

L'authenticité du texte est élève en doute de tout soupçon. La découverte de M. Krahl semble donc devoir être le point de départ d'une étude nouvelle et décisive pour la connaissance des antiquités étrusques. Ce qui surra à cette première édition d'un texte étrusque une valeur toute particulière, c'est le problème si la science de l'écriture, préférant l'usage morphologique de l'écriture romaine plutôt qu'à se fonder sur des conjectures basées sur les textes eux-mêmes, n'aurait pas une fausse direction aux études ultérieures.

ETATS-UNIS

M^{rs} S. F. Stevenson, secrétaire de la Section égyptienne du département d'Archéologie de l'Université de Pennsylvanie, a publié dans les *Proceedings of the Numismatic and Antiquarian Society of Philadelphia* (année 1894) une étude d'archéologie religieuse très intéressante sur certains emblèmes utilisés dans la décoration de quelques poteries provenant de Daphné et de Samos et conservées aujourd'hui dans le Musée de l'Université de Pennsylvanie. Comme à cette occasion, l'auteur étudie, les monnaies grecques, etc. De bonnes reproductions et un abondant commentaire font de cette brochure une contribution très intéressante à l'histoire de l'influence exercée par l'art oriental sur les peuples grecs de la Méditerranée.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

1. *Académie des inscriptions et belles-lettres.* — Séance du 21 octobre : M. Héron examine le site de ses communications sur les fouilles en M. de Sarras à Telle, en Chaldée. « La première période des découvertes, dit-il, avait mis au jour des monuments appartenant à la haute époque de cet art très antique, particulièrement les statues assises et debout de divinité, parmi lesquelles les connaissances admettent de véritables œuvres de maîtres, d'une technique supérieure, d'un style sévère et puissant. La suite des fouilles nous apporte des résultats différents, mais non moins précieux : ce sont, au contraire, des ouvrages d'un travail rude et primitif, qui nous font remonter de plus en plus vers les origines de cette première civilisation, mère de toute la civilisation orientale. Si réellement le site du royaume de Sarras-Sin, salués par les Chaldéens assyriens, reporte la haute époque de la sculpture chaldéenne vers l'an 3700 avant notre ère, quelle antiquité reculée faut-il attribuer à des ouvrages qui représentent l'enfance du même art ? Voici cependant d'autres débris sculptés, qui permettent à M. de Sarras de remonter une persécution royale plus antique encore que celle du roi Esarhadon, le roi de la série des Vainqueurs. C'est l'image de son aïeul Our-Nin. Ce patriarche des dynasties orientales revêt à nos yeux, tantôt portant sur sa tête la couronne surbaissée, tantôt assis et levant dans sa main la sceptre à trois branches, l'air de lui être allié à ses enfants et ses serviteurs, tous ayant sur leur robe sur leur vêtement. Dans le milieu, on distingue Akour-gal, qui doit succéder à son père, en remplaçant un autre prince son aïeul. La réunion de ces monuments reconnaît pour nous un document historique et archéologique de la plus haute antiquité. »

M. Oppert ajoute quelques mots sur les inscriptions chaldéennes qui accompagnent les monuments décrits par M. Héron. Ce sont, à ce qu'il semble, des inscriptions aux dieux pour le bonheur du roi.

M. Salomon Reinach termine la lecture de son mémoire sur les légendes populaires qui restent attachées aux pierres sacrées, en particulier aux dolmens et aux menhirs. A côté de ces légendes, il y a des pratiques superstitieuses qui, dans certaines parties de la France, présentent une singulière ressemblance. M. Rei-

1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

nais ennumère, entre autres, des localités où l'on ait pu passer des moulins ou des machines moulins par les trous de certaines portes; d'autrefois, il s'agit de se glisser dans l'étroit couloir entre une pierre surélevée et le sol. Le chrétienisme a souvent marqué ses empreintes sur ces pratiques, en substituant à la pierre, objet de croyances païennes, une table chargée de reliques ou la dalle de tombeau d'un saint. — On se souvient, hélas! en 1826 un élanisme de Venise, de l'absence des pratiques qui ne sont que les bases, pour combattre avec plus de habileté et de succès celles qui sont principales. — C'est à cette politique concertée du clergé que nous devons la conservation, non seulement du beaucoup de monuments antiques, mais des usages, si curieux pour le folklore, dont ils sont témoins depuis des siècles de siècles. (C. r. reproduit d'après le *Revue critique d'histoire et de littérature*, n° 44.)

— Séance du 28 octobre. M. Maspero rend compte des travaux de la mission du Caire. Nous avons déjà signalé dans notre Chronique de juillet-août (t. XXVI, p. 100) le contenu des principaux bulletins des *Missions* publiés par la Mission. Depuis cette époque de nombreux travaux ont été ajoutés à ceux que ces bulletins nous ont déjà servis à la science. Après les *Fragmenta thebæica* de l'Ancien Testament publiés par M. Maspero et les *Antes du temple d'Edfou*, publiés par M. Doerflinger, la mission des religions assyriennes avec une très curieuse et très long fragment du *livre des Juges* (voir plus haut l'article de M. A. Lods), soigneusement reproduit, avec l'archéologie même du monument, par l'honorable directeur de l'École. La publication du temple assyrien d'Edfou, par MM. de Richemont et Maspero, a commencé. La religion égyptienne au premier siècle, dit M. Maspero, dans tous ses détails, depuis de la fondation, du sacrifice, des fêtes d'Osiris. M. Doerflinger, de même, a commencé la publication des temples de Philæ.

Enfin, après avoir mentionné la publication, dans les *Missions*, de quelques tablettes de Tell-el-Amarna, par le P. Schell, M. Maspero annonce que la Mission archéologique française du Caire entend bien porter ses recherches sur l'Orient ancien et moderne, tout entier, et non uniquement sur l'Égypte. Bientôt elle se propose d'attaquer la Syrie et la Mésopotamie.

M. Alexandre Bertrand, président de l'Académie, prend la parole pour rappeler qu'il faut faire remonter l'honneur de ces beaux travaux, non seulement au Directeur actuel de l'École du Caire, M. Doerflinger, et à M. Xavier Charmat, qui n'a cessé de soutenir la Mission de ses encouragements et des interventions minutieuses, mais encore à M. Maspero lui-même, à qui est due la meilleure part de tout ce qui a été fait par la mission française en Égypte depuis ses débuts récents.

Dans cette même séance, M. Halévy commence une lecture sur les inscriptions hittites, qu'il préfère appeler antiochiennes.

— Séance du 4 novembre : la séance est levée en signe de deuil après l'annonce du décès de M. le marquis d'Hervey de Saint-Ireys.

