GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

Call No. 205/R.H.R.
25777

D.G.A. 79.

INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-SEPTIÈME



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LA COLLABORATION DE

MM. A. BARTH, de l'Institut; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, 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. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

QUATORZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-SEPTIÈME

25777



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY New Delhi
205
R.H.R.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28
—
1893

A457
INDIA

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.
Acc. No. 25727
Date 18.3.57
Call No. 294.5 A.H.R.

LA

RELIGION DES HÉBREUX

A L'ÉPOQUE DES JUGES

Nous avons soutenu, contre M. Renan, que la religion des anciens Hébreux n'était ni monothéiste ni pure, comme il le prétend à la suite de la théologie traditionnelle, mais que c'était un polythéisme fétichiste, tel qu'on le rencontre parmi tous les peuples primitifs, et que le jahvisme, où ce savant voit une profonde décadence, a été le point de départ du prophétisme éthique, qui a imprimé à la religion d'Israël sa valeur supérieure et durable [1]. En opposition à M. Vernes, nous avons défendu le point de vue de l'école critique moderne, d'après lequel nous possédons encore un assez grand nombre de vieux documents de la littérature hébraïque, pour reconstruire l'ancienne histoire et religion d'Israël dans leurs lignes essentielles [2].

Après avoir établi ces thèses, nous voudrions faire un pas de plus et étudier la religion israélite à l'époque des Juges, afin de distinguer, autant que faire se peut, les éléments de provenance différente qu'on y découvre. Il nous semble que trois catégories de ces éléments peuvent encore être discernées sans trop de difficulté : les éléments qui proviennent de la vie nomade et pastorale des anciens Beni-Israël, ceux qui sont dus à l'influence cananéenne, après leur établissement dans la Palestine, et ceux qui tiennent au jahvisme primitif.

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq., 342 sqq.
2) *Ibidem*, t. XXIV, p. 1 sqq., 137 sqq.

I

Précédemment, nous avons cherché à montrer que les anciens Hébreux étaient adonnés à l'*animisme*, à la fois sous la forme du fétichisme et sous celle du culte des mânes, qu'on rencontre chez tous les peuples primitifs, anciens et modernes; qu'ils vénéraient, plus particulièrement, des sources, des pierres et des arbres sacrés; qu'ils plaçaient les trépassés au rang des dieux, qu'ils les consultaient comme tels et leur offraient un culte [1]. Eh bien, voilà tout d'abord des éléments qui auront fait partie de la religion la plus ancienne des Hébreux, d'autant plus qu'ils cadrent fort bien avec leur vie nomade et pastorale. Les hommes voués à la vie sédentaire et agricole s'adonnent, par cela même, aux arts et métiers et élèvent bientôt à leurs dieux des sanctuaires, quelque rudimentaires qu'ils soient à l'origine. Les pâtres nomades qui ne peuvent se fixer nulle part d'une manière stable et qui sont fort inhabiles dans tout travail manuel, parce qu'ils n'ont pas l'occasion de s'y exercer, sont obligés de se passer de sanctuaires proprement dits. Ils sont d'autant plus enclins à adorer des objets de la nature, tels qu'ils les rencontrent, sources, pierres, arbres, etc. On peut ajouter que, pour le pâtre des pays méridionaux, qui souffre de la chaleur et de la sécheresse de l'été, une oasis dans le désert, formée d'une source, d'un ruisseau, d'un bosquet, d'un peu de végétation, apparaît comme un véritable bienfait des dieux et, par cela même, comme une habitation de ceux-ci.

Quant au *culte des ancêtres*, il remonte partout à l'origine de la religion. Il en aura été de même en Israël. Ce culte cadrait en outre fort bien avec la vie nomade et pastorale. Il se pourrait que la fête célébrée tous les ans par la famille de David, comme nous l'apprenons par I *Sam.*, xx, 6, fût un reste du culte des mânes, où chaque famille adorait naturellement ses ancêtres.

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq.

Au culte des mânes est intimement rattachée *la nécromancie*. Nous voyons, dans I *Sam.*, XXVIII, que celle-ci fut, déjà anciennement, pratiquée en Israël, que Saül la prohiba, évidemment au nom du jahvisme, mais que lui-même y eut recours dans un moment de grande détresse. Elle paraît donc avoir également fait partie de la religion primitive d'Israël [1].

Le culte des mânes et la nécromancie sont des preuves évidentes que les anciens Hébreux ne croyaient pas *les trépassés* réduits au néant. Déjà dans des textes relativement anciens, il est dit des morts qu'ils « ont été recueillis avec leurs pères » [2]. On trouve d'autres indices certains que, dès une haute antiquité, les Israélites croyaient à la survivance des morts, à une espèce de vie future. Mais, nous voyons, en même temps, qu'ils se représentaient cette vie comme bien morne et triste, comparativement à la vie terrestre, et qu'ils n'avaient aucune idée d'une rémunération future : qu'ils croyaient, au contraire, que les justes et les méchants étaient indistinctement réunis dans le *schéol* ou séjour des morts [3].

Le pâtre nomade, privé de sanctuaire, comme nous l'avons vu, se passe, pour cette raison, également de *prêtre*. Celui-ci est généralement attaché à un sanctuaire, dont il est le gardien, où il offre des sacrifices et consulte la divinité. Or nous savons que les anciens Hébreux n'avaient pas de sacerdoce [4].

Une fois établis dans le pays de Canaan, les Israélites se mirent à élever des sanctuaires et à les placer sous la surveillance d'un sacerdoce, comme nous le verrons. A cet égard, comme touchant quelques autres traits mentionnés tout à l'heure, la *Genèse* semble refléter, en partie, la vérité historique. D'après elle, les patriarches n'avaient ni sanctuaires ni prêtres, mais se contentaient d'offrir eux-mêmes des sacrifices, et cela de préférence

1) Comp., *Ex.*, XXI, 19; XII, 3; XXII, 4; *Deut.*, XVIII, 11; *Lév.*, XIX, 31; XX, 6, 27; II *Rois*, XXI, 6; XXIII, 24.

2) *Gen.*, XV, 15; *Jug.*, II, 10; II *Sam.*, VII, 12; I *Rois*, I, 21; II, 10; XI, 21.

3) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 234 sqq.

4) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 40 s.; *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, p. 32 sqq.

près de quelque source, de quelque pierre ou de quelque arbre sacré.

La circoncision, qu'on retrouve chez beaucoup de peuples anciens et modernes et, plus particulièrement, chez des peuples de race sémitique[1], faisait évidemment aussi partie de la religion primitive des Hébreux. Ce qui le prouve le mieux, c'est que, du temps de Moïse et de Josué encore, on se servait d'un couteau de pierre pour procéder à l'opération[2]. L'usage de la circoncision, parmi les tribus hébraïques, semble donc remonter à l'âge de pierre[3]. Mais il est bien difficile de dire quelle a pu être la signification primordiale de ce rite. Les textes de l'Ancien Testament qui nous en parlent sont généralement influencés par des conceptions postérieures; ils cherchent à rattacher cette cérémonie au culte de Jahvé, à en faire le sacrement initial de l'ancienne alliance[4]. Primitivement, elle dut cependant avoir un autre sens, touchant lequel nous ne sommes plus suffisamment renseignés et qui est, par conséquent, fort différemment conçu par les savants. L'opinion la plus originale et, en même temps, la plus plausible, exprimée de nos jours à ce sujet, nous paraît être la suivante : la circoncision est un sacrifice sanglant offert à la divinité; à l'origine, tout fiancé était obligé de s'y soumettre au moment de son mariage, afin qu'il contractât celui-ci dans l'état de pureté voulu : plus tard, elle devint de son caractère primitif et fut appliquée aux enfants, comme, par exemple, le baptême, conféré dans l'ancienne Église uniquement aux adultes, fut, dans la suite, administré de préférence aux nouveaux-nés[5].

Les purifications religieuses, qu'on rencontre également chez une foule de peuples anciens et modernes[6], ont certainement été en usage chez les enfants d'Israël des anciens temps. Les plus vieux

1) *Bibel-Lexikon* de Schenkel, I, p. 405 s.
2) Ex., IV, 24-26; Jos., V, 2-8.
3) Dillmann, à Ex., IV, 25.
4) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 99 sqq.
5) Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2e éd., p. 360; Meyer, *Geschichte des alten Egyptens*, p. 40 s.
6) *Bibel-Lexikon*, V, p. 65, 69.

documents bibliques nous apprennent que, pour s'approcher de la divinité, il fallait se purifier par des ablutions, changer de vêtements ou les laver[1]; que les personnes entachées de quelque impureté ne pouvaient pas participer aux solennités religieuses et toucher aux choses saintes[2]; que les lépreux étaient impurs et devaient rester hors du camp israélite[3]; que la cohabitation de l'homme avec la femme les rendait impurs tous deux[4]; qu'il fallait distinguer entre animaux purs et animaux impurs[5]; qu'il était défendu de manger de la chair déchirée aux champs[6], du chevreau cuit dans le lait de sa mère[7] ou du sang[8]. Une série de ces observances, peut-être toutes, remontent sûrement à la plus haute antiquité. Pour expliquer ces usages, on a souvent eu recours à des raisons hygiéniques ou autres qui étaient absolument étrangères aux hommes des anciens temps. Ceux-ci avaient des conceptions fort simples et même enfantines. Voici qui nous paraît beaucoup plus conforme à la vérité. De même que, par respect, on ne se présente devant un souverain que dans un état de propreté parfaite, de même on aura pensé qu'il n'était pas permis de se présenter devant la divinité dans un état d'impureté quelconque. Et puis, tout ce qui produit de la répugnance chez l'homme passait nécessairement comme faisant le même effet sur les dieux. Concernant la prohibition de certains aliments en tant qu'impurs, nous croyons qu'il faut en chercher l'origine dans la vie pastorale primitive des Hébreux, où l'alimentation était, par la force des choses, très peu variée et fort simple, où l'on pouvait donc être facilement porté à considérer comme impur tout ce qui sortait de l'usage reçu. C'est ainsi que l'abstinence du vin, à laquelle se soumettaient les naziréens et les Ré-

1) Gen., xxxv, 2; Ex., xix, 10 sqq.; Lév., m, 5; I Sam., vi, 5.
2) I Sam., xx, 26; xxi, 5 s.
3) Lévit., xiii, 9-45; comp. II Rois, vii, 3 sqq.
4) Ex., xix, 15; I Sam., xxi, 5; II Sam., xi, 4.
5) Gen., vii, 2, 8, viii, 20.
6) Ex., xxii, 30.
7) xxiii, 19; xxxiv, 26.
8) I Sam., xiv, 32-34.

cahiers, fut incontestablement un reste des usages de la vie nomade et une réaction contre les nouvelles habitudes que les Israélites contractèrent après leur établissement dans le pays de Canaan [1].

Les sacrifices humains, qui se sont longtemps maintenus en Israël [2], auront aussi fait partie de la religion des Hébreux dans les temps antiques, où leurs mœurs étaient encore fort barbares. Il semble ressortir d'*Ex.*, XXII, 28 s. que l'on offrait surtout les premiers-nés en sacrifice. Mais, à partir d'un moment donné, cet usage inhumain fut condamné au nom du jahvisme [3]. Dès lors, on ordonna que les premiers-nés des hommes fussent rachetés [4].

Le vœu faisait, à n'en pas douter, partie des anciennes mœurs hébraïques. Deux vœux d'un type particulièrement antique nous montrent quel caractère tragique pouvait revêtir cet usage, dans certaines circonstances, et combien le vœu, une fois formulé, paraissait sacré et irrévocable. Ainsi Jephthé promit à Dieu que, s'il lui donnait la victoire sur les Ammonites, il lui offrirait en holocauste ce qui, à son retour, sortirait en premier lieu de sa maison, et il immola sa fille unique, parce que c'est elle qu'il rencontra d'abord [5]. Saül fit promettre par serment à sa troupe de ne rien manger jusqu'à ce qu'il se fût vengé de ses ennemis et, sans l'intervention du peuple, il aurait immolé son brave fils Jonathan, parce que celui-ci, ignorant le vœu, avait mangé un peu de miel pour apaiser sa faim [6].

Pour le pâtre, qui est obligé de veiller, la nuit, auprès de ses troupeaux, la lune, avec sa douce clarté, est une véritable bienfaitrice. Il sera donc porté à lui accorder une large part dans le culte. C'est ce que les anciens Hébreux semblent avoir fait. La preuve en est que, dès une haute antiquité, ils célébraient *le sabbat et la nouvelle lune*. La semaine des sept jours, avec son sab-

1) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 62 sqq.
2) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 190 s.
3) *Gen.*, XXII.
4) *Ex.*, XIII, 13; XXXIV, 19 s.
5) *Jug.*, XI, 30-40.
6) I *Sam.*, XIV, 24 sqq., 36 sqq.

hat, semble, en effet, tirer son origine des quatre phases de la lune et avoir eu d'abord un caractère purement astronomique[1]. Elle existait, avec ce caractère, chez les ancêtres des Assyriens[2]. Plus tard seulement, on en fit un jour de repos, comme nous le verrons. Anciennement déjà, le sabbat est mis dans un rapport intime avec la fête de la nouvelle lune et les deux apparaissent comme les principales solennités israélites[3]. C'est probablement à cause de leur commune origine qu'elles sont ainsi mises en connexion.

La fête de pâque aura également eu d'abord un caractère astronomique ; elle aura été la fête du printemps, qu'on trouve chez la plupart des anciens peuples[4]. Cette signification de la fête ne perce toutefois plus dans l'Ancien Testament. Mais il semble ressortir d'un certain nombre de textes que celle-ci était en rapport avec l'offrande des premiers-nés des troupeaux[5]. Avec ce caractère, elle a pu subsister dès anciennement chez les pâtres hébreux. Il est cependant plus vraisemblable que, pendant que les Beni-Israël vivaient à l'état nomade, l'offrande des premiers-nés se fit dès le huitième jour après la naissance[6] et qu'elle fut célébrée en famille ; tandis que l'autre usage, consistant à offrir les premiers-nés une fois l'an, comme plusieurs textes cités le présupposent ou l'ordonnent, n'aura été introduit que lorsque les Israélites étaient établis en Canaan et avaient pris l'habitude de célébrer un plus grand nombre de fêtes annuelles, et cela près du sanctuaire dont chacun relevait.

L'offrande des premiers-nés était, de toute façon, celle qui, à une époque encore assez récente, apparaissait aux Israélites

1) Dillmann, à *Ex.*, xx, 8 sqq. ; comp. Reuss, *Hist. sainte*, I, p. 121.

2) Tiele, *Hist. comparée des anciennes religions*, p. 308.

3) *Am.*, VIII, 5 ; *Os.*, II, 13 ; II *Rois*, IV, 23.

4) Dillmann, *Exodus u. Leviticus*, p. 581 ; le même, *Bibel-Lexikon*, II, p. 269 ; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 231 s., 1139 s. ; Reuss, *Hist. sainte*, I, p. 101 ; le même, à *Ex.*, XII et *Geschichte des A. T.*, § 58, 260.

5) *Ex.*, XIII, 11-16 ; XXXIV, 18-20 ; *Deut.*, XV, 19-XVI, 2 ; comp. Wellhausen, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 89 s. ; Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 501.

6) *Ex.*, XXII, 29.

comme particulièrement agréable à Jahvé. Cela ressort de l'histoire de Caïn et d'Abel, qui nous dit que l'offrande des premiers-nés faite par celui-ci était agréable à la divinité, mais non l'offrande des fruits de la terre, faite par le premier [1]. L'explication spiritualiste qui est donnée, dans *Gen.*, IV, 6 s., de cette préférence, exprime un point de vue moderne. La conception primitive de notre texte était que le pâtre et son sacrifice étaient agréables à la divinité, tandis que l'agriculteur, son genre de vie et ses sacrifices étaient contraires à sa volonté [2].

Si l'offrande des premiers-nés, tout en remontant très haut, ne se rattache pas sûrement à la fête de pâque, un autre usage en aura fait partie intégrante dès les temps les plus reculés, c'est *le repas pascal*. La Bible raconte, à la vérité, que le repas pascal et la fête de pâque en général furent institués pour perpétuer la délivrance de l'esclavage d'Égypte [3]. Mais nous verrons que ce n'est qu'à une époque relativement récente qu'on imprima aux anciennes fêtes israélites un caractère théocratique de ce genre. Contrairement à toute vraisemblance, on a même fait dépendre l'offrande des premiers-nés de la sortie d'Égypte [4]. L'immolation d'un agneau, à l'occasion de la fête de pâque, et le repas en commun, dans chaque famille, pour manger la victime, sont un usage tout patriarcal, emprunté à la vie nomade et pastorale des anciens Hébreux, où chaque père de famille était le prêtre des siens, où la communauté religieuse se restreignait aux membres de chaque famille. La participation de tous les membres à un même repas, consistant dans une seule victime, était une belle expression de la communauté ou de la communion qui existait entre tous.

Une vieille fête pastorale, accompagnée de réjouissances et assurément aussi de sacrifices, était celle de *la tonte des brebis* [5]. S'il n'en est plus question que dans peu de textes, c'est qu'elle perdit beaucoup de son importance, à partir de l'établissement des

1) Gen., IV, 3-5.
2) Comp. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 29 sqq.
3) Ex., 1-.
4) Ex., XIII, 11-13; Nomb., III, 13; VIII, 17.
5) II Sam., XIII, 23 sqq.; I Sam., XXV, 4 sqq.; Gen., XXXVIII, 12 s.

Israélites dans le pays de Canaan. Dès lors, tous les usages se rattachant à la vie nomade furent, de plus en plus, reléguées à l'arrière plan, comme nous en rencontrerons des preuves nombreuses, pour être remplacés par des usages nouveaux, cadrant avec le nouveau genre de vie sédentaire et agricole. Mais, anciennement, la fête de la tonte des brebis devait avoir une grande importance. De même que l'agriculteur sentait le besoin de célébrer annuellement une ou plusieurs fêtes d'actions de grâces, pour remercier la divinité des différents produits du sol, de même le pâtre crut devoir la remercier, par une solennité spéciale, du produit si important de la laine des brebis. D'après les textes cités, cette fête n'était qu'une fête domestique, célébrée par chaque chef de famille avec les siens, à l'instar de l'offrande des premiers nés dans les anciens temps. Il est même à supposer que, dans ces temps, où les Hébreux nomades ne pouvaient pas former un peuple ni une grande communauté religieuse, mais être seulement groupés ensemble par familles ou par petits clans, la plupart des fêtes avaient un caractère essentiellement domestique et étaient simplement présidées par le père de famille.

Quelle conception les anciens Hébreux se faisaient-ils de la divinité? Évidemment une conception assez grossière, comme cela ressortira d'une série de traits que nous allons rencontrer dans la suite touchant les images par lesquelles ils représentaient la divinité. Il ne faut pas non plus perdre de vue que, jusque fort tard, ils lui ont attribué toutes les faiblesses humaines[1]. A l'instar de tous les autres peuples sémitiques, ils l'appelaient *El* et *Adon*, noms qui lui attribuent avant tout la force et la domination; car El veut dire le Fort et Adon, le Seigneur. Un autre vieux nom de Dieu est *Schaddai*, le Puissant. On rencontre aussi le nom composé *El-Schaddai*, qui exprime l'idée de puissance d'une manière renforcée[2]. La divinité était donc, pour les anciens Hébreux, avant tout un être revêtu d'une puissance supérieure, un seigneur et un dominateur, auquel les fidèles devaient la crainte et

1) Voy. notre *Théologie de l'Ancien Test.*, p. 24 s.
2) Voy. le même ouvrage, p. 102 s.

l'obéissance que les esclaves devaient à leurs maîtres. La crainte de Dieu resta même le sentiment dominant de la piété israélite dans tous les âges suivants.

On représentait la divinité par des images, car nous trouvons fort longtemps des images sacrées en Israël. Dès une haute antiquité, on paraît avoir eu des images de ce genre, appelées *thérafim*. C'étaient des idoles domestiques portatives, cadrant ainsi parfaitement et avec la vie nomade des anciens Hébreux et avec l'usage de faire de la famille le centre du culte. On les fait déjà figurer dans l'histoire des patriarches[1]. Nous les retrouvons ensuite à l'époque des Juges[2], plus tard dans la maison de David[3] et même encore du temps de Josias[4]. On s'en servait pour consulter l'oracle[5]. A partir d'un certain moment, le puritanisme jahviste se mit à combattre l'usage de ces images comme de l'idolâtrie[6].

II

Le problème que nous cherchons à résoudre dans cette étude, se complique singulièrement par le fait que la religion des nomades hébreux, que nous venons d'esquisser à grands traits, ne fut pas mise dans un rapport immédiat avec celle de la population cananéenne, mais que le jahvisme se greffa d'abord sur elle et lui imprima son puissant cachet. Pour suivre l'ordre historique, il nous faudra donc étudier maintenant *le jahvisme primitif*, ce second facteur important dans l'évolution de l'ancienne religion d'Israël.

Dans un travail précédent, nous avons montré que, d'après MM. Tiele et Stade, Moïse aurait emprunté le jahvisme aux Kéniens, mais que cette opinion est une simple hypothèse, plus ou

1) Gen., xxxi, 19, 30, 32, 34.
2) Jug., xvii, 5; xviii, 17 s., 20.
3) I Sam., xix, 13 sqq.
4) II Rois, xxiii, 24.
5) Ez., xxi, 26; Zach., x, 2.
6) I Sam., xv, 23; II Rois, xxiii, 24; comp. Gen., xxxv, 2-4.

moins plausible, non un fait historique parfaitement établi[1]. En vue du but que nous poursuivons, la question de l'origine du jahvisme a bien moins d'importance que celle de son caractère, tel qu'il fut conçu primitivement.

Il est certain que *le culte de Jahvé se rattachait d'abord au mont Sinaï* ou Horeb, qui était censé être la résidence de ce dieu[2]. Toutes les législations israélites, sauf celle du Deutéronome, sont rattachées à cette montagne, ce qui prouve que, d'après les anciennes traditions, c'est là que le peuple hébreu reçut la loi de son dieu par l'intermédiaire de Moïse. Et d'après *Ex.*, XXXIII, reposant également sur une vieille tradition, Jahvé allait envoyer du Sinaï son *malewh*, que nous apprendrons à connaître tout à l'heure, ou quitter lui-même cette résidence, pour accompagner Israël au pays de Canaan.

Il paraît tout aussi certain qu'*Israël n'apprit à connaître le culte de Jahvé que par Moïse*. L'une des sources du Pentateuque fait, à la vérité, remonter ce culte jusqu'aux premiers hommes[3]; mais la naïveté de cette conception saute aux yeux. D'après une autre tradition, beaucoup plus vraisemblable, Moïse apprit à connaître Jahvé au mont Horeb[4]. Cela concorde avec ce que nous avons vu touchant la résidence primitive de Jahvé. Toute l'histoire religieuse d'Israël, jusqu'à l'exil, confirme cette manière de voir. Elle n'est, en effet, autre chose que la lutte séculaire du jahvisme contre la religion hébraïque traditionnelle et les influences similaires qui vinrent s'y joindre dans la suite. Si le jahvisme avait été, de tout temps, la religion d'Israël, cette lutte s'expliquerait difficilement.

Comment s'est-on d'abord représenté Jahvé? Quelle idée s'en est-on fait? Il ressort de textes nombreux qu'il a dû être conçu avant tout comme *le dieu du tonnerre et des éclairs*, se manifestant par les noirs nuages et le feu dévorant, par la lumière scla-

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 315 s.

2) *Ex.*, III, 1 sqq.; IV, 27; XXIV, 13; *Jug.*, V, 4; *Deut.*, XXXIII, 2; I *Rois*, XIX, 8 sqq.

3) *Gen.*, IV, 26.

4) *Ex.*, III, 14; VI, 2 s., 6.

tante et le bruit effrayant de l'orage. Jahvé apparaît, en effet, à Moïse dans une flamme de feu et dans un buisson ardent[1]. Accompagnant Israël à travers le désert, il manifeste, le jour, sa présence par une colonne de nuée et, la nuit, par une colonne de feu[2]. Lors de la promulgation de la loi, en particulier, Jahvé fait éclater sa présence sur le Sinaï par des tonnerres, des éclairs et une épaisse fumée : toute la montagne est comme une fournaise ardente et elle tremble avec violence, tandis que le peuple, qui se trouve à son pieds, est saisi d'une grande épouvante[3]. Un peu plus loin, l'aspect de la gloire de Dieu sur le mont Sinaï est appelé un feu dévorant[4]. Ailleurs, la colère de Dieu est appelée de même[5]. Ou bien le feu est censé sortir de Jahvé et consumer tout ce qu'il touche, surtout ce qui lui déplaît[6]. Jahvé et sa gloire sont aussi présentés comme une lumière éblouissante[7]. Il faut encore remarquer que, dans la description qu'Ézéchiel nous donne des chérubins, ces symboles de la présence de Jahvé[8], leur approche est accompagnée d'un vent impétueux, de gros nuages, d'un grand bruit, et ils sont eux-mêmes comme la foudre, comme le feu étincelant et comme une lumière éclatante[9]. La description la plus caractéristique de Jahvé, se manifestant par tous les phénomènes de l'orage, se trouve dans le texte parallèle II *Sam.*, XXII, 8 sqq. et *Ps.* XVIII, 8 sqq., ainsi que dans *Ps.* XXIX.

C'est assurément parce que Jahvé était avant tout conçu comme le dieu de l'orage, comme le dieu du tonnerre et des éclairs,

1) III, 2.

2) XIII, 21 s.; XIV, 19; comp. XXXIII, 15 s., 18; XL, 34 s.; *Nomb.*, XIV, 7; I *Rois*, VIII, 10 s.

3) *Ex.*, XIX, 16 sqq.; comp. *Deut.*, IV, 11 s., 15, 33, 36; V, 19 sqq.; XXVII, 10; *Es.*, VI, 3 s.

4) XXIV, 17; *Deut.*, IV, 24; IX, 3.

5) *Deut.*, XXXII, 22; comp. *Ez.*, X, 16 s.; XLIX, 37, 38, 39; XXXVIII, 14; *Soph.*, II, 2; III, 8; *Nah.*, I, 6; *Mal.*, III, 2; *Ps.* XCVII, 10; CIV, 3.

6) *Lév.*, VI, 23; X, 2; *Nomb.*, XI, 1; XVI, 35; I *Rois*, XVIII, 38; II *Rois*, I, 12; II *Chron.*, VII, 1-3; *Job*, I, 16.

7) *Deut.*, XXXIII, 2; *Hab.*, III, 3 s.; *Ez.*, XLIII, 1 s., 10 s.

8) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 122 sqq.

9) *Ez.*, I, 4, 7, 13 s., 24, 27 s.; III, 12 s.; VIII, 1 s.; X, 2, 4-7; XLIII, 2; comp., *Dan.*, VII, 9 s., *Job*, XXXVII, 1; XL, 1.

ressemblant à un feu dévorant, qu'on pensait que le mortel ne pourrait s'approcher de lui sans mourir[1]. C'est parce qu'on l'identifiait avec la lumière éclatante et éblouissante de l'éclair qu'on était persuadé que l'homme ne saurait regarder sa face[2], et que celui qui, par exception, avait vu seulement une partie de la gloire divine, en gardait, sur le visage, un reflet qui éblouissait les autres hommes[3].

Au commencement du vieux cantique de Débora, nous trouvons une confirmation de ce qui précède, en même temps qu'une transition à une nouvelle notion de Jahvé. Celui-ci y est censé venir du mont Sinaï, pour prêter son secours aux tribus israélites qui sont installées dans le pays de Canaan, mais qui ont à y lutter contre la population indigène. L'arrivée de Jahvé est décrite de la manière suivante :

> « Jahvé, quand tu sortis de Séir,
> Quand tu t'avanças des champs d'Édom,
> La terre trembla, les cieux se fondirent,
> Les nues se fondirent en eaux.
> Les montagnes s'ébranlèrent devant Jahvé,
> Le Sinaï, à l'aspect de Jahvé, le Dieu d'Israël[4].

Jahvé vient donc du Sinaï, sa résidence, au secours de son peuple, et cela dans l'orage ; il combat en sa faveur du haut du ciel, il fait déborder le Kison par l'averse qu'il répand et il produit ainsi la défaite des ennemis d'Israël[5]. On nous raconte également que, du temps de Josué, Jahvé vint combattre pour Israël et écrasa ses ennemis par les pierres de grêle qu'il fit tomber sur eux[6], et que, plus tard, il fit retentir son tonnerre sur les Philistins et les mit en déroute[7].

1) *Ex.*, xix, 21-24; xx, 19; xxxiii, 20; xxx, 20 s.; *Lév.*, xvi, 2, 13; *Nomb.*, iv, 19 s.; *Deut.*, iv, 33; v, 23-27; xviii, 16; *Jug.*, vi, 22 s., xiii, 22 s.; I *Sam.*, vi, 19 s.; II *Sam.*, vi, 6 suiv.; *Es.*, v, 5.
2) *Ex.*, xx, 6; xxxiii, 20-23; *Es.*, vi, 5; I *Rois*, xix, 13.
3) *Ex.*, xxxiv, 29-35.
4) *Jug.*, v, 4 s.
5) V. 20 s.
6) *Jos.*, x, 11.
7) I *Sam.*, vii, 10.

Jahvé devient donc un *dieu guerrier*, qui met l'orage au service de son peuple et lui aide ainsi à remporter la victoire sur ses ennemis. Cette conception, s'exprimant déjà dans le cantique de Débora, remonte très haut. Il ressort d'autres textes nombreux et surtout de l'expression *Jahvé Ṣebaoth*, Jahvé des armées, comme on désigna de bonne heure le dieu d'Israël, que celui-ci fut considéré, dès les anciens temps, comme le véritable chef de l'armée d'Israël, qui conduisait son peuple à la victoire en combattant pour lui [1]. Dans toutes les sources du Pentateuque, aussi dans les plus anciennes, l'écrasement des Égyptiens, lors de la sortie d'Égypte, est déjà attribué à Jahvé [2]. Cette première victoire éclatante, qui a laissé des souvenirs si profonds en Israël [3], l'aura surtout disposé à adopter le culte de Jahvé, près du Sinaï.

Comme Jahvé fut censé continuer à résider sur cette montagne, lorsque le peuple d'Israël s'en éloigna, celui-ci dut, suivant les usages et les conceptions du temps, prendre avec lui un simulacre de ce dieu, afin de s'assurer de son secours toujours présent. De là l'*arche de Jahvé*, qui contenait très probablement une image du dieu qu'elle représentait. Aussi, dans le plus ancien texte qui se rapporte à cet objet sacré, celui-ci est identifié avec Jahvé lui-même. Quand l'arche se mettait en marche, Moïse disait : « Lève-toi, Jahvé, et que tes ennemis soient dispersés ! » Quand on la posait, il disait : « Reviens, Jahvé, aux myriades des milliers d'Israël ! » On voit ici, comme précédemment, qu'on comptait avant tout sur Jahvé pour vaincre les ennemis. C'est ainsi que le rôle de l'arche nous apparaît également dans le vieux récit de I *Sam.*, IV. On la porte dans le camp d'Israël, afin que, par la présence de Jahvé, on soit assuré de remporter d'autant plus facilement la victoire sur les Philistins. Ailleurs, nous voyons la même chose [4]. Bien que la première partie du livre de *Josué* renferme peu de fragments reconnaissables des sources anciennes

1) Voy. notre *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 93 sqq.
2) *Ex.*, XIV-XV.
3) Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 50 s.
4) *Nomb.*, X, 35-36.
5) I *Sam.*, XIV, 18 sqq., II *Sam.*, XI, 11.

de l'Hexateuque, le rôle que l'arche y joue, à l'occasion de la traversée du Jourdain et de la prise de Jéricho [1], reflète pourtant un fait historique. L'identification de l'arche avec Jahvé lui-même, constatée tout à l'heure, ressort aussi du fait que, partout où elle se trouvait, on pouvait offrir des sacrifices à Jahvé [2] et qu'on se plaçait devant elle pour le prier [3].

Pour abriter l'arche, il fallait, pendant que les Hébreux vivaient à l'état de nomades, une tente sacrée, *un tabernacle portatif*. Il est question de celui-ci dans de vieux textes du Pentateuque [4]. L'arche fut généralement logée de cette manière jusqu'à la construction du temple de Salomon, dans lequel elle fut placée ensuite [5]. Le tabernacle, qui abritait l'arche, est donc aussi un produit du jahvisme et remonte à la vie nomade des Hébreux. Il est évident que cette tente était fort simple et qu'elle n'avait absolument rien de commun avec celle que décrit le document sacerdotal, fictif et récent [6]. M. Renan commet le tort, non seulement de chercher en Égypte l'origine de l'arche, du tabernacle, ainsi que d'autres objets et usages religieux d'Israël, mais de se laisser aussi guider, pour nous les décrire, par ce document si peu historique [7]. D'après ce que nous venons de voir, c'est au jahvisme sinaïtique et non ailleurs qu'il faut chercher le point de départ de l'arche et du tabernacle. Il est intéressant de constater qu'on ne les mentionne, dans les documents bibliques, qu'à partir du séjour des enfants d'Israël auprès de la montagne sainte. Il est surtout très caractéristique que l'arche, qui joue un grand rôle à la traversée du Jourdain, ne brille que par son absence à celle de la mer Rouge, pourtant autrement importante, d'après le point de vue israélite, comme nous l'avons constaté.

Moïse, ayant fait confectionner un sanctuaire portatif, servant

1) *Jos.*, III s.; VI.
2) I Sam., VI, 14 sqq.; II Sam., VI, 13, 17; I Rois, VIII, 5.
3) *Jos.*, VII, 6 sqq.
4) *Ex.*, XXXIII, 7-11; *Nomb.*, XI, 16, 24; XII, 4 s., 10.
5) II Sam., VI, 17; VII, 2, 6; XI, 11; I Rois, VIII, 4 sqq.
6) *Ex.*, XXVI; XXXVI, 21-31; XXXIX, 32-42, 33.
7) *Hist. du peuple d'Israël*, I, p. 142 sqq.

de cette religion à Israël, aura également institué un *sacerdoce*, pour offrir des sacrifices à Jahvé et pour le consulter, conformément aux anciens usages israélites suffisamment connus. Nous avons vu, dans une précédente étude, que lui-même remplissait les fonctions sacerdotales et qu'il confia probablement, pour l'avenir, l'exercice de ces fonctions aux membres de sa famille, qui devinrent ainsi le sacerdoce lévitique en Israël[1]. Le sacerdoce paraît donc être une institution à la fois jahviste et mosaïque.

Le *malèach* de Jahvé est, assurément, comme l'arche de Jahvé, un produit du jahvisme. Il remonte, de plus, très haut, puisqu'il est déjà mentionné dans le cantique de Débora[2]. Mais les théologiens sont très en peine de dire ce qu'il faut entendre par là et l'Ancien Testament lui-même est, en partie, la cause de cet embarras, parce que, tantôt, il identifie le malèach avec Jahvé et que, tantôt, il le présente comme un être différent. Nous avons montré ailleurs que cette notion a une grande analogie avec la gloire, le nom et la face de Jahvé, qui sont autant de manifestations de celui-ci; que le malèach est une manifestation personnelle, une délégation ou, mieux encore, un délégué de Jahvé[3]. Comment est-on arrivé à l'idée d'une délégation de ce genre? Le voici. Nous avons vu que Jahvé était censé continuer à demeurer au Sinaï, lorsque déjà son peuple était installé dans le pays de Canaan. Et comme pourtant Israël avait besoin des directions et de l'appui de son dieu, celui-ci lui vint en aide par délégation[4]. C'est donc parce que Jahvé était localisé au Sinaï qu'il fallait recourir au subterfuge de son malèach, afin d'assurer, malgré cela, son secours toujours présent à Israël. Le malèach est, en effet, comme l'ange gardien d'Israël et des fidèles individuellement, l'organe au moyen duquel Jahvé les secourt et les protège[5].

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, p. 132 sqq.
2) Jug., v, 23.
3) *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 139 sqq.
4) Ex., xxxiii, 34; xxxiv, 1-3.
5) Gen., xvi, 7 sqq.; xxi, 17-19; xxii, 11 sqq.; xxiv, 7, 40; xxxi, 11 sqq.; xxxii, 1b s.; Ex., xiv, 2 sqq.; xvi, 19; xxiii, 20 sqq.; xxxii, 34; xxxiii, 2; Nomb., xx, 16; Jug., ii, 1 sqq.; vi, 11 sqq.; xiii, 3 sqq.; I Rois, xix, 5 sqq.

Beaucoup plus rarement, il a pour mission d'exercer les jugements de Jahvé[1]. Il ressort de textes nombreux de l'Ancien Testament qu'à partir du moment où l'arche de Jahvé fut déposée sur le mont Sion, on localisa Dieu à Jérusalem et, plus tard encore, au ciel[2]. Voilà pourquoi la délégation en question continuait à avoir sa raison d'être, bien qu'elle ne fût plus conçue d'une manière aussi simple et naïve que dans les anciens temps. Et c'est ainsi que le malach de Jahvé, qui paraît déjà appartenir au jahvisme primitif, a pu jouer un certain rôle dans tous les âges suivants.

Il est probable que l'*adoration des veaux* ou taureaux, qui se maintint dans le royaume d'Israël jusqu'à sa ruine, fut aussi une partie intégrante du jahvisme primitif. Le veau d'or, dont il est question dans l'*Exode*, est formellement présenté à Israël comme le dieu qui l'a fait sortir d'Égypte[3]. Jéroboam Ier, qui favorisa plus particulièrement ce culte antique et l'opposa à toutes les innovations rituelles du temple de Jérusalem, dit la même chose des veaux qu'il établit à Béthel et à Dan[4]. L'éphod que Gédéon installa à Ophra pour l'adoration des fidèles[5], après avoir, sur l'ordre de Jahvé, détruit le culte de Baal[6], a dû être une image de Jahvé. Il en aura été de même de l'éphod que possédait d'abord l'Éphraïmite Mica, mais que lui ravirent ensuite les Danites, pour l'établir dans le sanctuaire de leur tribu, où il fut longtemps un objet d'adoration[7]. Aussi voyons-nous que de fidèles jahvistes consultaient Dieu par le moyen de l'éphod[8]. Or celui-ci n'était probablement autre chose qu'une image de taureau[9].

L'*adoration d'un serpent d'airain* se maintint, durant des

1) Jos., xxiv, 22 sqq.; II Sam., xxiv, 15; II Rois, xix, 35.
2) Comp. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 35 s.
3) xxxii, 4.
4) I *Rois*, xii, 28 s.
5) *Jug.*, viii, 26 s.
6) vi, 25 sqq.
7) xvii, 5; xviii, 14, 17 s., 20, 30 s.
8) I *Sam.*, xxiii, 9 sqq.; xxx, 7 s.
9) Vatke, *Biblische Theol.*, p. 297 sqq.; de Wette, *Archéologie*, 3e éd., § 229; Reuss, à *Jug.*, viii, 27, le même, *Geschichte des A. T.*, § 139.

siècles, en Israël [1]. D'après M. Reuss, ce serpent était, comme les images de taureaux, élevé en l'honneur de Jahvé et symbolisait celui-ci [2]. Cela est fort admissible. Dès lors, il faudrait chercher l'origine de ce symbole dans l'éclair, qui ressemble à un serpent ailé. Nous savons que Jahvé passait pour le dieu du tonnerre et des éclairs. En vertu de ce point de vue, on pouvait fort bien représenter Jahvé sous la figure d'un serpent. L'existence de différentes images de Jahvé dans les sanctuaires, nous explique le mieux la conviction des anciens Israélites qu'ils s'y trouvaient en présence ou auprès de leur dieu [3], car il ne faudrait pas leur attribuer celle d'une présence spirituelle de la divinité, dont ils étaient bien loin [4].

Disons encore que l'*anathème*, au moyen duquel on vouait à l'interdit, à l'extermination, certaines personnes ou certains objets, semble également se rattacher à l'ancien jahvisme. C'est ainsi que les peuples cananéens furent, plus spécialement, voués à l'anathème, au nom et sur l'ordre de Jahvé, parce qu'ils étaient idolâtres [5]. De même les Israélites qui se livraient à l'idolâtrie ou qui y entraînaient leurs frères, devaient être voués à l'extermination [6]. Celui qui s'appropriait un objet dévoué par interdit devait, à son tour, être frappé d'interdit [7], comme le fut Achan [8]. On voit que l'anathème consistait à sacrifier quelqu'un ou quelque chose à la colère de Jahvé par le moyen de l'extermination et qu'on frappait de l'anathème ce qui lui déplaisait, en particulier tout ce qui avait quelque rapport avec l'idolâtrie ou qui y entraînait.

1) II Rois, xviii, 4; comp. *Nomb.*, xxi, 7 sqq.

2) Voy. Reuss, à *Nomb.*, xxi, 6 et II Rois, xviii, 4; comp. *Geschichte der A. T.*, § 130.

3) Ex., xxxiii, 17; xxxiv, 23 s.; Jug., xi, 11; xx, 1, 23, 26, 28; xxi, 2, 5, 8; I Sam., i, 3, 12, 15, 19, 22, 28; ii, 3, 17; iv, 15; xx, 33; xxi, 6 s.; etc.

4) Comp. notre *Théologie de l'Ancien Test.*, p. 24 sqq.

5) Deut., xxi, 1-5; Jos., ii, 10; vi, 17-21; viii, 26; x, 28-42; xi, 10-22; *Jug.*, i, 17; I Sam., xv, 2-33; Deut., v, 34; vii, 6; xx, 1 sqq.; xx, 16-18.

6) Ex., xxii, 19; Deut., xiii.

7) Deut., vii, 26; xiii, 17; Jos., vi, 18.

8) Jos., vii.

III

L'établissement des Israélites dans le pays de Canaan, au milieu d'une population plus avancée qu'eux dans la civilisation, dut leur faire faire, sous ce dernier rapport, de grands progrès. Par la force des circonstances, ils durent échanger, en grande partie, la vie nomade contre la vie sédentaire et s'initier à l'agriculture, ainsi qu'à la construction d'habitations solides et de villes fortifiées. Ces avantages extérieurs, qu'ils empruntèrent aux anciens habitants du pays, les portèrent à s'adonner au culte cananéen, consistant principalement dans l'adoration de Baal, comme le prouvent les nombreux noms de villes palestiniennes où entre ce nom de Dieu [1].

Nous avons, précédemment, émis l'opinion que, dès une haute antiquité, les Hébreux étaient adonnés au *culte de Baal* [2]. Mais, après plus mûre réflexion, nous croyons devoir accorder, à ce sujet, plus de valeur historique aux renseignements bibliques, qui expriment un autre point de vue. Dans un passage emprunté aux deux plus vieilles sources du Pentateuque, nous apprenons, en effet, que les Israélites se livrèrent, pour la première fois, au culte de Baal, quand ils étaient arrivés dans les plaines de Moab [3]. C'est également dans de vieux fragments du livre des *Juges* [4], et non seulement dans les parties deutéronomiques, c'est-à-dire récentes [5], qu'il est dit que les Israélites, vivant au milieu des anciens habitants du pays et s'unissant à eux par le mariage, abandonnèrent Jahvé et servirent les dieux cananéens.

On comprend d'ailleurs sans peine comment ils furent entraînés à ce culte. Les Cananéens leur étant supérieurs sous beaucoup de rapports et parvenant à les opprimer bien des fois, ils

1) Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 125 s.
2) Ibid., p. 104 s.
3) *Num.*, xxv, 1-5.
4) *Jug.*, III, 5 s.; VI, 25 sqq.
5) II, 11-13, 17, 19; III, 1; VI, 1; X, 6; XIII, 1.

furent, pour cette raison déjà, enclins à croire que Baal était plus puissant que Jahvé, plus capable de protéger ses adorateurs. De là à se confier de préférence en lui et à le servir, il n'y avait qu'un pas à faire. On n'avait nullement besoin d'abandonner, pour cela, le culte de Jahvé. Dans ces temps de polythéisme universel, ce culte pouvait, sans difficulté, être associé au culte d'autres divinités, comme la conduite séculaire des Israélites ne le prouve que trop. Puis Baal passait pour le dieu du pays et non Jahvé, qui était censé habiter le Sinaï. Il fallait donc rendre hommage au dieu local, afin de pouvoir compter sur ses bénédictions et d'éviter ses châtiments. Le point de vue antique, à cet égard, est fort bien exposé dans II *Rois*, XVII, 24 sqq. Nous apprenons là que le roi d'Assyrie établit des colons babyloniens dans les villes de Samarie, à la place des enfants d'Israël, emmenés en captivité, mais que Jahvé envoya contre eux des lions qui les tuaient, parce qu'ils ne savaient pas le servir; que le roi, informé de la chose, envoya aux colons un prêtre israélite de la captivité, pour leur apprendre la manière de servir le dieu du pays; que, dès lors, ils se mirent à craindre et à servir Jahvé, tout en restant également adonnés chacun au culte de sa nationalité d'origine. Voilà ce que durent faire aussi les Hébreux, après la conquête de Canaan : ils associèrent le culte de Baal, dieu du pays, à celui de Jahvé, pour subsister et prospérer dans la nouvelle patrie. Baal seul pouvait disposer des produits du sol palestinien et non Jahvé, ce dieu du désert. Tiele dit fort bien à ce sujet : « Les Israélites ne trahirent nullement leur dieu par une désobéissance préméditée; ils obéirent à la loi, alors universelle, qui voulait qu'on changeât de religion en changeant de genre de vie, et portèrent leurs hommages aux dieux qui, depuis des siècles, étaient regardés comme les protecteurs et les maîtres de leur nouveau pays. Ils n'offraient pas, comme les en accusent les prophètes, aux idoles les prémices et les offrandes des biens dont les avait comblés Jahvé. D'après les idées régnantes à l'époque des Juges, l'auteur de ces biens, ce n'était pas Jahvé : il n'était pas, en effet, le dieu des vallées fertiles et de la vigne, mais bien des montagnes et des solitudes stériles; leur auteur, c'était le Baal

de Canaan, le dieu du pays, le dieu de l'été, dont la fête joyeuse se célébrait en automne dans les campagnes cananéennes; c'était Aschéra, la terre-mère féconde, source de toute abondance; et c'eût été de l'ingratitude et de l'impiété de ne pas payer en retour à ces divinités le tribut de reconnaissance et d'adoration auquel elles avaient droit [1]. »

Ce que nous venons de voir est confirmé par une série d'autres considérations. Ainsi, dans la suite, quand les Israélites étaient arrivés à penser que le pays de Canaan appartenait à Jahvé [2] et que Jahvé l'avait donné à Israël [3], ils partageaient, pendant fort longtemps, l'idée que le pouvoir de ce dieu ne s'étendait pas au delà des frontières de la Palestine, que sa domination était limitée à ce pays, de même que les autres dieux avaient chacun son domaine particulier, où il exerçait son pouvoir [4]. On peut en conclure, avec certitude, que, dans les premiers temps des Juges, où les Israélites croyaient encore fermement que Jahvé habitait le Sinaï [5], ils étaient convaincus, d'un autre côté, que Baal était le dieu et le dominateur du pays de Canaan, auquel ils devaient, par conséquent, leurs hommages religieux. Ce point de vue est aussi corroboré par le fait qu'anciennement Jahvé paraissait ne trouver son plaisir que dans la vie nomade et pastorale et non dans la vie sédentaire et agricole [6]. Ajoutons que, d'après *Os.*, II, Israël, comparé à une épouse infidèle, suivait longtemps ses amants, c'est-à-dire servait d'autres dieux que Jahvé, en particulier Baal, parce qu'il pensait que ces amants lui donnaient la nourriture et le vêtement, en lui fournissant les principaux produits du sol [7]. Le prophète soutient, au contraire, le point de vue devenu dominant plus tard et d'après lequel c'est Jahvé et non

1) *Hist. comparée des anciennes religions*, p. 351 s.
2) *Os.*, IX, 3; *Jér.*, II, 7; *Jos.*, XXII, 19; *Ps.* LXXX, 10.
3) *Gen.*, XV, 18-21; XXVI, 3 s.; *Ex.* XXIII, 29-31; *Lév.*, XIV, 34; XX, 24; XXIII, 10; *Nomb.*, XIII, 2.
4) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 23 s.
5) *Jug.*, V, 4 s.
6) Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 29 sqq.
7) V, 7, 11 s.

Baal, qui donnait à Israël le blé, le moût et l'huile[1]. Les Israélites étaient donc longtemps persuadés qu'ils étaient redevables à Baal des produits du sol palestinien. Dans la suite seulement, quand ce pays leur appartenait complètement et sans conteste et que les Cananéens, qui en avaient été les maîtres antérieurement, étaient exterminés ou asservis, quand, de plus, le culte de Jahvé y avait généralement remplacé celui de Baal, ils sont arrivés à la conviction que ce pays appartenait à leur dieu, et que celui-ci le leur avait donné.

Les Hébreux nomades, comme nous l'avons vu, n'avaient pas de *temples*. Ils se contentaient de choisir, comme lieux de culte, des sources, des pierres et des arbres sacrés ou d'avoir des idoles domestiques et portatives, comme les théraphim. Plus tard, sous l'influence du jahvisme, ils confectionnèrent l'arche sainte, le tabernacle portatif et des images de Jahvé. Mais, une fois qu'ils étaient solidement établis en Canaan, ils purent et durent songer à construire des temples, à l'instar des indigènes, qui en avaient élevé à Baal[2]. Le premier temple israélite mentionné par l'histoire est la chapelle privée que l'Éphraïmite Mica fit élever[3]. Il est probable que les Danites, qui enlevèrent à celui-ci les images sacrées qu'il avait logées dans sa chapelle et les dressèrent dans l'ancienne Laïs, les placèrent aussi dans un temple[4]. Du temps d'Éli, un temple consacré à Jahvé et logeant l'arche existait à Silo[5]. Le nom de *Beth-El*, maison de Dieu, donné de bonne heure à un important lieu de culte israélite[6], prouve aussi l'ancienne existence de sanctuaires dans le pays de Canaan, élevés par les Hébreux.

Dès que ceux-ci eurent des temples quelque peu nombreux, il leur fallait plus de *prêtres* qu'auprès du seul tabernacle portatif, et le sacerdoce lévitique, se réduisant probablement aux seuls

1) V, 10 sqq.
2) *Jug.*, IX, 4, 46.
3) XVII, 5.
4) XVIII.
5) XVIII, 31 ; I *Sam.*, I, 7, 9 ; III, 3, 15 ; *comp. Jos.*, VI, 17, 24 ; XXII, 6, 9.
6) *Jug.*, XX, 18, 23, 26 s. ; XXI, 2, 4 ; I *Sam.*, X, 3.

membres de la famille de Moïse, ne pouvait pas être assez nombreux pour suffire à tous les besoins. Comme, dans les temps primitifs, tout père de famille remplissait les fonctions sacerdotales pour les siens, il est naturel qu'on ait choisi sans scrupules les prêtres dont on avait besoin en dehors de la famille de Moïse. De là vient qu'à l'époque des Juges et encore longtemps après, on trouve en Israël d'autres prêtres que des Lévites[1].

Quand les Hébreux furent installés dans la Palestine et eurent adopté, en majorité, la vie sédentaire et agricole, la plupart de leurs fêtes perdirent leur caractère primitif, leur caractère astronomique ou pastoral, pour prendre un cachet agricole. Cette transformation se remarque déjà dans la signification différente qu'on donne au *sabbat*. Nous avons vu qu'il a dû avoir une origine astronomique, comme la nouvelle lune, avec laquelle il est mis dans une intime connexion. Toutes les législations israélites en font, au contraire, avant tout un jour de repos[2]. Mais le sabbat n'aura pris ce caractère que lorsque les Israélites avaient passé de la vie nomade et pastorale à la vie sédentaire et agricole. M. Reuss dit avec beaucoup de raison : « Le pâtre ne connaît pas le sabbat dans ce sens-là... Son bétail a besoin de surveillance et de nourriture et doit être conduit à l'abreuvoir un jour comme l'autre ; son genre d'occupation est le même tout le long de l'année. La prescription du repos absolu ne date pas de l'époque où les Israélites étaient nomades[3]. »

Les autres fêtes hébraïques furent également transformées et revêtirent un nouveau caractère après l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan. Ainsi la fête de pâque, d'abord, comme nous l'avons vu, la fête du printemps et peut-être celle de l'offrande des premiers-nés, devint *la fête des pains sans levain* et prit ainsi un caractère agricole évident. Déjà dans deux vieux textes, l'offrande des prémices de la moisson semble être

1) Voy. notre Théologie de l'Anc. Test., p. 40 suiv. ; Revue de l'Hist. des Religions, t. XXIV, p. 32 suiv.

2) Ex., xx, 10 ; xxiii, 12 ; xxxv, 2 ; Deut., v, 14.

3) Hist. sainte, I, p. [illegible].

rattachée à cette fête[1]. Il en est positivement ainsi dans *Lév.*, XXIII, 9-14 sqq., où elle est en outre combinée avec la fête qui devait être célébrée sept semaines après, à la fin de la moisson. L'usage de ne manger, pendant les sept jours de la fête, que des pains sans levain et la désignation de fête des pains sans levain qui lui est appliquée plusieurs fois[2], proviennent évidemment aussi du rapport de cette fête avec le commencement de la moisson et sont des preuves non équivoques de son caractère agricole[3]. Les Cananéens avaient probablement l'habitude de célébrer, depuis longtemps, le commencement de la moisson. Les Israélites n'auront fait que les imiter.

La seconde des trois principales fêtes annuelles d'Israël était *la fête de la moisson*, appelée aussi *la fête des semaines*, parce qu'il fallait compter juste sept semaines, à partir de la fête de pâque ou des pains sans levain, pour en fixer la date[4]. A cette dernière fête, les prémices de la moisson qu'on offrait d'après *Lév.*, XXIII, 10, ne pouvaient être que les prémices de la moisson d'orge[5]; à la fête des semaines, c'étaient, au contraire, les prémices de la moisson de froment[6], qui a lieu plus tard. Pour cette dernière moisson, la fête des semaines était donc la fête des premiers fruits[7]. Cette fête, comme la précédente, comptait parmi les trois fêtes de pèlerinage, où tout Israélite mâle devait se présenter devant Jahvé, pour lui faire des offrandes[8]. Elle était dans un rapport intime avec la fête des pains sans levain, comme cela ressort plus particulièrement de *Lév.*, XXIII. Elle était la fête de clôture de la moisson, tandis que la fête des pains sans levain en était la fête d'inauguration[9]. Elle ne durait qu'un jour. Elle était naturellement, comme la fête des pains sans levain, une fête d'ac-

1) *Ex.*, XXIII, 15 s.; XXIV, 18 s.
2) XII, 15, 17-20; XIII, 6 s., XXIII, 15; XXXIV, 18; *Deut.*, XVI, 3.
3) Dillmann, à *Ex.*, XII, 20; le même, *Bibel-Lexikon*, IV, p. 387 sqq.
4) *Ex.*, XXIII, 16, XXXIV, 22; *Deut.*, XVI, 9 s.; *Lév.*, XXIII, 15 s.
5) Dillmann, à *Lév.*, XXIII, 10.
6) *Ex.*, XXXIV, 22.
7) XXIII, 16.
8) XXIII, 17; XXXIV, 23; *Deut.*, XVI, 16.
9) *Bibel-Lexikon*, II, p. 209; IV, p. 512; *Handwörterbuch* de Riehm, p. 433.

tions de grâces : elle devait exprimer la reconnaissance envers la divinité pour la moisson. Chez les anciens Israélites, elle a toujours conservé son caractère essentiellement agricole. Il est donc évident qu'elle ne fut instituée qu'après leur établissement dans le pays de Canaan. Il est probable qu'ils l'ont simplement empruntée aux Cananéens, comme la fête des pains sans levain.

La *fête des tabernacles* était la troisième des principales fêtes israélites annuelles et, comme les deux précédentes, une fête de pèlerinage. Les anciens documents bibliques ne lui donnent pourtant pas encore le nom que nous venons d'indiquer, mais seulement le *Deutéronome*[1]. Ils parlent simplement de la fête des récoltes qui devait être célébrée à la fin de l'année, quand on recueillait des champs le fruit du travail[2]. C'est évidemment à cette fête, en tant que fête des tabernacles, que fait allusion *Os.*, XII, 10, où il est question des jours de fête pendant lesquels on habite sous la tente. La fête de Jahvé dont parle *Jug.*, XXI, 19 sqq., qui se célébrait tous les ans à Silo et où les jeunes filles se livraient à la danse, est probablement aussi la fête des tabernacles. Il se peut qu'il en soit de même de la fête à l'occasion de laquelle le père de Samuel se rendait chaque année au sanctuaire de Silo, pour y faire ses dévotions[3]. La fête des tabernacles, avec le caractère que nous venons de constater et qu'elle avait dès les anciens temps, aura également été empruntée par les Israélites aux Cananéens. Ceux-ci célébraient incontestablement des fêtes de ce genre, à l'instar de ce qui s'est fait, de tout temps, chez les peuples livrés à l'agriculture. Cette supposition trouve une confirmation dans *Jug.*, IX, 27, où nous apprenons que les anciens Sichémites célébraient une joyeuse fête religieuse à propos des vendanges. Voilà, sans contredit, la fête qui devint, chez les Israélites, la fête des tabernacles ; car il est dit formellement, dans *Deut.*, XVI, 13, que celle-ci doit être célébrée, quand on recueille le produit du pressoir. Immédiatement après, on recommande, en outre, expressément que les fidèles se livrent à la joie

1) XVI, 13 sqq.
2) *Ex.*, XXIII, 16 ; XXXIV, 22.
3) I *Sam.*, I, 3, 21 ; II, 19.

ce jour[1], conformément à ce que nous avons vu dans *Lev.*, IX, 27. La signification de cette fête est très claire. Célébrée au commencement de l'automne, au moment où l'on faisait les vendanges et recueillait les derniers produits du sol, ainsi que les derniers fruits des arbres, elle était la fête générale et principale des récoltes de l'année tout entière, une fête essentiellement agricole, une fête de joie et de reconnaissance envers la divinité, dispensatrice des biens terrestres. L'usage de célébrer cette fête sous des huttes de branches de feuillage était certainement dans un rapport intime avec son caractère champêtre.

Tandis que, pour le pâtre nomade, l'une des offrandes principales était celle des premiers-nés du troupeau, pour l'agriculteur, c'était celle des *premices du maïs et de la vigne*. Les usages et les ordonnances israélites à cet égard ne remontent probablement pas au delà de l'installation des Hébreux dans le pays de Canaan et de leur attachement à la vie agricole[2]. Ces offrandes n'étaient qu'un juste tribut au propriétaire du sol, anciennement Baal et plus tard Jahvé, comme nous l'avons vu.

IV

La grande influence exercée par la religion et les mœurs des Cananéens sur les Hébreux a dû produire parmi ceux-ci une certaine réaction. Partout et toujours, on rencontre des hommes profondément attachés au passé et peu disposés à changer leurs habitudes. Pour cette raison déjà, il serait étonnant que tous les Israélites eussent passivement subi l'influence cananéenne. Les esprits les plus conservateurs parmi eux auront plutôt cherché à réagir contre cette influence. Il faut ajouter que les mœurs des anciens Hébreux nomades étaient, non seulement fort simples, mais aussi relativement pures; tandis que celles des Cananéens avaient une tendance licencieuse, conforme au culte de Baal et

1) V. 34 s.

2) *Ex.*, XXII, 29; XXIII, 19; XXXIV, 26; *Deut.*, XII, 11, 17; XVI, 13-15.

d'Astarté, auquel ils étaient adonnés. On sait que ce culte favorisait beaucoup la sensualité, la débauche sacrée[1]. Le jahvisme, au contraire, avait une tendance austère, comme toute l'histoire d'Israël le prouve. Disons aussi que Moïse, en gagnant son peuple au jahvisme, avait certainement agi en réformateur et cherché à élever son peuple à un niveau religieux et moral supérieur. Pour nous expliquer le caractère profondément éthique du prophétisme israélite, il faut supposer que son grand initiateur a posé les premières bases de ce puissant mouvement[2].

Plusieurs raisons fort importantes durent, par conséquent, produire chez les Hébreux, à l'époque des Juges, une vive opposition contre l'influence cananéenne. Cette opposition se manifeste dans *le naziréisme et le prophétisme*, qui semblent avoir eu, à l'origine, une grande analogie. Le prophète Amos fait dire à Jahvé, s'adressant à Israël : « J'ai suscité parmi vos fils des prophètes et parmi vos jeunes hommes des naziréens... Mais vous avez fait boire du vin aux naziréens! Et aux prophètes vous avez ordonné : Ne prophétisez pas[3]! » D'après cette déclaration, les naziréens sont suscités par Dieu, comme les prophètes, et placés sur la même ligne qu'eux; et les uns comme les autres ont soulevé contre eux quelque hostilité, évidemment parce qu'eux-mêmes combattaient certaines habitudes contractées par leur peuple.

Il faut remarquer maintenant que les deux seuls naziréens dont le souvenir ait été conservé dans l'ancienne histoire d'Israël, se présentent à nous vers la fin de l'époque des Juges. L'un est Samson et l'autre Samuel. Et le dernier, ayant été en même temps prophète, nous fournit une preuve de plus que le naziréisme et le prophétisme avaient, primitivement, une même tendance et une grande ressemblance. Malgré le caractère passablement légendaire des récits qui se rapportent à Samson[4], il est cependant fort probable qu'ils reposent sur un fond historique. Nous pensons

1) Revue de l'Hist. des Religions, t. XIX, p. 193.
2) Ibid., p. 323 sqq., 329 sqq.
3) Am., II, 11 s.
4) Jug., XIII-XVI.

pouvoir en déduire, comme un fait réel, que ce héros était un adversaire acharné des Philistins, qui cherchaient à opprimer Israël. Les naziréens auront donc été d'ardents patriotes et des adversaires décidés de toute influence comme de toute domination étrangères. Cette même conclusion découle de l'histoire de Samuel. Celle-ci est sans doute également exposée dans des récits qui sont loin d'être tous dignes de foi[1]. Mais Samuel nous apparaît néanmoins comme un homme parfaitement historique, qui s'applique surtout à secouer le joug des Philistins et à défendre le jahvisme contre tout culte étranger. Il ne nous est pas seulement présenté comme un prophète, mais comme le chef d'une école de prophètes. Entrons dans quelques détails, pour nous faire une idée plus nette et du naziréisme et du prophétisme primitifs.

C'est sur l'ordre de l'ange ou du malaach de Jahvé que Samson fut consacré à Jahvé dès sa naissance en qualité de naziréen[2]. Pendant que sa mère le portait dans son sein, elle ne devait boire ni vin ni liqueur forte, et ne rien manger d'impur[3]. Et, quant à lui-même, il ne devait jamais se raser la tête[4]. Nous avons vu, par le texte cité du prophète Amos, qu'un trait caractéristique des naziréens était, en outre, qu'ils ne devaient pas boire non plus de vin eux-mêmes. Samson aura donc aussi été soumis à cette condition. Le nazirénat de Samuel est affirmé dans un texte qui nous dit que sa mère fit le vœu de le consacrer à Jahvé pour tous les jours de sa vie et de ne pas faire passer le rasoir sur sa tête[5].

Nous ne pouvons guère prendre en considération ce qui est dit du nazirénat dans le texte récent de *Nomb.*, vi, dominé par le lévitisme postérieur. Le nazirénat y est grandement transformé. Il y est présenté comme n'ayant qu'une durée momentanée. D'après les prescriptions que nous trouvons ici, le naziréen ne devait pas non plus toucher un corps mort, pour ne pas se souiller. Samson et Samuel, au contraire, étaient des naziréens à perpétuité

1) I Sam., i sqq.
2) *Jug.*, xiii, 3-5.
3) V. 4, 7, 14.
4) V. 5; xvi, 17, 19 sqq.
5) I Sam., i, 11.

et leur caractère ne les empêchait pas d'être mis en contact avec des corps morts[1].

L'idée principale qui se rattache au naziréat est celle d'une consécration particulière à Jahvé. Cela ressort déjà du terme hébreu de *nazir*, qui sert à désigner le naziréen et qui, comme celui de *kadosch*, saint, implique l'idée de la séparation d'avec le monde ordinaire ou profane et de la consécration à Jahvé[2]. Samson est appelé *nazir* de Dieu[3], ce que Segond et Reuss rendent, avec raison, par *consacré à Dieu*. Le morceau législatif mentionné tout à l'heure dit que le naziréen sera consacré (*kadosch*) à Jahvé[4], absolument comme un autre texte le dit du prêtre[5].

Le nazaréisme nous apparaît donc surtout comme une consécration spéciale à Jahvé, impliquant l'hostilité contre tout ce qui ne cadrait pas avec le jahvisme et, par conséquent, aussi contre l'influence cananéenne. Le naziréen laissait pousser les cheveux de sa barbe et de sa tête, probablement à l'instar de ce qu'avaient fait les anciens Hébreux nomades. Il cherchait à se distinguer ainsi des mœurs plus policées des Cananéens, qui auront exigé qu'on se coupât les cheveux et qu'on se rasât la barbe. A cet égard déjà, le nazaréisme semble avoir signifié : retour au jahvisme et aux anciennes mœurs patriarcales. La même chose semble ressortir encore plus clairement de l'abstinence du vin, à laquelle se soumettaient les naziréens. Il est évident que les anciens Hébreux, pâtres et nomades, ne cultivaient point la vigne et qu'ils n'avaient pas l'habitude de boire du vin. Aussi les Récabites, qu'on rencontre encore du temps de *Jérémie*, pour maintenir cet usage primitif, avaient-ils pris l'engagement solennel de ne pas seulement s'abstenir de vin, mais des principaux privilèges de la civilisation en général, et étaient-ils même opposés à la culture de la vigne[6]. Or Jonadab, leur ancêtre, qui les avait engagés à

1) *Jug.*, XIII, 19; I *Sam.*, XV, 33.
2) Voy., sur la notion de la sainteté, notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 30.
3) *Jug.*, XIII, 5, 7; XVI, 17.
4) *Nomb.*, VI, 8.
5) *Lév.*, XXI, 7.
6) *Jér.*, XXXV, 2 sqq.

faire ce vœu, d'après le texte cité, était un jahviste particulièrement fidèle[1]. Nous voyons par là que le jahvisme et l'ancienne vie patriarcale étaient, pendant fort longtemps, indissolublement unis dans l'esprit de certains Israélites, que la fidélité envers le premier impliquait l'attachement à la seconde. Le vin, inconnu aux anciens pâtres hébreux et produit dans le pays de Canaan, leur paraissait être un don de Baal et non de Jahvé. Pour les jahvistes puritains, la culture de la vigne était, par conséquent, entachée de paganisme et d'infidélité[2].

Le prophétisme primitif a dû avoir la même tendance que le naziréisme. Le naziréen Samuel se trouve, en effet, à la tête d'une assemblée de prophètes, comme nous le voyons dans I *Sam.*, XIX, 18-24. Il est intéressant de considérer ce passage de plus près. Nous y apprenons que David, persécuté par Saül, se réfugia auprès de Samuel à Rama; que le roi, irrité contre son ancien favori, y envoya, à trois reprises, des gens pour faire prendre David, et que les envoyés, trouvant là une assemblée de prophètes, présidée par Samuel et prophétisant, furent saisis par l'esprit de Dieu et se mirent à prophétiser à leur tour; que Saül, s'y étant rendu en personne, se sentit également sous l'influence de l'esprit de Dieu et qu'il prophétisa, étant, comme les autres, ses vêtements et restant couché tout nu à terre, pendant un jour et une nuit. Ce récit, comme tant d'autres légendes prophétiques, ne peut pas être pris au pied de la lettre. Nous croyons cependant pouvoir en conclure que les anciens prophètes israélites étaient des zélateurs et des exaltés. L'assemblée dont il vient d'être question se trouvant placée sous la direction de Samuel, il est permis d'en inférer également qu'ils étaient des jahvistes orthodoxistes, pour ne pas dire fanatiques. Voilà pourquoi David, qui fut toujours un jahviste décidé, se voyant persécuté par Saül, qui, vers la fin de sa vie, semble être devenu quelque peu tiède envers le jahvisme [3], cherche un refuge auprès du parti prophétique. Et

1) II *Sam.*, x, 15 s.
2) Comp., Revue de l'Hist. des Religions, t. XXI, 29 sqq.
3) I *Sam.*, XVI; XVIII, 4 sqq.

lorsque les gens de Saül et Saül lui-même viennent pour s'emparer de David, ils ne peuvent résister à l'influence des énergumènes jahvistes, mais se laissent gagner par elle.

Un autre passage, se rapportant au même sujet, complètera ce que nous venons de voir. On nous raconte que, lorsque Samuel eut oint Saül pour être roi d'Israël, il lui dit qu'à Guibea-Elohim il rencontrerait une troupe de prophètes descendant du haut lieu, précédés du luth, du tambourin, de la flûte et de la harpe et prophétisant, c'est-à-dire chantant, d'après l'interprétation fort juste de M. Reuss, que l'esprit de Dieu le saisirait, qu'il se mettrait à prophétiser avec eux et qu'il serait changé en un autre homme ; tout cela arriva positivement; d'après notre récit[1]. Il ressort de là que des troupes de prophètes parcouraient le pays, précédés de musique et chantant. C'était évidemment le moyen de réveiller, d'entretenir et de propager l'esprit prophétique, le saint enthousiasme qui animait ces hommes, le zèle religieux dont ils débordaient : c'était une espèce d'armée du salut dans l'ancien Israël.

Ces renseignements sont trop maigres pour que nous puissions nous faire une idée parfaitement nette du prophétisme israélite des anciens temps. Nous serons pourtant assez près de la vérité, en supposant que ces associations avaient surtout pour but de cultiver le jahvisme fidèle et, par suite, de réagir contre l'influence cananéenne. Quand ces troupes de prophètes parcouraient le pays, c'était incontestablement pour faire de la propagande en faveur de leurs principes. Sans doute, dans ce que nous venons de voir, il n'est pas question de prédication, mais seulement de musique et de chant, accompagnés peut-être de la danse sacrée. Mais ce n'étaient peut-être là que les moyens d'attirer l'attention du public et de s'exalter soi-même dans son enthousiasme religieux. Le but essentiel aura été d'attaquer ensuite l'idolâtrie et d'exhorter le peuple à la fidélité envers Jahvé. Telles furent, en effet, et la mission capitale et la principale manière de procéder du prophétisme des temps plus récents ; en sorte qu'il

1) 1 Sam., x, 1-11.

est bien permis d'admettre que la même tendance existait, au moins en germe, dès le début. Comme, d'un autre côté, nous savons que l'anathème, impliquant l'extermination de tous les idolâtres et de tous les fauteurs d'idolâtrie, jouait un grand rôle dans l'ancienne histoire d'Israël et que le prophétisme, avant de combattre l'infidélité par des discours et des écrits, avait l'habitude de recourir à des moyens violents pour atteindre son but [1], nous sommes également autorisés à penser que le parti jahviste et prophétique usa d'abord, le plus souvent, de procédés pareils pour défendre le jahvisme contre l'idolâtrie.

Le prophétisme et le nazaréisme cherchaient donc à défendre, par tous les moyens possibles, même par la force, les principes du mosaïsme et du jahvisme contre les courants opposés. Ils ont ainsi contribué à détourner Israël de l'idolâtrie cananéenne, qui l'aurait fait dévier de la voie où Moïse l'avait engagé. Ils ont rendu un grand service à la cause de la religion, bien que par des moyens encore fort grossiers, conformes au degré de civilisation inférieure où l'on se trouvait.

La réaction produite par le prophétisme jahviste contre la religion cananéenne peut être constatée dans une foule de cas. Nous nous contenterons d'en citer quelques-uns, qui se rattachent intimement à ce que nous venons de voir. Mentionnons d'abord le *sabbat*. Nous avons vu que celui-ci avait d'abord un caractère astronomique et qu'il devint ensuite, pour les Israélites voués à l'agriculture, un jour de repos, portant ainsi un cachet agricole prononcé. Mais comme, aux yeux des jahvistes puritains, l'agriculture était entachée d'idolâtrie cananéenne, ils ont cherché à donner au sabbat une nouvelle signification et à lui imprimer un cachet exclusivement théocratique. Ainsi, le *Deutéronome* ne se contente pas, comme les législations plus anciennes, de faire du sabbat un jour de repos [2]; il explique aussi son origine, en disant : « Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte et que Jahvé, ton Dieu, t'en a fait sortir à main forte et à bras

1) Voy. notre *Théologie de l'Anc. Test.*, p. 75 sqq.
2) v, 15.

tionda : c'est pourquoi Jahvé, son Dieu, s'a ordonné d'observer le jour du repos[1]. » Plus tard, on en fit le signe de l'alliance entre Jahvé et Israël, un signe que Jahvé est le Dieu de son peuple et qu'il le sanctifie, c'est-à-dire qu'il le met à part, pour en faire son peuple particulier[2]. On alla jusqu'à soutenir qu'il était sans origine du repos que Dieu s'accorda le septième jour, après avoir créé en six jours les cieux et la terre[3].

Nous avons vu que *la fête de pâque* avait probablement aussi, en premier lieu, un caractère astronomique et était la fête du printemps, pour prendre ensuite un caractère agricole, en devenant la fête des pains sans levain. Mais les jahvistes puritains ne pouvaient pas non plus approuver cette manière de voir et y voyaient une influence cananéenne. Ils cherchaient donc à rattacher l'origine de cette fête, comme celle du sabbat, à la sortie d'Égypte[4]. Et comme cette fête était une combinaison de deux fêtes différentes, celle de pâque et celle des pains sans levain, il fallait se mettre quelque peu en frais d'imagination pour satisfaire à toutes les exigences. Voici comment on procéda. On fit jouer un certain rôle au sang de l'agneau pascal, celui de marquer les maisons habitées par les Israélites en Égypte, afin que l'ange exterminateur, chargé de mettre à mort tous les premiers-nés des Égyptiens, pût les reconnaître sans peine et les épargner[5]. La fête de Pâque devint ainsi la commémoration de cette préservation remarquable[6]. Pour expliquer l'usage tout agricole de ne manger, pendant toute la huitaine de la fête, que des pains sans levain, on racontait que les Israélites durent quitter l'Égypte précipitamment, qu'ils emportèrent leur pâte, avant qu'elle fût levée, et qu'ils en firent des gâteaux à la première station[7]. Quelle explication forcée! Elle l'est d'autant plus que, d'un autre côté, on nous dit que Moïse ordonna d'avance de manger la pâque avec

1) V. 15; comp. 23, 15.
2) Ex, 23, 12, 20; Ez., xxii, 12, 19 s.
3) Gen., 2, 2 s.; Ex., 20, 11; xxxi, 17.
4) Ex., xii; xxiii, 15; xxxiv, 18; xxxv, 3.
5) xii, 7, 12 s.
6) V. 14.
7) V. 34, 39; comp. Deut., xvi, 3.

des pains sans levain [1], ce qui est en contradiction avec l'explication mentionnée.

Tandis que les anciens Israélites n'ont jamais su ou voulu effacer le caractère foncièrement agricole de la fête de la moisson, qui ne devint que tardivement la fête de pentecôte, ils ont transformé *la fête des tabernacles*, comme celles dont nous venons de parler. *Lev.*, XXIII, 41-43 ordonne, en effet, que cette fête soit célébrée à perpétuité, en l'honneur de Jahvé, afin que toutes les générations futures sachent qu'il a fait habiter les enfants d'Israël sous les tentes, après les avoir tirés du pays d'Égypte. Ainsi, on a également enlevé à notre fête son caractère agricole et, par cela même, cananéen, pour lui imprimer un cachet théocratique et jahviste. Ici, comme on le voit, la délivrance de la sortie d'Égypte et, de plus, le séjour dans le désert, doivent encore être glorifiés par cette fête, à la place du bienfait des vendanges et de toutes les récoltes de l'automne, comme dans les anciens temps.

A partir d'un certain moment, cette tendance transformatrice dominant tellement les esprits qu'on s'appliquait à effacer jusqu'au caractère si éminemment agricole de l'*offrande des prémices et de la dîme* des produits du sol. Le *Deutéronome* motive positivement cette offrande par la raison que Jahvé a retiré Israël de l'Égypte, pour lui donner le beau pays de Canaan, où coulent le lait et le miel, et c'est ce bienfait dont il s'agit de se souvenir et qu'il faut glorifier, en faisant cette offrande [2].

Une étude détaillée des différentes législations israélites ferait découvrir, sans peine, beaucoup d'autres cas où l'opposition du jahvisme contre le cananéisme se fait vivement sentir et a grandement influé sur nombre de dispositions qui y sont consignées. Mais nous ne voulons pas, pour le moment, entrer dans de plus amples détails à ce sujet, parce que cela nous entraînerait trop loin. Relevons toutefois encore un point original. Dans un vieux fragment législatif, Jahvé dit à Israël : « Si tu m'élèves un autel

1) V. 3.
2) XXVI, 1-11.

de pierre, tu ne le bâtiras point en pierres taillées; car, en passant ton ciseau sur la pierre, tu la profanerais[1]. » Ou nous nous trompons fort, ou l'on veut défendre ici, contre des innovations cananéennes, une ancienne coutume des Hébreux nomades, inhabiles dans les arts en général et aussi dans celui de tailler la pierre et habitués à construire des autels, en amoncelant simplement un tas de pierres brutes. Les Cananéens, beaucoup plus avancés en civilisation, mettaient assurément plus d'art dans la construction de leurs autels et de leurs sanctuaires. C'était, pour les jahvistes fidèles, une raison de plus de condamner l'art, qui paraissait entaché de paganisme, et de maintenir l'usage rustique des anciens temps, qui semblait d'autant plus sacré qu'il remontait plus haut et qu'il était un héritage des pères.

Il résulte de cette étude que la religion d'Israël, qui a subi, dans la suite et successivement, la puissante influence de l'Assyrie, de la Babylonie, de la Perse et de la Grèce, a, dès l'époque des Juges, été un mélange d'au moins trois courants différents : la religion primitive des Hébreux, le jahvisme sinaïtique et la religion cananéenne. Nous ne faisons aucune part à l'influence égyptienne, dont on a beaucoup parlé jusqu'à ce jour, mais dont on ne peut découvrir, en réalité, aucune trace parfaitement certaine. Les trois catégories d'éléments divers qui sont entrés dans la composition de l'ancienne religion d'Israël, ont pu être reconnues d'autant plus facilement que tous étaient sûrement de provenance sémitique et qu'entre la religion primitive des Hébreux, le jahvisme primitif et l'ancienne religion cananéenne, il n'y avait certainement pas une différence trop tranchée. Le jahvisme, qui, sous l'influence du prophétisme, s'éleva, plus tard, à une hauteur extraordinaire et prit un caractère éthique pur et prononcé, n'était lui-même, à l'origine, qu'une religion de la nature, puisque Jahvé était avant tout envisagé comme le dieu de l'orage.

Faisons encore remarquer que nous n'avons pas voulu, dans ce travail, mettre en lumière tous les traits de la religion d'Israël à l'époque des Juges. La prière, différentes espèces de sacrifices

1) Ex., xx, 25; comp. Deut., xxvii, 5 s.; Jos., viii, 31.

et d'autres usages religieux existaient alors à côté de ceux que nous avons mentionnés. Nous n'avons pas eu l'intention de parler de tout ce qui faisait, à ce moment, partie de la religion israélite ; nous avons simplement tenu à relever les conceptions et les usages dont on peut indiquer la provenance et le caractère distinctifs et nous avons négligé, de propos délibéré, ceux qui n'ont guère ou point varié dans les anciens temps, ceux qui sont restés les mêmes ou à peu près chez les Hébreux à l'état nomade et à l'état sédentaire, comme pâtres et comme agriculteurs, sous l'influence du Jahvisme et indépendamment de cette influence. Et même touchant les éléments distinctifs, que nous nous sommes appliqués à mettre en relief, nous avons moins cherché à être complet qu'à tracer les grandes lignes du sujet.

C. PIEPENBRING.

UNE

LETTRE DE SAINT IGNACE DE LOYOLA

A CLAUDIUS, ROI D'ÉTHIOPIE OU D'ABYSSINIE

I. — *Introduction historique.*

L'opinion commune des Européens, pendant plusieurs siècles, a été que les Éthiopiens ont été convertis à l'Évangile par l'eunuque, dont il est question au chapitre VIII des *Actes des Apôtres*.

C'était aussi le sentiment du *Codex* d'Axoum dont B. Tellez nous est le garant, au livre XXVIII de son Histoire d'Éthiopie, bien que les paroles du Codex indiquent suffisamment que l'attribution du rôle apostolique à l'eunuque de la reine Candace n'ait été que l'écho ou la traduction d'un texte plus antique dont la véracité ne s'appuie sur rien de péremptoire ; la grande mission de saint Frumence, en effet, a eu pour objet, non pas une nation à demi chrétienne, mais un peuple juif ou payen, dans son ensemble.

Plusieurs auteurs ont aussi attribué les commencements de la conversion des Abyssins à l'apôtre saint Barthélemy, à saint Matthieu ou même à saint Matthias ; nous en avons la preuve dans le livre XVIII de l'Histoire de Paul Jove, mais comme rien de précis ne nous y est raconté, soit sur les rois de cette époque reculée, soit sur les pasteurs et l'organisation de cette Église primitive, nous ne pouvons admettre une extension véritable du christianisme en Éthiopie, en dehors d'une connaissance vague de l'Évangile, par le moyen des marchands, des navigateurs qui trafiquaient avec les ports de l'Abyssinie orientale, à l'aide aussi des grands marchés de la Nubie supérieure.