— *Séance du 11 novembre* : M. Salomon Reinach achève la lecture de son mémoire sur les légendes qui s'élevaient aux monuments mégalithiques. Il signale les rapports entre la civilisation matérielle du laïdau à l'époque mégalithique et celle de la Grèce pélasgique. Les légendes populaires qu'il a étudiées doivent être rapprochées de celles de la société pélasgique avant la constitution du mython grec. M. Salomon Reinach arrive à la conclusion que plusieurs drames de siècle avant la grande unité hellène par la conquête romaine, il a dû exister une autre unité de cause inconnue. L'explication la plus vraisemblable serait d'admettre un courant pélasgique de civilisation allant de l'est à l'ouest.

M. Julien Haug commence la lecture d'un second mémoire de M. Félix Gauthier, correspondant de l'Institut, à Rennes. Le premier avait pour objet l'état religieux de la Grèce à l'époque d'Alexandre. Celui-ci est consacré à l'état religieux de l'Orient à la même époque.

M. Léopold Delisle présente l'édition, par M. D. G. Morel, du *Libri metretas seu Lestocartus* avant que Tristram Sholto ait pu en faire mille deux cent cinquante.

— *Séance publique annuelle du 18 novembre* : Jugement des concours (voir plus loin la Chronique).

Séance du 25 novembre : M. Godefroy écrit de Rome qu'à la Bibliothèque vaticane on a inauguré la salle de consultation, préparée par le P. Ehrle, où les travailleurs peuvent trouver immédiatement, à la main, plus de vingt mille volumes. D'autre part, l'Archivum vaticane s'est enrichi de près de dix mille volumes in-folio comprenant des suppliques et des bulles jusqu'ici réservées aux archives du Latran et qui n'avaient pas encore été envoyées à l'Arcade. Ces documents, presque entièrement inconnus, vont du x^e siècle à Grégoire XVI.

M. Georges Perrot présente un nouveau livre de M. André Perrot, *L'Archéologie éolienne*.

— *Séance du 4 décembre* : M. l'Abbé de Jubinville démontre que le nom de deux gaulois qui se lièrent Lucullus sous la forme Teutates est une corruption, due à l'influence du grec, du véritable nom : Teutates, par (bref.

M. Fournet présente une étude sur les empereurs romains initiés aux Mystères d'Eleusis. Il montre l'attraction exercée par ces mystères sur les Romains, qui y puisaient des expériences relatives à la vie future. Sylla, Antonin, Gaius, Albius en firent usage. De même Auguste en l'an 21. Claude essaya vainement de transporter les Mystères à Rome. Néron n'eut pas le courage de consacrer lui-même aux persécutions. Hadrien reprit une première initiation en 125. En 129, il fut admis à l'épopée, l'initiation supérieure. Il fit un séjour prolongé à Eleusis. Lucius Verus, collègue de Marc-Aurèle, fut initié en 167, de même, Marc-Aurèle et son fils Commode en 176, pour accomplir un vœu prononcé pendant la guerre contre les Quades. On n'a jusqu'à présent aucun texte ni aucune inscription pour l'initiation d'Antonin le Pieux. Quant à Septime Sévère il y fut admis dès avant son avènement à l'empire. Au III^e siècle, en la-

rent les mystères orientaux qui attirent les esprits de préférence aux mystères grecs.

M. Philippe Berger, sous-bibliothécaire à l'Institut, chargé des cours de langue hébraïque et de critique biblique à la Faculté de théologie protestante de Paris et l'un des principaux rédacteurs du « Corpus Inscriptionum semiticarum », est nommé membre ordinaire, en remplacement de M. Renan, par 25 voix contre 8 à M. Maury, conservateur de la Bibliothèque de l'École des Beaux-Arts.

II. Journal asiatique. — Septembre-octobre : Léon Feist. L'Inde indienne (voir la Chronique). — J. Halévy. La correspondance d'Aménohar III et d'Aménohar IV. — Barbier de Séguier. Ernest Renan. — A. Delattre. Les Juifs dans les inscriptions du Tell-el-Amarna.

III. Revue historique. — Novembre-décembre : A. Lemaire. Les royaumes frangiens et le Saint-Empire au moyen âge.

IV. Revue des traditions populaires. — Octobre : G. Duménil. Folklore breton : la salicette, l'enferme. — De Séguier et de Collinville. Légendes danoises. — R. Basset. Parolles. Les Oracles (suite). La Baburniade par le sang. — P. Aubry. Merveilles superstitieuses dans les Côtes-du-Nord. — Novembre : P. Solihet. La mort dans l'onomatopée. — R. Basset. La loi Saint-Elme (suite). Les empreintes onomatopéiques (suite). — De la Société Bibliographique des images et des traditions populaires du département de l'Yonne. — Lemaire. Petites légendes bretonnes. — Gervais. Traditions, superstitions et coutumes de la Sarthe.

V. Bulletin de la Société d'anthropologie. — III. 2 : A. Levesque. Superstitions et croyances du Champs-Élysée et de la Seine.

VI. Revue chrétienne. — Septembre : R. Allier. A travers vingt-deux ans de vie philosophique (voir la suite en octobre). — De Olier. Le mariage de Jésus. — Novembre : F. Pieper. La prédication protestante pendant le Premier Empire. — Décembre : A. Westphal. Montanisme, prophétisme, western.

VII. Revue des Religions. — 1902. N° 2 : Duperré. Le sentiment religieux chez les peuples de l'Inde-Chine. — Gervais des Poses. Le Brahmanisme. — Simonneau. Une épopée babylonienne (suite).

VIII. Revue archéologique. — Juillet-août : R. Le Blant. Simple esquisse en sujet d'un passage de saint Augustin. — Gervais de Dubouché. Comparaison entre le serment celte et le serment grec dans l'Illiade. — Nykodym. Les déesses des cylindres et des statues babyloniennes. — Gervais. L'Empereur des Cieux. — Gervais. L'inscriptions du temple du Capitole à Néméa.

IX. Revue des Deux-Mondes. — 15 octobre : F. Brunetière. La formation de l'idée de progrès (études sur le xvi^e siècle). — 1^{re} novembre : F. Brunetière. Les hallucinations religieuses et la suggestion mentale. — 15 novembre : M. de Vaulx. Après M. Renan. — 1^{re} décembre : Philippe Berger. Épigone ou non d'après sa correspondance.