Ce qui semble certain, c'est qu'au temps de saint Athanase, vers l'an 330 environ, et sous le règne de Constantin le Grand,

un négociant de Tyr, appelé Mérope, aborda sur le rivage de l'Éthiopie dans la mer Rouge, qu'il y mourut, peut-être de mort violente, au dire de Rufin (*Hist. Eccl.*, I, 5), et qu'il laissa sur ce rivage deux jeunes gens, ses neveux ou ses fils, qui, amenés au roi d'Axum, plurent à ce prince et furent constitués en dignité. Ils en profitèrent pour accueillir les marchands chrétiens et leur faciliter la pratique de leur religion. Les deux jeunes gens se nommaient Frumentius, ou Frémonat, d'après les Chroniques éthiopiennes, et Édésius ou Sidrach, selon les mêmes chroniques (B. Tellez, 28, 29 et *sqq.*). Édésius semble être retourné à Tyr, sa patrie, tandis que Frumence allait trouver saint Athanase, patriarche ou archevêque d'Alexandrie.

Le jeune missionnaire inspira la plus grande estime à saint Athanase qui le consacra évêque, et le mit ainsi à même, quelque temps après, de retourner en Éthiopie où il baptisa un grand nombre d'indigènes, établit des prêtres, des diacres et fonda plusieurs églises (B. Tellez, *eodem loco*). Les Chroniques d'Axum rapportent les mêmes faits, en y ajoutant que, dès leur début, Frumence et ses coopérateurs furent très frappés de voir la croix sur le front ou la tête d'une grande partie des femmes de ce pays : circonstance qui peut s'expliquer par les relations des Abyssins avec les marchands chrétiens des contrées du nord, ou encore par les émigrations des chrétiens persécutés sous Dioclétien quelques années auparavant.

Le moine Grégoire, ami de Job Ludolf, et très versé dans l'histoire de l'Abyssinie, sa patrie, déclara au savant historien et philologue saxon qu'aucune prédication sérieuse de l'Évangile n'avait eu lieu en Abyssinie, autre que celle attribuée à un saint homme, nommé Abba-Salama, sous le règne des frères Aberha et Atzbeha, contemporains d'Athanase. Or, ce nom d'Abba-Salama, *pater pacis*, est donné, constamment, à saint Frumence ou Frémonat par les liturgies et les Chroniques abyssiniennes (Ludolf, *Hist. Eth.*, lib. III, cap. II).

Cédrénus, il est vrai, et, après lui, Nicéphore Callixte (*Hist.*, l. XVII, c. XXXII) ont rapporté à l'année 341, qui est la quinzième du règne de Justinien, la conversion des Abyssins, vainqueurs des

Homérites, sous la conduite du roi Adad d'Axum, capitale de l'Abyssinie. Ces historiens paraissent avoir confondu Adad avec Caleb (Eleshaas), vainqueur de Dhounas et des Homérites ariens ou juifs, dans la première partie du VIe siècle. Mais si une grande mission catholique avait eu lieu, en Éthiopie, au temps de Justinien, cet empereur eût choisi, sans aucun doute, des évêques ou des prêtres melchites, c'est-à-dire partisans de l'empereur (*melk*) et du concile de Chalcédoine. Or, les sentiments d'Eutychès et des Jacobites dominaient déjà en Abyssinie, vers la fin du Ve siècle; et ce fait, bien établi, réfute les récits de Cédrénus et de Nicéphore.

L'empereur Constance avait cherché, d'ailleurs, du vivant même de saint Athanase et de saint Frumence, à répandre en Abyssinie les idées ariennes dont il s'était fait le champion. Le prêtre Théophile, surnommé Indicus, reçut, de Constance, d'après Philostorgius (II, 6), l'ordre et les moyens d'aller prêcher la foi d'Arius aux populations situées sur les deux rives de la mer Rouge et sur les bords de l'océan Indien, au sud de l'Arabie.

Théophile, n'ayant pas réussi du côté d'Axum, se rabattit sur l'Arabie méridionale où il eut plus de succès et fonda l'église principale de Tophar, ainsi que plusieurs autres. On reconnaît, probablement, dans ce fait des succès d'un apôtre arien, au pays des Homérites, l'explication de la grande persécution exercée par Dhu-Nuas, avec le concours des juifs et des ariens, contre les catholiques de Nedjran, vers l'époque de Caleb (Eleshaas) (an. 520 et suiv.).

Nous n'avons pas à nous appesantir sur les événements de cette guerre implacable dont Eleshaas sortit vainqueur et souverain de la contrée des Homérites, jusqu'aux invasions des Perses. Il nous suffira de noter que l'évêque Théophane et d'autres historiens ont appelé Eleshaas, tantôt Caleb et tantôt Adad ou Aidog, et qu'on arrive ainsi à découvrir la confusion des noms et des époques chez Cédrénus et Nicéphore cités ci-dessus (Caussin de Perceval, *Arabes av. Mah.*, tome I). Nous ferons observer encore que plusieurs rois chrétiens avaient régné à Axum, c'est-à-dire, dans l'Abyssinie du nord, avant l'époque de Caleb, ainsi que le

preuve Job Ludolf, en apportant le témoignage du Synaxaire éthiopien relatif à la fête des saints Abraha et Atsbeha (*Hamlé*), qui tombe le 4 octobre dans le calendrier éthiopien, et en mentionnant les rois chrétiens qui ont précédé Caleb, au livre II, chap. IV de son Histoire de l'Éthiopie.

A partir de l'époque de Caleb, appelé Elesbaas chez les Grecs, l'Église d'Abyssinie suivit les destinées de celle d'Alexandrie et professa, presque constamment, les doctrines de Dioscore et celles de Jacques Baradée, lequel a donné son nom aux Jacobites, c'est-à-dire, aux partisans d'une seule nature en Jésus-Christ, quelle que fût, d'ailleurs, la manière dont on entendait, chez les Abyssins et chez les autres, l'identification, la réunion ou la confusion des deux natures.

La révolution qui substitua les Zagoués à la dynastie salomonienne, ou prétendue telle, ne paraît pas avoir influé sur les rapports du clergé abyssin avec les patriarches jacobites d'Alexandrie. Les guerres constantes avec les musulmans et leurs alliés de l'intérieur firent une diversion importante aux querelles théologiques et isolèrent, en outre, les rois ou négus d'Abyssinie des États de l'Europe et des empereurs melchites ou orthodoxes de Constantinople. La prépondérance des juifs du Samen, province de l'Abyssinie centrale, pendant le règne des Zagoués, n'est pas établie d'une manière suffisante (Ludolf, *Hist. Æthiop.*, lib. II, c. VI). Ce fut au temps des Zagoués, vers l'an 1177, que le pape Alexandre III écrivit, dit Baronius, une lettre au prêtre-roi d'Abyssinie. Le fait est consigné dans les Annales anglicanes de Roger, mais Ludolf le met en doute ainsi que la chapelle donnée aux clercs abyssins à côté de la basilique de Saint-Pierre par les papes de cette époque (Ludolf, *Comment.* ad lib. III, c. IX, *Histor. Æthiop.*)[1]. Il est possible, en effet, que cette lettre d'Alexan-

1) Voici comment il s'exprime : « Les pontifes romains ne manquèrent pas, à l'occasion, d'adresser leur amitié envers l'Église d'Éthiopie, comme s'il leur eût paru que les Abyssins fussent monophysites et monothélites, et qu'ils fussent partisans de Dioscore, bien qu'il fût condamné (par un concile d'Orient, celui de Chalcédoine).

« Baronius a donné, d'après les Annales anglicanes de Roger (an. Chr. 1177), une lettre d'Alexandre III, avec cette suscription : A notre très cher fils en

des III, ait été adressée à un autre souverain d'Asie ou des Indes, puisque la situation véritable des États du Prêtre Jean ou Prest-Jan est demeurée inconnue jusqu'à l'époque des voyages des Portugais dans l'Inde et sur les côtes orientales de l'Afrique.

Les relations avec l'évêque de Rome auraient été aussi reprises, sous le pontificat de Clément V, siégeant à Avignon (Nicolas Godignus, *De Abyss. rebus*, I, 29). La légation abyssinienne envoyée à ce pontife n'a, d'ailleurs, laissé aucune trace; Ludolf traite de fabuleuse l'histoire rapportée par Louis Urreta, dans son ouvrage *De rebus Abyssinis* (lib. II, c. 11), sans se prononcer sur celle de Godignus ni sur les récits de Aubert Miræus (*De statu religionis christ.*, lib. III, c. 1).

Les rapports de l'Église d'Abyssinie avec Rome furent repris, d'une façon authentique, par le négus ou empereur Zarca-Jakob, vers la fin du concile de Florence, en 1439, sous le pontificat d'Eugène IV. Ce furent des moines abyssins qui, de Jérusalem où ils avaient un couvent, furent envoyés à Florence et qui parurent accepter, ainsi que les députés arméniens, le décret d'union des Églises orientales avec l'Église de Rome. On sait combien cette union fut de courte durée et que, plus tard, l'empereur Zarca-Jakob fut anathématisé dans son propre pays, au temps de l'empereur Susneus et de quelques autres, pour avoir favorisé le maintien du schisme entre l'Église d'Abyssinie et les Occidentaux. Ce fait se trouve consigné dans les relations au-

clarat, l'illustre et magnifique roi des Indes, le plus saint de tous les prêtres, etc., que le même Emanuel supposa être nommé, en Portugais (Prêtre-Jean), qui régnait sur toute l'Éthiopie? Sans doute, lorsque Bovenius écrivait ces choses, le roi des Abyssins était pris pour le Prêtre-Jean. Or, au temps d'Alexandre III, ce nom appartenait à un roi asiatique.

[Ludolf ne pouvait pas ignorer, cependant, que le nom d'Éthiopie ou des Indes s'appliquait anciennement à l'Afrique et à l'Asie du sud. — *Note du réd.*]

« C'est vers la fin du XVe siècle que ce nom de Prêtre-Jean semble avoir été attribué par les Portugais au roi des Abyssins... .

« Baronius pense, il est vrai, qu'à cette occasion l'église de Saint-Étienne, placée avec les logements adjacents derrière l'abside de la basilique dédiée à saint Pierre, fut accordée aux Abyssins; et, cependant, Baronius ignore si cela fut accordé par Alexandre III ou par quelqu'un de ses successeurs. »

nielles des Pères Jésuites, aux années 1607 et 1608 (*Comm.* de Ludolf, n° 98).

C'est en l'année 1490 que les premiers envoyés du Portugal, appelés peut-être par le négus Iskander et sa mère Hélène, arrivèrent à Massouah sur la côte orientale de l'Abyssinie, dans la mer Rouge. C'étaient Covilham et Payva qui avaient été chargés de renseigner le Portugal sur la position et la force des États du Prêtre-Jean ou du Prest-Jan, comme écrit Ludolf.

Covilham, demeuré seul à la tête de la députation, n'inspira qu'une confiance intermittente à Iskander; il fut gardé à vue et réussit, néanmoins, à maintenir de bons rapports entre le Portugal et l'Abyssinie, dans le but principal de combattre Selim et les Turcs.

Entre temps, l'impératrice Hélène, grand'mère du négus David II (Lebna-Denghel, encore de la Vierge), faisait partir par Massouah et Goa un marchand arménien, nommé Matthieu, qui, après un long voyage, parvint à Lisbonne et fit décider l'envoi d'une seconde ambassade qui débarqua en 1520 sur le rivage de la mer Rouge. Rodrigo de Lima et le prêtre Alvarez en étaient les chefs.

Les disputes religieuses, concernant les deux natures et les coutumes juives conservées en Abyssinie, compromirent le succès de cette nouvelle mission.

Sans se décourager, David envoya Rodrigo de Lima en Portugal, en 1525, implorer des secours contre les Turcs.

Après bien des lenteurs, un petit corps d'armée portugaise parvint en Abyssinie, vers l'an 1538, sous la conduite des frères Étienne et Christophe de Gama. Le négus David était mort, Claudius (Atznaf-Saghed ; vénéré jusqu'au bout du monde), lui avait succédé (1540). Avec le secours des soldats portugais commandés par Christophe de Gama, Claudius vainquit les Turcs, dès le début de son règne. Par malheur, les violences et les maladresses de Bermudez, institué par le pape patriarche d'Abyssinie, au lieu et place de l'abuna alexandrin, compromirent pour longtemps l'entente des Portugais et des Abyssins, qu'une première victoire sur les Turcs semblait avoir établie.

Le pape Jules III, fatigué des écarts de Bermudez, le remplaça par Nunez Barreto auquel saint Ignace avait confié la lettre qui fait le sujet de cette étude, et qui me fut remise à l'empereur Claudius que vers le commencement de l'année 1556. Les papes, en effet, n'avaient jamais cessé d'encourager toutes les tentatives pour se rattacher les chrétiens d'Abyssinie. Ludolf (l. III, ch. IX) nous raconte à ce propos l'histoire suivante :

« Avant le milieu du XVIe siècle (1533), François Alvarez, prêtre de l'ambassade portugaise en Éthiopie, apporta une lettre de l'empereur David à Clément VII. Alvarez offrit cette lettre, avec la soumission d'usage chez les Européens, au Souverain Pontife, en séance publique des cardinaux, et, en présence de Charles-Quint il promit révérence ainsi qu'obéissance au Pontife, de la part du roi d'Éthiopie[1]..... Les pouvoirs d'Alvarez et les termes de la lettre ne furent pas examinés avec scrupule, on ne rechercha de près à quelle Église et à quelle religion le roi David avait été jusque-là attaché, afin, s'il était besoin, de l'absoudre d'abord du péché d'hérésie, en forme canonique..... Cependant, une sorte d'amitié demeura longtemps (entre le Pape et le roi d'Éthiopie), car, lorsque Jean Bermudez vint à Rome demander du secours pour David, souvent défait par les musulmans d'Adel, le pape Paul III, apprenant que le métropolitain Marc (d'Axum) avait désigné son successeur et l'avait ordonné,

(1) Une lettre arabienne fut remise à Alvarez, qui devait lire à Bologne, en présence de Clément VII et de Charles-Quint. On y affirmait l'hommage du roi d'Abyssinie vis-à-vis de l'Église romaine, en grand appareillement de la Cour, mais sans aucun résultat, puisque le roi Claudius déclara qu'il ne reconnaissait point cette soumission une fois que les fils laissés plus tard par le patriarche Bermudez dans le saint siège, comme si la mission n'avait point été accueillie ou qu'elle eût été mal comprise, et que dans cette affaire, lettres indiscrètes, elle eût été une invention des Portugais (Voy. Godignus, *Hist.*, liv. II, c. XVII).

Nous ne pouvons ici, que rendre hommage aux premiers historiens des rapports de Portugal et des Jésuites avec l'Abyssinie. Il est remarquable, en effet, que des hommes tels que Godignus, Almeida et Tellez, non-seulement n'aient rien omis de ce qui pouvait infirmer les suppositions de saint Ignace et, par suite, augmenter les difficultés du patriarche Bermudez, du Père Oviedo et de leurs coopérateurs ou successeurs, dans leurs premières relations auprès des négus et du clergé de l'Abyssinie.

ne fit aucune difficulté de confirmer cette nomination et de ratifier l'ordination faite par un prélat schismatique. Il y avait à Rome, vers cette époque, des moines abyssins qui s'occupaient d'imprimer leurs livres liturgiques et que le pape aidait de son argent..... Bien plus Pie V, en écrivant à Ménas, prince très hostile aux catholiques romains, l'appelle son très cher fils, soit par ignorance, soit pour le gagner par des compliments. C'est pourquoi, plusieurs ont cru que les Abyssins étaient tenus, alors, pour des catholiques de bonne marque et très soumis au Saint-Siège apostolique; B. Tellez se moque de leur crédulité et avec raison (*Hist. Ethi.*, lib. IV, cap. XXI); mais l'espoir vint à plusieurs que ce grand empire, quatre fois plus grand alors qu'aujourd'hui, pouvait être amené à l'obédience de l'Église romaine « (*nulla negotia*, dit Lindolf, bien que le contexte exige *nilo*, ou tout autre terme non négatif).

Quoi qu'il en soit, Ignace de Loyola conçut l'idée de soumettre ce grand empire au Saint-Siège, ainsi que sa lettre en fait foi; et les historiens du temps rapportent même que saint Ignace avait résolu d'aller, de sa personne, près de l'empereur d'Abyssinie. On peut croire que saint Ignace, ne pouvant aller, lui-même, porter les pures doctrines romaines en Abyssinie, choisit avec le plus grand soin quelques-uns de ses Pères, seuls capables alors de répondre à toute sa pensée et aux plus chers désirs de son ordre.

La lettre du fondateur des Jésuites n'était pas de nature à réconcilier les Abyssins avec les catholiques occidentaux. On le verra par l'examen de cette lettre fameuse, en dehors de tout esprit de controverse, et en s'appuyant, avant tout, sur les exigences d'une politique modérée. Les Jésuites le sentirent eux-mêmes, puisqu'un des leurs, le Père Masseius donna plus tard une traduction mitigée de l'épître de saint Ignace (*Hist. Ind.*, lib. XVI).

L'esprit du fondateur de la célèbre Compagnie dirigea toujours, néanmoins, la conduite des Pères Jésuites, à l'exception de Paez au Pays. On le vit bien, après la mort de ce missionnaire, dans la conduite intolérante du patriarche Mendez, dont les concessions tardives coïncidèrent avec les rétractations du négus Susneus

(Sollan-Saghed : empereur vénéré) et l'expulsion des Pères, peu de temps après, dès le début du règne de Basilides ou Fasiladas (Alam-Saghed : vénérable au monde), successeur de Susnéos.

Nous n'avons pas traduit, soit en latin, soit en français, le texte espagnol de la lettre, ni les indications en portugais qui l'accompagnent. Les idiomes dérivés du latin et du celtibère sont trop familiers à nos lecteurs ordinaires pour que nous ayons cédé à la tentation d'affaiblir, par une traduction même fidèle, l'énergie et la sincérité des textes que nous apportons.

Que M. Esteves Pereira, lieutenant du génie en Portugal et orientaliste distingué, de qui nous tenons le texte espagnol de la lettre d'Ignace de Loyola, veuille bien recevoir, ici, tous nos remercîments. Soit manque de loisirs, soit pour tout autre raison, nous n'avions pu trouver à Paris le grand ouvrage de B. Tellez ni celui du Père d'Almeyda que Tellez déclare avoir suivi et résumé; l'obligeance insigne de M. Esteves Pereira n'en a que plus de mérite à nos yeux.

Il nous a signalé aussi une édition, faite par les Pères Jésuites d'Espagne et de Portugal, de la lettre de saint Ignace à l'empereur Claudius et de quelques autres documents. Cette publication, qui daterait déjà de dix ou douze années, n'aurait pas été, malheureusement, destinée au public, et l'on peut se demander pourquoi.

Si les supérieurs de la Compagnie de Jésus avaient pensé que la mémoire de leur fondateur aurait pu gagner quelque chose, auprès du grand public, au point de vue de la charité chrétienne et d'un jugement exact des faits déjà connus de l'histoire d'Abyssinie et de ceux demeurés douteux, leur devoir eût été de faire connaître le texte de la lettre de saint Ignace. Nous aurions ainsi été mis à même de savoir si B. Tellez avait donné un document de seconde main. Leurs précautions, en cette matière, confirmeraient, purement et simplement, la bonne foi, l'exactitude et la compétence de l'abréviateur du Père d'Almeida.

II. — *Texte espagnol d'une lettre de saint Ignace de Loyola, au roi d'Éthiopie Claudius (Atsé Ysaphed), en date du 16 février 1555.*

Carta, de nuestro Santo Patriarcha Ignacio para o Emperador de Ethiopia Claudius.

Señor mio en el Señor nuestro Jesu Christo. La gracia, salud, y dones espirituales de Jesu Christo sean siempre con vuestra Alteza. Amen.

El serenissimo Rey de Portugal, con aquel gran zelo, que le dio el Señor, para mirar por la honra de su santo nombre, y salud de las almas, que fueron redimidas con la sangre, y vida de su hijo primogenito, *me ha significado algunas vezes por sus cartas, y Embaxador*, lo mucho, que se holgaria en que yo nombrasse una dozena de Religiosos de nuestra minima Compañia, que llaman de Jesus, con uno, para con titulo de Patriarcha, y otros dos de Obispos Coadjutores, emplearse *en la reconciliacion de ese Imperio, y Iglesia, con la Romana*, guiandose todo por mano de su Alteza, como quien con tanto zelo lo encaminó.

Yo, por las obligaciones, que esta nueva planta tiene al servicio de su Alteza, hize el dicho nombramiento; y *por su Embaxador* pedi luego a nuestro muy Santo Padre Julio III. Pontifice Romano, y Vicario de Dios en la tierra, fuesse su Santidad servido de darles autoridad, y potestad, para administrar sus vezes con algunos Sacerdotes, y consumados Theologos, que juntamente fuessen por sus acompañados a ese Imperio de vuestra Alteza.

Aviendo yo pues obedecido al serenissimo Rey Don Juan, y nombrado, y escogido de proposito el numero, que representasse el Collegio Apostolico de Christo nuestro Redentor, que son doze Religiosos, sin el Patriarcha, quedo contentissimo, de que, *ya que a mi no se me ha permitido la jornada*, ellos vayan con animo de sacrificar a Dios sus vidas en servicio de vuestra Alteza; alum-

brando en la Fé las almas de los que reconocen su Corona y Imperio.

Y aunque bastara ser esta la voluntad del serenissimo Rey de Portugal, para que yo acudiera a ella prontissimamente, me obligo mucho mas ver, que seamos los desta Compañia de algun servicio para vuestra Alteza, cuyas cosas son mas, que propias, para con nuestras flacas oraciones representarlas ante la Magestad de Dios nuestro Señor, dandole infinitas gracias, porque entre tantas, y tan remotas naciones de infieles, y enemigos del nombre Christiano, *tenga a vuestra Alteza* tan celoso de su gloria, y honra, que no solo trabaje por conservar, y ensalçar la Fé, a imitacion de sus progenitores, mas procure en sus dias aumentarla, *y ponerla en su punto*.

Para cuyo effeto ha sido particular providencia de Dios, que tras los santos, y fervorosos deseos de vuestra Alteza, fuesse el socorro espiritual destos Padres, que con legitima, y absoluta potestad de la Santa Sede Apostolica, ayuden con su doctrina, y *reparen la quiebra, que en cosas de Fé ha sido en disminucion de la Santa Iglesia Romana, madre de todas las del mundo*, a cuyo Vicario tiene Dios dadas sus veces en la tierra, siendo, como es cosa cierta, que aquellas dos llaves del Reyno de los cielos, que Christo entregó a San Pedro, fueron la forma de la potestad, que le dexó, diziendole (como nos consta por el Evangelista San Mateo) : « Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et tibi dabo claves Regni Coelorum, et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis ». Entrególe las llaves, y cumplióle lo que le prometio con la entrega, quando despues de su gloriosa, y triunfante Resurreccion, antes que subiesse a los cielos, le preguntó tres veces (como affirma el Evangelista San Juan), « Simon Joannis diligis me plus his? » Añadiendo a cada respuesta : « Pasce oves meas »; y encomendandolo, no una parte dellas, sino todo el rebaño, *con absoluta potestad*, para sustentar, y apacentar a los fieles con el pasto de vida, donde quiera que estuviessen, y guiar los a los celestiales pastos de la eterna bienaventurança.

A los otros Apostolos dio Christo nuestro Señor autoridad

limitada, una a San Pedro, y a sus sucessores, dicha *absoluta*, y plenissima, para que desto Summo Pastor, como de origen, y fuente participassen los demás Pastores, y obtuviessen della autoridad, virtud, y potestad determinada, cada qual segun el grado hierarquico, que en esta Iglesia militante tuviessen. La qual, parece, avve un tiempo dicho por el Profeta Isaias, *en orden al Pontifice Romano*, quando dize : « Et dabo clavem domus David super humerum ejus; et aperiet, et non erit qui claudat; et claudet, et non erit, qui aperiat. » Por cuya figura profetica *claramente* se entiende al Apostol San Pedro, y sus successores los Romanos Pontifices, a los quales con las llaves se declara averse dado la plena, y absoluta potestad en el cielo, y en la tierra, figura, y insignia desta amplissimo dominio, y jurisdicion.

Y siendo esto cosa tan indubitabile, y cierta, infinitas gracias deve dar vuestra Alteza a nuestro Señor, que en los felicissimos dias de su Imperio, aya sido servido de embiar a essa devota Nacion verdaderos Pastores de las almas, que tienen dependencia del Summo Pastor, y Vicario, que Jesu Christo nuestro Señor dexó en la tierra, de quien recibieron la amplissima potestad, que tienen essos Padres, en quienes su Santidad, con particular acuerdo y zelo, fue servido de poner los ojos para empreza, que tan en servicio es de Dios, y bien de vuestra Alteza, y su Imperio.

Supuestos estos fundamentos, no sin graves causas les parecia, y sentian mal si el *abuelo*, y *padre* de vuestra Alteza, de reconocer en lo espiritual al Patriarcha de Alexandria, *que como miembro cortado, y podrido del cuerpo mystico de la Iglesia*, ni tiene movimiento, ni virtud, ni puede recibirla del mismo cuerpo, porque como el sea schismatico, y está segregado de la Santa Sede Apostolica, y de la cabeça de toda la Iglesia, ni puede dar vida de gracia, ni administrar la dignidad, y officio Pastoral legitimamente, ni ella recibe, para poderlo dar, *ni communicar a ninguno por ninguna manera, ni derecho*. Porque la Santa, y Catholica Iglesia solamente es una en todo el mundo, y es imposibile, que siendo sola, reconozca juntamente al Pontifice Romano, y al Patriarcha de Alexandria, ò que para cada uno se de

Iglesia particular, y absoluta. Pues como su Esposo Jesu Christo es totalmiente uno, assi su Esposa la Iglesia ha sido, y es siempre una, de la qual dize, en persona de Christo, el Sabio Salomon en sus Cantares: « Una est columba mea. » y el Propheta Oseas, hablando mas en particular a este proposito: « Congregabuntur filii Israel et filii Juda pariter, et ponent sibimet caput unum. » Y conveniendo mucho despues en lo mismo el Evangelista San Juan, dize, hablando en persona de Christo nuestro Señor: « Et fiet unum ovile, et unus Pastor. »

De la misma manera leemos en la Escriptura divina, que una tan solamente fue el arca de Noe, en quien se conservo la vida, y no fuera della; uno el Tabernaculo, que levantó el Santo Moysen, y uno el Templo, que El Rey Salomon hizo en Jerusalem, donde obligava la ley a sacrificar, y hazer reconocimiento a Dios, y no en otra parte; una Sinagoga avia, de cuyo juizio, y authoridad dependian las otras, que todo ello es *clara*, y *diuina* figura de la unidad de la Iglesia, fuera de la qual no ay cosa buena, ni vida alguna; porque el, que no estuviere unido, y incorporado con este cuerpo mystico, imposible es, que reciba de la cabeça (que es Christo) ninguna virtud, ni gracia para conseguir la felicidad eterna. Y aun para que esta unidad de la Iglesia mas claramente constasse, se canta en el simbolo del Credo, y confession de la Fé, este articulo: *Credo unam Sanctam Catholicam et Apostolicam Ecclesiam.* Y que se puedan dar Iglesias distintas, y differentes en numero, y en essencia, esta ja declarado por error, *y crimen contra la Fé*, por todos los sagrados Concilios, que debaxo deste unico fundamento se han tenido, con particular assistencia del Espiritu Santo.

Y assy conforme lo declarado, y condenado, es error dezir, que las Iglesias de Alexandria, Constantinopla, Antioquia, Jerusalem, y otras Patriarchales, ayan, ó puedan tener superioridad, y distincion particular, sino que deven, y han de estar unidas con la cabeça de todas, el Romano Pontifice, que successivamente, desde San Pedro (el qual por expresso mandamiento de Dios, eligió para su trono la Ciudad de Roma, que consagró con su sangre, como lo affirma el Santo *martyr y Papa San Marcello*)

han sido adoradas por Romanos Pontifices, y por Vicarios de Jesu Christo, sin ninguna duda, ni controversia de tantos, y tan Santos Doctores Latinos, y Griegos, como la Iglesia tiene.

Ha sido esta Fé confirmada por infinitas Naciones, Santos Padres del Yermo, Obispos, y otros innumerabiles Confessores, con infinitas señales, y milagros, y en fin con la confession de los Martyres, que muriendo por Christo, *confessaron la santidad de la Iglesia Romana, en cuya pedes firme vayó su sangre.*

Conforme a esto aquellos Santos Padres, Obispos, y Prelados, que se juntaron a *Concilio General en Chalcedonia*, todos a una voz clamaron, y llamaron al Papa Leon, Santissimo, Apostolico, y Universal ; y en el Concilio General de Constantinopla fue condenada la heroeia de los que negassen el Primado del Pontifice Romano sobre todas, y cada una de las Iglesias del orbe de la tierra. A estos tan firmes, averiguados, y sacros Decretos se llega la authoridad del Concilio Florentino, en el qual, presidiendo en el trono de San Pedro el Santissimo Papa Eugenio IIII. se allaron (entre otras Naciones) los Griegos, *Armenios, y Jacobitas*, que de comun acuerdo, y con particular movimiento del Espiritu Santo pusieron, y definieron este articulo por estas palabras : Definimos, y ordenamos, tener la Santa Sede Apostolica, y Pontifice Romano el Primado sobre todo el Orbe de la tierra, y ser legitimo successor de San Pedro, verdadero Vicario de Jesu Christo, cabeça de la Iglesia, Pastor, y Maestro de todos los Fieles, y a el (en San Pedro) aver sido encomendado el regimiento, y gouierno universal de la Iglesia, con *la absoluta potestad* de nuestro Señor Jesu Christo, para apacentar, y regir esta maquina de la Santa Iglesia.

Con razon pues el serenissimo *Rey Isaid*, padre de vuestra Alteza, embiando su Embaxador, y reconocimiento al *Romano Pontifice*, confessó esta Sede Santa por madre, y cabeça de todas ; y assy, entre otras muchas, y marauillosas cosas, que se conservan del, y de vuestra Alteza, como tan su hijo, estas dos son las principales, y basas, sobre que estriuan, y las, que dan, y davan perpetua vida a las otras, para que en memoria de hombres ya mas se olviden, y todos los naturales de esse inmenso Imperio

de vuestra Alteza vivan en perpetua obligacion, de dar infinitas gracias a Dios por tan singular beneficio, como el que han recebido, y reciben de vuestra Alteza, cuya industria, virtud, y valor se ha mostrado marauillosamente para bien universal de todos, siendo el vuestro el primero, que, *poniendo se a los pies del Sommo Pontifice*, lo reconocio por Padre, y Pastor de todos, y vuestra Alteza de la misma manera el primero, que del mismo Vicario de Christo *pide*, y *lleva Patriarcha* para el bien de su Imperio, como tan legitimo hijo desta Santa Sede; pues se ha de estimar por un raro, y singular beneficio (como realmente lo es) estar unidos con el cuerpo mystico de la Iglesia Catholica, que es vivificado, y regido por el Espiritu Santo, y a la qual Iglesia el mismo (como affirma el Apostol San Pablo, y el Evangelista San Juan) ensena, y inspira toda verdad.

Y si es raro dos alcançar a ver la luz de la verdadera doctrina, y obedecer a los sacros documientos, y mandamientos de la Iglesia, llamada por el Apostol a su discipulo Timotheo, Casa de Dios, Coluna, y Fortaleza de la verdad; y a la qual prometio Christo nuestro Señor, assistir para siempre, quando dixo por su Evangelista San Mateo: «Ecce ego vobiscum sum, usque ad consummationem seculi.» Quanta razon ay para que den immensas gracias a Dios nuestro Señor, y Criador essas remotas Naciones, a las quales, por la misericordia Divina, liberalidad desta Santa Sede, zelo *del Rey David Padre de vuestra Alteza*, y por su grataleza, y devocion, les ha sido hecha tan singular gracia? principalmente, como de razon se ha de esperar, que resultara desta reconciliacion, y union, mediante el favor Divino, no solo aumento de los bienes espirituales, mas de los temporales, con particular extension, y grandeza desse Imperio potentissimo de vuestra Alteza, y confusion de sus enemigos.

Son los Sacerdotes, que van a tan santa expedicion, principalmente *el Patriarcha*, y los dos Obispos, sus Coadjutores, y *successores* de santa, y loable vida, passados por el crisol d'esta nuestra minima Compañia, y escogidos para este ministerio por ser su singular caridad, y profunda sabiduria, a los quales no falta animo, estrivando en las solidas esperanças del cielo, para sufrir

25777

quantos trabajos, y penalidades se les atravessaren, y en fin la muerte, offreciendo los, y consagrando los a gloria de Christo nuestro Señor, al servicio de vuestra Alteza, y destas almas. Dales espuelas el deseo, que llevan, de procurar con todas veras imitar a Christo nuestro Redentor en la salud, y remedio del Genero humano, en todo quanto les fuere possible, pues este Señor sufrio tormentos, y afrentosa muerte de su propria, y espontanea voluntad, para hazer la redencion del hombre, a que se avia obligado: y assi dize el por su Evangelista, y regalado Dicipulo: « Ego sum Pastor bonus, bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis. »

A exemplo desto Señor van estos Padres aparejados, no solo para ayudar a los que peligran en la Fe, con palabras, consejos, y luzes espirituales, que son socorros del cielo, sino tambien con la misma muerte, si se les ofreciere ocasion, en que confirmar su doctrina, y deseos con las vidas, y propria sangre. Espero yo en el Señor, y en el buen animo de vuestra Alteza, que les hara todo favor, y buena acogida tanto mayor, quanto conoce bien, que en lo que toca a la Fé, y credito de lo que publica, o particularmente ellos declararen, y dixeren, pueden hazerlo, en razon de ser Legados d'esta Santa Sede; y vuestra Alteza estar por lo que el Patriarcha principalmente propusiere, que es mandado legitimamente de su Santidad, cuya Persona, y autoridad representa; *y assi darle a el el credito, y a todos los de mas, será darle a la Iglesia Catholica*, cuyos interpretes son para la palabra divina.

Y porque es cosa necessaria, y conveniente, que todos los fieles Christianos rindan con humildad, y sugecion los cuellos al suave jugo de la Iglesia, obedeciendo a sus determinaciones, y decretos, y communicando, lo que les hiziere difficultad, con los ministros idoneos della, no dudo, que la excelente pietad de vuestra Alteza proveerá en todo su Imperio, y Reynos, que qualquiera, y todos, de qualquier estado, y dignidad, que sean, *obedezcan, y sigan los preceptos, y decretos del Patriarcha, y de sus Coadjutores, y acompañados, sin ninguna replica, ni contradicion.*

Assi por el Deuteronomio, que en todas las dudas, y questiones de la antigua Ley se uzaua a la Synagoga, figura de la Santa

Iglesia, a que alnden aquellas palabras del Salvador : « Super Cathedram Moysi sederunt Scribae, et Pharisaei » : Y lo que Salomon dize en los Proverbios : « Ne dimittas legem matris tuae », que es la santa Iglesia. Y en otra parte : « Ne transgrediaris terminos, quos posuerunt patres tui » ; que son los Prelados. Y assi quiere Christo nuestro Señor, que se esté por lo que su Iglesia determinare, tan precisamente, que dixo por el Evangelista San Lucas : « Qui vos audit, me audit ; et qui vos spernit, me spernit. » Y por San Matéo más claramente : « Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut Ethnicus, et publicanus. » De onde se colige, que no se han de dar oydos, ni credito a aquellos, que dixeren, y sustentaren cosas agenas del sentido de la Iglesia Catholica, como tambien lo dize el Apostol San Pablo, quando escriviendo a los de Galacia, entre otras cosas, les dixo : « Sed licet nos, aut Angelus de coelo evangelizet vobis, praeter quam quod evangelizabimus vobis, anathema sit. »

Esto essán muestran, y tienen los Santos Doctores, los Canones, y Decretos de los Concilios, y el sentido commun de los fieles : por lo qual van el Patriarcha, y compañeros ciertos de que vuestra Alteza *con su acostumbrada devocion, y christiana*, les recibirá con la devida reverencia, en quanto le fuere possible. Y quantos por estas tierras estamos derramados de la minima Compañia, *nos ofrecemos a vuestra Alteza por sus siervos en Jesu Christo, y sus continuos Capellanes*, como vuestra Alteza nos puede tener por tales, que en nuestras oraciones, y sacrificios, como havemos ya ordenado, suplicaremos instantissimamente a Dios nuestro Señor, guarde su Real Persona, y esse ampliss[imo], y devoto Imperio, y Naciones, en la obediencia, y amor de Jesu Christo, concediendole passer de manera por los bienes temporales que no pierda los eternos. Este mismo Señor, y Dios nos ayude a todos, para executar su santa voluntad, y caminar pie, y devotamente por los caminos de su verdad, dandonos perpetua paz, y fuerças por su infinita clemencia, etc. De Roma a *diez y seys de Febrero* de mil y quinientos y cincuenta y cinco años.

Ignacio.

Cette lettre est extraite de l'ouvrage de B. Tellez, comme l'indique la note suivante de M. E. Pereira, de Lisbonne :

Historia geral de Ethiopia a alta, ou Preste Joam, e do que nella obraram os Padres da Companhia de Jesus; composta no mesmo Ethiopia pelo Padre Manoel de Almeyda, natural de Vizeu, Provincial e Visitador, que foy na India. Abreviada com nova relaçam, e methodo pelo Padre Balthasar Telles, natural de Lisboa, Provincial da provincia de Portugal; ambos da mesma Companhia. Em Coimbra. Na Officina de Manoel Dias, Impressor da Universidade, 1660 (pp. 156, col. 2 até 160, col. 1).

Italo carta em, com notaveis variantes, na :

Historia eccleſiaſtica, politica, natural, y moral de las grandes y remotas Regnos de la Ethiopia, Monarchia del Emperador Semamio Preste Juan de las Indias. Compuesta por el prudente Fr. Luis de Urreta. Valencia. 1610 (p. 196 a 201).

III. — *Texte latin.*

Lettre de saint Ignace de Loyola au roi des Abyssins, Claudius, parue à ce roi par Nonius Barretus, traduite, *quoad sensum*, de l'espagnol en latin, par Jean-Pierre Maffeius, dans son Histoire des Indes (lib. XVI) et citée par Jos. Ludolf dans son Commentaire (lib. III, nos 99 et 100).

Domine mi, in D. N. J. C : gratia tuæ Celsitudini, et salus et affluentia donorum spiritualium a D. N. J. C. — Serenissimus Lusitaniæ rex, pro eâ sollicitudine ac zelo, quem illi Deus creator noster ac Dominus dedit ad sancti sui nominis gloriam, et salutem animarum, quæ pretioso unigeniti sui Filii sanguine ac morte redemptæ sunt, *non semel ostendit mihi per litteras* : pergratum sibi fore, si è religionis nostræ minimæ societatis, quam vocant Jesu, duodecim viros designarem è quibus ille patriarcham unum, duos coadjutores pariter et successores eligeret, iisdem que a summo Christi D. N. Vicario supplicitèr peteret auctoritatem et jus, quo jure, ad suas quisque partes ritè obeundas ipsi cum sacerdotibus aliis in tuæ Celsitudinis regna transmitti possent. Ego, pro eximiis inter cæteros christianos principes, ejusdem serenissimi regis Lusitaniæ meritis erga societatem nostram universam, nostrâsque vicissim omnium in illum observantiâ et pietate, feci quod jusserat : consultoque secutus numerum qui Christi, D. N., apostolorumque collegium referret : præter ipsum

patriarcham sacerdotes duodecim supplementi, ac velut seminarii causâ, e corpore nostro eunctos excerpsi : qui ad sublevandas juvandasque animas, tuæ Celsitudinis imperio aliqui divisi subjectas, esse vitamque suam in omnium laborum atque discrimina offerrent. Atque hoc libentius parui, quod præcipuâ quâdam alacritate animi me sociosque meos omnes ferri ad obsequium ac cultum Celsitudinis tuæ, haud immeritò, quippè quæ, inter toi circumfusas undique nationes infidelium et hostium nominis christiani, *vestigiis majorum suorum insistens*, ad conservandam ac promovendam Christi Domini ac Dei nostri religionem et gloriam diligenter incumbit. Quam ipsam ob causam optandum fuerat, ut ad hanc tam rectæ tuæ Celsitudinis studia conatusque, subsidium accederet spirituatium patrum, quibus et legitima potestas ab hac sancta Sedis apostolicæ fastigio derivata, et fidei christianæ pura et sincera doctrina suppeteret. Quæ nimirùm duæ sunt claves illæ regni cœlorum, quas Christus, D. N., S. Petro et omnibus qui deinceps in ejus erant solio sessuri, promisit prius, deìn ipsâ re tradidit. Promisit tantummodò cum ad eum dixit : (ut legimus apud div. Matt. Evang.) : « Ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et tibi dabo claves regni cœlorum, et quicquid ligaveris super terram erit ligatum et in cœlis : et quicquid solveris super terram erit solutum et in cœlis. » Tradidit ac promissa patravit, cum post resurrectionem, antequàm ad cœlum ascenderet, sciscitatus ex eo ter (quemadmodum affirmat divus Johannes evangelista) : « Simon Joannis, diligis me plus his? » subjunxit in singula responsa : « Pasce oves meas », committens illi non partem aliquam ovium suarum, sed totum prorsus gregem, *amplissimâ cum plenitudine potestatis*, ad alendos vitali christianæ religionis pabulo cunctos ubique fideles, eosdemque ad cœlestia sempiternæ beatitudinis pascua perducendi. *Ac cæteris quidem apostolis auctoritatem Christus, D. N. impertiit delegatam, ac veluti extra ordinem*; at S. Petro ejusdemque successoribus ordinariam dedit ac *plenam*, ut ab hoc summo pastore, tanquàm a fonte, reliqui animarum pastores peterent, eidemque acceptum ferrent, quicquid omninò juris ad suum quisque munus ac regimen obtinerent.