X. Revue des questions historiques. — 1^{re} octobre : F. de Maug. L'histoire primitive d'Irlande d'après les documents égyptiens et hébreux. — De Smol. L'organisation des Églises chrétiennes au 1^{er} siècle. — O. Vigier. L'influence politique de Pierre-Jean. Néanmoins arde les prières d'Alphonse-45 à St. — Van der Glegen. Saint-Théodore, évêque de Jérôme au Palé-
 stine. — F. Collet. Les récits tirés sur l'histoire des protestations de l'É-
 glise.

XI. Revue internationale de l'enseignement. — Septembre : Jacques
 Perrenoud. Les écoles en Angleterre, au temps de la Renaissance et de la
 Reforme. — Novembre : M. Verax. École Human.

XII. Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris. — I, p. 406 :
 Boncompagni. Nécrologie de Comptatelli, Humano. — p. 410 : Boncompagni.
 La note des Indes dans les Cimes-du-Nord. — p. 411 : Nimia. Tombe-
 ment de Castiglione, à Castiglione près Avise. — p. 412 : Boncompagni. Sépulture
 punique de Carthage. Les sépultures des nécropoles de Carthage.

XIII. Revue géographique internationale. — 1882, p. 219 : Boncom-
 pagni. Les Boudilles des parcs de Quai-Ant et de Clavin-Bé.

XIV. Bulletin de la Société de géographie de Paris. — IIII
 p. 216 : E. Aymonier. Histoire sommaire d'une mission en Indo-Chine.

XV. Mémoires de la Société de linguistique. — VIII, p. 1 : A. Ber-
 gaigne. Quarante hymnes du Rig Veda traduits et commentés.

XVI. Journal des Savants. — Juillet : L. Delisle. Archives du Vatican
 (voir les 1^{er} aux.). — O. Perrot. Les fouilles du Sébastien à Myènes (voir
 septembre). — Août : Barthélemy Saint-Hilaire. Le Zend-Avesta (voir septem-
 bre). — B. Barrois. Les universités françaises. — Septembre : Paul Jacob.
 Boncompagni. Histoire du protestantisme (voir les 1^{er} aux.).

XVII. Revue de théologie et des questions religieuses. — Janvier
 1882 : D. Roux. Le ministère arguant (voir les 1^{er} aux.). — Mai : L. Malin.
 La doctrine des réformateurs (voir les 1^{er} aux.). — Septembre : A. Perrot. Trois
 Vies de Jésus (Birens, Henn, Köln). — J. Lambert. Une consécration au saint
 ministère sous Louis XIV.

**XVIII. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme
 français.** — Juillet : Ch. Roux. Vojinisme du duc de Bourgogne sur la question
 protestante et le rappel des Huguenots (1718; voir sept.). — A. Lods. L'abbé
 Baccin et l'Édit de tolérance de 1767. — Août : A. Birens. Trois pasteurs con-
 temporains de la Saint-Barthélemy. — Octobre : J. Pannier. La plus an-
 cienne Église de réfugiés en Angleterre, Canterbury. — Novembre : E. Perot.
 Les ministères protestants et la conversion religieuse dans l'Union (Union
 française).

XIX. Revue historique et archéologique du Maine. — XIII 1 :
 A. Lods. Le culte de la Vierge à Vendôme. — Perot. L'ancien village de Mors
 à Paris (1880). — N° 2 : F. Lods. Le culte chrétien dans le Maine sous le

moyen âge (suite). — A. Angot. Les droits de sépulture dans le Maine, l'Anjou et le Touraine aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles (voir les ⁿ^{os} suiv.). = **XXIII**, 1; *Tombes de Lorraine*. Vie et lettres laudiales du Père Marmont.

XX. Annales du Midi. — Juillet : L. Duchesne. Saint Martial de Limoges. — C. Douai. Les guerres de religion en Languedoc d'après les papiers de Fourquereux (suite).

XXI. Revue de l'Agenais. — Janvier-février : G. Tardieu. La ville d'Agen pendant les guerres de religion du ^{xvi}^e siècle (suite; voir les ⁿ^{os} suiv.). = *Journal* août : Les religieux de l'Agneau sangrés en 1085.

XXII. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — Juillet : A. Delattre. Inscriptions de Carthage. Epigraphie païenne (1903-1902). — D. Garbault. La navigation d'Homère. — L. Bériz. Le cardinal Marcello Cervini et l'imprimerie à Rome. — A. Audant. Le dernier procès du Louis de Berquin (1527-1529).

XXIII. Muséon. Août : C. de Harlez. Le mariage de l'empereur de Chine (règne impérial; voir novembre). = Novembre : G. Douai. La Bataille Poindat, entre les hindous. — A. van Hamme. Le culte de Japhet. — Genève, **XXI**, 46.

XXIV. Academy. — 8 octobre : A. Sayer. The Tai-Khamsa Tibetan. = 22 octobre : Max Müller. Professor Max Müller's Contributions to the interpretation of the Veda. The story of Narmad (tendant à prouver que cette histoire mythologique a bien une origine naturelle; voir les ⁿ^{os} suivants). — A. Sayer. An Israelitish war in Egypt. Hebrew loanwords from Greek. — Cyril Widdowson. Pithon, Hamees and (or) On. = 29 octobre : J. A. Murray. Cornish (voir les ⁿ^{os} suiv.). — M. Stokes. Funeral customs in the county of Wexford. — R. Temple. Models of the Mahabharata jungle. = 26 novembre : R. Charter. The new Greek fragment of Enoch. — G. Margoliouth. The LXX in the Masora. = 3 décembre : The gospel of Peter. — Max Gutzky. The ship of saint Columba.

XXV. Athenaeum. — 3 octobre : Rana (voir les ⁿ^{os} suiv.). = 23 novembre : Etymology in Siliacus (à propos de l'ouvrage de M. Gomme). = 26 novembre : Apocryphal literature (à propos de la lettre grec du livre d'Enoch publiée par M. Beauriant).

XXVI. English Historical Review. — Octobre : R. Allen. Gerbert, pope Sylvester II. — J. Munro. The church of the Resurrection or of the Holy Sepulchre. — Watson (M^{rs}). Clerical preferment under the Duke of Newcastle. — S. Mit. Ferdinand Gregorovius.

XXVII. Fortnightly Review. — Octobre : F. Harrison. M^r Hazley's son-treasury. — S. Bonal. The University of Pisa. = Novembre : Hazley. An apologetic sermon. — Trois articles sur Hémis. = Décembre : F. Harrison. M^r Hazley's Ironsides. — Monnier. Religion, its future.

XXVIII. Contemporary review. — Novembre : G. Monod. Ernest Renan. = Décembre : J. Stuart Glanville. Aryan origins.

XXIX. Babylonian and Oriental Record. — V. 12 : Terrien de Lacouperie. Origin of the early Chinese civilisation from Babylonia. Eram and later

western sources (sic) for art etc.) = VI, 1 : A. Strong. Three thousand years. — No 2 : W. Child. *Excavations. The Tel-el-Amarna tablets in the British Museum* (vol. 2). — F. F. Flinders. Rough notes on some parts of the Sesostris. — *Interesting et interesting Discoveries in Mongolia*. — No 3 : F. F. Flinders. *Discoveries in Assam*.

XXX. Jewish quarterly Review. — October : A. Neubauer. *Isidore Laski*. — C. Taylor. *The Kings of Calcutti*. — L. Cohen. *The latest resurrections in Pils of Alzamira*. — S. Krauss. *The Jews in the works of the Church Fathers*.

XXXI. Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology. — XIV, p. 377 : *Le Fige de la mort, The book of the Dead*.

XXXII. Scottish Review. — October : J. Grant. *Scottish origin of the Marie Myth*. — J. Addis. *The anthropological history of Europe*.

XXXIII. Scottish geographical Magazine. — VIII, p. 243 : Bishop. *A journey through Inner Tibet*. — p. 320 : A. Sison. *Some features of the ruined temples of Mithraland*. — C. Campbell. *A recent journey in northern Korea*.

XXXIV. New World. — September : O. Pfleiderer. *The essence of christianity*. — O. Cox. *New Testament criticism and religious belief*. — J. Chastel. *Thomas Paine*. — J. de la Roche. *The role of the history of religions in modern religious education*.

XXXV. Imperial and Asiatic quarterly Review. — October : J. Oxford. *The mythology and psychology of the ancient Egyptians*. — *Oriental and pseudo-oriental ornament*. — G. Lethbridge. *Legends, songs and customs of Dardanian*. — *Summary of the Oriental Congresses of 1891 and 1892*.

XXXVI. Journal of the Ceylon Branch of the R. As. Soc. — II, p. 151 : A. Green. *A visit to Rikigala in the north-central province*. — p. 107 : H. Bell. *Paddy cultivation on mountain in the four Kisois, Nagala district*. — p. 23 : *Frederick. Johann Jacob Sarr's account of Ceylon (1647-1657)*.

XXXVII. Indian Aetiquary. — II, p. 253 : Kishore. *The Mahanagar-opper-plate grant of Devagadara*. — p. 258 : Smart. *The inscriptions of Piplad, the language of the edicts and the linguistic history of India*. — p. 274 : *Brahmadesar. Superstitions about animals in Madras. Spirit haunts in Madras*. — p. 279 : N. Wierger. *Malabarcast; unlucky and lucky omens*.

XXXVIII. Asiatic Society of Japan. — T. IX : G. Nor. *A Japanese philosopher*. — Haga. *Note on Japanese schools of philosophy*. — G. Kato. *A comment upon Shun's philosophy*.

XXXIX. Journal of the Asiatic Soc. of Bengal. — LXI, p. 77 : Kishore. *The Dingpur opperplate inscription of Mahipala*. — p. 57 : H. B. Society. *The Muhammadan coins collected by the Afghan boundary commission*. — p. 102 : W. Theobald. *On a symbolical coin of the Waddi dynasty of Arabia*. — p. 104 : M. Chakraverti. *Bima-takia*.

XL. Folk-lore Journal. — III, 2: M. Salfer, Legends of the Lapland-people etc. — M. Gunde, The legend of the Grail. — P. Juvon, Report on Orkney mythology. — III, 2: J. Stuart Gifford, Justice as to Dr Tytler's views on cannibalism. — J. Ahrensberg, An analysis of certain Finnish origins. — J. E. Smith, Baltic customs and legends. — A. Nuri, Celtic myth and saga. Report upon the progress of research during the two past years.

XLI. Folklorist. — I, 1: L. Agest, Gleanings in Mexican folk-lore. — O. Sorens, The story of the ghost dance. — De la danse ghost dance songs. — H. Wierler, Finnish folk-lore. — E. Hirsch, The evil eye.

XLII. Sitzungs- u. d. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — 1892, p. 617: A. Bernsd, Die ältesten christlichen Darstellungen und die Anfänge einer biblischen Chronologie in Rom. — p. 76: A. Weber, Ueber den Vajanya.

XLIII. Veröffentlichungen aus d. k. Museum f. Völkerkunde. — T. II: H. Vaughan Steens, Materialien zur Kenntnis der wilden Stämme von der Balmat Malakka.

XLIV. Idéale Welt. — T. III: A. Bastian, Kosmogonien und Theogonien indischer Religionsphilosophien, vornehmlich der Jaina-Indianer.

XLV. Verhandlungen d. Berliner anthropologische Gesellschaft. — 1902, p. 191: Gloger, Hindu-Alterthümer des mittleren Java. — p. 302: Imchen, Ein angebliches Zerkühl aus China und seine die Entwicklung des primären Kalksteinwerkens, Gesteinsentwässerungen von Hylman.

XLVI. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — III, 2 et 3: Bräutigam, Zu Bettendorfs von Tübingen. — Leipzig, Anfänge des Christentums. — Göttingen, Beiträge zur Geschichte der Kirchengeschichte aus geschichtlichen Quellen. — Schöffer, Gertrudis in Danemark. — Köln, Briefwechsel Luthers und Melancthon mit der Markgräfin Georg und Friedrich von Brandenburg. — Münster, Ein Brief des Erzbischofs von Köln an den Papst (1545). — Leipzig, Bericht über die Tätigkeit des Jesuitenkollegiums zu Braunsberg in Brasilien (1584-1602).

XLVII. Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. — VII, 3: E. Fodor, Der Apostel Paulus in Europa. — O. Hering, Das moderne japanische Literaturwesen. — P. Gunde, Arden und Stufen der Religion im den Naturvölkern.

XLVIII. Evangelisches Missionsmagazin. — April: Leben und Wirken des Negativhelfers S. Grotius (mit les n^o aus.). — Oktober: E. Lindbeck, Das Adversum des Christentums im Romantischen Weltbild und im Heiligen Katharinen (mit les n^o aus.). — November: Arden und Stufen der Religion im den Naturvölkern.

XLIX. Theologische Quartalschrift. — 1902, Nr. 4: Schönfelder, Die Apokalypse des Aristides überträgt. — Birkbeck, Arden, was es ist und was es nicht ist. — Birkbeck, Nikolaus von Cusa seine Zeit und seine Zeit. — Fodor, Die Adversum des Aristides.