Quod ejus adumbrasse per Eesiam Dominus videtur, cùm de Eliachim pontifice maximo loquens: « Et dabo, inquit, clavem domus David super humerum ejus et aperiet et non erit qui claudat, et claudet et non erit qui aperiet. » Quo videlicet typo figuratus est Petrus, ejusque successores, quibus datam *integram potestatem* declarant claves, consuetum utiquè symbolum, et insigne plani *atque absoluti dominii*.

Quæ cum ita sint, Celsitudo tua gratias debet ingentes Domino Deo nostro, quòd ipsâ regnante potissimùm, dignatus fuerit istis nationibus mittere veros animarum pastores, qui à summo pendeant pastore ac Vicario, quem reliquit in terris Jesus Christus, D. N., et quantumcumque habent potestatem, quæ sanè perampla est, hanc ab eodem illo Vicario *totam* acceperint. Nec sine causâ *patri atque tuæ Celsitudini deputabat*, sumi ab urbe Alexandriâ Patriarcham. Quippè sicuti divulsum à corpore membrum, neque motum neque sensum, neque omninò vitam a corpore accipit suo : ita Egyptius Patriarcha, sive ille Alexandriæ, sive Memphi degat, cum *schismaticus* sit, ac *disjunctus* ab hâc sacrosanctâ Sede apostolicâ, et ab Ecclesiæ totius capite Pontifice summo, videlicet vitam gratiæ et pastoralem, auctoritatem nec sibi recipit ipse, nec alteri cuipiam valet legitimam impertire. Ecclesia namque Catholica una tantùm est in orbe terrarum; neque fieri potest, ut alia Romano Pontifici, alia pareat Alexandrino, uti sponsus ejus Christus unus est, sic sponsa illius unica, de quâ Salomon ait in Canticis de (ex) personâ Christi, D. N. : « Una est columba mea »; et Oseas propheta : « Congregabuntur filii Israël et filii Juda pariter, et ponent sibi caput unum. » Et in eamdem sententiam multò deindè post S. Johannes : « Fiet, inquit, unum ovile et unus pastor. » Una erat (quemadmodum in Genesi legimus) Arca Noë, extrà quam nulla omninò salus. Unum Tabernaculum quod fabricatus est Moyses. Unum Hierosolymæ templum à Salomone conditum, quo in templo sacrificare et adorare oportebat. Una ejus staretur judicio Synagoga. Hæc nimirùm omnia Ecclesiam denotabant quæ una est. Item, extrà quam *nihil boni*. Etenim qui cum ejus corpore conjunctus non fuerit, nempè *nullum* a Christo capite recipiet influxum gra-

tus vivificantis animam ac præparantis ad felicitatem æternam. Hujusce unitatis declarandæ causâ, contrà quosdam hæreticos in symbolo canitur : « Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam » ; damnatusque a sacris conciliis error est, privatas Ecclesias, seu Alexandrinam, Constantinopolitanam, aut similes dari, quæ communi omnium capiti subjunctæ non sint Pontifici romano. Ex quo perpetuâ serie ab sancto usque Petro (qui Christi Domini jussu, *uti a divo Marcello martyre traditum est*, Romanam elegit sedem, eamque suo cruore sanxit), perducti romani Pontifices; Vicarii Christi *citrà controversiam*, a toi ac tantæ sanctitatis Doctoribus latinis, græcis, omniumque nationum habiti; ab sanctis *anachoretis*, episcopis et aliis confessoribus *adorati*, tot signis atque miraculis, tot denique martyrum qui in hâc fide et unione S. Romanæ Ecclesiæ vitam profudêre, testimonio comprobati sunt. Merito igitur, consentiente episcoporum omnium voce, qui *ad Chalcedonensem convenerant synodum* Papæ Leoni pariter acclamatum : Sanctissimus, Apostolicus, universalis. Et in Constantiensi damnata est hæresis negantium : super omnes et singulas omnium terrarum Ecclesias primatum romani Pontificis eminere. Ad quas tam disertas firmasque patrum sanctiones ac decreta, concilii quoque Florentini quod sub Eugenio IV, præter alias nationes, a Græcis *etiam, Armenis et Jacobitis* tanto studio celebratum est, in hæc verba accessit auctoritas : « Definimus sanctam apostolicam Sedem et Pontificem romanum in universum orbem tenere primatum, ac successorem esse Petri, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, et omnium christianorum patrem et doctorem existere, et ipsi in B. Petro pascendi, regendi, gubernandi universalem Ecclesiam, a Domino Jesu Christo potestatem plenam esse traditam. »

Jure igitur serenissimus rex David, tuæ Celsitudinis genitor, *misso ad obsequium romano Pontifici deferendum legato*, sanctam hanc sedem omnium matrem ac principem agnovit, eamque alia multa ac præclara ipsius pariter et Celsitudinis tuæ acta numerentur, *tum duæ hæc ejusmodi sunt* ut eorum præstantiam nulla unquam obscuratura videatur oblivio ; ac proindè ab omnibus qui sub isto vivunt imperio, immortales auctori honorum omnium

Deo debentur gratiæ pro tam singulari in eos beneficio, vestrâ duorum operâ, industriâ, virtute collatâ; cum alter omnium primus se in illius potestate, qui Christi vices gerit in terris, *perpetuâ fore professus sit*; alter item primus *dictum sub eodem Christi Vicario patriarcham* verum ac legitimum sacrosanctæ Sedis hujusce filium in sua regna perduxerit. Etenim si in magni cujusdam beneficii loco habendum est, (ut profectò est) insitos esse corpori mystico Ecclesiæ catholicæ, quod a Spiritu S. vivificatur ac regitur, quam (teste Evangelistâ) idem Spiritus docet omnem veritatem; si eximium est munus, hæcce sanæ doctrinæ inniti et Ecclesiæ fundamentis insistere, quam apostolus Paulus ad Timotheum scribens: « Domum Dei columnam ac firmamentum veritatis » appellat, cui se promisit in æternam aflore Christus Dominus, « ecce », inquiens: « Ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi », ut legimus apud Matthæum Evangelistam; est sanè cur alibi fine gratulentur istæ nationes Deo Domino et conditori nostro, cujus providentiâ, *per tuam parentisque Celestudinem* tanta illes bono dignata est. Præsertim cum jure speraudum sit, ex hac ipsâ conciliatione consensuque fore, Christo Domino annuente, ut cum spiritualibus temporalia quoque incrementa, non sine amplificatione imperii tui et hostium abjectione proveniant.

Sacerdotes qui mittuntur isthuc, omnes quidem, sed præcipuè patriarcha, coadjutoresque et successores ejus duo; spectatâ admodum virtute sunt et nostrâ in societate probati per omnia; ac propter illustrem charitatem, et exquisitam rectamque doctrinam ad hoc tanti momenti opus adsciti. Neque verò illis animus in idipsum aut alacritas deest, haud levi conceptâ fiduciâ, labores suos ad Christi Domini gloriam, tum Celsitudinis tuæ, animarumque auxilium pari cum operæ pretio collocandi. Humanæ quippè salutis amor illos, et Christi Domini aliquâ saltem ex parte imitandi, exstimulat studium; qui cruciatus ac necem subiit volens ac libens, ut mortales ab æternâ calamitate redimeret, atque sic dicit per Evangelistam: « Ego sum pastor bonus; bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. »

Hoc exemplo incitati Patriarcha et ceteri parati veniunt, non

verbo duntaxat, consilioque et spiritualibus adjumentis, sed ipsâ morte, si res ferat, periclitantibus animis opitulari. Tua Celsitudo *quo interiorem illas ad consuetudinem ac familiaritatem admiserit*, eo majorem, ut spero, capiet in Domino voluptatem. Jam verò quod pertinet ad fidem ac pondus eorum quæ ab ipsis, vel publicè, vel privatim exponuntur, non ignorat Celsitudo tua, omnium (quatenùs citò legati sunt) sed Patriarchæ præsertim dictis apostolicæ fidei pondus et auctoritatem inesse, ac perindè *illis æquè ac Ecclesiæ verbi aperiere*; cujus ab ipsis interpretanda sunt verba et sententiæ. Et quoniam Christi fideles omnes Ecclesiæ firmiter assentiri, ejusque decretis obtemperare, et si quid existat ambiguum aut obscurum, eamdem consulere necesse est, non dubito quin tua excellens pietas probitasque publico edicto curatura sit in suis regnis, ut omnes omnium ordinum homines, tùm Patriarchæ ipsum, tùm eorum quos ille sibi substituet, dicta, præcepta, responsa, *citra ullam dubitationem* sequantur.

Constat ex Deuteronomio de controversiis omnibus ac nodis ad synagogam Ecclesiæ pronunciam referri solitum : hinc illa quoque Christi Domini verba : « Super Cathedram Moysis sederunt Scribæ et Pharisæi ». Id ipsum in Proverbiis docet Sapientia Salomonis, cùm ait : « Ne dimittas præcepta matris tuæ » (ea est Ecclesia), et alibi : « Ne transgrediaris terminos quos posuerunt Patres tui. » Ii sunt ejusdem antistites. Denique tantùm Ecclesiæ suæ tribuit ac deferri vult Christus Dominus, ut per S. Evangelistam Lucam aperte denuntiet : « Qui vos audit me audit, qui vos spernit me spernit », et per S. Matthæum : « Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. » Ex quo apparet, ne aures quidem præbendas iis qui alienum quippiam a sensu et interpretatione catholicæ Ecclesiæ attulerint. S. quoque Paulo in Epistolâ ad Galatas idipsum præmonente, cùm ait : « Si aliud vobis angelus de cœlo evangelizaverit, præter id quod evangelizavimus vobis, anathema sit. » Ad summum, hæc idem S. Doctores, Conciliorum canones, fidelium omnium consensus, et consuetudo planè demonstrant; ac vicissim Patriarchæ ac socii pariter omnibus certum est fixumque, Celsitudinem tuam *eximiâ cultu, submissione, atque etiam, quoad fas*

paraque fecat, indulgeatis prosequi. Nos verò, quotquot in hisce terris a minimâ nostrâ Societate retinemur, tua Celsitudo *ad omne obsequium in Domino paratissimos habeat.*

Nostris quidem cordi precibus ac sacrificiis, ut jam instituimus, Deo supplicare pergemus, ut regiam Celsitudinem tuam, regnumque istud amplissimum in sancto Christi famulatu conservet; denique illi ita transire per bona temporalia ut non amittat æterna. Ipse idem Deus ac Dominus noster, omnibus ad sanctissimam ipsius voluntatem, et clarè cernendam et rite exequendam, perpetuum lumen ac vires pro suâ infinitâ bonitate suppeditet.

Romæ, VII Calendas Martias M. D. LV.

N. B. Cette version de Jean-Pierre Maffeius a peut-être été faite d'après un autre texte latin plus conforme au texte espagnol. C'est dans cette dernière langue que saint Ignace a rédigé son épître à l'empereur abyssin, puisque d'Almeida et B. Tellez nous ont donné ce document dans l'idiome national d'Ignace de Loyola. Tellez n'avait pas besoin, d'ailleurs, de traduire en espagnol un document de ce caractère qui, vu les relations du Portugal et de l'Espagne avec l'Abyssinie, avait dû, tout naturellement, être rédigé en espagnol, en portugais et surtout en latin, langue consacrée aux affaires ecclésiastiques de l'Occident avec l'Orient; mais le fondateur de la Compagnie de Jésus aura mieux aimé se servir de sa langue maternelle pour exprimer plus exactement toute sa pensée.

IV. — *Comparaison du texte espagnol de la lettre donné par B. Tellez, avec la version* (quoad sensum), *de J.-P. Maffeius.*

Nous avons souligné, dans le premier texte, seul authentique d'après les historiens les plus sérieux, ce qui a été omis dans la version de Maffeius, ou ce qui exprime, avec plus de développement et une énergie digne de saint Ignace, les opinions religieuses et les sentiments particuliers du supérieur et de l'inspirateur des missions des Jésuites en Abyssinie. Nous parcourons rapidement

et dans l'ordre numérique, les omissions, les différences et les variantes.

1. Ces mots : « la réconciliacion de esse Imperio y Iglesia con la romana » ne se trouvent pas dans la traduction de Masseius. La Compagnie de Jésus avait jugé, probablement, que les expressions de saint Ignace pouvaient froisser l'empereur, le clergé et le peuple de l'Abyssinie.

2. La même remarque doit être faite par rapport au passage suivant du texte espagnol : « y reparen la quiebra que, en cosas de Fé, ha avido en disensancia de la santa Iglesia romana, etc.; » l'Église abyssinienne pouvait se défendre, en effet, et déclarer qu'elle avait suivi depuis des siècles une grande partie de l'Orient chrétien, dont elle recevait la discipline, les traditions et l'ordination.

3. L'intention de Masseius et de ses inspirateurs devient évidente dans l'omission des qualificatifs injurieux au patriarche d'Alexandrie : « Que como miembro cortado y podrido del cuerpo mystico de la Iglesia, etc., » et quelques lignes plus loin : « si communicar a ninguno por ninguna manera ni derecho. » Les théologiens disent, communément, que l'Église supplée, d'habitude, à l'insuffisance ou à l'ignorance de ses ministres. Saint Ignace allait jusqu'à refuser ce pouvoir à l'Église, et à multiplier ainsi les nullités provenant d'une cause involontaire.

4. Le fondateur de l'ordre des Jésuites n'a pas pris garde, en citant le passage du *Credo* de Nicée et de Constantinople : « Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam », que les Abyssins pouvaient lui répondre : Nous récitons et nous chantons, comme vous, le même *Credo*, sans avoir appris de nos ancêtres qu'il n'y avait qu'une seule Église apostolique, celle de Rome. Masseius a seulement passé sous silence les expressions de « y crimes contra la Fé, » qui lui auront semblé probablement devoir déplaire aux chrétiens d'Abyssinie.

5. A l'époque de saint Ignace, le pape Marcel était encore confondu avec son prédécesseur saint Marcellin, et les décrétales qui portent le nom du second (vraies ou fausses) étaient attribuées au premier. Masseius répète, mot à mot, l'allégation de

saint Ignace. Il ne diffère du texte qu'il avait sous les yeux qu'en omettant la fin du 7e alinéa : « en cuya poder firme cayó su sangre », comme s'il n'avait pas voulu donner aux attestations des papes Marcellin ou Marcel plus de valeur qu'elles n'en méritaient.

6. Le concile général de Chalcédoine était appelé par les Abyssins : un *concile de chiens*. C'était pour le moins très irrévérencieux. Saint Ignace l'ignorait probablement ; sans cela il n'aurait pas cité, parmi ses autorités, le concile contre lequel les chrétiens d'Abyssinie n'ont *cessé* de nourrir des haines irréconciliables. — Même remarque à faire sur les Arméniens et les Jacobites que saint Ignace prend à témoins. Les Églises d'Arménie, de Syrie et d'une grande partie de l'Orient ne tinrent aucun compte, en effet, des concessions faites à Florence par quelques-uns de leurs délégués. Masseus, qui reproduit fidèlement ce passage, omet, toutefois, le terme *absoluta* que saint Ignace semble affectionner. Les canonistes savent très bien qu'une différence existe entre *plena* et *absoluta* ; Masseus ne l'ignorait pas non plus.

7. Il nous faut relever quelques assertions erronées, dans la page suivante du texte espagnol. Saint Ignace confond, presque toujours, le roi ou négus David avec son aïeule Hélène, ainsi que les faits et gestes de Tsagazab (un imposteur, paraît-il), avec les instructions véritables des empereurs David et Claudius[1].

1) Saint Ignace de Loyola, en rappelant à Claudius que son père David et lui avaient promis obéissance au Pontife romain, était probablement trompé par les termes dont se servit Tsagazab, dans son discours au pape Clément VII, lesquels il (Ignace) a arrangés par Alvarez ou quelque autre, à la suite de la légation envoyée au patriarche arménien, Matthieu, lequel s'était borné à demander des secours au roi de Portugal. Voici en quels termes Ludolf (*Hist. Æth.*, lib. II, c. XVI) expose ce qui concerne les missions de Matthieu et de Tsagazab :

« Dans l'impératrice Hélène, aïeule de David, envoya, vers l'an 1509-1510, aux Portugais en Arménie, nommé Matthieu et lui adjoignit un jeune homme, noble chrétien... Matthieu, échappé des mains des Arabes, parvint à Goa, auprès d'Albuquerque, avec ses compagnons, qui avait été retenu trois années dans l'Inde ; Matthieu arriva enfin en Portugal, dans l'année 1513... Après bien des lenteurs et des hésitations, il fut reconnu comme envoyé de l'impératrice Hélène, et une nouvelle légation portugaise fut décidée avec Gaëtan pour chef. Gaëtan étant mort en route, Rodurin de Lima le remplaça avec François Alvarez pour

Masseius a traduit, ici, plus exactement que de coutume ; il n'a pu s'empêcher, pourtant, d'omettre les termes excessifs du texte primitif : « paciendo se a los pies del sommo Pontifice ». L'orgueil des négus aurait trop souffert de ces paroles si humbles, contre lesquelles avait déjà réclamé Claudius, successeur de David (Ludolf, *ibidem*).

8. C'était Tsagazzab, un noble abyssin venu avec Alvarez, qui avait servi d'instrument aux Portugais, au prêtre Alvarez et à d'autres encore, probablement, dans le but d'obtenir du pape Clément VII ou de faire imposer par lui aux Abyssins un patriarche et tout un clergé occidental. L'empereur Claudius et ses successeurs jusqu'à Susenios n'ont cessé de protester contre ces démarches. Il leur fallait, avant tout, des armes et des soldats contre les musulmans ; mais les missionnaires s'étaient glissés parmi les combattants ; les uns devaient faire accepter ou tolérer les autres ; c'est ce qui ressort de toutes ces légations suivies aussitôt de protestations et d'explications confuses (voir Nic. God., lib. II, c. xvm, *Hist. rer.* et la relation de P. Paye ou Paëz, lib. II, c. vi). Les négus d'Abyssinie, en acceptant les secours des Portugais et l'arrivée de plusieurs familles catholiques d'Occident, n'avaient jamais entendu les priver de l'assistance religieuse de leurs prêtres, sans vouloir s'engager à rien de plus. Mais la présence de prédicateurs aussi ardents que les Jésuites explique assez les troubles religieux et les malentendus nombreux de cette époque de l'histoire abyssinienne.

Masseius a maintenu, dans sa version, la demande d'un patriarche et de plusieurs coopérateurs. Il ne pouvait omettre ce passage du texte primitif, sans faire crouler par la base tout l'édifice des premiers projets du Portugal et surtout ceux de la Compagnie naissante de Jésus.

9. Saint Ignace prie ensuite le négus de considérer le patriarche comme le représentant légitime de l'Église, de le croire et de lui

chapelain,... Roderic de Lima fut retenu six années en Abyssinie, avant d'être admis par le souverain. Roderic de Lima fut enfin congédié, et on lui adjoignit pour compagnon Tsazzazab, qui demeura longtemps à Lisbonne et ne parvint auprès du pape que longtemps après, en 1552. »

obéir : « Y assi dar le a el el credito... sans darle à la Iglesia catholica ». Masseus exprime la même chose, d'une autre manière, et sans épithète au mot « Eglise » : « Illis aquib ac Ecclesiæ credi oportere ». Par contre, il a voulu atténuer les paroles un peu dures de son texte, quelques lignes plus bas : « sin ninguna replica ni contradicion », en les rendant ainsi : « citra ullam dubitationem ».

Il est inutile de faire ressortir combien les expressions « con su acostumbrada devocion y sumission christiania », vers la fin de cette lettre, devaient déplaire à Claudius qui n'avait jamais professé qu'une grande estime des armes portugaises et un grand désir de recevoir leurs secours contre les Turcs. Masseus se tire d'affaire par une tournure cicéronienne : « assidua cultu, submissione atque etiam quoad fas plumque ferat, etc. », moins lourde et moins désagréable que la périeope de saint Ignace. Nous en dirons autant de l'offre suave du fondateur de la Compagnie : « nos ofrezemos a vuestra Alteza por sus siervos, y sus continuos capellanes, etc. ». Un clergé de Jésuites eût semblé dangereux probablement, c'est pourquoi Masseus se contente de traduire ainsi : « nos vero... tua Celsitudo ad omne obsequium in Domino paratissimos habeat ». Il y mettait de la réserve et paraissait plus inoffensif à des souverains très ombrageux.

La célèbre confession de foi de l'empereur Claudius, dont l'authenticité est hors de doute, bien que l'occasion de cette confession ou apologie ne soit pas aussi assurée, prouve suffisamment que Claudius n'était pas, à la date de ce document (23 juin 1553), dans les sentiments que saint Ignace se plaisait à lui supposer. Le concile de Chalcédoine y est passé sous silence; la soumission de l'Église d'Abyssinie au patriarche de l'Occident n'y est nullement indiquée; Claudius défend surtout son Église contre le reproche de judaïser. Pour le reste, il s'en rapporte aux Évangiles, aux Apôtres, à saint Paul, surtout, et aux trois premiers conciles généraux (*Commentaire* de Ludolf. ad lib. III *Hist. Æth.*, n° 12).

Cet empereur discutait fréquemment avec les Pères Jésuites sur les matières de controverse et, d'après Tellez (lib. II, c. XXVII),

il donnait souvent du fil à retordre aux théologiens de la mission portugaise, car il passait pour le chrétien le plus instruit de son empire. Saint Ignace ignorait encore cette qualité du roi, entre les mains duquel sa lettre fameuse devait tomber, sans produire aucun résultat appréciable.

En quelle estime Claudius devait-il tenir Tsagazaab envoyé à Lisbonne avec Alvarez et dont la profession de foi est maltraitée par Tellez lui-même? (lib. IV, c. XII) : « Le monde saura un jour le peu de croyance qu'il faut accorder à Tsagazaab qui, d'accord avec Alvarez, déclarait les Abyssins excellents catholiques et faisait tous ses efforts, à Lisbonne, pour colorer les rêveries de sa prétendue foi. »

Le moine Grégoire, ami de Ludolf, lui avait déclaré, d'ailleurs, que la réputation de ce Tsagazaab était assez triste dans son propre pays où on l'appelait couramment : *emeié gaddin*, c'est-à-dire *bestia cauda* (Ludolf, *Hist. Eth.*, lib. II, c. XV et *Commentarius* ad lib. III, c. I).

10. Saint Ignace a daté sa lettre du 16 février 1555; Masseius écrit au bas de sa traduction : le 7 des calendes de mars 1555. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de faire coïncider les deux dates. On voit combien il peut exister de distance, même dans les moindres choses, entre un texte et sa version : *traduttore, traditore!* Cette différence de date donnerait à penser que Masseius avait sous les yeux un texte déjà remanié.

Ce qui ressort surtout de cette comparaison entre les deux documents, c'est que Masseius a maintenu les principales assertions et prétentions de saint Ignace, en matière de gouvernement ecclésiastique, identifiant l'Église avec le pape et faisant bon marché des traditions antiques des Églises orientales. Saint Ignace s'exprime avec raideur, nous pourrions dire avec intransigeance : Masseius omet parfois certaines affirmations et le plus souvent atténue les termes et le ton du document espagnol. En somme, pourtant, les deux textes s'accordent à énoncer les pures doctrines ultramontaines du XVIe siècle, sans se mettre en peine des répugnances plus ou moins légitimes des grandes Églises de l'Orient et de l'Afrique; sans faire la moindre concession au point

de vue particulier de ces Églises, en ce qui touchait à leur accord préalable, soit par un concile général, soit par tout autre moyen.

Cette même conclusion ressort clairement d'une lettre écrite le 13 septembre 1556, à ses supérieurs par Gonzalès Rodrigue, jésuite, et donnée par Nicolas Godinho (lib. II, cap. XVIII), ainsi que par B. Telles (lib. II, cap. XXIII). — Ludolf a suppléé et corrigé l'une par l'autre (lib. III, cap. IX, n°182 de son *Commentaire*). En voici les principaux extraits :

« Après ces choses, (c'est-à-dire, après les difficultés opposées par l'empereur Claudius au retour de Rodrigue en Europe), le quatrième jour des nones d'octobre, la mère de l'empereur m'envoya un de ses serviteurs pour me dire qu'elle désirait m'entretenir et voir le calice que j'avais apporté de Goa. Ayant reçu son message, je suis parti aussitôt avec quelques Portugais que la reine voulut admettre à son audience ainsi que moi. A la suite de quelques paroles, dès qu'on en fut venu à l'affaire de la religion, elle s'exprima en ces termes : Puisque votre croyance et la nôtre ne diffèrent absolument en rien, mais qu'elle est une seule et même chose, pourquoi faudrait-il, je vous demande, rédiger quoi que ce soit à ce sujet, et inquiéter sans motif des esprits tranquilles?

A cela j'ai répondu brièvement : « Vous pourrez reconnaître par l'écrit que j'ai rédigé, si vos Abyssins tiennent la voie droite de la vérité. Je vous affirme, Impératrice, que dans le cas où vous ne seriez tenue par aucune autre erreur, le seul fait de votre séparation du Pontife romain, vicaire du Christ sur la terre, suffirait et au delà pour votre perte éternelle.

« Elle me répondit que son peuple et elle-même ne se montraient pas désobéissants, et qu'avant tout ils se soumettaient au Christ vivant dans les cieux. Je niai alors qu'on pût se dire soumis au Christ, quand on ne l'était pas à son vicaire, le Pontife romain, puisque le Christ affirme lui-même : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise » et que, si la parole de saint Jean est véritable : « Il y aura un seul berceau et un seul Pasteur », quel serait, d'après sa croyance, ce pasteur unique désigné par saint Jean.

« Elle répondit : C'est saint Pierre. — Si celui-ci, répliquai-je,

est seul pasteur. Il faut que cette charge appartienne aussi aux successeurs de ce même Pierre. — Ni moi, ni mes peuples, dit-elle, ne refusons l'obéissance à saint Pierre. Nous sommes, à présent, dans la même foi que nous l'avons été dès le commencement. Si cette foi n'était pas droite, pourquoi, durant tant de siècles, personne ne s'est-il trouvé qui nous avertît de notre erreur?

« Ici, je répondis : Le Pontife romain, qui est le Pasteur de l'Église entière du Christ, n'a pas pu, dans les années précédentes, envoyer aucun docteur en Abyssinie, parce que les mahométans environnaient toutes les issues, et ne laissaient arriver personne jusqu'à vous; mais, à présent qu'une voie maritime était ouverte vers l'Éthiopie, le Pontife romain exécutait ce qu'il n'avait pu faire auparavant.

« ..... Depuis la fondation de l'Église jusqu'à l'année 448, chez les Abyssins et dans tout le patriarcat d'Alexandrie, la chose avait bien marché, mais, ensuite, tout s'était précipité vers la ruine; si donc on veut être sauvé, il ne faut faire qu'un corps avec le chef légitime ..... — Une affaire si importante, répliqua-t-elle, doit être achevée par un concile : à savoir, que les quatre patriarches œcuméniques s'entendent avec le Pontife romain pour délibérer sur une matière aussi importante, et décider ce qu'il faudrait faire, par leur autorité. Car abandonner les mœurs anciennes et les vieux rites par l'effet d'une volonté particulière, pour en prendre de nouveaux, est une chose pleine de péril et d'offense; et quel scandale ne serait-ce pas pour le peuple entier? — Les vérités de la foi, répliquai-je, ne sont pas choses nouvelles, mais très anciennes, et les matières de foi ne sauraient donner lieu à scandale, tandis qu'elles le font plutôt disparaître. »

Gonzalès Rodrigue évite, ici, de répondre à l'impératrice au sujet d'un concile général.

Ce qui suit se trouve, seulement, dans B. Tellez.

« Or, elle me dit : Afin de nous porter ensemble au secours de l'arbre et pour laisser les rameaux intacts, nous pourrions traiter cette affaire avec le Patriarche alexandrin, suivant la constitution du concile de Nicée, et nous laisserions (en attendant) les choses dans leur état. — C'est aux malades, répondis-je, de cher-

cher le médecin avec les remèdes et les médicaments..... C'est pourquoi il fallait interroger le Pontife romain, ou plutôt accepter de lui les médicaments et les médecins qu'il vous enverrait.

« — Elle me dit : Nous ne sommes pas malades et n'avons pas besoin de remèdes, car nous sommes unis au Christ qui vit dans les cieux... mais comment faire pour nous unir aussi avec le vicaire du Christ?

« — Je répondis : ceux-là ne sont pas unis au Christ dans les cieux qui ne sont pas unis par la charité, l'obéissance et la foi avec son Vicaire sur la terre.

« — Comment arriver à cela? me dit-elle.

« — Que la reine et son fils, répliquai-je, écrivent au Patriarche alexandrin et lui demandent s'il veut obéir au Souverain Pontife romain, de même qu'il lui a obéi autrefois, et s'il veut persister, avec lui, dans la même foi que celle dans laquelle il demeura uni avec lui jusqu'à l'an du Christ 448. S'il refuse, on le mettra de côté comme un hérétique, et par ainsi la reine et son fils accepteront la doctrine du Patriarche que le Pontife romain doit leur envoyer.

« — Ne parlons plus de cela, me dit-elle, car il nous est défendu par notre patriarche, sous peine d'excommunication, de discuter sur ces matières. »

Gonzalès Roderic ajouta que l'excommunication du Pontife romain était autrement redoutable, et ces paroles mirent fin à la conversation.

On voit, par cet entretien, comme par d'autres faits du même ordre, que Roderic et les Jésuites s'attachaient, inébranlablement, aux instructions et aux sentiments de saint Ignace; que, selon eux, tout devait se résoudre par l'autorité du pape, et non par la réunion des patriarches d'Orient, soit en concile général, soit de tout autre manière.

V. — *Conclusion.*

La mission des Jésuites en Abyssinie entreprise sur des rapports mensongers, des faits contestables et à la suite de légations plus ou

moins sincères, ne devait réussir qu'un instant pour sombrer à jamais. La lettre de saint Ignace en est la préface ; sa teneur en fait prévoir les difficultés ; l'annonce d'un patriarche latin et de ses coadjuteurs devait mettre le comble aux défiances des Abyssins. Le Dominicain L. Urreta, lui-même [1], malgré les écarts de son imagination et son manque absolu de critique historique, n'a pu s'empêcher de blâmer énergiquement les débuts de la mission jésuitique : « Maximè verò indignabatur Claudius, sine significatione præcedente... patriarcham et episcopum in regnum suum mitti, quasi hic esset in partibus infidelium, aut ipse esset schismaticus, cum tamen collegium suum haberet Romæ (Ludolf, *Comm. ad proœmium*).

L'existence d'une communauté éthiopienne à Rome n'est rien moins que prouvée à cette époque ; mais l'opinion manifestée par L. Urreta, au nom de Claudius, n'en demeure pas moins un fait vraisemblable et considérable.

Quoi qu'il en soit, Minas (Admas-Saghad) traita les missionnaires latins en ennemis, pendant les quatre années que dura son règne (1559-1563).

Son fils Sartza-Denghel (rejeton de la Vierge), appelé aussi Malak-Saghad (roi vénéré), continua l'opposition aux entreprises du Portugal et des Jésuites, bien qu'il crût devoir adresser à Philippe II d'Espagne, maître alors du Portugal, une demande de secours en hommes capables de fabriquer des canons et des

1) Louis Urreta, moine dominicain de Valence, dont l'ouvrage, paru à Lisbonne, en 1608-1611 (*De rebus Abyss.*), renferme une série d'erreurs, pour ne pas dire de mensonges, touchant les affaires d'Éthiopie. H. Tocco, dont l'ouvrage si estimé n'est en somme qu'un résumé du grand ouvrage d'Almeida, n'a pu s'empêcher de traiter Urreta comme il le méritait (lib. I, lib. II, lib. IV, *passim*).

Urreta supposait connaître les croyances des Européens au sujet de l'Abyssinie. Saint Ignace pensait comme le Dominicain qu'il ne connut jamais, probablement, et ne sont ses fausses suppositions qui ont donné naissance à sa fameuse lettre et aux nombreuses déceptions dont elle fut accompagnée et suivie.

Nous avons, d'ailleurs, mis, autre part, le soulignant de L. Urreta à propos de la déclaration, lue par Alvarez devant le Pape et l'Empereur, déclaration toute en faveur du catholicisme éthiopien et des désirs très orthodoxes d'un souverain de cette contrée. En cette circonstance, L. Urreta imposait ses idées particulières ou celles de son ordre, pour rendre hommage à la vérité.

musiliens de guerre. Oviedo, successeur du patriarche Bermudez, continuait à vivre paisiblement à Frémonat près d'Axum, par un effet de la tolérance politique de Malak-Sagbad ; ce qui n'empêcha pas plusieurs Jésuites de périr alors de mort violente, en Abyssinie, jusqu'à l'année 1596 où finit le règne de Malak-Sagbad.

Nous arrivons ainsi au règne de Za-Denghel, nommé aussi Azmal-Sagbad (vénéré jusqu'aux confins) et à l'arrivée du Père Païz. L'empereur, émerveillé du savoir faire de Païz et de la doctrine de ses élèves (1604), se montra disposé à embrasser le catholicisme et adressa au roi Philippe III et à Clément VIII des lettres que nous a conservées B. Tellez (*Hist. gén. de Ethiopie idée*, lib. III, c. XVIII).

Les dispositions favorables d'Azmal-Sagbad à l'égard du catholicisme occasionnèrent des révoltes sanglantes, à la suite desquelles Sousnyos, Suseneus (Seltan-Sagbad : empereur vénéré), arriva au trône (1607). Ce fut Sousnyos qui, converti au catholicisme par le P. Païz en 1622, adressa peu après à ses sujets une déclaration de foi, dans laquelle il exposait le sentiment catholique au sujet des deux natures en Jésus-Christ, et son opinion personnelle touchant les abuses métropolitains, envoyés d'Alexandrie et leur façon de vivre scandaleuse. Le nouveau patriarche, Alphonse Mendez, arriva à la cour de Sousnyos, en février 1626, et il y fut reçu avec toute sorte d'honneurs ; l'abjuration solennelle eut lieu, alors, ainsi que le serment d'obéissance au pape Urbain VIII (le 12 février ; voir la relation de Mendez et l'*Hist. gén.* de B. Tellez, lib. I, c. I-IV).

Les Pères Jésuites avaient imbu leurs principaux adeptes de leurs doctrines particulières touchant le domaine direct et indirect, attribué par eux aux pontifes de l'Eglise romaine. On en voit la preuve dans le serment prêté à cette occasion par Sela-Christos, frère utérin de Sousnyos : « Ego juro quod principi meo patriæ mihi in imperio hæredi obedire velim, ut fidelis vasallus, modò ille velit defendere et promovere S. fidem catholicam, nam extrà hoc, ego futurus sum primus et maximus ejus inimicus. » Plusieurs princes et officiers généraux de l'armée imitèrent

l'exemple du *fetva* de l'empereur (Ludolf, *Comment.*, n° 118).

Susenyos ou Sousnyos (Sultan-Saghad) avait abjuré et prêté serment, dans les termes suivants : « Nous, Sultan-Saghad, roi des rois de l'Éthiopie, croyons et confessons que saint Pierre, prince des apôtres, a été établi, par le Christ, notre Seigneur, chef de toute l'Église chrétienne, et que le principat et la puissance sur le monde entier lui ont été données par ces paroles : « Tu es pierre, et sur cette pierre etc. ; » nous croyons, semblablement, que le Pape romain, légitimement élu, est le vrai successeur du saint Pierre, apôtre, dans le gouvernement (de l'Église); et qu'il a le même pouvoir, la même dignité et primauté sur toute l'Église chrétienne. Donc, nous promettons, offrons et jurons au Saint-Père Urbain VIII, et à ses successeurs dans l'administration de l'Église, une vraie obéissance, et nous *soumettons, humblement, notre personne et notre empire à ses pieds*. Ainsi Dieu nous aide et ces saints Évangiles » (B. Telles, lib. V, c. III). Susenyos ajoutait à ce serment des anathèmes contre Eutychès et Dioscore.

Qui aurait dit à Mendez et à ses coopérateurs que, peu d'années plus tard, Fasiladas ou Fasilidès, fils et successeur de Susenyos, présent et consentant au serment de son père, aurait chassé et persécuté les jésuites? Ce fut cependant ce qui arriva.

B. Telles (tome V, chap. XXVIII) rapporte ainsi les plaintes adressées au roi Susenyos :

« L'Éthiopie ne sera jamais tranquille, tant que prévaudra la religion romaine. Cette religion est assurément excellente, mais trop au-dessus de l'entendement du populaire, lequel préfère le rite de ses pères aux rites étrangers, par suite de son éducation première. A qui persuadera-t-on, en effet, que la circoncision est mauvaise; que l'observance du samedi déplaît à Dieu; que l'antique liturgie ne peut être approuvée; que le calendrier romain vaut mieux que celui d'Éthiopie; etc. Combien il serait plus sage de garder les vieux rites, en ce qui n'est pas contraire à la substance de la foi!! »

1) M. René Basset a donné, dans sa traduction d'une Chronique éthiopienne (manuscrit 142 de la Bibl. nat., à la page 122, Imp. nat., 1882), un autre document

Ce fut alors que le patriarche Mendez et le roi Susneus firent des concessions en faveur des coutumes éthiopiennes (Ludolf, lib. III cap. xi, circà finem); concessions tardives et inutiles comme les faits le prouvèrent bientôt. L'histoire de l'humanité se déroule suivant des lois uniformes. Le sang qui a coulé au milieu des guerres de religion s'oppose comme un abîme infranchissable aux concessions tardives qu'on peut révoquer d'un jour à l'autre. Ainsi se retournait contre les Jésuites leur fameuse maxime : « Sint ut sunt, aut non sint. »

Une grande bataille celle de Wainadinga eut lieu, comme le rapporte B. Tellez (tome V, chap. xxxii), entre Susneus et les révoltés de la province du Lasta, partie montagneuse de l'Amhara; ceux-ci furent taillés en pièces; mais, après la bataille, Fasiladas, fils de Susneus, et ses amis dirent à Susneus, en lui montrant les monceaux de cadavres qui jonchaient la campagne :

« Ce ne sont pas des payens, ni des mahométans qui jonchent ici, le sol et dont la défaite peut nous réjouir; ce sont des chrétiens, tes sujets d'autrefois, des compatriotes unis à toi et à nous par les liens du sang. Combien, à plus juste droit, tant de valeureux guerriers eussent dû être opposés aux ennemis mortels du royaume! Ce n'est pas là une victoire que celle qui est remportée sur des concitoyens. Tu te perces toi-même avec le fer qui les a immolés. Ils n'avaient pas de haine contre nous ceux que nous

de Fasil ou Fasilidas adressa à son père Susneus, la veille de la dernière bataille contre les révoltés du Lasta.

« Seigneur roi, vous comme tout est troublé par cette croyance des Francs que nous ne connaissons pas, dont nous n'avons jamais entendu parler, et qui n'est pas dans les livres de nos pères... Ici vous au Seigneur de revenir à la foi d'Alexandrie, afin de donner la victoire sur les ennemis. » Le roi répondit : « C'est bien. » La bataille eut lieu peu de jours après et Susneus remporta la victoire. Le roi Susneus revint alors à la foi d'Alexandrie par une proclamation disant : « Que cette croyance soit rétablie et que mon fils Fasil règne. Pour moi je suis faible, j'ai souvent des fièvres; je suis malade. »

Le pauvre Susneus était, en effet, si affaibli par ses luttes meurtrières et les guerres contre ses vassaux, toujours attachés à la foi de la métropole alexandrine, qu'il mourut quelque mois après. Avec lui disparut tout espoir, pour les Jésuites, de reprendre leur domination sur un empire qu'ils avaient cru définitivement subjugué par leurs dernières, huit ou dix années auparavant.

pourmivons par une guerre si terrible : ils ne repoussaient que le culte vers lequel tu les as contraints..... quelle sera la fin de ces combats? Cesse enfin, je t'en supplie. »

Le fils de Susneus ne raisonnait peut-être pas, alors, à un point de vue strictement théologique, mais bien à celui d'une politique pacifique, contre laquelle une religion, véritablement divine et humaine, hésitera de lutter. S'il en était autrement, il faudrait désespérer de l'action divine au milieu de nos misères et de nos sanglantes querelles.