L. Zeitschrift für Theologie und Kirche. — H. 1 : E. Hart. Der erste öffentliche Bekenntnis. — N. Gundlach. Christenthum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. — N° 2 : Von Soden. Die Ethik des Paulus. — N° 3 : W. Bauer. Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis ins Tertullian (voir n° 4). — N° 5 : Stahl. Die wissenschaftliche Haltung im Exeget.

LI. Jahrbücher für protestantische Theologie. — LVIII. 2 : W. Brauer. Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach menschlichen und geistlichen Vorstellungen. — Brotha. Der Tag der Geburt Jesu in der Geschichte des Hippolytus. — E. Schärer. Was ist unter *Parados* in der Handschrift des Galatrisches zu verstehen. — L. Cohen. Zur indirecten Niederbelegung Philo's und der älteren Kirchenväter.

LII. Zeitschrift für Assyriologie. — VII. 1 : Jastrow. On Palestine and Assyria in the days of Joshua.

LIII. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — H. 2 : Schwenk. Volkstümliche Schlingentanz (3^e art.). — Oels. Märchen in Saxo grammatica (suite). — Arnold. Aus dem Aberg- und Götterglauben der Chymeren. — Frenck. Zur armenisch-ethnischen Volkskunde. — Singer. Zugangs geschichtliche Details aus dem babylonischen Talmud.

LIV. Ausland. — N° 30 : Hahn. Die Vorurtheile der Schweden von dem Leben nach dem Tode.

LV. Globus. — N° 7 : Hofmann. Die Tschi als Götzen der mongolischen Tartaren. — N° 8 : Fritze. Die Juden in Nordafrika. — N° 14 : Von Hellwald. Dr. Höder's Forschungen über Volksmedizin und Aberglauben im Lauenburg. — N° 15 : Arnold. Blüthenpflanzen in China. — N° 17 : F. Krump. Ortschaften in Bussien und der Horengowia.

LVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — LXXVI. 1 : 4. Hilgenfeld. Die symptomatische Zweigtheilung Theorien in neuester Fassung. — H. Hoffmann. Griechisch-theologisches zum Jacobusbrief. — W. Stuerk. Die alttestamentlichen Citate bei den Schriftstellern N. T. (Ein). — Kgl. Ueber die Zeit der Apologie des Aristides. — A. Hilgenfeld. Die Lebenszeit Jesu bei Hippolytus. — N° 2 : A. Hilgenfeld. Der Brief des Paulus an die Römer (3^e art., voir n° suite). — H. Geier. Der gegenwärtige Bestand der armenischen Kirche. — H. Tadda. Thomas von Aquino der Lehrer M. Servet's (suite). — A. Hilgenfeld. F. C. Baur nach seiner wissenschaftlichen Entwicklung und Bedeutung. — H. Seyditz. Baur als Lehrer und Mensch. — N° 3 : Brotha. Ein arabisches Fragment aus Hippolyt's Schrift über den Antichrist. — A. Fregehoff. Der wissenschaftliche Kampf im Prädestinationstreit des 11. Jahrhunderts. — L. Bruns. Maximus philosophus?

LVII. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. — VI. 2 : F. Barts. Neue Manuscripte zur Geschichte Petrus von Luna (Honorius XIII). — 1 et 4 : Douffe. Die Statuten der Juristen-Universität Padua aus Jahre 1331.

LVIII. Studi e documenti di storia e diritto. — 1882, p. 209: P. Sant. La salma dei dodici apostoli. — p. 215: G. Cazz-Lent. Oratio patrum in synodo generalis vniuersali SS. Christophori et Marci.

LIX. Atti d. R. Accademia dei Lincei. — T. VII: E. Schiaparelli. Il libro dei funerali degli antichi Egiziani. — T. VIII: Compagnoni, R. Kallendorf la poesia tradizionale del Fiume.

LX. Theologisch Tijdschrift. — September: J. A. Bruns. De pascua in den eersten Corinthiërbrief (nuttel). — November: E. Tolboom. De Kruisnag bij Josephus.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

G. Belangy. Mohammedanism and other religions of mediterranean countries, being a popular account of Mahomet, the Koran, modern Islam, together with descriptions of the Egyptian, Assyrian, Ptoemian and also the Greek, Roman, Teutonic and Celtic religions. — Londres. Ward; in-8 de 322 p., ill.; 2 sh. 6.

K. Hilde. Die Liebesgeschichte des Humanis. Untersuchungen zur indogermanischen Sagelkunde. — Strasbourg. Trübner, in-8 de 131 p.; 3 m. 50.

Max Müller. Phynische Religion. — Leipzig. Engelmann; in-8 de xiv et 399 p.; 10 m.

Sulmann Assar. L'origine des Aryens. Histoire d'une controverse. — Paris. Leroux; in-18 de 124 p.

B. Weiss. Volksitten und religiöse Gebräuche. Eine kulturgeschichtliche Studie. — Brême. Köhmann; in-8 de 54 p.; 1 m.

Sylvain Lévi. La science des religions et les religions de l'Inde. — Paris. Leroux; in-8 de 18 p.

LIÉVRES

A. Perrot. L'archéologie chrétienne. — Paris. May-Mollevet; 3 fr. 50.

H. Ehn. Enzyklopädie und Methodologie der Theologie. — Fribourg. Herder; in-8 de xi et 573 p.; 8 m. (Theologische Bibliothek; 1^{re} série, L. XV).

Württembergische Kirchengeschichte. — Stuttgart. Calw; in-8 de viii et 756 p.; 10 m.

W. Fyfe. The memorabilia of Jesus, commonly called the gospel of saint John. — Londres. Black; in-8 de 510 p.; 10 sh. 6.

A. Kahack. Die Hebstellung des Paulus in ihren Zusammenhangen mit dem Gesamtbegeiff des Paulinismus. — Göttingen. Vandenhoeck; in-8 de viii et 326 p.; 6 m.

J. Schmid. Petrus in Rom oder novae vindiciae Petrinae. — Lucerne. Häber; in-8 de viii-xxix et 239 p.; 4 fr.

H. Zimmern. Das christliche Abstinenz im Lichte der Religionsgeschichte. — Brüg. Bänder; in-8 de 12 p.; 88 cent.

A. Resch. Aussercanonische Parallelen zu den Evangelien, I. Textkritische und Quellenkritische Grundlagen. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de vi et

100 p.; 5 m. (= Texte und Untersuchungen v. de Gubaudi et Hamack, t. X, fasc. 1).

H. Hurst. Fragment de latin grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre. — Paris. Leroux, dans t. IX, 1^{re} fasc. des « Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique au Caire », in-4; 30 fr.

Lichtfoot. Dissertation on the apostolic age, reprinted from editions of saint Paul's Epistles. — Londres. Mammillan; in-8 de 440 p.; 14 sh.

P. Rott. Opherdarakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchensynoden des ersten drei Jahrhunderte. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. — Paderborn. Schöningh; in-8 de xv et 151 p.; 3 m.

Tk. Hamack. Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Beitrag seines wahren Sachverhalt. — Berlin. Hamack; in-8 de 41 p.; 75 pf.

R. Rasch. Die Apologie des Aristides aus dem Syrischen übersezt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de xv et 97 p. (dans t. IX, fasc. 1 des « Texte et Untersuchungen » de von Gubaudi et Hamack, qui contient aussi : L. Haller. Untersuchungen über die Eöcesenische Chronik, xv et 170 p.; ensemble 8 m. 50).

F. Rutenfranz. Beiträge zur Geschichte des christlichen Taufsymbols. — Gießen. Ricker (Progr.); in-4 de 55 p.; 1 m. 40.

F. Wüster. Die Geistesentwicklung des heil. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. — Paderborn. Schöningh; in-8 de xv et 216 p.; 4 m.

Freppel. Commatiss, Arnaba, Lactantius et autres fragments inédits. — Paris. Beauch; 6 fr.

L. Haupt. La prose métrique du Symmaque et les origines du cursus. — Paris. Bouillon; in-8 (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, fasc. 94).

Grätzmaier. Die Bedeutung Benedikt's von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums. — Berlin. Mayer et Müller; in-8 de m et 72 p.

F. Protet. Die alison römischen Sacramentarien und Ordines erklärt. — Münster. Aschendorff; in-8 de xv et 412 p.; 9 m.

R. de Guersmont. Le latin mystique, les poètes de l'apophore et la symbolique au moyen âge. — Paris. Vannier; 12 fr.

F. Loof. Studien ueber die des Johannes von Damaskus eugenische Parallelen. — Halle. Niemeyer; in-8 de x et 146 p.; 5 m.

A. Sene. Saint Gregory the Great: his work and his spirit. — Londres. Hodges; in-8 de 390 p.; 3 sh. 6.

R. Stachew. Amos Comenat. — Bile. Hoch; in-8 de 95 p.; 1 fr.

G. M. Drees. Analecta hymnica mediæ ævi. XII. Liturgische Hymnien des Mittelalters (suite). — Leipzig. Neuland; in-8 de 205 p.; 8 m.

W. Seelmann. Die Tolentanz des Mittelalters. — Nordlin. Seltus; 2 m.

C. Haller. Dr Martin Luther, sein Leben und Wirken in Liedern aus allen deutschen Namen alter und neuerer Zeit. — Munich. Poestl; in-8 de xv et 414 p.; 3 m. 60.

- A. Wagner. *Ignazio di Loyola e Martin Lutero* : studio della Chiesa. — Siena, Tip. E. Bernabini; in-8 de 32 p.
- O. Winkelmann. *Der Schmiedelische Band (1530, 1532) und der Nürnberger Religionsstreit*. — Darmstadt, Beyer; in-8 de xiv et 313 p.; 6 m.
- K. Armstrong. *The French wars of religion : their political aspect*. — London, Parnall; in-8 de 128 p.; 4 sh. 6.
- A. Hager. *Gott und Schicksal bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritismus in der Reformationszeit*. — Freiburg, Mohr; in-8 de vi et 291 p.; 5 m.
- P. Luthersow. *Messire Jean-Louis de Fromentin, évêque et seigneur d'Als, prébiter ordinaire du roi (1623-1684)*. — Paris, Hecart; in-8 de 244 p.
- L. Amabile. *Il santo ufficio della inquisizione in Napoli : ricerche con molti documenti inediti*. — Città di Caserta, Lepi, 2 vol. in-8 de xv-307-112 et 103 p.; 9 fr.
- B. Campbell. *The Puritan in Holland, England and America; an introduction to American history*. — London, Osgood; 2 vol. in-8 de 1680 p.; 21 sh.
- S. Rüster. *Johannes Müllers, Ein Lebens- und Lebensbild aus dem xvi und xvii Jhr.* — Augsburg, Haller; in-8 de xi et 270 p.; 3 m. 50.
- F. Grunberg. *Philip Jakob Spener*. — Göttingen, Vandenhoeck; in-8 de xvi et 244 p.; 10 m.
- Second. *L'œuvre d'après de France. Les écrivains avant la Révolution*. — Paris, Loufres; 8 fr.
- A. Baum. *Documenta pour servir à l'histoire des hommes de la Campagne de Jéru dans le monde entier, de 1540 à 1772*. — Paris, Parnet; in-8.
- E. von Baur. *Kirchengeschichte des xvi und xvii Jhr. (Kirchengeschichte, edited par H. Krüger. III. 2, 1)*. — Leipzig, Bockhaff; in-8 de vi et 658 p.; 8 m.
- H. Pöhl. *Geschichte der brandenburgischen Kirche von Magdeburg. III, 1 : Der Kampf der hugenottischen Glaubensflüchtlinge*. — Magdeburg, Pader; in-8 de viii et 819 p.; 10 m.
- Ch. Besant. *L'Etat et l'Eglise (Questions du temps présent)*. — Paris, Colin; in-16 de 67 p.
- A. Belschstein. *Henry Edward Manning (1808-1892). Ein Lebensbild*. — Mayence, Kirchheim; in-8 de xv et 270 p.; 7 m.
- Th. Gerold. *Edouard Beaun. Notes biographiques*. — Paris, Fischbacher; in-8 de 47 p.

REVUE DE LITTÉRATURE

- H. Winkler. *Alttestamentliche Untersuchungen*. — Leipzig, Pfeiffer; in-8 de viii et 103 p.; 7 m. 50.

H. Nöldeke. *Stellung des alttestamentlichen Zeugnisses zu der alt-orientalischen Geschichte. I. Untersuchung der aramäischen alttestamentlichen Geschichtsbegriffe*. — Münster. Theolog. 26-28 de 25 p., 50 pf.

G. Noëlle. *La campagne de Seméhah en Palestine et les prophéties relatives à cette expédition*. — Montauban. Gesta; 22-28 de 123 p. — La notion de la justice de Dieu dans l'Ancien Testament. — Bâle; 10-16 de 32 p.

W. A. Nöldeke. *The documents of the Pentateuch, translated and arranged in chronological order, with introduction and notes. I. The oldest book of Hebrew history*. — London. Sutt; 10-18 de 324 p.; 10 sh. 6.