Après la victoire remportée sur les rebelles du Lasta, défenseurs de la foi alexandrine et l'abdication de Susnyos, Fasiladas rendit le décret suivant, malgré les concessions tardives du patriarche Mendez : « Écoutez! écoutez! Nous vous avons d'abord proposé la religion romaine, la tenant pour bonne ; mais une multitude innombrable d'hommes a péri avec Elias, Gabriel, Tecla Georges, etc., et enfin avec ces gens sauvages du Lasta. C'est pourquoi nous vous accordons, maintenant, (de pratiquer) la religion de vos ancêtres. Il sera permis désormais aux clercs alexandrins de fréquenter leurs églises... et de lire leurs liturgies suivant le rite ancien. Ainsi donc, portez-vous bien et réjouissez-vous » (Ludolf, *Hist. Eth.*, lib. III, c. XII).

Cette exhortation à la joie fut comprise et des chants populaires retentirent à cette occasion. Le plus connu, au dire du moine Grégoire, ami de Ludolf, est le suivant, dont nous donnons le premier vers en éthiopien :

Naou amaton abagee itiopia, etc.

C'est-à-dire :

« Voici que les brebis d'Éthiopie ont échappé aux hyènes de l'Occident, grâce à l'enseignement de l'apôtre Marc et de Cyrille, colonne de l'Église alexandrine. Réjouissez-vous, réjouissez-vous et chantez alleluia. L'Éthiopie a échappé aux hyènes de l'Occident. »

Le roi Fasiladas essaya, d'abord, de modérer la réaction contre les Pères Jésuites : mais la mort de son père Sousnyos, arrivée sur ces entrefaites (1632), précipita la catastrophe. En vain, le

patriarche Mendez retira ses précédentes concessions et demanda une discussion publique ; Fasilidas lui rappela les guerres civiles antérieures à la dernière victoire de Walasdegn sur les gens du Limita, ainsi que les représentations faites à son père par une grande partie de ses sujets. Il affirmait aussi que les polémiques, au sujet des deux natures en Jésus-Christ, n'avaient pas autant troublé les Abyssins que le refus de la communion sous les deux espèces, que le changement du calendrier et des jours de jeûne. Il ajoutait, enfin, que l'abuna, consacré à Alexandrie, était en route et qu'il refusait de se rencontrer avec les Pères. Fasilidas terminait, en ordonnant aux Jésuites de se retirer à Frémonat.

Les missionnaires d'Occident obéirent par force, mais ils demandèrent du secours au vice-roi portugais de l'Inde. Cette grave imprudence mit le comble à la colère des Abyssins. Le patriarche et ses coopérateurs furent obligés alors (1634) de quitter Frémonat et de s'en aller, les uns à Goa, les autres à Soualim chez les Turcs : les partisans des Pères périrent de mort violente. En vain essaya-t-on de faire demeurer quelques prêtres portugais, cachés çà et là, et d'envoyer des Capucins pour remplacer les Jésuites; ils succombèrent tous, et c'est ainsi que se termina une tentative fameuse, parce que ses auteurs avaient trop cherché à mettre en pratique les ordres et les conseils ecclésiastiques de saint Ignace de Loyola, tels que nous les trouvons dans sa lettre et tels que les Jésuites de tout rang, si l'on en excepte le Père Paez, s'étaient obstinés à les suivre.

L'expulsion définitive des Jésuites peut donc être considérée comme la conséquence pratique du document célèbre qui a fait l'objet de cette étude. C'est pourquoi, nous avons cru devoir introduire, dans l'examen d'un simple texte épistolaire, les faits antérieurs ou postérieurs qui semblent en être la plus claire explication et le commentaire le plus impartial.

Les ardents missionnaires de l'Occident espéraient, sans doute, que le besoin absolu, où se trouvait l'Abyssinie, des armes du Portugal lerait admettre leur ministère, d'abord, leur domination, ensuite : on sait qu'ils se sont trompés. Les relations interconfessionnelles entre des Églises importantes ne se traitent pas de

la suite. On sait aujourd'hui, que le pape Léon XIII ne comprend pas, à la manière des Jésuites, le rétablissement de l'union entre l'Orient et l'Occident catholiques. Les personnes qui suivent avec soin les relations de la Curie romaine avec la Russie, avec l'Arménie et les Églises de la Chaldée, sont frappées de la différence des méthodes employées par la diplomatie ecclésiastique du Vatican. Il est permis de croire que, sous une inspiration moins ardente que celle de saint Ignace et des patriarches d'Abyssinie désignés par lui aux pontifes romains, l'Abyssinie (Église et royaume) serait entrée, peut-être depuis longtemps comme l'Égypte et avant elle, dans une entente suffisante avec les nations de l'Occident.

Les tentatives avortées des Pères Jésuites ont laissé, chez les Abyssins, des défiances incurables; c'est là pour des relations suivies avec l'Europe le principal obstacle; on l'a vu, tout récemment, dans les efforts presque inutiles de l'Italie dans le but de se substituer la protectrice de l'empire des Négus.

J. Bonnet.

REVUE DES LIVRES

Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quæ supersunt ad fidem codicis in Ægypto nuper inventi edita cum versione et notis ab Adolphe Lods (Parisiis, apud Ernest Leroux, 1892, 1 vol. in-8, p. 80)

Dans l'antiquité chrétienne, il y eut une très riche littérature attachée au nom de l'apôtre saint Pierre, littérature apocryphe sans doute, mais d'une importance exégétique et religieuse fort considérable. Outre les deux Épîtres qui dans le canon du Nouveau Testament portent le nom de cet apôtre, nous connaissons encore, par les dires des Pères, une *Prédication* de Pierre, une *Doctrine* de Pierre, des *Actes*, un *Évangile* et une *Apocalypse* de Pierre : tous les genres de littérature religieuse en usage alors sont ainsi représentés. De ces livres, les deux derniers paraissent avoir joui du plus grand crédit. A la fin du IIe siècle, l'Évangile de Pierre était lu en cette qualité dans quelques paroisses de Cilicie (Eusèbe, *H. E.*, VI, 12) où le trouva Sérapion, évêque d'Antioche, qui d'abord approuva l'usage de cet Évangile et puis l'interdit. Il n'est presque plus douteux que Justin martyr ne l'ait tenu pour authentique et placé au nombre de ses Apomnémonèmes ou Mémoires des apôtres. D'autre part, l'Apocalypse de Pierre était lue à Rome vers le même temps à côté de l'Apocalypse de saint Jean (*Fragment de Muratori*), et cette dernière avait été mise en usage par Clément d'Alexandrie à diverses reprises.

Ces deux livres étaient perdus : les historiens, qui s'occupent de l'histoire religieuse des origines de l'Église chrétienne, regrettaient beaucoup cette perte. Aussi leur joie fut grande, quand le bruit se répandit que M. Grébaut, le directeur de notre École archéologique du Caire, les avait découverts dans le tombeau d'un moine chrétien du monastère d'Akhmim (Haute-Égypte), en même temps que le texte grec de l'Apocalypse d'Hénoch. Il était facile de prévoir que l'on ne tarderait pas à retrouver, en Égypte surtout, mais aussi ailleurs, que l'on se mettrait avec des livres secrets. Tous les tombeaux d'Égypte n'ont sans doute pas encore révélé leurs richesses. Cependant il fallut rabattre un peu de nos espérances quand M. Bouriant eut publié le texte de ses trouvailles (*Mémoires de l'École du Caire*, tome IX, fasc. 1, 1892). Il ne nous donnait en réalité que des fragments : en tête du livre d'Hénoch, la fin de l'Évangile de Pierre (récit de la Passion et de la Résurrection du Christ) et un peu moins de la moitié de l'Apocalypse. Ce sont ces

deux derniers fragments qu'a étudiés M. Adolphe Lods dans une thèse latine présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris pour le baccalauréat.

La tâche accomplie par M. Lods est triple : il a d'abord corrigé et restitué le texte de manière à en rendre la lecture aisée et facile. A ce texte il a joint une version latine et enfin il a fait précéder le tout d'une introduction critique où sont discutées les questions qui se posent au sujet de ces deux fragments. A tous ces égards, son œuvre laisse une impression des plus satisfaisantes. Dans l'établissement du texte, M. Lods se montre au général avec les meilleurs critiques anglais et allemands (Robinson, James, Harnack, Gebhardt). Il faut dire que les corrections proposées, soit pour amender certaines mauvaises leçons, soit pour combler des lacunes, sont d'une vraisemblance telle qu'elles s'imposent. Je crois qu'il y aurait, en deux ou trois endroits, d'autres corrections possibles ou même préférables. Mais il vaut mieux attendre la photographie du manuscrit de Gizeh qu'on nous a promise, avant de rien proposer de plus.

Quant à la traduction latine dont M. Lods a cru devoir accompagner le texte grec, elle est faite avec du soin et du goût. On peut se demander seulement si elle était bien utile. En quoi facilite-t-elle l'intelligence du texte? Nous ne parvenons pas à le voir. Elle aurait pu être remplacée avec avantage par des notes historiques et des comparaisons avec des passages analogues des apologistes ou des auteurs contemporains. Le texte de l'Evangile de Pierre ne devient lisible que si on le replace en effet dans son milieu. Bien des choses étranges en premier abord paraissent naturelles dès qu'on les lit à la lumière du IIe siècle.

Toutefois, je dois dire que la plupart de ces comparaisons si heureusement nécessaires se trouvent dans l'introduction critique de M. Lods. En lisant ici, nous ne pouvons nous empêcher de supposer que le langage latin l'a gêné quelque peu, et qu'exposées en français ces explications auraient gagné certainement en précision autant qu'en ampleur. Toutes les questions sont touchées cependant, mais elles ne sont pas épuisées, et les solutions restent un peu vagues et générales.

L'identification des fragments découverts avec les livres connus dans l'antiquité sous les noms d'Evangile et d'Apocalypse de Pierre est faite et démontrée de façon à n'y plus revenir. Nous pouvons en dire presque autant de tout ce qui regarde la vraie existence des deux livres et la date approximative de leur apparition. Mais il est un point sur lequel la recherche reste ouverte : je veux parler du rapport réel entre cet Evangile de Pierre et nos évangiles canoniques. Les comparaisons un peu courtes faites par M. Lods non seulement ne me paraissent pas de nature à résoudre complètement le problème, mais pas même à en bien poser les termes. Il est évident que notre document est postérieur d'un certain nombre d'années à nos évangiles, au moins aux trois premiers. Mais il est évident aussi qu'il n'en dérivait pas directement et qu'il n'a pas été interprété littérairement avec eux. Il semble être plutôt un reflet postérieur et quelque

pas dépendre de la même famille. C'est avec l'Évangile de Marc qu'il a le plus d'affinité; et il est très vraisemblable que l'auteur a connu ce dernier, mais Luc a aussi connu Marc et d'autres narrations évangéliques. Notre auteur, pouvant choisir dans la tradition orale, ou avec les synoptiques comme Luc ou seul avec son inspiration. Le fait n'a rien de bien étonnant si Justin martyr a eu l'Évangile de Pierre parmi ses « Mémoires apostoliques », et si cet ouvrage, dès lors, remonte au premier quart du IIe siècle.

M. Lods a fort bien aperçu cette face du problème et cette manière de le considérer. Il a justement sauvegardé notre exemplaire, soit dans ses rapports avec le gnosticisme docète, soit avec la liberté qui régnait encore dans la « Grande Église », tant au point de vue doctrinal, qu'à celui des écrits dits canoniques. Notre seul regret est qu'il n'ait pas donné à tout cela les développements nécessaires et qu'il n'ait pas poussé sa discussion plus avant pour en mettre les résultats tout à fait hors de doute. Sa dissertation critique et son édition du texte n'en prennent pas moins une place fort honorable dans la littérature sans cesse accrue que la découverte de ces deux fragments a déjà suscitée.

A. Sabatier.

Adolphe Lods. — **Le livre d'Hénoch**, *fragments grecs découverts à Akhmîm publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés*. — 1 vol. xxxvi-196 pages (Leroux, Paris, 1892).

La liste de l'Héritage en Égypte s'est accrue les nouvelles révélations dont la science est redevable à la Mission archéologique française au Caire. Parmi les documents que l'on a exhumés des tombeaux d'Akhmîm dans la Haute-Égypte, se trouve un fragment grec assez étendu du livre d'Hénoch.

M. Lods a été le premier, croyons-nous, à livrer au public une édition de ce fragment accompagnée d'un commentaire critique. On sait que jusqu'ici il n'existait du livre d'Hénoch qu'une version éthiopienne, et quelques courts fragments grecs cités par George le Syncelle. L'original fut-il composé en grec ou en une langue sémitique? Il était difficile de se prononcer. Le texte que l'on vient de découvrir devait nécessairement apporter un élément nouveau et capital. En effet, il nous permet à la fois d'apprécier à leur juste valeur les textes que l'on possédait jusqu'ici et d'avoir une idée plus nette et plus juste de la forme primitive du livre d'Hénoch. Dans son introduction, M. Lods a étudié toutes les questions que soulève le texte de Akhmîm (nouveau texte), avec un sens remarquable et une méthode critique sévère. Résumons-en les principaux résultats auxquels il a été amené.

Les textes éthiopiens sont la traduction d'un original grec. La comparaison des textes éthiopiens avec le nouveau fragment prouve que les uns et les autres dérivent d'une même rédaction de cet original.

Il y a lieu de croire, cependant, que la rédaction que notre chronique nous offre différait de celle dont le texte de Georges le Syncelle n'est qu'une traduction. M. L. pense que c'est cette dernière que Georges le Syncelle n'est avec pour les extraits du livre d'Hénoch qu'il nous a conservés.

Pour nous en tenir à cette de ces rédactions qui a servi de base au texte de Georges et aux traductions éthiopiennes, dans lequel des textes qui la représentent, en avons-nous le plus fidèle? En d'autres termes, lequel de texte de Georges ou de ceux que supposent les versions éthiopiennes a le plus de valeur? On a accordé à celles-ci une grande confiance, a-t-on eu raison? M. L. s'est livré à une comparaison très minutieuse des deux textes. On se trouvera le texte soit dans les notes qui accompagnent le texte soit dans la commentaire qui orne son volume. En général, on donnera raison à M. L. Mais pourquoi donc n'a-t-il pas donné au moins quelques pages de ses textes en colonnes parallèles? Un coup d'œil eût alors suffi au lecteur pour établir lui-même les résultats critiques. Si l'on accepte, cependant, à refaire la comparaison des textes à l'aide des notes de M. L., je crois que l'on se convaincra aussi vite qu'il a raison de préférer le texte de Georges à celui que supposent les versions éthiopiennes. Le copiste qui nous a donné le nouveau texte nous met en présence d'un texte moins altéré que celui que l'on obtient si l'on s'en tient aux versions éthiopiennes. Cela ne veut pas dire que ce texte soit exempt de fautes. Le copiste en fait quelques, car il y en a en deux, qui ne sont pas négligeables; on remarque également même au cours d'une lecture rapide du texte qu'il est malheureux dans un bon nombre d'endroits. Il n'en est pas moins vrai que, comparé au texte qui se déduit des versions éthiopiennes, le texte de Georges est supérieur et conséquemment moins altéré. En somme, lorsque notre nouveau, corrigé, quant le nouveau texte, ne sera pas éloigné d'avoir entre les mains l'original grec dont il est la copie.

Cela ne résulte, malgré qui est important, que la chronique nécessairement la confiance un peu aveugle que l'on a eue jusqu'au dans les versions éthiopiennes. Elles-mêmes, elles ont été conservées en bon état. C'est comme traduction qu'elles sont fautives. Dans beaucoup d'endroits des phrases ont été supprimées, modifiées, parfois jusqu'à perte absolue de la pensée que l'auteur voulait exprimer. Ces traductions manquent souvent d'exactitude. On y rencontre jusqu'à des modifications inexplicables du texte. Disons que tout, c'est le traducteur éthiopien qui est responsable des changements qui ont été apportés au texte que suppose sa version. Il faudra désormais que l'on soit plus circonspect dans l'usage que l'on fera des textes éthiopiens. Pour le fond des idées, on pourra s'y fier sans il faudra se garder d'appuyer sur les formes et d'en tirer des inductions qui seraient nécessairement très sujettes à caution.

Enfin un dernier résultat auquel M. L. est arrivé, c'est de tirer du nouveau texte des arguments qui semblent établir que le livre d'Hénoch a été composé en une langue sémitique. Cette hypothèse se répand jusqu'ici sur tous de bonnes raisons. La facilité avec laquelle le texte éthiopien se laissait retraduire en hébreu ou en araméen le fortifiait, en somme, qu'une présomption en faveur d'un original en langue sémitique.

Grâce au texte de Gizeh, on voit s'accuser et se vérifier plus visiblement les signes d'origine et les marques de provenance du livre d'Hénoch.

Ainsi au chap. xxvii, v. 1, on lit cette phrase énigmatique : Et de là j'allai au milieu du Mandabara. Qu'est-ce que ce Mandabara? Tout s'explique lorsqu'on y voit une faute de traduction. Le traducteur grec a pris le mot hébreu, Midbar, désert pour un nom propre et l'a transcrit. Il paraît que les LXX ont lu, dans leur texte araméen, Jos., v. 5. Voilà un trait que le texte éthiopien n'a pas; il est probant, s'il est vrai que Mandabara soit la transcription du mot hébreu. M. L. relève deux ou trois traits de ce genre qui apparaissent également dans le texte de Gizeh. On y trouve même l'explication d'un mot grec par un terme d'origine sémitique! C'est le mot nectar (xxxi, v. 1). Voilà des faits qu'expliqueront difficilement les partisans d'un original grec n'ils persistent dans leur sentiment.

Ces résultats, auxquels une méthode rigoureuse a conduit M. L., pourront être considérés comme acquis. Il n'y a qu'un seul point de sa critique littéraire du livre d'Hénoch sur lequel il nous reste des doutes. M. L. n'accorde-t-il pas trop de valeur à la recension dont le Synodik se serait servi? Admettons que celui-ci ait conservé en majeure partie le texte authentique, il n'en reste pas moins qu'il a traité son texte avec une singulière liberté et qu'il a plutôt le souci de l'abréger que de le reproduire avec exactitude. M. L. le dit bien et, néanmoins, il paraît que les variantes du Synodik supposent une recension grecque autre que celle d'où dérivent le texte de Gizeh et les versions araméennes. C'est, dans un cas pareil, qu'il eût été utile d'avoir sous les yeux les différents textes en colonnes parallèles.

M. Lods a marqué lui-même l'importance du livre d'Hénoch au point de vue des conceptions qu'il y trouvera. Celles-ci mériteraient certainement d'être soigneusement étudiées. La nouveau document apporterait sans doute quelques traits de lumière. Nous regrettons que M. L. n'ait pas voulu faire cette étude et dans son introduction et dans son commentaire. Les quelques pages, qu'il a consacrées, dans le dernier chapitre de son introduction, aux idées de rémunération après la mort et de persistance de l'âme individuelle en cela de la limite que l'on remarque chez Hénoch, manquent tout l'intérêt et tout le profit qu'il y aurait eu dans une étude complète des conceptions théologiques de ce livre.

Quoique il ne se soit pas livré à cette étude, M. L. a cru, cependant, devoir donner ses conclusions sur l'ouvrage tout entier. Elles sont peut-être bien justes

mais avec combien plus de force elles se seraient imposées si nous les avions vues émerger d'un espace approfondi !

Un second inconvénient qui résulte de la lacune que nous signalons, c'est que l'on est tenté de laisser dans l'ombre l'un des côtés les plus curieux des conceptions d'Hénoch. C'est celui qui a trait aux éléments de provenance iranienne que se sont fondues dans la pensée de l'auteur de ce livre. Assurément M. L. ne les méconnaît pas, mais il ne les met pas en relief, il n'y insiste pas, il ne remonte pas à leur source. De cette manière on a l'impression que ce livre d'Hénoch est un produit essentiellement juif, israélite, il est vrai, d'une haute et curieuse originalité, mais d'inspiration assez peu différente de celle de tous les autres livres apocalyptiques. Cette impression est-elle juste ? Voyez par exemple comment Hénoch expédie le mythe des géants issus de l'union des anges et des femmes. D'autres, on reconnaît dans Hénoch les traces du mythe similaire des Titans. Le mot y est. Il ne suffit pas de se débarrasser de ce terme en le mettant sur le compte du traducteur. Il aurait fallu apprécier le dosage de mythologie grecque qui se trouve ici. Or comment faire sérieusement un passage comme celui de ch. x, v. à suiv., sans constater que l'on y retrouve des détails qui n'appartiennent qu'au mythe hellénique ?

Il y aurait également lieu d'étudier de très près la description du séjour des âmes (ch. xxi, v. à suiv.). M. L. se contente de nous dire que « l'auteur n'a pas dû la tirer de l'Ancien Testament ». C'est peut-être aller vraisemblablement un peu vite en besogne. Et, cependant, à quelles comparaisons instructives ce passage ne nous sollicite-t-il pas ? Ne fait-il pas, entre autres exemples, songer aussitôt à la célèbre fable qui clôt la République de Platon ?

D'autres indices encore que nous omettons désormais dans les conceptions de notre auteur une proportion d'éléments étrangers qui est, je le crois, plus forte que ne semble l'admettre M. Lods.

De bonne heure, le judaïsme se heurta au deux courants que l'on ne doit pas confondre. L'un a un caractère nettement réfractaire aux influences étrangères. Sans doute le judaïsme le plus intransigeant n'a pas pu se défendre de toute infiltration d'idées venues du dehors. Il n'en reste pas moins qu'il s'est efforcé de rester lui-même et qu'il y a réussi dans une étonnante mesure. Toute la littérature apocalyptique aussi bien que le Talmud attestent cette tendance. A côté de ce courant, il en est un autre qui s'empreint très vite d'hellénisme. En dernière analyse, c'est à celui-ci que le livre d'Hénoch appartient. Il a peut-être plus d'affinités avec les écrits sibyllins qu'avec le livre de Daniel. Il n'y a qu'une différence de degré dans l'appropriation des éléments étrangers.

La langue ne suffit pas pour classer un document. Des critiques allemands et anglais n'hésitent pas soutenir, sans aucune apparence de raison, que la pensée grecque a marqué de son empreinte l'Ecclésiaste ? Admettons que l'auteur d'Hénoch soit un juif bien authentique et qu'il ait écrit en hébreu ou en araméen, mais il est invraisemblable qu'il ait voyagé, qu'il ait été en contact avec la

civilisation hellénistique et qu'il se soit ainsi imprégné de conceptions étrangères qui ne sont historiques tout bien que mal avec celles qu'avait reçues l'enseignement du judaïsme ?

C'est cette disposition à s'approprier des pensées qui n'étaient pas juives qui fait qu'il ne peut être considéré comme un représentant du judaïsme authentique. Voilà ce que M. L. me paraît n'avoir pas suffisamment senti.

Isidore LÉVY.

Le Liber pontificalis. *Texte*, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchesne. — 2 vol. gr. in 8°. Paris, Thorin, 1886 et 1892 (*Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome*, 2e série, n° III).

Ce compte rendu vient tard, et nous ne nous en excusons pas. En effet, il ne s'agit pas d'un ouvrage d'actualité. L'édition du *Liber pontificalis* aura la même valeur dans bien des années qu'aujourd'hui. Nous avons d'ailleurs autre chose à faire que de discuter ici des recensions et des variantes. Il nous importe de montrer ce que ce livre a apporté de nouveau à l'étude de l'histoire de l'Église et quel changement s'est opéré, depuis que les travaux en ont été entreprendre, dans les études historiques du clergé français.

Au commencement de l'année 1876, le bruit se répandit dans le monde de l'enseignement qu'il arrivait de Rome un jeune prêtre breton, élève de M. de Rossi et d'Albert Dumont, qui rapportait d'un long séjour dans la Ville éternelle un esprit singulièrement hardi et une méthode très sûre. On parlait de ses voyages en Grèce, en Macédoine et en Asie Mineure en compagnie de M. Collignon et de M. Bayet, voyages assez pittoresques que studieux. On annonçait la thèse de doctorat du jeune abbé : elle était consacrée au *Liber pontificalis*. Cette soutenance fut une fête pour les bons esprits. On n'a pas oublié en Sorbonne cette jeune érudite et courtoise dans laquelle un professeur protestant défendait la tradition, peut-être un peu par esprit de contradiction, contre le candidat en soutane. Le même jour, des affiches de couleur annonçaient l'ouverture, à l'Université catholique, d'un cours sur les sources de l'ancienne histoire de l'Église. Je me rendis à la première leçon, et ce ne fut pas sans un battement de cœur très vif que j'entrai dans le bâtiment de la rue de Vaugirard qui donnait de l'église des Carmes. Ne serais-je pas dépaysé, pas à ma place au milieu de toutes ces robes longues ? Le premier mot du nouveau professeur me mit à l'aise, et pendant cinq ans j'ai suivi sans interruption les leçons de l'abbé Duchesne. Nous avons successivement passé en revue les martyrologes, les anciens livres liturgiques, les inscriptions chrétiennes de Rome et de l'Orient, les anciennes sources des actes latins, l'histoire de l'Église en Gaule. Nous étions un petit

hommes, réunis autour d'une table couverte d'actes, et nous travaillons de toutes nos forces pour ne pas être laissés en arrière par notre infatigable maître. De temps en temps, l'auditoire s'élargissait, lorsque le Séminaire faisait une excursion à la rue de Vaugirard, mais il y avait aussi des jours de défaveur, où l'autorité se montrait défiante, et l'abbé sait ce qu'il lui en a coûté d'avoir contenu les origines apostoliques de l'Église du Mans. Ces souvenirs sont déjà bien lointains. Depuis ce temps, l'École des Hautes-Études a ouvert ses portes, timidement d'abord, pour toutes grandes, un professeur de l'Institut catholique, et les élèves de l'École normale vont aujourd'hui apprendre à ses cours quelle est l'importance des antiquités de l'Église pour l'histoire générale. L'Académie des inscriptions a dit haut la main l'auteur du *Liber pontificalis*, et à partir de ce moment la cause était gagnée. Je veux dire la cause de la liberté de l'enseignement dans l'Église catholique de France, où les traditions de Montfaucon et de Tillemont étaient bien près d'être perdues. Cependant la discipline critique, cette vaillante petite fleurie, répandait chaque printemps quelque idée nouvelle, quelque semence de critique. Tout n'y était pas égal et les auteurs de l'ancien style y trouvaient souvent des consolations et des compensations pour les hardiesses de nouveaux saints. Il y avait des opposants irréconciliables : tel était un pauvre abbé Mathé (on peut le nommer, car il n'est plus), qui ne s'est jamais remis des libertés de son terrible collègue.

Le cardinal Pitra, après une assez longue résistance, avait fini par se laisser convertir, et je crois qu'à Rome, aujourd'hui, les nouvelles méthodes et la liberté de la critique sont bien près d'avoir gain de cause. La bonne grâce et la finesse, en effet, sont qualités tout italiennes, et celui qui les possède au même degré que l'abbé Duchesne commence par gagner les cœurs pour arriver bientôt à conquérir les esprits. Au reste, la science est la science, et il faut bien qu'elle s'impose à ceux qui ont le respect de la vérité.

Il est certain que depuis une quinzaine d'années les mœurs scientifiques ont beaucoup changé, en France et ailleurs, dans le monde de l'histoire ecclésiastique. Il y a quelques années, les travailleurs étaient très isolés, aujourd'hui ils travaillent ensemble, dans quelque milieu qu'ils vivent et de quelque lieu qu'ils viennent. Autrefois, dans toutes les questions d'histoire de l'Église, on regardait du côté de l'Allemagne, et l'Allemagne avait le dernier mot. Aujourd'hui on connaît mieux l'Italie et l'école de M. de Rossi. Il s'est révélé en Angleterre une pléiade studieuse et déterminée, commandée par plusieurs évêques et moines militairement dans la voie de la bonne science et de la critique. Il n'y a plus de savant allemand qui soit meilleur critique que les Lightfoot, que Westcott et que Wordsworth, et que n'était M. Hort que nous venons de perdre. De son côté, la France a montré un temps et elle a découvert qu'elle était capable d'étudier l'histoire ecclésiastique dans ses parties les plus délicates. Mais ce que j'ai à dire, en ce moment, ce n'est pas de louer les travaux, parfois excellents, qui sont dus aux savants français, c'est de constater le rapprochement qui

s'est effacée, tout particulièrement dans notre pays, entre les hommes de science des diverses Églises. Nous avons découvert que nous étions beaucoup moins éloignés que nous ne croyions, et nous avons senti que nous avions besoin les uns des autres. Nous sommes allés, nous protestants, à l'école des catholiques, et je crois y avoir acquis de bon cœur, j'ose dire y avons-nous apporté quelques-unes des traditions d'une exégèse plus libre et des éléments de critique qui n'étaient pas à dédaigner.

Eux-mêmes, les uns et les autres, nous nous sommes faits voyageurs. Nous avons retrouvé le bâton du pèlerin, et nous avons su chercher, de lieu en lieu, ces sources scientifiques qui sont si nécessaires à l'érudit. Dans cette transformation excellente des mœurs de l'histoire ecclésiastique, une grande part du mérite revient à M. l'abbé Duchesne. C'est un docteur très large et très savant que l'histoire ecclésiastique, et on peut dire que chez nous il est l'évêque, et même quelque peu l'évêque des parties infidèles, car il a plus d'un hérétique parmi ses disciples.

Voilà une bien longue préface pour un article qui doit être court. Il faut maintenant donner une idée de ce qu'est le livre qui nous occupe.

Le *Liber pontificalis* est l'historiographie, officielle et non officielle, si souvent fantaisiste, de l'Église romaine. On attribuait autrefois notre livre à Anastase le Bibliothécaire, vivant au IXe siècle, mais il n'a presque rien à faire avec ce personnage. Il s'étend, avec les diverses continuations qui lui ont été données, jusqu'à Martin V, qui fut fait pape par le concile de Constance, en même temps que Pie II, mais sa partie principale date du commencement du VIe siècle. Il est vrai que cette partie primitive est rédigée d'après des documents anciens, dont le principal est un catalogue des évêques de Rome qui remonte à l'an 354. Les origines de l'histoire de l'Église romaine sont naturellement plus fabuleuses qu'historiques, et, à l'exemple du saint Pierre dont il raconte le pontificat et le martyre, nous ne indiquer du reste l'année, M. Duchesne, poussant la prudence jusqu'à l'extrême, évite de donner aucune date antérieure à l'an 200. Pour la critique des plus anciennes périodes, les monuments de Rome, en particulier les cimetières des évêques et la galerie des portraits des papes dont il reste encore des débris à Saint-Paul-hors-les-Murs, appartenant à l'histoire la meilleure le plus précieux. Même lorsqu'elle est légendaire, l'histoire de Rome repose toujours sur la topographie et la légende est, pour l'histoire locale, un témoin de première importance.

Le grand de la discussion, pour l'étude des parties anciennes du *Liber pontificalis*, est dans l'étude d'un catalogue schismatique du temps de l'antipape Laurentius (vers 514) et d'un groupe d'apocryphes qui sont du même temps et qui roulent autour de l'histoire du pape Silvestre, de Libère et de Félix II. Peut-être les considérations auxquelles les apocryphes silvestriens ont amené M. Duchesne sont-elles la partie la plus neuve et la plus originale de son travail.

La notice de saint Silvestre fournit encore à notre éditeur l'occasion de reconstituer l'ancienne basilique de Saint-Pierre, et à partir de ce temps les Vies des papes se chargent de longues énumérations des dons faits aux églises de Rome; ces listes sont des documents inappréciables à tous égards, lorsque l'auteur sait les faire parler. Sous prétexte d'annoter son texte, M. Duchesne nous donne, dans le cadre de l'histoire des papes, tous les éléments de l'histoire ancienne de l'Église.

L'époque de la grande histoire et de l'histoire vraie, dans le *Liber pontificalis* continué, c'est le temps de Charlemagne et le IXe siècle, ce sont les Vies du pape Adrien Ier et de ses successeurs. Les biographies des papes de ce temps sont écrites par des témoins du jour même. Puis vient l'époque obscure, le temps de l'abaissement de la papauté, le Xe siècle. Pendant cette période d'environ quatre-vingts ans, que Baronius a appelée le « siècle de plomb », l'historiographie pontificale se tait. Entre 896 et 1048, nous n'avons que des catalogues de noms, et, pour les illustrer, il nous faut recourir à la triste Chronique du Benoît de Soracte, dont le latin est aussi grossier que les mœurs du temps : *Factus est fabricus sui corporis et tam ordinis, quamvis esset in gentilis populo scilicet geri*. Je ne copie pas la suite : on parlait plus sévèrement encore des papes, au temps de la pornocratie. Mais avec Hildebrand, l'histoire se réveille. Le *Liber pontificalis* recommence avec saint Léon IX, le pape alsacien. « C'est lui, dit un chroniqueur du Mont-Cassin, qui commença à invoquer le nom de l'Éternel. » Mais ce fut l'époque des grandes batailles. C'est le temps des pamphlets comme fut la Chronique belligérante de Benzo, l'évêque de Sutri, ou de ces Annales romaines qui sont le mémorial des ennemis de la papauté. Guibert de Ravenne, l'antipape de Grégoire VII, a lui aussi son historien. La saga de Grégoire VII est puissante d'intérêt. Le procès-verbal de l'élection du pape, l'excommunication d'Henri IV, la scène de Canossa racontée sans ménagement, ce fut un morceau historique assez éloquent que considérable : « A la ville de Canosse, où était notre seigneur le Pape, le roi vint avec peu de gens, et pendant trois jours il se tint à la porte du château, pieds nus et vêtu de laine, implorant avec d'abondantes larmes l'aide et la consolation de la pitié apostolique, jusqu'à ce que tous ceux qui étaient présents fussent tellement émus de compassion et de miséricorde, qu'ils se mirent à intercéder pour lui avec beaucoup de prières et de larmes, admirant la dureté inouïe de ce cœur, et plusieurs s'écriant que ce n'était pas là la sévérité du jugement apostolique, mais la cruauté implacable d'un tyran. »

La Vie des papes du XIIe siècle a été conservée par un manuscrit important, signé par un moine du nord de la France, Pierre-Guillaume, dont M. Duchesne nous montre la retraite studieuse dans un couvent du diocèse de Reims. L'historiographie de la papauté, à cette époque, est l'anecdote. M. Duchesne s'attache à ce biographe étrange d'une époque troublée, avec un intérêt particulier. Il relève avec un sourire, dans la vie du Célase II, la singulière aventure du pape et de son aumônier, laquelle eut époques à travers les rues de la ville pendant que les terribles Frangipani assaillent l'église de Sainte-Praxède :

Hanc armifer aspernatur, exsilit, mulierosa quem tam
lacessit, abhorruit, contemnit, irrisumque respondit
Et se sero rubuit.

Il faut que Pandolfe ait été bien cruel pour avoir le cœur à rire de ses tristes événements. Je la trouve désolante, au contraire, l'histoire de ce vieillard qui s'entête misérablement par les petites rues de l'Esquilin, poursuivi par des souvenirs et portant la fortune de l'Église, et qu'on retrouve le soir dans un champ, au pied des murs de Rome, seul au milieu de quelques pauvres femmes qui pleurent avec lui. Car ce fut une terrible histoire que celle des successeurs de Grégoire VII, héritiers de la politique impitoyable d'Hildebrand parmi que de sa bonne volonté de réformer l'Église, ils ne régnaient plus que sur un tas de ruines. Tout conspirait contre eux, l'Empereur, qui luttait pour la vie, la noblesse romaine, et le peuple « rebelle », le clergé subissait à peine leur loi, et s'étaient ouvert « des taureaux au col raide » que ces serviteurs indociles de l'Église. Cependant on se souvenait que le Christ avait dit : « Mon règne n'est pas de ce monde », et ceux qui les accablaient se réclamaient de l'Évangile. Et malgré tout, la papauté est toujours debout.

Ce n'est pas la première fois que l'historiographie pontificale a été dure pour l'Église. Le *Liber pontificalis* a été plus d'une fois injuste à l'égard des papes. C'est lui qui a fait du pape Libère un hérétique, et c'est sur son autorité que Dante a mis Anastase II dans les enfers. Le *Liber pontificalis* est parfois quelque peu schématique, de même qu'on voyait au Latran le portrait d'un antipape, Anaclet ; tant était troublée, à certains moments, la conscience des catholiques.

Je ne dis rien qu'on ne sait des dernières continuations du *Liber pontificalis*, en particulier de la célèbre Chronique de Martin le Polonais, des Vies des papes de Bernard Gui et des biographies du XIVe siècle. C'est par les marges du manuscrit de Pierre-Guillaume que s'est introduite dans l'historiographie officielle la fable de la papesse Jeanne, tirée de Martin le Polonais, et on lui l'ordre des Dominicains qui en fit le prolongement de cette légende, insultante entre toutes pour la papauté dont les Frères prêcheurs étaient pourtant les meilleurs serviteurs.

L'édition du *Liber pontificalis* est ornée de beaux *fac-simile*, dus à M. Duchesne. Des tables admirablement faites terminent ce précieux ouvrage, compagnon indispensable de tous ceux qui auront à étudier l'histoire de l'Église dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge.

Samuel Berger.

Leuven Hubert. — **Gottesfrieden und Landfrieden.** — Rechtsgeschichtliche Studien. — Erstes Buch : *Die Friedensverfassungen in Frankreich.* Mit Karte und Urkunden. — Amsterdam, C. Winkel und Sohn, 1892, 1 vol. in-8, XVI-503 pages.

M. Huberti, qui s'était déjà fait honorablement connaître au monde savant par deux essais relatifs à l'histoire de la paix de Dieu, et consacrés, l'un à l'étude du développement de cette institution en France, l'autre, à l'examen de son influence sur le droit municipal, s'est proposé d'écrire une histoire générale des institutions de paix au moyen âge.

L'ouvrage complet aura trois volumes. Le premier seul a paru, mais les autres, nous apprend l'auteur, ne tarderont pas à le suivre. Ce premier volume forme, d'ailleurs, un tout entièrement distinct : il embrasse, dans toute son étendue, l'histoire des institutions de paix dans la France du moyen âge. La principale de ces institutions fut la paix de Dieu, d'origine essentiellement française et ecclésiastique, que M. Huberti a soin de distinguer, dès le début de son ouvrage (p. 10), d'une autre institution de paix, dont il aura à parler dans les volumes suivants, le *Landfriede*. Celle-ci, postérieure chronologiquement à la paix de Dieu, s'en distingue en ce qu'elle est d'origine à la fois latine et germanique.

Le premier volume de l'ouvrage se divise en deux parties d'étendue fort inégale, mais par cela même exactement proportionnées au sujet dont traite chacune d'elles. La première comprend les institutions de paix ecclésiastiques, la seconde les institutions de paix royales.

M. Huberti commence par rechercher l'origine des institutions de paix ecclésiastiques et il la trouve dans les décrets des conciles de Charroux (989), de Narbonne (990) et d'Anse (994). Il décrit avec détail les circonstances historiques qui prédisposèrent l'Aquitaine à être le berceau de la trêve de Dieu. C'est, en effet, sous cette forme que se traduit le premier effort du clergé pour atténuer les maux considérablement accrus dans les guerres privées étaient une cause incessante pour la société du moyen âge. Il montre ensuite comment la trêve de Dieu, soit au point de vue des personnes et des biens qu'elle protégeait, soit à celui du temps pendant lequel elle devait être respectée, soit enfin au point de vue des sanctions qui en garantissaient l'observation, prit, au cours du XIe siècle, une extension et une autorité toujours croissantes. Il fixe à l'année 1054, date du concile provincial de Narbonne, le moment de son plein épanouissement. Il montre comment, à son avis, elle sortit, mais toutefois sans s'y confondre, dans la conception plus générale d'une paix de Dieu, dont les conciles établissent les règles dans des chapitres spéciaux de leurs canons. La distinction ainsi établie était destinée à se maintenir jusqu'au moment où la paix et la trêve de Dieu, confondues à leur origine, devaient se confondre de nouveau à leur déclin.

M. Huberti expose avec soin, à l'aide d'exemples détaillés, les résultats pratiques de pacification sociale réalisés, pendant le moyen âge, grâce au fonctionn

rement des institutions de paix ecclésiastiques, ou, pour parler comme il le fait lui-même, d'accord avec son système, grâce au respect de la paix de Dieu. Il montre également l'influence exercée par la paix de Dieu sur le droit municipal. Il fait valoir, notamment, après avoir reçu l'approbation des conciles généraux et de la papauté, cette institution, malgré son origine toute locale, finit par acquérir une autorité générale dans la société chrétienne et par prendre place dans le Corpus juris canonici, c'est-à-dire dans la législation de l'Église universelle.

Mais, pas plus que les autres institutions humaines, la paix de Dieu, établie en vue de besoins contingents et transitoires, ne pouvait échapper à la loi d'évolution qui domine toute l'histoire. M. Huberti montre très bien que lorsque les circonstances historiques qui lui avaient donné naissance vinrent à se transformer, elle se transforma à leur suite. Dès le début du XIIe siècle, la paix de Dieu disparaît, c'est-à-dire qu'elle cesse d'occuper de la grande place dans les actes législatifs, elle ne reparaît plus dans les conciles du XIIe siècle, que désormais on ne fit qu'imiter : on s'en servit contre l'hérésie albigeoise comme d'un moyen de répression de l'Ancien droit germanique. Elle disparut enfin avec la maison de sa mère, et les conciles de Béziers (1246) et de Valence (1248) sont les derniers qui la mentionnent encore.

Dans la seconde partie de son volume, M. Huberti traite des institutions de paix d'origine laïque et royale. Les deux chapitres qui composent cette partie et qui s'enchaînent très logiquement l'un à l'autre, exposent parfaitement, d'abord, les mesures prises par les rois de France pour assurer d'une manière de plus en plus large la maintien de la paix publique et, ensuite, lorsque leur pouvoir fut devenu plus fort, celles qu'ils prirent pour supprimer entièrement les guerres privées.

La seule analyse des matières traitées par M. Huberti suffit à démontrer de quel intérêt est son ouvrage au point de vue de l'histoire des religions. Bien que l'auteur ne soit ni théologien, ni philosophe, mais simplement historien et jurisconsulte (et plus jurisconsulte encore qu'historien), il est clair qu'en exposant l'évolution des institutions de paix d'origine ecclésiastique, au moyen âge, il a écrit une page importante d'histoire religieuse. S'il est, en effet, une religion qui ne réside pas tout entière dans ses dogmes, c'est assurément le catholicisme, et personne ne saura jamais s'occuper de l'action sociale qu'il a exercée au cours des siècles sans se mêler encore, et très directement, s'occuper de lui.

M. Huberti, s'il n'a pas apporté à son étude cette originalité de vues qui renouvelle les questions, ou risque, il est vrai, de mettre parfois le lecteur un peu en défiance, a fait preuve, incontestable, d'une très grande application et d'une sérieuse conscience. Il connaît à fond toutes les sources et aucun des ouvrages, même les plus obscurs, qui rentrent dans la bibliographie de son sujet, n'a été oublié par lui. On peut même dire que s'il pèche, c'est par excès de scrupule. C'est être trop complet, par exemple, beaucoup trop complet, que de citer, sur

tout en matière d'études médiévales, le nom de Capefigue à côté de ceux plus sûrs de MM. Viollet, Luchaire et Fustel de Coulanges. C'est ennuyé par excès de scrupule que M. Hubert non seulement n'a lues ses sources mais tient à les mettre, dans toute leur crudité, sous les yeux de son lecteur. Il est agréable assurément pour celui-ci de s'armer à bien moindre frais à l'effet de vérifier les citations d'un ouvrage qui en contient beaucoup; mais il est naturel, d'autre part, que la reproduction intégrale des textes entraîne des longueurs fort regrettables.

Et à ces longueurs on ajoute celles qui résultent du commentaire exégétique que la citation d'un texte appelle presque inévitablement, on reconnaîtra que trop vite, c'est s'exposer à être confus, à mettre sur le même plan les idées essentielles et les idées accessoires, à multiplier enfin, comme dit la proverbe, les arbres qui empêchent de voir la forêt. C'est là un défaut assez grave et contre lequel M. Hubert aurait dû se tenir en garde. Son livre n'en est pas moins un bon livre, et malgré, tout compte fait, on ne peut reprocher que l'excès même de ses richesses. Il sera lu et consulté avec le plus grand profit.

M. Hubert rappelle dans sa préface le mot de Monsabré, que c'est par son contenu qu'un ouvrage doit justifier son droit à l'existence. Qu'il se rassure! Non seulement le sien mérite de vivre, mais il fait honneur à celui qui l'a composé.

LOUIS DE SAINTE-MARIE.

Ch. Joret. — **La Rose dans l'antiquité et au moyen âge.** — Histoire, Légendes et Symbolisme. — In-8°, x-430 p., 1892. Paris, E. Bouillon, éditeur.

L'objet de ce livre considérable, où M. Joret a réuni tout le plus les trésors accumulés de ses érudition, est tout d'abord quelque peu difficile à saisir, tant sont multiples les sujets qui y sont traités et tant est lâche en apparence le lien qui les unit. C'est à la fois une contribution à l'histoire de l'horticulture et de la pharmacie, un chapitre ajouté à l'histoire des usages et habitudes sociales de l'antiquité et du moyen âge, une anthologie des divers poètes qui ont donné aux roses une place en leurs vers et un recueil de légendes; ajoutez à cela d'amples renseignements sur le rôle joué par la rose dans le symbolisme religieux et surtout dans ses allégories qui emplissent les récits des mystiques, et des détails précis sur l'emploi qu'on a fait de cette fleur comme motif décoratif. L'ensemble cependant, et M. Joret le déclare lui-même, ne sont les légendes, bien qu'à vrai dire elles n'occupent point la plus large partie du volume. M. Joret avait publié dans le recueil de mémoires que les élèves français de M. Gaston Paris ont offert à leur maître à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de sa réception au doctorat, un travail sur la Légende de la rose au moyen âge dans

les nations romanes et germaniques; c'est ce mémoire qui constitue comme la première moitié du livre plus étendu que M. Jurst présente aujourd'hui au public. Mais M. J. a voulu en faire davantage; il a voulu embrasser dans les traditions de l'antiquité entière les premiers balbutiements des légendes du moyen âge, et étudier parallèlement les légendes de l'Orient; puis il a cru indispensable de faire connaître l'histoire véritable de la fleur dont il suivait l'histoire légendaire, et il a consacré plusieurs chapitres à la culture de la rose dans l'antiquité et au moyen âge, à son usage dans la pharmacopée et la vie journalière, au rôle qu'elle jouait dans le culte et les cérémonies, à l'emploi qu'en ont fait dans la décoration les architectes et les orfèvres, aux noms réels de lieux ou de personnes qui tirent leur origine du nom même de la rose. Voici quelles sont les parties du livre qui intéressent spécialement les études religieuses : p. 42-46 : légendes grecques relatives à l'origine et à la couleur de la rose; p. 50-54 : la rose, attribut d'Aphrodite, d'Eros, de Dionysos, des Grâces et des Muses; p. 55-56 : emploi des roses dans le culte des dieux, et p. 57-59 dans les cérémonies nuptiales; p. 100-112 : usages funéraires des roses; p. 125, 307-309 : légendes orientales sur l'origine, la couleur et les épines de la rose; la rose, parure du paradis terrestre et du séjour réservé aux bienheureux, p. 205-237; p. 257-258 : place de la rose dans la langue de la mystique chrétienne; p. 253-254 : son rôle dans les légendes des saints; valeur symbolique et emblématique de la rose dans les légendes profanes du moyen âge, p. 295-299; son rôle dans le culte chrétien, p. 300-309. Cette sèche énumération ne peut guère donner une idée de l'abondante et précise érudition que M. Jurst a déployée en ces pages, du nombre considérable de renseignements intéressants et d'utiles rapprochements qu'on y trouvera sur toutes les questions que nous venons d'indiquer. Mais il y a quelque fatigue à aller chercher renseignements et références au milieu des détails multiples, des copieuses citations que prodigue M. Jurst sans se lasser jamais. On pourrait trouver aussi que l'auteur a compris dans son recueil bien des légendes où la rose ne joue après tout qu'un rôle très secondaire et vraiment épisodique, et que le livre aurait gagné à en être allégé. A vrai dire, M. Jurst n'a point écrit ce chapitre de la mythologie des plantes ou du plantlore, comme il voulait modestement l'appeler, qu'il semblait nous promettre dans sa préface, mais il nous a donné facile et presque sans mérite de l'avoir, grâce aux matériaux qu'il a si laborieusement réunis, il a, chemin faisant, inséré parfois de très utiles contributions à l'étude de certains thèmes légendaires; c'est ainsi qu'il a réuni (p. 343-354) de curieuses versions de la légende des arbres entrelacés, qui complètent heureusement les notes qu'avait lui-même sur ce sujet M. Gaidoz dans *Mélusine* (IV, 61, 85, 142).

L. Marillier.

Les Yézidis. — *Episodes de l'Histoire des Adorateurs du Diable*, par J. Menant, membre de l'Institut. — Ernest Leroux, éditeur (Annales du Musée Guimet). — Bibliothèque de vulgarisation, t. V. — 1 vol. in-12 de VIII et 332 p.)

Au nombre des populations soumises au gouvernement de la Porte, on trouve, éparses dans certains districts du Kurdistan, une tribu séparée par les croyances et les mœurs à la fois des chrétiens et des musulmans : ce sont les Yézidis, les adorateurs du *Diable*! Après avoir subi pendant des siècles les persécutions les plus cruelles, il se peut que cette race industrieuse et laborieuse disparaisse un jour, exterminée par le fer impitoyable des proscrits. Leur réputation d'Adorateurs du Diable les marque de stigmates flétrissants et les désigne en bloc au mépris de leurs maîtres; pour eux, ce sont les derniers des êtres. Mahammed-Pacha s'écriait, plein d'indignation, en présence de l'accomplissement de certaines abolitions, que les hommes étaient sans pudeur, les femmes sans religion et les chevaux sans frein. C'étaient, selon lui, des musulmans plus sales que les Arabes et plus vils que les bêtes des champs! Si les Yézidis ne succombent pas jadis de contagions à l'armée, ils n'en étaient pas moins méprisables et exécrables à mort; à leur égard, toute exaction était faite. On se vengeait ainsi de l'horreur qu'inspire le culte qu'ils sont censés rendre au comble de l'idée du mal, à Satan, qui a fait tomber sous sa loi le moyen âge entier, et au nom duquel on a envoyé aux bûchers tant d'innocents ou de malades! Certes les idées nouvelles et les puritanismes qui les protègent peuvent, jusqu'à un certain point, réveiller dans l'imagination orientale des soupçons étranges qui assignent à ces réunions des causes monstrueuses et transforment les cérémonies en lieux de débauche et de prostitution....

L'histoire des Yézidis ne repose pas toutefois à la lecture que le nom de leur dernière légende autour d'eux; ils sont, pour la plupart, laborieux, propres et hospitaliers; un missionnaire, qui vit près d'eux dans les montagnes du Sindjar, M. Yan, m'en faisait récemment un certain éloge. Ils se distinguent peu des populations qui les entourent et semblent enclins à compléter aux musulmans et aux Nestoriens; mais, pour les uns et les autres, ce sont les derniers des hommes, des vrais, et si un Turc veut injurier quelqu'un, il le traite de Yézidi!.... Ce qui les caractérise, c'est, malgré cette apparente souplesse, leur horreur de tout mélange avec les autres sectes; ils ne cherchent pas à faire de nouvelles et ne se marient qu'entre eux, pour conserver la pureté de la race. Seuls, leurs chefs politique et religieux apprennent à lire et à écrire, pour satisfaire aux besoins de leurs relations avec le gouvernement turc.

M. Menant, lors de ses premiers travaux sur les écritures cunéiformes et de ses rapports avec sir Henry Layard, avait été frappé de la situation exceptionnelle de cette secte. L'étude d'une religion qui ne repose que sur des traditions vagues et dont les adeptes ne peuvent se réclamer d'aucun code, est

curieuse par elle-même et exigeait un puissant degré d'intérêt, quand on découvre qu'elle enfante des énigmes. Mais à diverses épisodes de la vie malheureuse des Yézidis, sir Henry Layard avait dû à plusieurs d'entre eux leur salut, grâce à l'intervention de l'ambassadeur d'Angleterre auprès de la Porte, et il avait obtenu un firman qui les mettait sur un pied d'égalité avec les autres sujets du sultan. Il faut reconnaître, à l'honneur des représentants de la Grande-Bretagne, qu'ils usent généralement de leur influence auprès des gouvernements étrangers pour la cause de la justice et de l'humanité. C'est ainsi que les souffrances des Zoroastriens exilés en Perse ont été allégées par l'intervention de leurs frères de l'Inde, qui chargèrent à Ispahan un de leurs prêtres, Mobed Rustom, M. E. B. Eastwick, et à obtenir l'abolition de l'ignoble tribut appelé jezia. M. Monnet avait toujours désiré s'occuper spécialement de ses pauvres Yézidis, il avait rassemblé des renseignements et se disposait à mettre en lumière les documents recueillis dans un intérêt tout personnel, pensant qu'ils n'auraient plus qu'une valeur purement historique, lorsque de nouvelles persécutions sont venues donner à ces pages une actualité que l'auteur n'avait pas eu en vue. Nous apprenons, d'ailleurs, que les vexations ont cessé; Omer-Pacha y a été rappelé, et le calme semble rétabli.

Les Yézidis sont répandus dans le Kurdistan, le Diarbekr et la province persane d'Erivan. On en rencontre depuis le lac de Van jusqu'à Mossoul, dans les districts d'Akhoris, du Tiyari et dans la vallée de Sheikh-Adi. Il y en a en Perse, dans la Transcaucasie, près des rives du Goktcha, et même en Géorgie où ils ont fui pour éviter les Kurdes. Leurs principales résidences sont groupées dans le Sindjar, chaîne de montagnes qui s'élèvent, à l'ouest de Mossoul, au milieu du désert. Des sommets les plus élevés, on découvre, d'un côté, de vastes plaines qui s'étendent jusqu'à l'Euphrate, et de l'autre des pâturages formés par les ondoyantes vallées du Kurdistan. On aperçoit à l'horizon Nisibin et Mardin, ainsi que les vallées de Bashti et de Sheikh-Adi, enfin, aux dernières plans, les pics couverts de neige du Bohtan et du Tiyari.

D'où viennent ces adorateurs du mauvais principe, qui se conservent, malgré leur ignorance, pure de toute alliance, et dans les traditions ethnographiques sont aussi confuses que celles qui touchent à leur religion? Certains les disent descendants du sheikh obscur Yezid ou Yezid Ier, le deuxième calife ommiade; d'autres, au contraire, les font venir de la ville de Yezd, ainsi que M. Fortunatian cherche à le prouver, à cause de la parenté qui existe entre le nom de cette ville et celui des Yézidis; quelques-uns supposent qu'ils sont originaires du Beloutchistan et de la province de Bas-Euphrate; après leur migration, ils se seraient arrêtés en Syrie, puis auraient pris possession des montagnes du Sindjar et se seraient répandus dans les autres districts du Kurdistan. Les Yézidis étant absolument ignorants de leur histoire, il est difficile ou plutôt impossible d'obtenir des renseignements précis. Il faut s'en rapporter aux musulmans et aux voyageurs; c'est ce qu'a fait M. Monnet. Après sir Henry Layard, il a interrogé, d'une part, Hadji Aman-

worth et Chesney; de l'autre Badger et Forshaw[1]. Il a recueilli les dires des derniers indigènes Missaoui Tebessi, Chamekhia et Sioufi; il a fait des recherches dans les vieux auteurs, jusque dans le Théâtre de la Turquie de Dubreux; il a compulsé Niebuhr et bien d'autres, Ollivier, le Père Carmoly, etc. En effet, s'il connaissait par sir Henry Layard les points importants, il désirait exercer de nouveaux plus tard et de voir si l'on n'arriverait pas à projeter quelque clarté sur l'origine de la religion et de la secte. Malheureusement chaque auteur prenait à tâche de se répéter que ce qu'avait dit son prédécesseur, et ce qui avait été dit était absolument obscur. Quelque peine qu'on se donne, le passé des Yézidis reste entouré de mystères. Le culte qu'ils font rendre au principe du mal les fait juger dangereux et nuisibles. Ne doit-il pas se produire des scènes mystérieuses et étranges dans le sanctuaire de Sheikh-Adi, alors que la nuit venue, la vallée entière s'éclaire de mille feux et retentit de cris effrayants? que se passe-t-il dans l'obscurité de la tombe du Prophète, quand les prêtres et quelques initiés seuls s'y renferment jusqu'au jour? Admis à assister aux Dîes et à pénétrer dans l'enceinte sacrée, sir Henry Layard déclare n'avoir rien vu, rien observé qui fît sentir les lois de la bienséance. Autorisé à interroger les prêtres et à discourir avec eux, il n'en a obtenu rien de plus que ce qu'il savait déjà, et les prêtres ne s'étaient montrés ni discrets ni réservés! Qu'auraient-ils caché à quelqu'un qui était leur plus fidèle ami? Certes Layard eut tort, et ses excellents amis informés de tout cela, qui ont traité ce sujet, pourront s'il les a rétablis dans une charmante réalité, s'il a su mettre en relief leurs épreuves et leur constance, il n'a pas apporté de plus grandes clartés, quant à leur culte et à leurs dogmes.

Voyons toutefois ce que nous pourrons déduire de ces maigres matériaux. — Ce qui frappe d'abord, c'est la hiérarchie spirituelle et temporelle : au sommet, un chef religieux et un chef politique, puis viennent les cheikhs, les pirs et les fakirs, suivant le degré du sacerdoce qui correspondent aux besoins de la secte, ensuite les employés religieux subalternes attachés au service du culte : les kawals (sortes qui servent dans public), les cheikhs ou serviteurs de la tombe, les kotchaks qui mettent leur temps et leur travail à la disposition de l'Emir pour élever le tour nécessaire aux constructions pieuses ou à l'entretien de la cuisine de Sheikh-Adi, lors des réunions de pèlerins. Il n'est pas jusqu'aux femmes qui n'aient des devoirs spéciaux. La kotcha, vierge ou vierge, toujours accompagnée de *fakirate*, est la supérieure des *fakirats*, sortes de diaconesses chargées avec la kotcha de l'entretien de la tombe du Prophète.

C'est dans la vallée de Sheikh-Adi, à 20 milles à l'est de Haïdan-Hermand, que se trouve le sanctuaire. C'est là que se passent ces fêtes célèbres qui rêvent, à certaines époques, les pèlerins yézidis venus de tous les points

1) Le *farrash* a le devoir d'allumer les lampions placés devant les tombeaux pendant que le kotcha s'occupe de l'encensoir.

2) La construction est d'antique origine; le plan reproduit d'après Badger (voy. Mondat, p. 130) en donne une assez juste idée.

même des plus éloignés, lorsque la tranquillité des pays qu'ils traversent est assurée par une heureuse paix. Deux fois témoin de ces rejouissances, sir Henry Layard en a donné d'admirables récits (*voy.* Mouant, p. 137). Escorté de Hussein-Bey, le chef politique de la secte, jeune homme de haute taille, plein d'urbanité et de grâce orientale, sir Henry arriva, pour la première fois, dans la vallée, entouré d'une foule compacte. De toutes parts, on se bousculait, on se pressait autour des marchands de tentes de Mossoul, de tisserands du Sindjar, de raisins d'Amadiyah; on parlait; on discourait. Les uns, au commando, dirigeaient leurs mules sur les toits des constructions destinées à recevoir les pèlerins et préparaient le repas; d'autres, comme la nuit avançait, les pèlerins en nombre de cinq mille, allumaient les torches qu'ils avaient apportées avec eux et se répandaient dans la forêt; l'effet était magique. On distinguait facilement dans l'ombre des groupes affairés, les hommes allant çà et là, les femmes et les enfants assis au seuil des portes ou pressés autour des petits marchands qui exposaient leurs denrées dans la cour, tandis que mille lumières reflétées dans les fontaines et les ruisseaux jetaient une faible lueur à travers le feuillage et semillaient au loin. Pendant que je contemplais, dit sir Henry, cette scène extraordinaire, le bourdonnement de la foule s'apaisa tout à coup; un chant solennel et mélancolique s'éleva dans la vallée. Il ressemblait à une antienne catholique que j'aurais admirée, quelques années auparavant, dans une cathédrale gothique. Je n'ai jamais entendu, en Orient, de musique aussi douce et aussi pathétique » ...

Jusqu'ici, on semble, rien de comparable aux épouvantables pratiques des cérémonies décrites par del Rio, Michaelis ou Lucius, de la Mecque noire, pendant le pèlerinage de la Jacquerie, qui se tenait aux environs de Kerbéla.

Toutefois, sir Henry raconte que, vers minuit, jamais il n'avait entendu de hurlements plus effrayants que ceux qui s'élevèrent alors dans la vallée. « L'heure et le lieu étaient bien choisis pour le scène terrible qui se passait autour de moi, et que je contemplais avec ravissement, dit-il. C'était ainsi, sans doute, qu'on célébrait jadis les rites mystérieux des Corybantes, quand ils se rencontraient en quelque bois sacré »; et il ajoute qu'il ne s'éleva plus que de telles cérémonies nocturnes durent lieu à des histoires de rites nocturnes et de mystères obscènes qui ont rendu exécrable le nom des Yézidis. Introduit dans le temple, il fut témoin des danses vertigineuses des *fakirs* et entendit les hymnes sacrées; cet fait remarquable ne se passa devant lui. L'esprit impur n'était suggéré comme cela s'élève.

Les Yézidis observent pour la naissance, le mariage et les funérailles quelques cérémonies sans importance. Quant au fameux *Melek-Taous* qu'il a tant choqué Pusiger et à Layard de voir et de décrire, c'est un symbole (non pas une idole). Littéralement ce « Cherubin », si l'on se reporte à la signification du titre. C'est *Melek-Taous* que prient, en signe de leur soumission, les Kurdes qui vont faire retour dans les provinces les plus tributs qu'ils

prélevant au bénéfice de l'Unité. La perte de l'un d'eux constitue un malheur irréparable, et les Yézidis affirment que, malgré les guerres et les massacres, aucun Melek-Taous n'est tombé entre les mains des Musulmans.

Si l'on regarde aux Yézidis le masque de leurs religieux ou de cette seule partie de l'ensemble de leurs croyances, ils récitent un fragment de poème, sorte d'hymne de reconnaissance et d'hommage; mais c'est en vain qu'on y rechercherait les traces d'un système religieux; aussi n'est-ce que d'après les traditions et les légendes recueillies qu'on peut reconstituer quelques aperçus. Dès le début, au sujet de la création du monde et de l'homme, on se trouve en présence des plus étonnantes conceptions (voy. Sindi, *Journ. asiat.*, p. 253). J'ai amicalement reproché à M. Menant de n'avoir pas tenu compte de ces renseignements, mais il m'a répondu qu'il les avait connus trop tard, et voulait pas rendre la carte ethnique du penseur et l'égarer au milieu de ces guerres intestines; « car, enfin, dès qu'on est en présence d'un système cosmogonique consigné dans les livres sacrés parvenus jusqu'à nous et qu'on s'occupe de la formation du globe et l'apparition des règnes à un point de vue purement scientifique, rien n'empêche un peuple de se réclamer de telle création libérale qu'il aura acceptée, kabbalistique, musulmane ou biblique; la démonstration est toujours aussi grand entre la foi et la raison, que le Brahme exerçant la tradition celtique de l'œuf d'or séparé en deux, le Mobed, le patriarche de l'Ancien Testament, ou l'un ou l'autre, le récit de la sortie de la universelle du Vendidad qui avait pour but Ilian, pour la forme d'un navire, n'est tout pendant des siècles sur un arbre unique passé au milieu de l'Océan et a créé le monde dans un navire de cuivre »[1].

Laissant de côté ces puérilités, on s'accorde à reconnaître que les Yézidis croient à l'existence d'un être suprême essentiellement bon. Certains disent qu'il s'appelle *Azad*; ils ne lui offrent pas de sacrifices, ne lui adressent pas de prières et éloignent avec soin tout sujet de conversation qui s'y rapporte, le vénèrent également Satan, dont ils ne prononcent jamais le nom; une allusion à ce sujet les irrite et les scandalise. Tous les voyageurs sont d'accord sur ce point; c'est ce qui fait qu'on persiste à croire que les Yézidis, malgré leurs dénégations, adorent le diable. Si on les presse de questions, ils répondent qu'ils ne l'adorent pas, qu'ils le vénèrent seulement comme un ange déchu qui sera réhabilité un jour. Il y a comme on le voit, un sourcenu soufle des traditions musulmanes; leur respect pour le feu, qu'ils prient du soleil, les rattache également aux Zoroastriens. D'un autre côté, ils tiennent en grande vénération l'Ancien Testament, et ne rejettent ni le Nouveau ni le Koran. Ils croient à la métempsycose..... Que conclure d'un tel mélange? — Est-ce le croisement de nombreux éléments qui aboutissent finalement à l'anarchie religieuse qui les a livrés tour à tour à la religion des Turcs et des Kurdes, avec Mahomet?

(1) On sait que les Musulmans sont assez enclins à supposer des sectes qui possèdent une Bible sacrée.

Yezdin, Nour-Allah et Bedr-Khan-Beg ? — Est-ce pour ces lambeaux de vêtements informes qu'ils ont blessé les délicates consciences que sir Henry Layard a vues couvrir d'assassinats d'hommes, de femmes et d'enfants (Morier, p. 198 et suiv.), qu'ils se sont fait massacrer, douze mille ! sur la montagne de Koyoundjik par le cruel Ismy de Damascène sous les yeux des Musulmans groupés sur leurs terrasses, spectateurs impassibles de la scène sanglante ?

Il y avait pourtant, parmi ces infidèles, des chrétiens exaltés qui, plus tard, eux aussi, ont connu la persécution (voy. Morier, p. 197 et suiv.). A la place de ces humbles Yézidis, quand ils ont pu entrevoir un avenir meilleur, « ils se sont montrés assez calmés pour comprendre que chaque peuple est libre d'adorer Dieu à sa manière, et ils ont construit, avec leurs propres ressources, une église pour les chrétiens d'Arménie. — Ces Adorateurs du Diable ont élevé un temple chrétien ! » (voy. Morier, p. 203).

J. H. M.

H. Brugsch. — **Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer alt egyptischen Felsen-Inschrift.** — Leipzig, Hinrichs.

Schiaparelli. — **Una tomba egiziana della VI dinastia inedita.**

Lorsque parut cet ouvrage, il y eut, parmi les spéculateurs et les apologistes qui tendent à tout prix à trouver des preuves en faveur de la Bible, un grand émoi : les années de la famine biblique prédites par Joseph au Pharaon d'Égypte avaient été mentionnées sur une inscription ancienne ! La nouvelle était en effet intéressante, et nul doute que, sur le simple titre de l'ouvrage que je viens de mentionner plus haut, un certain nombre d'acheteurs ne se soient empressés de se procurer le livre en question. Mais quelle déception ! Dans l'ouvrage de M. Brugsch, et cela d'après lui-même, il n'y a rien autre chose qui puisse se rapporter à la Bible ou fournir quelque argument que ce soit en faveur des années de disette, que le titre même. Et c'est tout. Au lieu d'être une inscription ancienne, l'inscription ne date au contraire que du temps des Ptolémées, comme le montre la manière dont elle est écrite. La pierre aurait d'être exposée à un certain moment, les prêtres d'Esneh-Latopolis, pour flatter à cet les offrandes et la vogue qui pouvaient en naître, imaginèrent de composer une stèle ou de transcrire que leur était arrivé autrefois délivra l'Égypte d'une famine et qu'on l'avait récompensé en lui faisant de riches donations. C'était un procédé indirect pour inviter les rois présents de l'Égypte à imiter la conduite de leur

prédécesseur Djoser. Malheureusement pour ces prêtres naïfs, quoique rusés, il ne semble pas que leur procédé ait servi à grand'chose et que les Ptolémées aient ramassé les offrandes parties. Cette manière de faire n'était pas nouvelle; les prêtres d'Éléphantine ne faisaient que suivre la tradition, et peut-être savaient-ils que, sous la fin des dynasties nationales, leurs confrères de Thèbes avaient mis du même procédé pour attirer l'attention sur eux : leur stèle a été longtemps prise pour historique et elle est connue aujourd'hui sous le nom de stèle de Bakhtan. J'ai aussi montré, dans mes *Contes et Romans de l'Égypte ancienne*, que les Coptes avaient suivi fidèlement la chaîne traditionnelle.

Il n'y a donc point là un témoignage quelconque qui puisse servir à former un argument, tant peu soit-il, en faveur du chapitre de la Genèse où Joseph prédit au Pharaon que l'Égypte sera soumise à sept années de disette après avoir eu sept années d'abondance. Le livre de la Genèse était composé depuis longtemps, lorsqu'il prit fantaisie au scribe d'Éléphantine de graver cette stèle après avoir composé ce récit : malheureusement pour lui la fraude est trop évidente. Mais ce n'est pas une raison pour qu'un pareil monument n'ait aucune valeur : les apologistes en feront leur deuil, mais les géographes et les historiens en tireront profit, et même les philosophes en tireront quelque avantage. Sur le terrain de la géographie et de l'histoire, M. B. retrouve tous ses avantages et il a très bien fait ressortir les conclusions qu'il a su dégager de cette inscription falsifiée : les prêtres égyptiens, comme les auteurs coptes, ne pouvaient en effet faire une complète abstraction des éléments mis dans leurs œuvres les plus imaginatives, c'était la condition sine qua non pour paraître véridiques à leurs contemporains.

Tout autres sont les inscriptions d'un tumulus nouvellement découvert à Assouan par M. E. Schiaparelli et qu'il vient de publier dans son mémoire sur *Una tomba egiziana inedita della VI^a^ dinastia*. Ces textes sont bien authentiques, ils remontent bien à la VIe dynastie et, par un hasard inespéré, ils se rapportent aux mêmes pays qui sont cités dans l'inscription sur laquelle M. Brugsch a construit son livre au titre alléchant. Ces textes sont déjà devenus célèbres, parce qu'ils répondent aux préoccupations contemporaines sur les conquêtes et les explorations en Afrique : les Égyptiens à la VIe dynastie en faisaient aussi, non pas autant que M. E. Schiaparelli l'a cru, mais en tout cas assez loin déjà. Cette tombe, qui a été trouvée dans les montagnes voisines de la première cataracte, touche surtout les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, parce qu'elle contient des idées morales que l'on est accoutumé à attribuer à la XIIe dynastie. En effet Hirkhouf, le possesseur de la tombe, s'exprime en ces termes : « J'ai fait à mon père une demande..., j'ai fait (docte envers) mon père, j'ai fait ce qui plaisait à ma mère, j'ai été bienveillant envers tous mes frères, j'ai donné du pain à l'affamé, des vêtements à celui qui était nu, des eaux de lin à celui qui avait soif, etc. » C'est déjà comme un avant-goût des paroles évangéliques, et cela remonte à presque 5,000 ans avant J.-C. Quand même M. Schia-

pareil se serait dans son mémoire borné à faire ressortir ses paroles, il aurait rendu un grand service à l'histoire des idées et je l'en féliciterais bien sincèrement.

E. ARCHIVEAU.

VICTOR SCHULTZE. — **Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums**, t. II. — Iéna, Costenoble, 1892, in-8 de VIII et 502 p.

M. Victor Schultze, professeur à l'Université de Greifswald, a donné, il y a déjà près d'un an, le second et dernier volume de son *Histoire de la chute du paganisme gréco-romain*, dont le premier volume date de 1887. Les historiens ecclésiastiques s'étaient de préférence les luttes du christianisme et du paganisme pendant les trois premiers siècles. C'est un premier service que leur rend M. Schultze d'attirer leur attention sur la seconde phase de cet intéressant conflit, celle qui se déroule aux IVe, Ve et VIe siècles, après la victoire officielle du christianisme. Il se rattache ainsi aux travaux, si méritoires en leur temps, de deux historiens français, qu'il est encore utile de consulter aujourd'hui : *l'Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, de Beugnot (1835), et surtout *l'Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient* (1850), par Etienne Chastel, et il se rencontre avec un autre de nos compatriotes, M. Gaston Boissier, dont le dernier ouvrage, analysé ici même par M. Bonet-Maury (t. XXV, p. 108), a pour objet *La fin du paganisme*.

La simultanéité des publications de M. Boissier et de M. Schultze est bien propre à faire ressortir combien vaste et complexe est cette histoire de la lutte et de la fusion des deux grandes courants d'où est sortie notre civilisation. L'un et l'autre nous offrent deux forts volumes sur ce même sujet et c'est à peine s'ils traitent les mêmes questions sur quelques points spéciaux. D'abord, M. Boissier ne s'occupe que de l'Occident, tandis que M. Schultze passe en revue toute l'étendue de l'empire. M. Boissier aborde l'histoire surtout avec les préoccupations du lettré; M. Schultze la traite plus volontiers en archéologue et en jurisconsulte. M. Boissier est un humaniste qui cherche avant tout comment la haute culture s'est christianisée; il nous expose, avec un talent de conteur exquis dont ses livres et ses cours témoignent également, la piquante histoire du conflit entre le christianisme et le paganisme dans les hautes classes, chez les lettrés, chez ceux qui reçoivent de l'éducation. Le peuple ne paraît guère dans son livre. M. Schultze, au contraire, s'occupe fort peu des lettrés, se défie des docteurs de l'Eglise, il les ignore de parti pris; ce ne sont que des théologiens, des philosophes, des hommes de spéculation, petit groupe quelque

peu flottes qui ne saurait représenter la haute chrétienté ; il aime mieux parler au pâtre, demander ses renseignements aux ruines et aux inscriptions, aux décisions des conciles provoquées par la situation religieuse populaire. La première époque le fait du paganisme dans quelques individualités considérées comme des types caractéristiques de l'époque ; le second espère à ressusciter les réalités populaires dans toute leur complexité et avec le vague des traits d'âme sur lesquels nous n'avons pas de renseignements directs et dont les intéressés eux-mêmes ne se rendaient pas clairement compte. Compléter les deux ouvrages, c'est en faire ressortir les qualités distinctes, mais aussi les lacunes au point de vue historique, l'un se complétant.

Dans son premier volume M. Schultze avait traité la partie politique de son sujet, l'attitude du gouvernement à l'égard du paganisme depuis Constantin jusqu'à Justinien. Le second volume a tout d'abord pour objet l'étude des résultats de cette politique dans la jurisprudence, dans l'art, dans la littérature, dans le calendrier. Seul dans le dernier chapitre qui présente une comparaison intéressante et, si je ne me trompe, originale des calendriers du chronographe de 354, de l'almanach Silvius de 448 et des calendriers de l'Église chrétienne, cette première partie n'offre rien de bien nouveau.

Il n'en est pas de même de la deuxième partie qui constitue l'élément véritablement original et intéressant de l'ouvrage. C'est l'examen minutieux des renseignements que l'auteur a pu recueillir sur la disparition ou l'altération des lieux de culte, des coutumes, des rites, des pratiques du paganisme dans chaque province ou chaque groupe de provinces de l'empire. Ici l'auteur a réellement frayé une voie nouvelle et tout à fait recommandable. Il est parti de l'idée fort juste que la transition du paganisme au christianisme n'est pas un phénomène simple et uniforme qui se soit manifesté sur toute l'étendue de la société antique à peu près de la même façon, mais que cette évolution s'est accomplie différemment dans les diverses régions, suivant qu'elles avaient été plus ou moins pénétrées de civilisation gréco-romaine, suivant le tempérament des populations multiples comprises dans l'empire, suivant la nature des traditions religieuses locales, l'étendue des invasions de barbares, etc. Si l'on veut sortir des généralités et serrer de plus près la réalité historique, il ne suffit donc pas d'étudier la christianisation de l'empire en général, ni même tout simplement de distinguer, dans son étude, l'Orient et l'Occident, mais il faut suivre la transformation religieuse, province par province, parfois même jusque dans chaque cité particulière. M. Schultze, en interrogeant cette méthode, dans l'histoire religieuse, du Bas-Empire a rendu le même service que M. Mommsen en donnant comme préface à l'histoire générale de l'empire une histoire des provinces sous la domination impériale.

Est-ce à dire qu'il ait tiré de cette méthode tout le profit qu'il est possible d'en tirer ? L'auteur lui-même n'a pas cette prétention. Il sait mieux que personne quelles difficultés présente une œuvre semblable comme la sienne. Son enquête en est déjà étendue, la Gaule, l'Afrique, l'Italie, paraît bien incomplète ; mais il

ne sera pas très difficile de le compléter par un dépouillement plus complet des travaux archéologiques et épigraphiques, sans sortir du cadre même tracé par M. Schultze. Aussi bien le principal intérêt de son ouvrage ne consiste-t-il pas dans l'analyse complète de tous les documents connus, mais bien plutôt dans la juxtaposition de ses enquêtes régionales, qui permet pour la première fois de se passer en revue dans leur ensemble et de tirer de leur comparaison des conclusions, solidement étayées sur les faits.

Ces conclusions sont principalement les suivantes : 1° la législation dirigée par l'empire chrétien contre le paganisme fut sévère en théorie, mais l'application en fut faite dans des proportions très variables aux diverses parties de l'empire et, à part quelques exceptions, le gouvernement préféra tempérer plutôt que de recourir à la persécution officielle. L'Église fut moins tolérante ; ses évêques et surtout ses moines usèrent fréquemment de violences contre les édifices religieux du paganisme, sans que le gouvernement s'y opposât. Mais ici encore les personnes furent en général épargnées. — 2° La lutte entre le christianisme et le paganisme après Constantin ne présenta guère de violences que dans les petites villes et dans les campagnes. Dans les grandes villes, à l'exception d'Alexandrie, la transformation religieuse s'opéra sans troubles, malgré la persistance des idées et des pratiques païennes dans une partie de leur population, notamment dans l'aristocratie. La résistance plus opiniâtre des petites villes et des campagnes tient, d'une part, au fait qu'elles avaient moins profondément subi l'influence de la civilisation gréco-romaine, d'autre part, à l'attachement des magistrats municipaux à leurs fonctions et dignités religieuses. En ce qui concerne les campagnes, il faut ajouter que l'organisation du gouvernement épiscopal, établi dans les villes, ne fut guère favorable à l'évangélisation des campagnards. Le clergé urbain la négligea et les évêques, jaloux de maintenir leur autorité sur le pays environnant leur ville épiscopale, ne favorisaient en aucune manière la constitution de centres d'action chrétienne en dehors de leur influence immédiate. Il fallut l'intervention des moines pour exercer sur les campagnards une action décisive. — 3° Les formes religieuses du paganisme, là où elles s'étaient conservées sous la religion d'importation de Rome et de la Grèce et là surtout où elles ne s'étaient pas laissé entamer par la civilisation impériale, offrirent beaucoup plus de résistance au christianisme que les cultes proprement grecs ou romains. Mais de toutes les religions antérieures, les plus résistantes furent les religions sémitiques. C'est dans les pays où elles avaient conservé des adhérents que les luttes furent les plus violentes. Ces religions, en effet, provoquaient l'indignation des chrétiens par les immoralités qu'elles sanctionnaient bien plus encore que par leur idolâtrie, et leurs adeptes témoignaient d'une fidélité plus grande que les autres, en sorte qu'à la fois l'attaque et la résistance furent plus actives.

La troisième partie du livre de M. Schultze a pour objet ce qu'il appelle « die religiöse Auseinandersetzung », la liquidation religieuse, les éléments païens

qui passèrent du paganisme expirant au christianisme triomphant. C'est ici que les lacunes de l'ouvrage sont le plus sensibles. M. Schultze ne nous donne qu'une esquisse tout à fait sommaire de l'évolution intérieure par laquelle le christianisme s'est paganisé. Et cependant, n'est-ce pas là l'élément capital de cette histoire? Il est très intéressant, certes, de savoir que tel temple fut égorgé par les chrétiens, tel autre saccagé, tel autre encore adopté à leur culte, mais il importe bien plus encore de savoir ce qui fut détruit, ce qui fut conservé ou ce qui fut adapté à la religion nouvelle, dans les esprits, dans les consciences, dans les cœurs des fidèles. L'histoire religieuse est avant tout une histoire morale; or cette histoire morale, M. Schultze n'en a tracé que des linéaments tout à fait insuffisants. A cet égard l'ouvrage de M. Boissier reprend toute sa supériorité, au moins pour ce qui concerne les classes instruites et lettrées. Mais l'histoire des croyances, des superstitions, des idées et des pratiques populaires, l'évolution religieuse, morale, rituelle, ni l'un, ni l'autre des deux historiens ne l'a retracée dans toute son étendue. C'est ici que leurs œuvres ont besoin d'être complétées pour que nous ayons vraiment une connaissance exacte de la fin du paganisme, ou plutôt de la dernière transformation du paganisme.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Les documents découverts par M. Bouriant dans une tombe chrétienne, à Akhmîm (l'ancienne Panopolis, dans la Haute-Égypte, et publiés chez nous avec introduction et commentaire par M. Ad. Lods, ont provoqué le plus vif mouvement de curiosité et d'intérêt scientifique dans tous les cercles compétents à l'étranger. Nous n'avons pas à renseigner nos lecteurs à leur sujet. Dans la précédente livraison M. Ad. Lods leur a déjà présenté une précieuse explication et, dans les pages précédentes, MM. Schnitzer et Eugène de Faye ont fait connaître les études qu'il leur a consacrées dans ses deux thèses de licence, soutenues devant la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce que nous voulons signaler ici, c'est l'empressement quelque peu fâcheux des critiques les plus autorisés d'Allemagne et d'Angleterre à publier leurs jugements sur les textes nouveaux. Les mœurs du journalisme, où l'on cherche avant tout à être le premier à annoncer une nouvelle, dût-on ne pas se donner le temps de se renseigner bien exactement sur sa véritable signification, envahissent même le monde scientifique. A peine un texte nouveau de quelque importance est-il publié, que les critiques, philologues et historiens, se jettent dessus avec avidité et se livrent à une véritable lutte de vitesse pour être les premiers à traduire le texte, à classer le document, à en dégager les conclusions historiques. On se rappelle la déluge de publications que suscita la découverte de la *Didachè*. Récemment l'écrit d'Aristide sur la Constitution d'Athènes a été l'objet d'un même empressement. Les trouvailles de M. Bouriant ont eu un sort analogue, surtout les fragments de l'Évangile et de l'Apocalypse de Pierre, à cause du grand intérêt que ces documents présentent — notamment l'Évangile de Pierre — pour la critique des évangiles canoniques et pour l'étude des origines du christianisme. En pays protestant surtout le nombre de ceux qui se consacrent à ces études de critique biblique est légion, et comme il n'y a plus grand'chose de nouveau à dire sur des textes qui ont été tant et tant de fois étudiés avec toutes les ressources de l'érudition et de la science la plus impressionnante, on comprend que ce soit un vrai régal, pour les maîtres de la critique biblique, de se trouver en présence de fragments inédits. C'est là ce qui explique, sans l'excuser, comment il se fait que le pays où le monde scientifique s'est peut-être le moins occupé des premières découvertes de M. Bouriant, c'est le pays même qui a l'honneur de les

avec prescience et prudence. Nous ne pouvons signaler ici que des articles — très intéressants d'ailleurs — de M. Salomon Reinach dans ses journaux *L'Extrême et La République française* du 5 janvier (tirage à part, chez Alcan) et une traduction française des fragments de l'Évangile de Pierre publiée à Boulogne-sur-Mer, par M. Victor Hennon.