N. Angelus. *Il Pentateuco di Mosè, studio storico. I. Dalla creazione del mondo alla vocazione d'Abraha*. — Genua. Bonai; 10-18 de 86 p.; 1 fr.

L. Wertheim. *Les sources du Pentateuque, étude de critique et d'histoire. II. Le problème historique*. — Paris. Fischbacher; 10-18 de 122 p. et 412 p.

G. Waltheim. *Skizzen und Versuche, V: Die kleinen Propheten untersucht mit Notiz*. — Berlin. Reimer; 10-18 de 213 p.; 7 m.

James J. Wessinger. *Les prophètes*. — Paris. Lévy (Extrait de: Les Prophètes d'Israël); 10-18 de 6 et 124 p.; 1 fr.

Hervey. *The Books of Chronicles in relation to the Pentateuch and higher criticism*. — Londres. Christian knowledge Society; 10-12; 2 sh.

J. André. *Die Propheten des Alten Testaments oder die zwölf kleinen Propheten der septuaginta Bibeldrucksatzung. I. Der Prophet Hosea*. — Halle. Neumeier; 10-18 de 32 p.; 2 m.

D. Castelli. *Il Cantico del cantico - studio esegetico, traduzioni e note*. — Firenze. Sansoni; 10-16 de vii et 79 p.; 1 fr. 50.

F. Joseph. *Agnes, omnia, ed. 5. Tübing. Vol. III*. — Leipzig. Teubner; 10-18 de 2 et 384 p.; 3 m. 80.

Exp. de Fays. *Les Apocryphes juifs, Essai de critique littéraire et théologique*. — Paris. Fischbacher; 10-18 de 220 p.

F. Windisch. *Philo's Schrift über die Vereshung*. — Berlin. Guttentag; 10-18 de vii et 120 p.; 4 m.

R. R. Jones. *The testament of Abraham: The Greek text now first edited, with an introduction and notes*. — London. Cambridge Warehouse; 10-18 de vii et 166 p. (= Texts and Studies de J. A. Robinson, II, 2); 5 sh.

Handbook for travellers in Syria and Palestine. — Londres. Murray; 10-18 de 100 p. avec cartes et plans.

C. A. Nollé. *Chrestomathie Syriaca critica*. — Leipzig. Gerhard; 4 m. 30.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

W. Hübner. *Corpus inscriptionum graecarum orientales. Vol. I. Inscriptiones graecae Megridis, Graeciae, Boeotiae*. — Berlin. Reimer; 85 m.

A. *Expositio*. Untersuchungen zur 12-ten Hölle des Odysseus. — Bielefeld, West; 1 n.

A. *Fukushima*. De Hamate tragico Gensetum. — Leipzig, Fock; 1 n.

Léon de Lantier. De la race et de la langue des Hittites. — Bruxelles, Gombert; 1 n.

H. *Bruen*. Griechische Götterdämonen, in ihrer Form erläutert. — Meisch, Verlagsgesellschaft für Kunst und Wissenschaft; 7 n. 50.

O. *Zimmerman*. Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake. — Berlin, Grieben; in-8 de 240 p., III; 7 n.

Ed. *Naille*. The festival hall of Osorine II in the great temple of Holmatia. — *Memoirs of the Egypt Exploration Fund*, t. X.

RELIGION DE L'ASIE

E. *Lemaître*. L'Inde après le Bouddhisme. — Paris, Ceris; in-12; 4 n.

L. *de Hony*. Chou-Hou-Kou, t. I. — Paris, Masson; 30 n.

— Le Hiao-Kou. — Ibidem; 30 n.

G. *Huth*. Gesammelte des Bodhidharma in der Mongolei, aus dem tibetischen des Jig-mo und andere herausgegeben, untersucht und erläutert, 1^{re} partie. — Straßburg, Trübner; 20 n.

F. A. *von Langgass*. Kypre-Montheismus in der Religion der alten Griechen und andern Völker. — Leipzig, Engelmann; in-8 de 116 et 79 p.; 1 n. 30.

Jean *Darmassier*. Le Zodiaque. Trinité ou nouvelle ette cosmologique indienne et phytologique. T. II: Vénus, Vénus, Rhoda-Aveta. Fragments indiens. — Paris, Leroux; in-4 (Annuaire du Musée Guimet).

M. *Becker*. Die Persen und ihre Schriften. — Stuttgart, Roth; in-8 de 33 p.; 30 pf.

L. *von Moschinski*. Der Auser aus dem Pantheismus in Kalenmire's Hittitischen. — Leipzig, Harrassowitz; 6 n.

FOLK-LORE

J. *Loth*. Babel und der weiße Hirsch. Ein Beitrag zur deutschen Mythologie. — Stuttgart, Frommann; 3 n. 70.

Christine. Some Peruvian tales from various sources. — Glasgow, Hyslop; in-22; 120 p.

V. *Can* et P. *Nervo*. Canti popolari antichi, 1^{re} partie. — Turin, Loescher; 5 n.



TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-SIXIÈME

ARTICLES DE FOND

	Page
<i>Le dieu romain Janus</i> , par M. J. S. Spitzer	1
<i>Les hymnes du Rig-Véda sont-ils des prières?</i> par M. Paul Regnaud	48
<i>Le développement des sectes antichrétiennes</i> , par M. T. Goldbacher	139

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>Haléisme de la Religion juive. Travaux récents sur l'Ancien Testament</i> , par M. I. Kany	55
<i>Bulletin archéologique de la Religion romaine. Année 1891</i> , par M. Aug. Audouin	158
<i>Contes bouddhiques. Le légende de Cakrapala. La légende de Madhva-khanda</i> , par MM. L. de la Vallée-Poussin et Godefroy de Boulay	190
<i>Esquisses des huit séries bouddhiques du Japon</i> , par Gyō-nan (1289 après J.-C.), traduites par M. Alfred Millard (suite et fin)	301, 329
<i>Ernest Renan</i> , par M. Albert Réville	220
<i>Bulletin archéologique de la Religion grecque (novembre 1891 — novembre 1892)</i> , par M. Pierre Paris	365
<i>Qoré Ferraz de Jesus et le juif Hassan. — Salomon de la vie tzigène en Espagne à la fin du xre siècle</i> , par M. Lucien Delfos	318
<i>Fragmente d'Évangile et d'Apocalypse découverts en Égypte</i> , par M. A. de Lade	334