Les fragments similaires du *Livre d'Hénoch* se prêtent moins aux mêmes hâtives que les morceaux plus courts et plus faciles de l'Évangile et de l'Apocalypse de Pierre. Ils sont plus longs et ils exigent, pour être étudiés d'une manière critique, la connaissance de l'éthiopien, puisqu'il faut pouvoir comparer le grec avec la version éthiopienne que nous possédons seule jusqu'à présent. Mais les trop courts fragments du vieil évangile docète de Pierre pouvaient être rapidement examinés et l'on ne s'en est pas fait faute. Dès la fin de 1892 ils étaient déjà l'objet de trois publications émanant de membres de l'Université de Cambridge : le professeur titulaire de théologie en avait publié une édition critique; MM. J. Armitage Robinson et M. R. James lui avaient consacré deux conférences, dans lesquelles le texte est reproduit, amendé, mais surtout étudié dans ses rapports avec la littérature apocryphe. Enfin M. J. Rendel Harris avait présenté le nouveau document en public dans un petit volume où sont indiquées et partiellement résolues les principales questions critiques auxquelles il donne lieu.

En Allemagne, le maître des études historiques sur les premiers siècles de l'Église, M. Ad. Harnack, a pris tout naturellement possession des nouveaux d'Évangile et d'Apocalypse, tandis que le maître des études éthiopiennes, M. Dillmann, prenait pour sa part le Livre d'Hénoch. Un tirage à part d'une communication détaillée à l'Académie des sciences de Berlin a précédé la publication des textes de l'Évangile et de l'Apocalypse dans le t. IX des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* par M. Ad. Harnack lui-même. Cette édition est accompagnée d'un commentaire et d'une introduction, entièrement restructurés comme tout ce qui sort de la plume du professeur de Berlin. M. Harnack se distingue de la plupart des autres critiques en ne croyant pas que l'on puisse admettre avec certitude l'utilisation d'un ou de plusieurs de nos évangiles canoniques par l'auteur de l'Évangile de Pierre. Il lui reconnaît une abondance de détails intéressants pour l'histoire évangélique, parmi lesquels nous signalons, avec M. Schürer, de la *Theologische Literaturzeitung*, les suivants : 1° D'après l'Évangile de Pierre, la condamnation et la crucifixion de Jésus auraient lieu avant la première fête des pains azymes, par conséquent non le 15 nisan, mais le 13 ou le 14, suivant que l'on fête le premier jour des pains azymes au 15 nisan, d'après le texte de la loi mosaïque, ou au 14 suivant l'habitude des Juifs contemporains de Jésus. — 2° L'Évangile de Pierre, aux versets 42 et 43, fait allusion à la descente de Jésus aux enfers pour prêcher l'Évangile aux ancêtres. — 3° D'après cet évangile la résurrection et l'ascension de Jésus se suivent sans intervalle. Il n'y est point parlé d'apparitions de Jésus aux apôtres lorsque ou

aux disciples, immédiatement après la résurrection, ni auprès du tombeau, ni à Jérusalem. Les disciples retournent en Galilée, sur les bords du lac de Génésareth, et c'est là seulement que, dans le suite du récit que nous manque, se plaçaient les apparitions de Jésus. M. Harnack montre fort bien que cette tradition doit être plus ancienne que celle de nos évangiles synoptiques.

Ces quelques détails suffisent, sans doute, à convaincre même les profanes des grosses questions soulevées par le nouvel évangile, malheureusement si incomplet. Quant à l'Apocalypse de Pierre, ce fut un des écrits les plus lus et les plus estimés des premiers chrétiens ; les nouveaux fragments confirment ce que l'on savait déjà sur le caractère matériel des espérances et des croyances d'un grand nombre de chrétiens à l'époque des origines.

Et le flot des revues montait toujours! Il s'en fonde continuellement de nouvelles et la multiplication des travaux dans ces trop nombreux recueils, d'autant moins répandus qu'ils se multiplient davantage, a pour résultat qu'il devient de plus en plus difficile de se procurer au bout de quelques années les mémoires de valeur, lorsqu'ils n'ont pas été réunis en volume par l'auteur. Ces réflexions mélancoliques nous sont inspirées par la première livraison d'un nouveau recueil trimestriel, la *Revue sémitique d'Épigraphie et d'Histoire ancienne*, publiée sous la direction de M. J. Halévy, chez l'éditeur Leroux (prix : 20 francs par an). A moins qu'il ne faille prendre à la lettre l'association de l'adjectif « sémitique » au substantif « Revue », et qu'il ne faille voir dans ce nouveau périodique, non pas une publication ayant pour objet l'épigraphie et l'histoire sémitiques, mais un recueil inspiré par l'esprit sémitique ou ayant le caractère sémitique, le besoin ne s'en faisait pas sentir. Nous avons déjà tant de périodiques où tous les articles de M. Halévy qui couvriront les pages de la Revue sémitique auraient fort bien pu trouver place! La première livraison, en effet, est presque entièrement occupée par des travaux de M. Halévy. On y trouve d'abord la suite des Recherches bibliques, publiées longtemps dans la Revue des études juives, et qui renferment, à côté de tant d'observations précieuses inspirées à l'auteur par son étonnante érudition, tant de parties pris et de singularités. Autant on goûte l'ingénieuse et hardie reconstitution d'une série d'histoires patriarcales intitulée « Un gouverneur de Jérusalem vers la fin du XVe siècle avant J.-C. », autant les amis les moins disposés pour le savoir de M. Halévy regrettent de le voir commenter sous l'apparition d'Abraham une période d'histoire réelle pour le peuple hébreu et nous présenter, comme une réalité historique, d'ailleurs très amusante, la ruse d'Abraham qui fait passer Sarah pour sa sœur. M. Alfred Boissier et M. J. Perruchon ont prêté leur concours à M. Halévy, le premier en publiant deux documents assyriens relatifs aux présages, qui seront traduits ailleurs[1] et qui promettent d'être le point de départ d'une étude très intéressante sur cet élément important de la religion chaldéenne; le second en publiant et traduisant une lettre éthiopienne adressée au roi Georges de Nubie

sous le patriarcat de Philothée (884-1022 ou 1001), pour demander à celui-ci un abonnement métropolitain. Le mérite de M. Halley serait aussi, non seulement dans ses propres mémoires, mais encore dans ceux des élèves qu'il a formés.

Une autre revue nouvelle, également publiée par M. Leroux et devant paraître tous les trois mois en numéros de 10 à 12 feuilles, peut être considérée en quelque sorte comme la continuation d'un savant recueil déjà avantageusement connu. La *Revue de l'Orient latin*, en effet, se propose de poursuivre l'œuvre commencée par le regretté comte Riant dans les *Archives de l'Orient latin*. Elle embrassera dans ses investigations, tous les sujets qui, de près ou de loin, touchent à l'histoire des relations de l'Occident et de la Terre-Sainte pendant le moyen âge : pèlerinages aux Lieux saints, voyages, état des communautés chrétiennes dans les pays occupés par les Croisés ; histoire des Croisades et de tous les événements qui s'y rattachent. L'archéologie et la paléographie, la sigillographie et la numismatique tiendront dans la Revue une place importante.

Les matériaux publiés seront rangés sous trois rubriques : Inventaires et descriptions de manuscrits ; Publications de documents ; Mémoires et Notices. Une Chronique donnera de brèves indications sur les ouvrages importants parus ou à paraître et sur les faits d'actualité intéressant l'Orient latin. Une Bibliographie concernant les ouvrages et périodiques spéciaux publiés dans l'année sera donnée à la fin de chaque volume.

Le Comité de rédaction fait appel à tous les savants français et étrangers qui seraient disposés à s'associer à ses travaux. Il s'adresse tout spécialement aux anciens collaborateurs des *Archives de l'Orient latin*, dont le concours a donné une si haute valeur aux deux volumes de cette publication.

La Revue de l'Orient latin est publiée sous la direction de MM. le marquis de Vogüé et Ch. Schefer, avec la collaboration de MM. A. de Barthélemy, J. Delaville Le Roulx, L. de Mas Latrie, Paul Meyer, E. de Rozière, et G. Schlumberger. Le secrétaire de la rédaction est M. C. Kohler. Voici le sommaire du premier numéro : Le comte Riant, par M. le marquis de Vogüé ; Les patriarches latins de Jérusalem, par M. de Mas Latrie ; L'ordre de Montjoye, par M. J. Delaville Le Roulx ; Actes passés à Famagouste, par M. Desimoni ; Eclaircissements sur quelques points de l'histoire de l'Eglise de Bethléem-Ascalon, par le comte Riant.

Le prix de l'abonnement est fixé à 25 francs pour Paris, 30 francs pour les départements et 27 francs pour l'étranger.

— G. Maspero. *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, 1er vol. (Paris, Leroux ; gr. in-8 de XII et 415 p.). M. Maspero et son éditeur, M. Leroux, ont été frappés de l'extrême difficulté que les amis des antiquités égyptiennes éprouvent à se procurer la plupart des petits mémoires publiés depuis le com-

empêchement du côté par les égyptologues français. Ils ont pensé qu'il y avait intérêt à recueillir ces études éparpillées et à les grouper dans des volumes d'un format commode et d'un prix modéré. De là est née la *Bibliothèque égyptologique* dont nous annonçons ici le premier volume.

Il n'était que juste d'inaugurer cette publication en remettant tout d'abord les très nombreux mémoires que le directeur de la « Bibliothèque », M. Maspero, a écrits depuis 1867 et qui témoignent de sa prodigieuse activité scientifique. M. Maspero lui-même a pensé qu'il ne pouvait mieux faire que de rassembler en un seul volume les mémoires qu'il a consacrés à la mythologie et à l'archéologie égyptiennes, et nous avons plaisir à constater que les plus importants de ces mémoires, ceux qui ont révolutionné nos connaissances sur la religion égyptienne, sont ceux-là mêmes dont la fusion de l'*Histoire des Religions* a vu la naissance.

M. Maspero avoue lui-même qu'il a été obligé d'entreprendre ses études religieuses par les exigences de ses travaux d'histoire et de grammaire, plutôt qu'il ne s'y est adonné par goût. « Je servais au début, dit-il, comme il était naturel, la route tracée par les grands égyptologues qui s'étaient occupés de ces sujets : par Lepsius, par Chabas, par Brugsch, surtout par M. de Rougé, qu'on est toujours sûr de rencontrer partout au premier rang. Je croyais vraiment à l'unité du dieu égyptien, à son immatérialité, à la sublimité de l'enseignement que donnaient ses prêtres; tout était Soleil pour moi comme pour mes maîtres et l'axiome Nomina numina ne paraissait être la règle de toute exégèse sérieuse. Le contact direct des monuments ébranla d'abord, puis détruisit ma foi égyptienne ; je dus reconnaître que les Égyptiens eux-mêmes ne semblaient jamais avoir professé, et seulement soupçonné, la plupart des belles doctrines qu'on leur prêtait si généreusement. En analysant les stèles funéraires du Louvre, j'en étais arrivé à définir la nature et le rôle de ce mot ka si étrangement translaté en une sorte de Génie pronominal... La doctrine du double demeura trois ans plutôt à l'épreuve, et je ne me décidai à la divulguer qu'en 1878.

« ___ On s'est étonné d'abord — et peut-être maladroitement — de voir ce que devenait entre mes mains la vieille exégèse égyptienne, puis on s'est habitué à l'envisager de plus près et j'ai trouvé que, somme toute, le vrai l'emportait dans le jugement que j'en prononçais. Aujourd'hui, après quatorze ans, j'ai mes propres sujets de beaucoup de gens » (p. v-vii).

Rien ne saurait mieux faire ressortir l'importance de ce nouveau volume que les déclarations de M. Maspero lui-même telles que nous venons de les transcrire. On y trouvera les rapports présentés à l'Institut égyptien sur les fouilles et les travaux exécutés en Égypte de 1881 à 1886, les mémoires sur l'histoire des dieux, le Double et les statues prophétiques, le Rituel du sacrifice funéraire, le Livre des morts, etc. Les articles de géographie et d'histoire seront groupés dans un second volume qui ne se fera pas longtemps attendre.

— *M. Paul Decharme, Euripide et l'esprit de son théâtre* (Paris, Garnier; gr. in-8 de VI et 568 p.). Tout le monde sait que l'étude des tragiques fournit de précieux éléments à la connaissance de la religion grecque. Nous ne sortons pas du cadre de cette Revue en signalant ici le beau volume que notre collaborateur, M. Paul Decharme, vient de consacrer à Euripide et à son théâtre. Si la seconde partie, consacrée à l'art dramatique chez Euripide, est du domaine de la critique littéraire, encore qu'elle renferme un chapitre sur les interventions divines dans les drames du poète grec, la première, qui a pour objet l'analyse de l'esprit critique chez Euripide, appartient en grande partie à l'histoire morale et religieuse. M. Decharme y étudie les rapports d'Euripide avec les philosophes et les sophistes, sa critique des traditions religieuses, ses idées morales, ses opinions sur la société et la politique. Sans doute, personne ne peut traiter absolument nouveau un sujet qui a déjà été traité de toutes les façons et à tous les points de vue. M. Decharme, tout le premier, déclare qu'il ne prétend pas renouveler un Euripide inconnu, mais « pour qui veut avoir de lui une image aussi fidèle qu'il est possible, les traits nouveaux, même très légers, qui s'ajoutent à sa physionomie, ne sont pas à négliger ». On ne saurait trouver de guide plus aimable que M. Decharme pour refaire connaissance avec le philosophe et le poète, dont il remet au point des travaux critiques modernes.

Pour l'histoire de la religion grecque Euripide offre un intérêt tout particulier, parce qu'il est le contemporain et, à beaucoup d'égards, le confrère des sophistes. « Il avait en commun avec eux l'esprit de recherche qui examine tout et met tout en question, l'ironie qui perce à jour les préjugés régnants et les idées conventionnelles, l'audace sceptique qui ébranle dans leurs fondements les traditions religieuses » (p. 58). Cette critique s'attaque notamment aux idées que ses contemporains se faisaient des dieux et aux légendes qu'on racontait à leur sujet. Aux dieux multiples de l'imagination populaire, vains rêves à la personne d'une divinité unique, Euripide substitue une force immanente, impénétrable en son essence, mais qui se manifeste sous deux aspects : celui des lois de la nature ; celui de l'intelligence humaine. M. Decharme ne croit pas qu'Euripide, devenu vieux, se soit converti à une sorte de mysticisme monothéiste, ni qu'il ait été attiré par la secte orphique, assez répandue de son temps. Il s'est élevé contre tous les préjugés qui se rattachent à la religion ; il a attaqué l'art mensonger de la divination, les abus du droit d'asile. Il a émis des doutes sur la valeur de la religion du serment. Ses idées sur la vie et la condition humaines sont pessimistes, et sa conception de l'immortalité semble supposer la disparition de l'individualité et consister en un retour de l'âme dans l'éther. Il est sceptique à l'égard des mythes et des légendes parmi lesquelles l'extrême même de ses drames ne l'oblige pas à avoir du moins l'air d'y croire. Quelle est la part d'initiative et de réflexion personnelle du poète dans cette profession de libre pensée ? c'est ce qu'il est et ce qu'il sera probablement toujours

jours impossible de déterminer. Mais il est certain qu'en prêtant la magie de son langage et la grande voix populaire de la scène à des idées qui, sans lui, seraient restées davantage renfermées dans un cercle restreint de philosophes et de sophistes, il contribua beaucoup à les répandre.

M. *Paul Regnaud*, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, est infatigable à soutenir la thèse qu'il a exposée dans son récent ouvrage sur le *Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne* (voir *Revue*, t. XXV, p. 378 et suiv.). Cette fois, c'est dans une brochure sur l'*Atharva-Véda et la méthode d'interprétation* de M. Bloomfield (Paris, Leroux) qu'il reprend à nouveaux frais la démonstration que les hymnes védiques ne sont pas autre chose que la description du sacrifice sous sa forme matérielle et extérieure : « Dans la pensée et l'apologie de ce sacrifice-type, les hymnographes, soit que leurs œuvres remontent à une époque où la simplicité du culte n'admettait encore l'usage d'aucun rite, soit que toute leur attention ait été concentrée autour du phénomène d'ignition qui constituait pour eux l'essentiel du sacrifice, les hymnographes, dis-je, n'ont vu ou voulu voir que ce phénomène même et le jeu des deux éléments, le liquide inflammable et le feu de l'autel auquel il est dû. Leurs auteurs n'y ayant mis que cela, on ne saurait trouver autre chose dans les textes védiques. Aussi la seule méthode qui puisse en donner la clé consiste-t-elle primitivement à écarter les rêves imaginaires sous lesquels les commentateurs, à commencer par ceux de l'Inde, ont enfoui le vrai sens, pour mettre en pâture humaine la seule réalité réelle qu'ils contiennent » (p. 54-55). Comme les beaux travaux de M. Bloomfield, « Contributions the the interpretation of the Veda » et son édition du Kauçika-sûtra s'inspirent de principes tout différents, il est naturel que M. Regnaud ait à cœur de montrer que le savant indianiste américain comprend mal les textes, qu'il substitue à tort des interprétations appuyées sur les commentaires indigènes à celles qui ressortent des documents védiques eux-mêmes et qu'il se trompe, lorsqu'il affirme que pour en saisir le vrai sens il est indispensable de les rattacher aux pratiques, aux légendes ou même aux spéculations théologiques antérieures dont ils sont la déformation liturgique.

Les indianistes jugeront les interprétations respectives de M. Bloomfield et de M. Regnaud. La thèse même de l'honorable professeur de Lyon, nous l'avons déjà dit, soulève de fortes objections. Mais elle ne saurait être discutée en quelques lignes. La *Revue* y reviendra prochainement.

Nous avons reçu d'un autre de nos collaborateurs, M. *G. Bonet-Maury*, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, la leçon d'ouverture de son cours sur l'histoire ecclésiastique du XIXe siècle, prononcée à la séance officielle de rentrée, le 3 novembre 1892, et publiée ensuite chez l'éditeur Fischbacher avec le Rapport annuel de M. le doyen Lichtenberger. M. Bonet-

Maury avait choisi comme sujet la vie et les œuvres d'Ignace Dœllinger. Le célèbre professeur de Munich est bien, en effet, une des figures les plus originales et les plus caractéristiques de l'histoire religieuse moderne et l'un des exemples les plus éclatants de l'évolution que la science théologique et la critique historique a déterminée dans notre siècle, chez les hommes même les plus religieux et les plus attachés à l'Eglise, mais plus attachés encore au culte de la vérité qu'à leur parti et plus soucieux de loyauté intellectuelle que d'opportunisme ecclésiastique. La première partie du travail de M. Ronel-Maury est consacrée au récit de la vie de Dœllinger et à sa carrière de publiciste. La seconde partie, nécessairement plus originale, nous montre l'évolution de sa pensée sur trois questions capitales : le pouvoir suprême dans l'Eglise ; l'autorité en matière de foi ; les rapports de l'Eglise avec l'Etat et les dissidents. Un parallèle intéressant entre Dœllinger et Lamennais est à signaler, alors même que ces deux grands esprits n'offrent que des analogies plus superficielles que réelles.

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et belles-lettres. — Séance du 9 décembre 1892 : M. *Geffroy* écrit de Rome qu'on vient de trouver, au cours des travaux exécutés au mont Capitolin pour l'érection du monument à Victor-Emmanuel, une inscription en l'honneur d'une prêtresse attachée au culte de la *Dea magna caelestis*, déesse adorée à Carthage, et à celui du *genius loci* du mont Tarpéien. On a repris aussi les travaux du Panthéon. Les fouilles ont fait découvrir, au-dessous du seuil du portique, des constructions du temps d'Auguste. Cette découverte soulève diverses questions, qui ne pourront être encore résolues.

M. Bertrand, président, communique une note de M. le Dr *Verneau*, médecin-major, relative aux tatouages dont les indigènes de Tunisie se couvrent les membres et le front. Il a reconnu que tous ces tatouages reproduisent, plus ou moins altéré, un seul et même type : une sorte de poupée, vue de face, les bras étendus. C'est la représentation, conservée sous une modification sensible par la tradition, du petit mannequin, aux bras étendus, qui, sur les monuments antiques de la Phénicie et de Carthage (stèles phéniciennes de Lilybée, stèles puniques d'Hadrumète, lampes néopuniques de Carthage), figure ce que les archéologues ont nommé le « symbole de la triade punique ». C'est un singulier exemple de la persistance d'un type traditionnel et populaire. On avait déjà fait une remarque analogue sur le symbole de la main ouverte, qui figure sur tant de stèles puniques de Carthage et qu'on retrouve aujourd'hui en Tunisie, où, pour écarter le mauvais œil, l'Arabe le peint sur la mur de sa maison.

— Séance du 23 décembre : M. *Oppert* continue sa lecture sur des découvertes chronologiques et sur la fixation exacte de diverses dates, qui intéressent également l'histoire ichinéen. Il a retrouvé le système d'intercalation du calendrier chaldéen, qui consiste en un cycle de dix-neuf ans. Les périodes commencent, comme tous les autres cycles, à l'année 712 avant notre ère. Dans cette année, le premier jour de l'an coïncidait avec l'équinoxe, et Sirius se leva le 14 Ab.

Les interrelations entre lui d'après les nécessités astrologiques. Nous avons rappelé que Nabuchodonosor monta sur le trône en juin 605, que Jérusalem fut détruite le lundi, 31 juillet 587, et Babylone prise par Cyrus le mercredi, 28 octobre 539 avant notre ère. Ces résultats, fait remarquer l'auteur de la communication, sont d'une précision jusqu'ici inconnue pour ces périodes reculées.

— Séance du 13 janvier 1899 : M. *Philippe Berger* communique une inscription punique trouvée à Mahtar par MM. Vercliey et Delbecke, et dont il doit la connaissance à M. Gauckler, inspecteur des antiquités et des arts. Elle a 2 mètres de longueur et se compose de 10 colonnes, de 4 à 6 lignes chacune ; la pierre sur laquelle elle est gravée paraît avoir été un linteau de porte. C'est la dédicace de la portion orientale d'un temple, portion appelée, dans cette inscription, mémoire ; M. Berger rapproche ce mémoire du mihrâb des mosquées arabes. La construction de l'édifice avait été provoquée par une vision des divinités Tît et Amon ; une statue de Tît avait été érigée en même temps. Les sept dernières colonnes ne contiennent qu'une liste de noms propres, les uns puniques, les autres berbères, d'autres encore latins.

— Séance du 27 janvier : M. *Geffroy* écrit de Rome que les travaux exécutés dans le palais Caffarelli, à Rome, ont mis à jour un pan du mur qui a probablement appartenu à la cella orientale du temple antique de Jupiter Capitolin.

— Séance du 10 *février* : M. Clermont-Ganneau lit une étude sur l'embouchure du Jourdain dans la mer Morte et le déplacement de l'extrémité septentrionale de cette mer depuis l'antiquité. Le livre de Josué dit que la limite entre les tribus de Juda et de Benjamin était formée par une ligne allant de Jérusalem à l'embouchure du Jourdain. Aujourd'hui, cette embouchure étant à la latitude même de Jérusalem, la ligne dont il s'agit serait dirigée de l'est à l'ouest. Mais le texte ajoute qu'elle passait par Beth-Hoglah, ville dont l'emplacement est connu, car elle a conservé son nom, sous la forme arabe Kasr-Hadjlâ : or, une ligne tirée de Jérusalem à Kasr-Hadjlâ se dirigerait, non vers l'est, mais vers l'est-nord-est, et irait rencontrer le Jourdain, non à son embouchure, mais à 6 ou 7 kilomètres plus haut, au lieu dit Kasr-el-Yahoûd, où la tradition place le baptême de Jésus. De plus, le cours du Jourdain, de Kasr-el-Yahoûd à l'embouchure, coupe une vaste dépression de terrain qui semble un ancien dessèchement ; et, précisément, le livre de Josué mentionne, à l'extrémité de la limite qu'il décrit, un marais ou une lagune de la mer Morte, Hakkam, appelé la lagune du Nord, par opposition à celle qui existe encore aujourd'hui à l'extrémité méridionale de la même mer et qu'il appelle la lagune du Sud. Il est encore question de ce marais septentrional, situé au Jourdain, dans l'histoire Josèphe, à propos de la lutte entre les frères asmonéens, Jonathan, Simon et Jean, et le général syrien Bacchides. Enfin, un pèlerin russe qui visita la Terre Sainte en 1106 et 1107 de notre ère, l'higoumène Daniel, témoigne que de son temps la distance de Kasr-el-Yahoûd était d'un peu plus de 4 kilomètres, tandis qu'aujourd'hui cette

distance est fixé à 7 kilomètres. De toutes ses circonstances, on peut conclure, soit par l'effet de l'évaporation, soit par l'accumulation des dépôts d'alluvion, le rivage septentrional de la mer Morte a reculé de sept siècles vers le sud, tandis que le cours du Jourdain s'allongeait d'autant. A l'époque où fut écrit le livre de Josué, la mer Morte atteignait Kasr-el-Yahoûd, et c'était là qu'elle recevait les eaux du Jourdain ; au temps de l'expédition David, la mer avait perdu et le fleuve gagné 4 kilomètres ; depuis sept siècles, le mouvement s'est continué à raison d'environ 300 mètres par siècle. Il est évident qu'il ne s'arrêtera pas là.

L'histoire religieuse dans les périodiques français. — Dans la livraison des Deux-Mondes deux articles de la livraison du 1er janvier concernent l'histoire religieuse en France. C'est d'abord l'étude de M. Emile Faguet sur *Ballanche*, dont il a peut-être un peu trop exagéré l'importance, puisque de pouvoir être pris pour un représentant typique d'un certain courant intellectuel ne signifie pas que l'on ait créé ce courant et que l'on ait personnellement exercé une grande influence. Pour le malheur de ce pays l'ombre de Ballanche ne fut rien à côté de celle de Chateaubriand. M. Faguet le montre fort bien, Ballanche, avec infiniment moins de talent et un esprit bien moins heureux, a singulièrement mieux compris les conditions d'une renaissance religieuse conforme aux tendances et aux besoins du XIXe siècle. Il a conçu la christianisme démocratique et un peu socialisant ; avec flerdor et avec Vico il a eu l'intuition de la philosophie de l'histoire et il a compris, mieux que Volney et Dupuis, la valeur du développement religieux dans l'histoire de l'humanité. Sans doute, son interprétation des mythes procède plus de l'imagination que de la mesure, il n'en a pas moins été un des premiers à reconnaître la valeur scientifique, disons, des traditions mythiques pour l'histoire morale de l'humanité. L'histoire des religions doit le ranger parmi ses précurseurs à côté de Herder, mais bien au-dessous de lui, car si l'influence de la partie d'esprit de ces deux hommes se peuvent être mis en parallèle.

L'autre article est de M. Ch.-V. Langlois sur l'éloquence sacrée au moyen âge. S'appuyant sur les travaux bien connus de M. Lecoy de la Marche, les travaux moins connus et cependant si méritoires de M. Hauréau, sur le livre de M. l'abbé Bourgain et le t. XXVI de l'*Histoire littéraire de la France*, M. Langlois a donné d'un sujet passablement embrouillé une exposition très claire, même pour les profanes, et où l'on sent à chaque page la connaissance et la pratique personnelle des textes meilleurs. Rien de plus faux que de s'imaginer une prédication uniforme au moyen âge. Il faut distinguer le sermon qui s'adresse aux clercs de celui qui s'adresse au peuple, le genre du XIIe et celui du XIIIe siècle. Au XIIe seule fleurit l'éloquence des moines de Saint-Victor et des Cisterciens, artistique, travaillée, littéraire ; elle dédaigne la science et fait appel au sentiment. Au XIIIe siècle la scolastique envahit la chaire absolument et la glace, tandis que l'éloquence populaire des Franciscains, des Dominicains,

se fait familière jusqu'à la grossièreté, devient pratique, toute farcie d'anecdotes, d'exemples, jusqu'à ce que la propagation des procédés mnémoniques, jointe à l'action stérilisante de la scolastique, tarisse la source de l'inspiration individuelle au XIVe siècle et tue l'éloquence sacrée au moment même où l'éloquence politique commence. Ces études sur la prédication au moyen âge sont de la plus grande utilité pour l'histoire religieuse, parce que l'on ne s'est guère occupé jusqu'à présent que de l'histoire des controverses dogmatiques ou scholastiques et de l'histoire politique de l'Église. L'étude de la prédication est bien autrement propre à nous faire connaître l'état moral et spirituel du peuple chrétien.

Dans la *Mélusine* (1er de novembre-décembre) nous remarquons une très intéressante application de la mythologie iconographique dans l'article de M. Gaidoz sur la Vierge aux sept glaives. Après avoir rappelé les piteuses explications que les théologiens liturgistes donnent du type bien connu de la Vierge aux sept glaives dite Notre-Dame des Sept-Douleurs, M. Gaidoz n'hésite pas à mettre cette représentation en rapport avec celles de l'Istar assyrienne et de l'Artémis-Diane grecque, si souvent représentées avec des armes, des flèches ou des carquois qui semblent rayonner de leur dos. « Pour nous, dit-il, l'image et le mystère de Notre-Dame des Sept-Douleurs sont sortis d'une image. Un cylindre assyrien ou quelque autre pierre gravée est arrivé en Italie au moyen âge; on connaît les rapports fréquents de commerce que l'Italie du moyen âge entretenait avec l'Orient. Une image de femme ne pouvait être prise que pour celle de la Vierge Marie : que l'on songe aux nombreuses images de déesses gréco-romaines prises pour des images de Vierge Marie! Mais que pouvaient signifier ces armes que l'on voyait paraître derrière la figure féminine et comme traversant sa poitrine? C'étaient sans doute des glaives et que pouvaient-ils signifier? Un sens ingénieux ne manqua pas de devoir qu'ils étaient le symbole de douleurs : le passage de l'Évangile que nous venons de citer (c'est-à-dire *Luc*, II, 35, paroles de Siméon à Marie : Un glaive te traversera l'âme) montrait aussitôt cette explication. Les glaives étaient au nombre de sept : il ne s'agissait que de trouver — et c'était facile — les sept principales douleurs de la Vierge Marie. »

Ces interprétations chrétiennes données à des images de l'art gréco-romain sont nombreuses au moyen âge. Aussi l'explication proposée par M. Gaidoz ne pourrait-elle paraître bizarre qu'à ceux qui ne sont pas familiarisés avec l'archéologie médiévale. Le type de Notre-Dame aux sept glaives étant bien accrédité dans l'Église a subi, à son tour, une modification du fait de la dévotion moderne au Sacré Cœur. La Vierge est représentée, la poitrine ouverte et le cœur à nu ou placé devant la poitrine et traversé de sept glaives. D'autre part, le type iconographique une fois adopté par l'Église a provoqué un culte et des dévotions spéciales : l'Église lui a assigné un jour de fête spécial (il y en a même deux); des sanctuaires nombreux ont été placés sous son patronage spé-

ciel; des publications pieuses lui ont été consacrées; des prières spéciales lui sont adressées; elle a ses sanctuaires, ses chapelets. Enfin — et c'est ici le bouquet de cette spirituelle et ingénieuse étude — les sept douleurs de la Vierge ont donné naissance aux sept allégresses de la Vierge, aux sept douleurs et aux sept allégresses de saint Joseph, lesquelles sont provoquées par les mêmes sept événements envisagés à un point de vue différent, à la révélation des faits douloureux ou l'honneur de saint Joseph, et au succès de saint Joseph avec ses sept remèdes. M. Guillon nous offre ici un exemple instructif des combinaisons que les théories sur la formation des mythologies peuvent trouver dans l'étude des phénomènes religieux dans le monde moderne, ou tout au moins aux époques historiques où l'évolution des idées et des pratiques est plus facile à suivre.

D'un genre plus sérieux est l'œuvre ingénie et méritoire de M. *Franz Cumont* dans la « Revue archéologique » : *Catalogue sommaire des monuments figurés relatifs au culte de Mithra* (in-12 de 1 pl., chez Leroux). Les documents littéraires qui nous renseignent sur le mithriacisme sont bien pauvres, on sait que la connaissance de ce culte, pendant un temps si répandu, s'acquiert surtout par l'étude des monuments que ses adeptes ont laissés sur toute la surface de l'ancien empire romain. Malheureusement ces monuments sont dispersés; les uns ont disparu après avoir été découverts, d'autres ont été transportés dans des musées loin de leur lieu d'origine. La plupart n'ont été publiés que dans des recueils d'archéologie locale parfaitement inconnus et que l'on se procure difficilement. M. Cumont a donc rendu un service signalé à l'histoire de la religion mithriaque, en dressant ce catalogue des monuments figurés relatifs au culte de Mithra, et en le dressant d'une manière aussi consciencieuse. Il ne renferme pas moins de 271 numéros dont l'attribution mithriaque est certaine. 14 numéros dont l'appartenance au culte de Mithra est douteuse, et la liste de 17 pierres gravées où est figurée la scène de Mithra tauroctone. Enfin l'article contient encore, après une énumération des monuments falsifiés, la liste alphabétique des lieux où se trouvent actuellement les monuments cités.

M. Cumont demande qu'on veuille bien lui signaler les monuments, inscriptions ou documents de toute nature qu'il aurait omis dans ce catalogue. Depuis plusieurs années il se consacre à l'étude du mithriacisme et prépare sur cette religion si intéressante et encore trop mal connue un ouvrage de longue haleine sur lequel il y a lieu de fonder de grandes espérances.

Nouvelles et faits divers. — 1° Notre collaborateur, M. *Bertè*, a été nommé membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

— 2° M. *Pierre Paris*, l'auteur des Bulletins de la Religion grecque publiés chaque année par la Revue, a été nommé professeur titulaire d'archéologie et d'histoire de l'art à la Faculté des Lettres de Bordeaux.

— 3° L'administration du *Musée Guimet* a mis en distribution le 2e volume de la traduction du *Zend-Avesta*, par M. James *Darmesteter*, contenant le Vendidad, les Yashts, le Khorde-Avesta — et la traduction du *Yi-King*, par

M. *P. Thiaudière*. Ces deux forts volumes forment les tomes vingt-deuxième et vingt-troisième des *Annales du Musée Guimet*. Nous y reviendrons bientôt dans notre prochain numéro.

— 5° M. *Henri Bois*, professeur à la Faculté de théologie de Montauban, a publié chez l'éditeur Fischbacher le *Dogme grec*. Voici les principales divisions de cet ouvrage : I. Le dogme grec et l'intellectualisme. — II. Le dogme grec et le dogmatisme. — III. Le dogme grec et l'essence du christianisme. — IV. Le dogme grec et la surnaturalisme. — V. Le dogme grec et la science. — VI. Le dogme grec et l'évolution des dogmes. — Appendices : I. Religion et théologie en fait et idée. — II. Philosophie et science. — III. Le dilemme du docteur Hatch.

— 6° Le *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieure au VIIIe siècle*, publié par M. *Edmond Le Blant* à l'Imprimerie nationale, dans la Collection des documents inédits sur l'histoire de France (in-4 de XXIII et 483 pp.), forme le tome II et le supplément de 120 inscriptions chrétiennes découvertes sur le sol de l'ancienne Gaule depuis l'apparition du recueil publié par l'auteur il y a vingt-cinq ans. Les révélations fournies par ces nouveaux documents sur la propagation du christianisme en Gaule confirment entièrement les conclusions auxquelles M. Le Blant s'était arrêté dans son premier ouvrage.

— 7° M. *Max von Berchem* annonce dans une lettre à M. Barbier de Meynard, publiée par le *Journal asiatique*, un projet de *Corpus inscriptionum arabicarum*. Dès à présent il a déjà cinq cents inscriptions en portefeuille.

ANGLETERRE

— *J. Bent. The ruined cities of Mashonaland* (Londres, Longmans). M. Bent, accompagné de sa femme et de quelques amis, a consacré près d'une année, de janvier 1891 à janvier 1892, à l'exploration des ruines considérables qui ont été découvertes aux environs de Fort-National, entre le Lumpopo et le Zambèse, dans le pays Mashona. Il n'a pu en dégager qu'une petite partie, grâce au concours de la Société royale de géographie et de la Compagnie anglaise sud-africaine, mais ses recherches semblent avoir été assez fructueuses pour prouver que ces monuments merveilleusement explorés sont construits selon le même type que ceux dont il a pu pénétrer les secrets. L'ouvrage que nous annonçons lui contient la description de ces fouilles, ainsi que des nombreux objets recueillis par les explorateurs. Des plans et des photographies permettent de suivre sans peine la description.

Ces très curieux monuments rappellent déjà bien de l'arrivée des Portugais dans les mêmes parages, il y a quatre cents ans. Il ne saurait être question de les attribuer aux indigènes, parfaitement incapables de les construire. On ne peut pas davantage y voir des constructions érigées par des envahisseurs mahométans, car les armes, les objets en fer et en bronze que l'on y a trouvés pro-

soutient un caractère nettement polémique. La prédominance des emblèmes phalliques porte M. Rost à supposer que ces constructions, en forme de tours, ont été érigées par des populations d'origine sémitique, par des Arabes païens, notamment par une colonie himyarite qui pénétra jusque en Abyssinie, à Axoum. C'était vraisemblablement des intéressés et des dévots commandant pour les négociants qui venaient faire le commerce de l'or. M. Rost doit se rendre en Abyssinie pour compléter ses observations en étudiant sur place les ruines d'Axoum. Au point de vue de l'histoire religieuse les conclusions de M. Rost offrent un grand intérêt, mais on ne saurait se dissimuler qu'elles ont encore besoin d'être vérifiées et contrôlées.

— Le Dr L. H. Mills, docteur de seml à l'Université d'Oxford, vient de commencer la publication de son grand travail, longtemps attendu des étudiants de l'Avesta, sur les Gâthâs de Zoroastre. Le premier volume, qui vient de paraître, comprend le texte seul avec toutes les versions traditionnelles anciennes, c'est-à-dire les traductions pehlvie, sanscrite et persane, toutes transcrites et traduites, et un commentaire détaillé qui est la justification de la traduction anglaise publiée par le Dr Mills dans la collection des Livres sacrés de l'Orient (440 pages, publié à Leipzig, Brockhaus, 1892).

— Mme Humphry Ward, la femme d'élite fort connue en Angleterre aussi bien comme romancière que comme un des plus actifs apôtres de l'éducation populaire, a publié chez Smith et Elder, à Londres, la confidence qu'elle a faite l'automne dernier à Manchester, Liverpool et Londres en faveur de l'institution appelée *University Hall*, dont nous avons déjà plusieurs fois entretenu nos lecteurs. Cette institution se rattache au même courant d'idées qui a donné naissance en Angleterre à l'« University extension movement ». Il s'agit de répandre parmi ceux qui n'ont ni les ressources ni les loisirs de puiser directement aux sources de la haute culture intellectuelle et morale, des connaissances et des goûts qui les élèvent au-dessus de la médiocrité et de la grossièreté de l'existence, d'une nourriture spirituelle. Il s'agit tout particulièrement de fournir à ceux, que les formes ecclésiastiques de la religion ne satisfont pas, une instruction scientifique et sociale qui leur permette de se faire à eux-mêmes une religion toute morale, qui soit un principe de progrès dans leur vie individuelle et de solidarité touchante dans la vie sociale. Il y a là une tentative très originale, inspirée par des vues très élevées et qui mérite d'autant plus d'attirer notre attention que ses promoteurs comptent particulièrement sur l'enseignement de l'histoire religieuse, indépendante de toute confession ecclésiastique et reposant dans la religieuse des travaux scientifiques sur l'histoire des religions, pour développer parmi leurs auditeurs cette religion que l'on pourrait appeler universaliste ou humaine, parce qu'elle est en quelque sorte la substitution de toutes les religions particulières. L'œuvre de University Hall se soutient uniquement par des souscriptions privées, grâce à la générosité et à l'initiative de quelques amis zélés, conformément à la précieuse habitude des Anglais de faire

leurs affaires par eux-mêmes, de compter sur leurs propres efforts et non pas sur l'intervention de l'État.