REVUE DES LIVRES

<i>Gabiet d'Amelia. L'ulce de Dieu (Capens Vanthropologia et Phatides)</i> (M. Jean Bouille)	82
<i>Pierre Paris. Études, la villa, le temple d'Athènes Cranaia</i> (M. F. Durbin)	89
<i>G. Wagnon. De die Flaminibus indigilibus et novissimis</i> (M. J. Brisson)	93
<i>A. Wallace. Les miracles et le moderne spiritualisme</i> (M. L. Marillier)	95
<i>Ch. Pionis. Le merveilleux dans les contes populaires</i> (M. L. Marillier)	277
<i>R. Coedreghon. The Mahayana</i> (M. L. Marillier)	281
<i>F. Aulard. La culte de la Salus et le culte de l'Être suprême</i> (M. Gabiet d'Amelia)	283
<i>F. H. Chase. The Lord's prayer in the early church</i> (M. Jean Réville)	288

	Pages
CA. Lathemont, L'évolution religieuse dans les diverses races humaines (M. Gaillet d'Arleville)	374
A. Lefèvre, Le vœu pieux (M. I. Marillier)	373
E. Lévi-Strauss, L'Inde avant le Bouddhisme. La vie du Bouddha (M. Lévy-Strauss)	372
A. Morel, L'Église, Origines et développement des diverses Églises (M. Morel)	370
A. Morel, L'Église, Histoire du protestantisme (M. Morel)	369
Morel, Auguste Comte, fondateur du positivisme (M. P. K. Proust)	367

Continuons, par M. Jean Nivelle

- Enseignement de l'histoire des religions : Labrousse, Enseignement religieux en Italie, p. 318; — aux États-Unis, p. 317; — à Paris, p. 344 et 373; — à Londres (University Hall), p. 353; — à Copenhague, p. 352; — à Berlin, p. 375.
- Secrétariat : H. Weingarten, p. 310; le R. P. Gans, p. 311; A. Kienner (sur G. P. Tietz), p. 311; Oskar von M. Rosen, p. 310; Lipson, p. 347; van Oort, p. 375; Ed. Rosen, p. 370; Schell-Galich, p. 370.
- Histoire générale des religions : Notion de la science d'histoire religieuse en France, p. 97; Rapport de M. James Darmesteter à la Société amér. p. 245; Théologie et philosophie, p. 247; Archéologie religieuse, p. 248; Teilo, Primitive culture, p. 349; Gaillet d'Arleville, Émigration des symboles, p. 350; et l'Autre sacré, p. 379; Kienner, Wissenschaft von den Religionen, I. K. p. 324; Les religions dans les religions et la religion morale, p. 367; E. Rosen, Origine des Aryens, p. 368; F. Rohrer, Questions des mythes, p. 369.
- Christianisme, Généralités : Oeffner, La Bible dans l'histoire, p. 300; Fick, Histoire de l'Église (traduction Hemmer), p. 346; Ch. Reuter, L'État et l'Église, p. 372; F. Piper, Rome en l'éclat, p. 380.
- Christianisme ancien : M. Proust, L'Apologie d'Arsène, p. 308; H. Oeffner, Commentaire sur les Épîtres de Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon, p. 311; Vocabulaire des Évangiles, p. 310; Chabot, De S. Irenaei Nativitate vita, etc., p. 371; Schaller, L'Apologie Paul., p. 370; Lightfoot, Dissertations on the apostolic age, p. 370; Bousset, Correspondance apocryphe de saint Paul et des Colossiens, p. 377.
- Christianisme du moyen âge : Labrousse, Innocent III et le mouvement en France, p. 310; Vahne, Liber Concordiae, p. 371; H. Oeffner, Topographie du moyen âge, p. 371; Baubert, Notes et Extraits, III et IV, p. 372; J. Frederichs, Robert le Bourgeois, p. 370.
- Histoire de la Réformation : G. Weil, Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion, p. 301; Hauser, François La Noue, p. 301.
- Christianisme moderne : A. Hauser, Douze siècles des PP. de la Compagnie de Jésus (1540-1773), p. 372; M. Oeffner et les Hollandais, p. 369.
- Judaïsme : Allgemeine Encyclopädie der Judentum, p. 307; James

- Babyloniens, *The early religion of Israel*, p. 409; Gaillet, *Le Centre du monde*, p. 115; Schwally, *Leben nach dem Tode*, p. 247; Eusebius, *Moscheion in Israel's Ascription Periods*, p. 250; Bucher, *Agenda der palästinensischen Ammer*, p. 377.
- Boussier : A. Fournet, *Les Manichéens à Madagascar*, p. 100; *Le Soudan-occident*, p. 248.
- Autres religions antiques : Fouilles de M. Tontain en Tunisie, p. 105; *La Science Mystique*, p. 109; *La légende babylonienne de la création de l'homme*, p. 348; *Le dieu Luthien*, *De la race et de la langue des Hittites*, p. 378.
- Religion de l'Égypte : Aréolus, *La morale égyptienne quinze siècles avant notre ère*, p. 103; *Musée archéologique française du Caire*, p. 125; Stevenson, *Pontons de Daphné et Neourath*, p. 382.
- Religion de la Perse : James Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, I, p. 102.
- Religions de la Grèce et de Rome : P. Halot, *Numismatique*; Pallat, *De la table Arabe*, p. 377.
- Religion germanique : Chartreuse de la Saxe, *Germanische kosmogonie*, p. 112; L. Knappt, *Sources de la cosmogonie du pays, nous bien*, p. 113.
- Religion de l'Asie : Monuments indiens, p. 418; Cunningham, *Mahabharata*, p. 408; A. Hillebrandt, *Soma und verwante Götter*, p. 410; Winternitz, *Das altindische Heidentum*, p. 410; Bloomfield, *Comastion védique*, p. 417; Barua jain, p. 210; Bachelier, *The Aims of Jaina*, p. 240; L. Faus, *L'ouïr indien*, p. 270; S. Lott, *Reims des religions et les religions dans l'Asie*, p. 273; Huetl étrusque, p. 308.
- Folliard : Huetl et Toullet, *Mission et notes de saint Martin dans la terre sainte*, p. 406; Monnet, *Folliard wulst*, p. 411.
- Comptes de l'Institut, p. 375.

Paris.

DÉVELOPPEMENT DES PRINCIPES DE NOS CHARGES DES SOURCES

SAINTES	118, 223	383
BIBLIOTHÈQUE	118, 223	383

ERRATUM

La thèse sur saint Lincol, mentionnée p. 113, a été attribuée par erreur à notre compatriote, M. Charles Faur. Elle est de M. Gérard Faur, un théologien hollandais, et a été présentée en 1853 à l'Université d'Utrecht pour l'obtention du grade de docteur en théologie.

Le Gérant : HENRI LEBLANC.







"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI

Please help us to keep the book
clean and moving.