SUISSE

Nous avons reçu la première livraison de la *Revue internationale de théologie* publiée à Berne, chez Schmid Francke et Cie, par le Dr E. Michaud, professeur à l'Université de Berne, conformément à la décision prise à Lucerne, en septembre 1892, par le deuxième Congrès international ancien catholique. Le but de cette revue est surtout ecclésiastique. Elle est destinée à faire connaître les principes et les doctrines de l'Église ancienne catholique et à faciliter l'union des Églises chrétiennes par l'élucidation des questions qui les divisent encore. Cette élucidation, à laquelle les promoteurs attachent de si grandes et si généreuses espérances et que l'on ne peut s'empêcher de croire quelque peu chimérique, devra se faire surtout sur le terrain historique. A ce titre la nouvelle revue doit être signalée et mérite d'être saluée avec sympathie, comme un nouvel hommage à la nécessité d'étudier scientifiquement les phénomènes religieux.

Le sommaire de la première livraison est le suivant : *J. H. Reinkens*. Einiges ueber den Entwurf der Weltschöpfung. — *Nikephoros Kalogeras* (archevêque de Patras). Die Verhandlungen zwischen der orthodox-katholischen Kirche und dem Klerus von Basel ueber die Wiedervereinigung der Kirchen. — *Ed. Herzog*. Regnum eorum vim patitur. — *E. Michaud*. La théologie et le temps présent. — *Weibel* et *A. Knöpfler*. Der Kongress in Luzern. — *René Maury*. Discours sur Dœllinger. — *E. Michaud*. Bibliographie théologique.

La *Revue internationale de théologie* paraît tous les trois mois, par livraisons de 120 à 130 pages in-8°. L'abonnement annuel est de 10 francs.

Dorénavant la *Revue de l'Histoire des Religions* ne donnera plus sous des rubriques spéciales le *Dépouillement des périodiques* et la *Bibliographie*. Cette énumération de plus en plus considérable de titres d'articles ou de livres ne semble pas offrir des avantages assez grands pour compenser les frais qu'elle comporte et la place qu'elle prend. Dénués de toute espèce de commentaires ou d'appréciation, ces titres risquent d'égarer le lecteur, auquel on présente de la même façon les travaux qui ont de la valeur et ceux qui n'en ont pas. La rédaction de la *Revue de l'Histoire des Religions* s'efforcera de signaler à ses lecteurs toutes les publica-

tions importantes relatives à nos études, soit dans la Revue des livres, soit dans les Chroniques. Elle espère que les auteurs, les éditeurs et, d'une façon générale, tous les amis de l'histoire des religions lui faciliteront cette tâche, en ne manquant pas de lui adresser, non seulement les livres, mais aussi les articles de revue et les tirages à part qui sont du ressort de l'histoire religieuse. Pour éviter toute confusion on est prié de les adresser nominativement à M. Jean Réville, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris.

Le Gérant : Ernest Leroux.

CHAMEROT, IMPRIMEURS-GÉRANTS DE Cie, RUE SABOTIER, 1.

ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME

II. — LES SOURCES ET LA DATE DU DEUTÉRONOME

(Suite et fin)

III. — *La Revue de la migration (Suite).*

Quels sont les écrits que l'auteur de la Revue a utilisés pour sa singulière composition? Pour simplifier, nous désignerons par *J* le Jéhoviste, par *E* les textes dont on appelait autrefois l'auteur le « second » Élohiste, enfin par *C. S.* (code sacerdotal) la vaste compilation législative encadrée et parsemée d'histoires, dont on désignait l'auteur sous le nom de « premier » Élohiste et que l'école de Reuss-Graf met au nombre des textes les plus modernes du Pentateuque, dont on les considérait auparavant comme l'antique fondement.

L'auteur de la Revue n'a pas tenu compte de *C. S.*; il ne l'a pas connu. Mais il s'agit de savoir s'il a connu et employé *JE*, c'est-à-dire *J* + *E* déjà combinés, ou *J* et *E* encore indépendants l'un de l'autre et avant leur réunion en un seul ouvrage, comme le veut M. Dillmann, dont M. Kittel a accepté l'hypothèse.

La Revue, après un titre très retouché, débute par l'*ordre du départ*, i, 6-8 : « Jahveh, notre Dieu, nous parla au Horeb en ces termes : Vous avez assez longtemps demeuré en cette montagne; partez et allez vers la montagne des Émorites et vers tous leurs voisins de la plaine, [de la montagne], du bas pays, du midi, du littoral, [le pays des Cananéens], et le Liban jusqu'au grand

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, p. 28-65; t. XVII, p. 1-22; t. XVIII, p. 329-354; t. XXIII, p. 184-200.

fleuve, l'Euphrate. Voici, je vous livre le pays; allez et prenez possession du pays que Jahveh a juré de donner à vos pères, Abraham, Isaac et Jacob, et à leur postérité après eux. »

L'ordre de départ est relaté *Ex* xxxii, 34 par *J* et xxxiii, 1-3 par *E*. Le premier texte est sans intérêt pour notre comparaison. Voici le deuxième : « Et Jahveh dit à Moïse : Va, pars d'ici toi et le peuple que tu as fait sortir du pays d'Égypte, monte vers le pays au sujet duquel j'ai juré à Abraham, à Isaac et à Jacob, disant : Je le donnerai à ta postérité; et j'enverrai devant toi un malak et je chasserai le Cananéen, l'Émorite, le Hittite, le Perizzite, le Hivvite et le Jebousite, — vers un pays où coulent le lait et le miel... » Il est évident que ces versets ont été retouchés. Il y a une reprise au verset 3 et la tournure « vers un pays où coulent le lait et le miel » rappelle soit *J*, soit le rédacteur. Il en est de même du serment fait aux patriarches et de l'énumération des peuplades cananéennes au verset 2[1]. Or, si dans le *Deutéronome* le style est différent, si le pays de Canaan est autrement décrit, l'ordre de départ donné directement par Dieu au peuple et non d'abord à Moïse pour être transmis par lui, n'est-il pas curieux d'y trouver la mention du serment fait par Dieu aux patriarches comme dans la retouche du texte *E*? Malgré la fréquence de cette tournure, empruntée à *J*, dans le *Deutéronome*, ne faut-il pas voir ici, dans cette coïncidence, un indice que l'auteur de la Revue avait dans l'oreille le texte *E* de l'ordre de départ dans sa forme actuelle?

Le texte *C. S.*, *Nombr.* x, 11 s., n'entre pas en ligne de compte.

Avant le départ Moïse installe des rechim et des shoterim; il fait ses recommandations aux juges; il donne au peuple toutes les instructions nécessaires.

Ce sont là trois faits que l'auteur de la Revue mentionne en trois petits paragraphes dont chacun commence par la même vague formule « en ce temps-là ».

Deut. i, 9-15. « Je vous dis en ce temps-là : Je ne puis pas vous porter à moi seul. Jahveh, votre Dieu, vous a multipliés et vous

1) Dillmann, *Ex.-Lev.*, 344.

êtes aujourd'hui aussi nombreux que les étoiles du ciel. Que Jahveh, le Dieu de vos pères, vous augmente mille fois autant et vous bénisse, comme il vous l'a dit ! Mais comment porterais-je seul votre fardeau, votre charge et vos contestations? Prenez dans vos tribus des hommes sages, intelligents et connus pour que je les mette à votre tête. Et vous me répondîtes et vous dîtes : Ce que tu nous proposes de faire est bon. Et je pris [les chefs de vos tribus] des hommes sages et connus et je les mis à votre tête comme chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix et comme shoterim dans vos tribus. »

v. 16-17. « Et je donnai des ordres à vos juges en ce temps-là, disant : Donnez audience à vos frères et jugez avec justice les différends de chacun avec l'autre et avec l'étranger. Vous ne ferez pas acception de personne dans vos jugements, vous écouterez le petit comme le grand, vous ne craindrez personne, car le jugement relève de Dieu; et les causes trop difficiles pour vous, vous les porterez devant moi et je les entendrai. »

v. 18. « Et je vous prescrivis en ce temps-là tout ce que vous aviez à faire. »

Un premier texte parallèle se lit *Ex.* xviii. Il est évident, malgré les différences, que l'auteur de la Revue l'a connu. Ce texte appartient à E. Moïse, pendant qu'il campait dans le désert, à la montagne de Dieu, reçoit la visite de son beau-père Jéthro, qui lui ramène sa femme et ses enfants, le félicite du succès de son entreprise et adore Jahveh. Jéthro, voyant Moïse occupé du matin au soir par le peuple qui vient à lui pour interroger Dieu, pour régler les affaires litigieuses et pour entendre les commandements et les lois de Dieu, lui conseille, à cause de la lourdeur de la charge, de s'adjoindre comme chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix des hommes capables, craignant Dieu, sûrs, détestant le lucre, qui rendraient justice dans les causes de moindre importance. Les causes difficiles seraient portées devant Moïse lui-même, dont le rôle se bornerait à servir d'intermédiaire entre Dieu et le peuple, à porter devant Dieu les affaires dont on le saisirait, et à enseigner les commandements de l'Eternel. « Allège ta charge, et qu'ils la portent avec toi. Si tu en agis

ainsi et que Dieu te donne des ordres, tu pourras y suffire et tout ce peuple parviendra heureusement à destination. » Moïse trouve le conseil bon et agit en conséquence.

La parenté des deux textes saute aux yeux. La scène se passe de part et d'autre au Horeb (*Exod.* xviii, 5). L'époque n'en est pas indiquée exactement. « En ce temps-là » ne peut s'entendre que du séjour au Horeb en général. Le texte de l'*Exode*, qui dans tous les cas est mal placé — il ne peut avoir précédé primitivement *Ex.* xix, 2 (cp. xviii, 5) — ne nous renseigne pas mieux. Le *Deutéronome* ne dit rien de l'intervention de Jéthro; Moïse agit de son propre mouvement et fait part de son idée au peuple, qui l'approuve. Dans l'*Exode*, Moïse ne demande pas l'avis du peuple. Le motif indiqué de part et d'autre pour la nouvelle organisation est différemment formulé, mais identique au fond : la charge est devenue trop lourde pour un homme seul. Dans l'*Exode*, Moïse choisit lui-même les chefs; dans le *Deutéronome* il les fait désigner par le peuple, puis les installe. Dans les deux textes ce sont des chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix. Le *Deutéronome* y ajoute des *shoterim*, qui manquent dans l'*Exode*. Dans l'*Exode* les fonctions des *rashim* sont spécifiées. Ils devront rendre la justice; les causes ordinaires cependant sont seules de leur compétence; les affaires importantes devront être réservées à Moïse. Les *rashim* de l'*Exode* font donc fonctions de juges. La Revue, chose singulière, ne dit rien de leurs attributions. Mais dans un second paragraphe apparaissent de but en blanc les juges. Ils sont là, sans qu'on apprenne depuis quand ni comment. Moïse, en ce temps-là, leur donna des instructions relativement à l'administration intègre de la justice, en réservant les causes difficiles. La Revue, par conséquent, n'identifie pas les *rashim* avec les *shofetim*, comme il paraît dans le passage correspondant de l'*Exode*. Dans la Revue, Moïse institue les *rashim*, auxquels il adjoint les *shoterim*. Il ne fait que donner ses instructions aux juges. Ce n'est qu'*Exode* xviii, 26 qui a pu faire croire à l'identité des *rashim* et des *shofetim* dans le *Deutéronome* aussi. Mais cela n'est pas exact. Le commencement d'un nouveau paragraphe est clairement indiqué par la formule

« en ce temps-là ». L'auteur, après avoir parlé des *rashim* et des *shoterim*, va passer à autre chose.

L'auteur de la Revue reproduit donc, mais avec des modifications, la substance d'*Ex.* XVIII.

Je ne vois aucune raison d'admettre avec M. Steinthal [1] que le *Deutéronome* représente ici une forme plus ancienne de la tradition, et indépendante. Le récit de la Revue est plus simple; Moïse n'a pas besoin de l'intervention de Jétro pour trouver le joint: il agit de sa propre inspiration. Mais précisément ce fait ne me paraît pas être une preuve de haute antiquité. On a pu trouver mauvais plus tard que Jétro ait donné la bonne idée à Moïse. On comprend qu'il ait été laissé de côté dans un récit postérieur et très raccourci. On comprendrait moins que, le texte deutéronomique représentant une forme plus ancienne de la tradition, on eût fait jouer postérieurement à Jétro le rôle que lui prête l'*Exode*. Ce qui plaide encore en faveur de la priorité du texte de l'*Exode*, c'est que les *rashim* y font fonction de juges, tandis que dans le *Deutéronome* les juges entrent tout à coup en scène sans avoir été introduits d'aucune manière.

La tradition de l'*Exode* a bien fourni à la Revue les *rashim*. Il est possible qu'elle les identifie aux anciens dont il est question dans le corps du *Deutéronome* (XIX, 12; XXI, 2, 3, 6, 19; XXII, 15, 18; XXV, 7, 8). D'autre part le code deutéronomique lui-même a fourni les *shofetim* et les *shoterim* (*Deut.* XVI, 18-20), mais non pas lui seul. En même temps l'auteur de la Revue était influencé par un second récit traditionnel, appartenant à *J*, *Nombres* XI, où il est question non pas de chefs, mais d'un conseil de soixante-dix hommes pris parmi les anciens et les *shoterim*, que nous retrouvons ici. L'auteur de la Revue a très bien pu considérer les anciens du code deutéronomique et de *J* comme étant les mêmes personnages que les chefs de *E*. Dans *J* les soixante-dix sont pris parmi les anciens (= *rashim*) et les *shoterim* déjà existants; par conséquent Moïse doit avoir institué au Horeb non seulement des

1) *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, XII, *Die israelitischen Stämme zur Zeit des Auszugs aus Aegypten*, 353-389.

rédime (*E*), mais aussi du *Deuteron* (*J*). Ce qui prouve que *Nombres* xi, a joué un rôle dans la rédaction de la Revue, c'est le parallélisme de *Deut.* i, 9 avec *Nomb.* xi, 14; de *Deut.* i, 12 avec *Nomb.* xi, 11, 17. Je ne dirai donc pas, avec M. Dillmann, que la Revue n'a été influencée par *J* que pour quelques détails de style. Au contraire, la modification de la tradition de *E* dans la Revue est non seulement sous la dépendance du *Deutéronome* xvi; mais aussi de la tradition de *J*, *Nombr.* xi.

Maintenant peut-on savoir si l'auteur de la Revue a utilisé *E* et *J* encore indépendants l'un de l'autre, ou *JE*? M. Dillmann se prononce pour la première alternative[1]. Si notre auteur, dit-il, avait connu et employé notre *E* + *J*, il aurait dû fixer autrement l'époque de l'institution des chefs, car les Israélites n'arrivent au Sinaï qu'après *Exode* xvm. Cependant M. Dillmann oublie que les faits rapportés dans ce chapitre se placent, d'après *Ex.* xvm 5 même, à la montagne de Dieu, sans tenir compte qu'au chapitre suivant le peuple se trouve encore à Refidim. Par conséquent la Revue pouvait placer l'institution des chefs au Horeb même en ayant sous les yeux notre *E* + *J*. Elle n'avait qu'à s'en tenir à *Ex.* xvm, 5. De plus, nous ne savons pas ce qu'était *E* + *J* avant l'introduction de *C. S.*, ni quand s'est fait le transfert du récit contenu dans *Ex.* xvm avant le départ de Refidim. Il est possible que ces récits se soient suivis dans leur ordre logique à l'époque de la composition de la Revue. L'affirmation de M. Dillmann manque donc de base et la question reste ici forcément sans réponse.

Le deuxième paragraphe, instructions pour les juges, ne donne pas lieu à des observations particulières. *Deut.* i, 17a = *Exode* xvm, 22. M. Steinthal prétend que ce dernier passage est postérieur au premier, où les termes sont plus concrets. Cependant dans le même verset *Deut.* i, 17, l'auteur emploie d'une manière tout aussi abstraite les termes de « grand » et de « petit », auxquels M. Steinthal s'arrête dans le passage parallèle de l'*Exode*. Je ne puis voir davantage un signe de postériorité dans

1) *Num.-Deut.*, 609.

l'emploi de שרש, *Ex.* xvii, 22, au lieu de תקימון, *Deut.* i, 17, *Deut.* xvii, 9, le verbe *hâ* est employé dans une phrase analogue, sans qu'on puisse se permettre d'en inférer la priorité de *Deut.* i, 17.

Enfin l'unique verset du troisième paragraphe, *Deut.* i, 18, correspond à *Ex.* xviii, 20 et fait assez singulière figure : « En ce temps-là, je vous prescrivis tout ce que vous aviez à faire. » Cela ne peut guère être une allusion qu'au livre de l'Alliance, *Ex.* xx-xxiii, qui, dans l'état présent du texte, est principiellement ignoré au chapitre v du *Deutéronome*. Etant données l'époque et la localité de la promulgation du *Deutéronome* d'après nos textes, le peuple, selon *Deut.* v, n'a eu communication que du Décalogue au Horeb. Ce n'est que plus tard que Moïse complète, dans les plaines de Moab, la révélation, en promulguant la loi. Aucune communication n'avait été faite au peuple dans l'intervalle. *Deut.* i, 18 s'accorde mal avec cette manière de voir.

L'exploration de la Terre promise et ses conséquences, *Deut.* i, 19-45, 46-ii, 1°. — Le texte parallèle à ce fragment de la Revue se lit dans les chapitres xiii-xiv des *Nombres*, dont l'analyse est extrêmement compliquée. Il est certain tout d'abord qu'il y paraît une tradition appartenant à *C. S.*, dont xiii, 1-17 et xiv, 31-38 font sûrement partie. Entre ces deux fragments se trouvent encore, mélangés à d'autres éléments, des versets de *C. S.* qui ne nous intéressent pas pour le moment.

L'auteur de la Revue a-t-il connu le récit de *C. S.* ? D'après *C. S.* les Israélites campent dans le désert de Paran (*Nomb.* xii, 16; xiii, 26) ; d'après la Revue ils se trouvent à Qadesh-Barnéa. D'après *C. S.* Moïse envoie pour reconnaître le pays douze espions, un par tribu ; il en est de même dans la Revue, mais cette coïncidence ne prouve nullement qu'elle dépende de *C. S.*, car l'auteur de la Revue a pu trouver le nombre de douze espions dans *JE*, mutilé au début dans nos textes. D'après *C. S.* Josué et Kaleb sont au nombre des espions ; Kaleb seul est nommé dans la Revue (*Deut.* i, 36). D'après *C. S.* les espions revinrent au bout de quarante jours au désert de Paran (*Nomb.* xiii 26) après avoir parcouru le désert de Sin jusqu'à Rehob sur la route de

Hamat. D'après la Revue ils n'ont été que jusqu'au Nahal-Eshkol. Toutes ces données de la Revue concordent avec les textes non élohistes des chapitre XIII-XIV des *Nombres*. Cela suffit amplement pour démontrer que *C. S.* n'a exercé aucune influence sur la Revue et lui est demeuré absolument étranger.

Le parallélisme de *Deut.* I, 39 avec *Nomb.* XIV, 3, 31 ne change rien à ce résultat. On a fait remarquer que précisément I, 39ᵃ, où la ressemblance est frappante, manque dans les Septante[1]. C'est donc une addition postérieure. Il ne suit cependant pas de là que l'auteur de la Revue n'ait pas eu sous les yeux *Nomb.*, XIV, 3, 31, car, abstraction faite de *Deut.* I, 39ᵃ, il en exprime le sens ; rien ne l'obligeait à copier littéralement. Mais rien ne prouve que les versets *Nomb.* XIV, 3, 31 appartiennent à *C. S.* On peut tout aussi bien les attribuer à *JE*. Le parallélisme avec *Deut.* I, 39 tendrait précisément à le prouver, puisqu'en aucun endroit la Revue, dans cette histoire, ni ailleurs, ne suit *C. S.* Nous pouvons donc nous laisser guider par la Revue dans l'attribution de *Nomb.* XIV, 3, 31 *non* à *C. S.* mais à *JE*.

Maintenant, la tradition non élohiste est-elle simple ou double ? et si elle est double, le texte de la Revue présuppose-t-il *J* et *E* ou *JE* ? Ici commencent les difficultés.

La question de savoir si la Revue suit ici *J* ou *E*, ou *JE* n'existe pas pour M. Kuenen. Selon lui[2] les seules composants de *Nomb.* XIII-XIV sont *C. S.* et *E*, le premier, représenté par XIII, 1-17ᵃ, 21, 25, 26ᵃ, 32 ; XIV, 1ᵃ, 2ᵇ, 3, 5-7, 10, 26-38, le second par XIII, 17ᵇ-20, 22-24, 26ᵇ, 27-31, 33 ; XIV, 1ᵇ, 2ᵃ, 4, 8-9, 11-25, 39-45. Remarquons dès maintenant qu'il attribue XIV, 30 à *C. S.* D'autre part il concède que XIV, 3, *C. S.*, pourrait néanmoins appartenir à *E* : car XIV, 26-38 paraît avoir été retouché et XIV, 31 peut précisément faire partie de la retouche, à cause du parallélisme avec XIV, 3.

Ce qui est gênant pour l'hypothèse de M. Kuenen, d'après laquelle *Nomb.* XIII-XIV ne contiennent que *C. S.* et *E*, ce sont les nombreuses répétitions et redondances, les longueurs et les dou-

1) Kuenen, *Theolog. Tijdschrift*, 1877, 545-546.
2) *Der Hexateuch*, 147-148 ; cf. aussi *Theol. Tijdschrift*, 1877, 545-546.

blots tant dans les parties attribuées à *C. S.* que dans le texte *E*. Aussi fait-il intervenir le rédacteur dans une large mesure ; *E* et *C. S.* ont été tous deux, selon lui, retravaillés et paraphrasés. On a vu à quelles invraisemblances ce système donne lieu pour l'attribution de XIV, 3 et XIV, 31 soit à *E* soit à *C. S.*, pour le premier, soit à *C. S.* soit au rédacteur pour le second de ces deux versets. Et si l'on compare par exemple XIII, 19, 20, 22, 23, 28, 29, 30 ; XIV, 8-9 entre eux, on se demande si l'hypothèse d'une simple paraphrase suffit, s'il n'y a pas plutôt enchevêtrement de textes très proches parents. Dans le fragment XIV, 26-38, qui forme comme une enclave dans le texte *E*, et que M. Kuenen attribue en bloc à *C. S.*, avec retouches de la rédaction, le verset 33 n'est pas dans le style de *C. S.* et par conséquent d'une autre main que le verset 34 ; le verset 32 fait double emploi avec le verset 29, qui, avec 26-28, appartient sûrement à *C. S.* ; de plus il présuppose le verset 31 : ⲧⲣⲁ est la contre-partie de ⲧⲣⲁⲧ. Les versets 31-33, surtout si l'on y joint encore le verset 30, forment un petit tout indépendant au beau milieu d'un fragment de *C. S.* et n'ont pas l'air d'une simple retouche.

Le style du verset 30 n'est pas favorable à une attribution à *C. S.* Ex. VI, 8, où la tournure ⲧⲣ ⲁⲣⲁ reparaît sans un passage généralement attribué à *C. S.*, ne prouve rien, à cause du grand mélange de sources dans la première partie de ce chapitre. *Exode*, VI, 8 n'est pas du *C. S.* pur[1].

Mais on a fait valoir un autre argument encore. Il est dit, *Nomb.* XIV, 30 : « Vous n'entrerez pas dans le pays que j'ai juré de vous donner à demeure, excepté Kaleb, fils de Jephunneh et Josué, fils de Nun. » Or *C. S.*, dans deux versets non contestés, renverse l'ordre des noms et écrit Josué et Kaleb, XIV, 6, 38. On a conclu de là que XIV, 30 n'appartient pas à *C. S.* mais à *J*, le texte dans lequel Kaleb figure seul (XIV, 24) faisant partie de *E*, et l'on raisonne ainsi : les deux versions qui portent Kaleb et Josué et Kaleb seul figurant le texte mixte *JE* et la Revue ne mentionnant que Kaleb (*Deut.* I, 36), il s'ensuit que l'auteur de la Revue a connu *E* avant sa réunion avec *J*.

1) Dillmann, *Exod.-Levit.*, 53.

Le centre de la position est donc ce fameux verset 30, M. Kuenen l'attaque vigoureusement. Si les partisans de *JE* s'en réfèrent à *Nomb.* xxxii, 12 *J*, où figurent effectivement Kaleb et Josué, M. Kuenen démontre que tout le passage *Nomb.* xxxii, 6-15 est une compilation postérieure, d'après *Nomb.* xiii-xiv dans leur état présent. Il fait de plus remarquer que dans le fragment *C. S.*, *Nomb.* xxvi, 63-65, figurent comme exceptés de la punition Kaleb et Josué, dans cet ordre. Par conséquent, si l'on persiste à maintenir l'existence d'un second récit *J*, dans lequel figurent Kaleb et Josué, il faut se résoudre à attribuer *Nomb.*, xxvi, 63-65 non plus à *C. S.*, mais à un rédacteur — pour les besoins de la cause. M. Kuenen aurait pu faire remarquer aussi que dans l'énumération des espions *Nomb.* xiii, Kaleb, verset 6, précède Josué, verset 8. D'après cela, l'hypothèse d'un double récit *JE*, dont les textes constitutifs se distinguent l'un de l'autre en ce que *E* nomme Kaleb à l'exclusion de Josué parmi les espions, et *J* Kaleb et Josué, deviendrait problématique. D'autre part, les nombreux doublets et les détails signalés plus haut plaident en faveur de l'existence de *JE*. *Nomb.* xiv, 30 faisant partie de *J*.

Mais une autre hypothèse encore est possible, qui lèverait la difficulté signalée par M. Kuenen. Il n'est pas certain que les mots « et Josué, fils de Nun », *Nomb.* xiv, 30, soient authentiques[1]. Il se peut qu'ils aient été introduits postérieurement par un harmoniste d'après *C. S.*, et que *J* et *E*, contrairement à *C. S.*, aient tous deux fait figurer Kaleb seul parmi les espions. La version de *C. S.* a de même été introduite postérieurement dans *Jos.* xiv, 6 (« et par rapport à toi »), sans que l'harmoniste se soit donné la peine d'effacer les traces de son intervention, comme il saute aux yeux. De même il ne faut pas s'étonner de ce qu'il ait laissé subsister Kaleb seul, *Nomb.* xiv, 24. Il y a plus, l'auteur de la Revue n'a pas seulement connu *E*, mais aussi *J*. *Deut.* i, 39 repose sur *Nomb.* xiv, 31 *J*, et *Deut.* i, 40 sur *Nomb.*, xiv, 25, *E*. Or du moment qu'il se proposait de raconter immédiatement

1) Wellhausen, *Jahrb. für deutsche Theologie*, 1876, 571.

après l'histoire des espions et de Kaleb la condamnation de Moïse et l'investiture de Josué (*Deut.* 1, 37-38), il serait singulier qu'il n'eût pas motivé par un seul mot cette dernière exception, du moment qu'il en aurait trouvé dans la seconde de ses sources, *J*, une explication absolument concordante. Il est donc probable que cette seconde source *J* était aussi muette que la première *E* au sujet de Josué, dont le nom par conséquent doit avoir été introduit postérieurement dans *Nomb.* xiv, 30. L'auteur de *Jos.* xiv, 6 s. ne tient pas compte non plus d'une tradition qui aurait nommé Kaleb et Josua parmi les espions (v. 8), et pourtant connaissant la Revue, comme il est évident, il devait à plus forte raison connaître non seulement *C* mais encore *J*. Relativement à *Nomb.* xiv, 30 nous pouvons encore faire un pas de plus. *C. S.* raconte, *Nomb.* xiv, 37-38, immédiatement après le récit de la condamnation de la génération rebelle xiv, 29. 34-35, la mort des espions dans une grande catastrophe, à l'exception de Josua et de Kaleb qui restent en vie. Cette catastrophe a dû survenir aussitôt, tandis que la destruction de la génération rebelle s'étend sur les quarante années de séjour au désert. On peut inférer de là que *C. S.* ne s'est pas borné à annoncer la disparition de la génération rebelle au désert (xiv, 29), mais encore et spécialement le châtiment immédiat des explorateurs à l'exception de Josua et de Kaleb. Dans ce cas nous ne posséderions plus le texte complet de *C. S.*, et il ne faudrait pas le chercher dans xiv, 30, où est mentionnée la condamnation de la génération rebelle en gros à l'exception de Kaleb (et de Josué), mais non pas la condamnation spéciale des autres explorateurs que xiv, 37-38 fait présupposer. *C. S.* a dû formuler autrement cette partie du récit.

D'après cela nous aurions bien sous les yeux dans les chapitres xiii-xiv des *Nombres* un texte *C. S.* et un texte *JE* combinés, mais *E* et *J* représenteraient une seule et même forme de la tradition. La Revue, en faisant suivre le récit motivé de l'exception de Kaleb du récit non motivé de l'exception de Josua (*Deut.* 1, 34-38), servirait bien réellement, comme dit M. Kuenen [1], de

1) *Theolog. Tijdschrift*, 1877, 348.

transition à la forme C. S. de la tradition, dans laquelle Josué et Kaleb figurent tous deux parmi les espions.

Mettons-nous encore à un autre point de vue. Admettons que *Nombr.* XIV, 30 non seulement appartienne à *J*, mais encore soit tout à fait authentique et mentionne Josué à côté de Kaleb, contrairement à *E*, *Nombr.* XIV, 24. De ce que l'auteur de la Revue met Kaleb seul au nombre des espions, *Deut.* I, 37, d'après *E*, il ne suit pas nécessairement qu'il ait eu sous les yeux *E* encore indépendant de *J* et non pas le texte mixte *JE*. En effet, dans ce texte *JE* Kaleb seul joue un rôle, XIII, 30; XIV, 24; l'exception faite par Dieu en faveur de Kaleb est seul motivée; Josué est introduit un peu plus loin sans aucune préparation, XIV, 30; *JE* ne nous dit pas pourquoi lui aussi est excepté de la punition, tandis qu'il nous renseigne sur le compte de Kaleb. Il en est exactement de même dans la Revue : Kaleb seul comme dans *JE* joue un rôle comme espion, *Deut.* I, 36. Puis Josué est introduit sans préparation, au point qu'on a pu douter de l'authenticité de *Deut.* I, 37-38, mais à tort. En effet, ces deux versets ne sont qu'un commentaire de *Nombr.* XIV, 30 où tout à coup Josué apparaît à côté de Kaleb. L'auteur de la Revue a tenté d'expliquer ce fait. Si Josué, dans *JE*, sans avoir été nommé dans l'histoire des espions, est excepté, en même temps que Kaleb de la punition, sans qu'il soit dit pourquoi, l'auteur de la Revue veut nous renseigner à cet égard : Moïse ne devant pas entrer dans la Terre promise, c'est Josué qui est destiné à y conduire le peuple; et si Moïse n'y entre pas c'est qu'il a évidemment en quelque occasion irrité l'Eternel. Il suit de là que le texte de la Revue repose non pas sur *E* seul, mais sur *JE*.

Deut. I, 37-38, loin d'être une interpolation postérieure, a parfaitement sa raison d'être en cet endroit. *Deut.* III, 26 s., montre du reste bien qu'il avait été déjà question antérieurement de la condamnation de Moïse et de l'institution de Josué. Moïse en cet endroit revient à la charge, et Dieu lui interdit de parler encore de cet affaire. Il en avait donc été question déjà et les versets *Deut.* I, 37-38 sont authentiques.

De plus, si *Nombr.* XIV, 11-25 représente *E*, *Nombr.* XIV,

30-33 représenterait *J*. Or *Deut.* I, 39 repose sur *Nombr.* XIV, 31 *J*, tandis que *Deut.* I, 36 reposait sur *E*. Après cela, l'auteur de la Revue revient à *E*, *Deut.* I, 40 = *Nombr.* XIV, 25. Il suit de là aussi qu'il a eu sous les yeux non pas *E* seul ou *E* et *J*, mais *JE*.

Après la condamnation de la génération rebelle le peuple reçoit l'ordre de se mettre en route pour le désert, dans la direction de Jam Souf, *Deut.* I, 40. Mais le peuple veut combattre et entrer dans la Terre promise, Jahveh le lui défend; les Israélites n'en tiennent pas compte et sont battus par les Émorites en Séir et jusqu'à Horma. Jahveh refuse d'écouter leurs prières et de tenir compte de leurs larmes et le peuple reste à Qadès un temps indéterminé, *Deut.* I, 42-45. 46. Puis, selon l'ordre de l'Éternel, on se met en route pour le désert, dans la direction de la mer aux Algues et l'on contourne les montagnes de Séir, pendant beaucoup de jours, *Deut.* II, 1.

Le récit de la défaite d'Israël est encadré de deux traditions divergentes. *Nombr.* XIV, 1, les Israélites reçoivent l'ordre de se diriger vers le désert, dans la direction de la mer aux Algues, « demain ». Le passage correspondant est *Deut.* I, 40. Après leur défaite, *Nombr.* XIV, 39-45, nous les trouvons encore à Qadesh, *Nombr.* XX, 1. Cette deuxième tradition est représentée par *Deut.* II, 1. L'une présuppose que les Israélites ont quitté Qadesh sans tarder après *Nombr.* XIV, 25 = *Deut.* I, 40; l'autre, qu'ils ont séjourné à Qadesh un certain temps encore après l'histoire des espions, *Nombr.* XX, 1 = *Deut.* I, 46. L'auteur de la Revue a connu ces deux traditions, et les a combinées de telle manière que la divergence ne fût pas très sensible, en supprimant dans l'ordre de départ, *Nombr.* XIV, 25 = *Deut.* I, 40, le mot de *mahar*, demain. Je ne vois aucune raison pour mettre *Deut.* I, 46 sur le compte d'un rédacteur. Mais on doit conclure de cet état de choses que l'auteur de la Revue avait sous les yeux le texte combiné *JE*.

Le reste de la Revue, *Deut.* II, 1-III; XXXI, 1 s.; XXXIV *passim*, est sans importance pour la question spéciale qui nous

1) V. Revue *de l'Histoire des Religions*, t. XVI, 64; t. XVII, 9-11.

occupe. Les événements qui ont eu lieu pendant le séjour prolongé du peuple à Qadesh sont passé sous silence. *Deut.* II, 1 rejoint *Nombr.* XX, 14-21 ; XXI, 4-9. Il y est question du message au roi d'Édom et de son refus de laisser passer les Israélites à travers son territoire. Ces négociations malheureuses et l'hostilité des Édomites sont passées sous silence dans la Revue et les faits présentés sous un tout autre jour, *Deut.* II, 1-18. Nous apprenons à cette occasion que la marche vers le nord a eu lieu dans la quarantième année de la sortie d'Égypte, et que trente-huit ans se sont passés depuis le départ de Qadesh. Le récit est partout très écourté. Le peuple se dirige ensuite vers le désert de Moab ; défense est faite d'attaquer les Moabites, dont les Israélites, passant le Zered, empruntent le territoire sans qu'aucun incident soit mentionné. Le texte *C. S.* n'étant jamais suivi par l'auteur de la Revue, *Deut.* II, 14^b-16 (= *Nombr.* XIV, 29) est à considérer comme une intercalation postérieure.

Même défense relativement aux Ammonites, dont le territoire doit rester intact (II, 19-23). Enfin, rejoignant le texte des *Nombres*, la Revue raconte le passage de l'Arnon et la défaite de l'Amorite Sihon (II, 24-37). Le thème de ce récit est fourni par *Nombr.* XXI, 21-24, modifié selon les vues particulières de l'auteur. Par contre l'histoire de la défaite d'Og, roi de Basan, ne se retrouve pas dans le texte authentique des *Nombres*. Le passage parallèle, *Nombr.* XXI, 33-35, est emprunté à la Revue de la migration elle-même [1] (*Deut.* III, 1-11). La péricope suivante est surchargée d'additions, *Deut.* III, 12-20. Il faut en retrancher les versets 12^b-17, petites marginales successives, semble-t-il, qui ont peu à peu passé dans le texte. Il est question dans ce passage de l'attribution du pays conquis à Ruben, Gad et demi-Manassé, mais la comparaison avec le texte parallèle très difficile des *Nombres*, chapitre XXXII, n'avance pas la solution de la question qui nous intéresse [2].

Moïse reçoit l'ordre de monter sur le Pisga pour y mourir et

1) Dillmann, *Numeri-Deuteron.*, 433.

2) V. cependant Kuenen, *Die Hexateuch*, p. 211.

d'installer Josué. Le peuple campe dans la vallée, en face de Beth-Peor. Ici cesse le discours de Moïse, mais la Revue reprend en cet endroit proche au chapitre xxxi, 1 a, pour raconter l'installation de Josué et reparaît enfin au chapitre xxxiv, mélangée à *JE* et *C. S.* pour raconter la mort de Moïse.

Le Sinaï et les tables, *Deut.* ix, 9ᵇ, 11-21, 25-29; x, 1-5, 10-11[1]. — Ces passages font, à notre avis, partie de la Revue, dont ils ont été distraits pendant le travail de rédaction. Il faut y joindre sans doute les versets x, 6-9 (forme de discours, « Jahveh, ton Dieu », « en ce temps-là », cp. *Deut.* i, 9, 16, 18). La Revue s'en tient ici au texte *J*, tandis que précédemment elle se rattachait plutôt à *E*. Le motif en est bien simple. Le texte *J* est ici plus complet et plus intéressant. Les seuls versets de *E* à la disposition de la Revue racontant un fait très déplaisant, le grand massacre d'Israélites par les lévites sur l'ordre de Moïse. On comprend qu'elle l'ait plus volontiers passé sous silence. Cependant elle l'a connu. En effet, elle rattache aux événements du Horeb la notice relative à l'élection des lévites (x, 8-9). Cette donnée est particulière à la Revue, mais on voit quelle en est l'origine. C'est précisément le récit *E* du massacre des Israélites par les lévites. Voyez surtout *Exode* xxxii, 26, 29. *J* seul racontant l'intéressante histoire du Veau d'or[2], on comprend que l'auteur de la Revue ait abandonné *E*, mais le fait qu'il y revient pour raconter l'élection des lévites fait croire qu'il avait sous les yeux le texte mixte *JE* plutôt que les deux récits encore indépendants l'un de l'autre.

JE suffit à lui seul pour expliquer la composition de la Revue de migration; il n'est pas nécessaire d'admettre qu'elle ait pour base *J* et tout spécialement *E* avant leur réunion en un seul livre. Cela ne signifie pas que l'auteur n'ait pas pu puiser encore dans d'autres sources indéterminées; il ne faut pas oublier non plus que son *JE* a nécessairement été plus riche que le nôtre, qui a souffert beaucoup lors de l'intercalation de *C. S.* M. Kittel exagère considérablement en prêtant que, avant *JE* seul devant

1. V. Revue de *l'Histoire des Religions*, t. XVI, 34 s.
2. Ilillmann, *Zeitsch.-Assyr.*, 333

les yeux, l'auteur de la Revue aurait dû se livrer à un véritable travail de dissection, tant il s'en tient à *E.*, tout en ignorant *J*[1]. Nous avons vu qu'il prend son bien où il le trouve, choisissant dans le texte *JE* qu'il a sous les yeux les passages qui lui semblent le mieux convenir, qu'ils appartiennent soit à *J.* dans l'histoire du Veau d'or, par exemple, soit à *E.*, comme dans celle de l'installation des chefs, sans craindre du reste d'arranger les textes et de les modifier en toute liberté.

La Revue est antérieure à *C. S.*, dont elle ne connaît pas les récits. Elle prend une position intermédiaire entre *JE* et *C. S.*, et sert parfois de transition de l'un à l'autre, par exemple dans l'histoire des espions (Kaleb, Josué). La Revue parle de douze espions; *C. S.* connaît leurs noms. L'arche de bois d'acacia, *Deut.* x, 3, les cent vingt ans de Moïse, xxxi, 2, le nom de Qadesh-Barnéa (*Nombres* xxxiv, 4), appartiennent à la Revue et à *C. S.* Si dépendance il y a, elle est du côté de *C. S.*

La Revue est de même antérieure aux fragments parénétiques[2]. Mais elle est postérieure à *JE*, et *JE* est à placer, selon M. Kuenen[3], entre 621 et la captivité de Babylone. Les fragments parénétiques étant à peu près contemporains de la restauration[4], nous ne nous tromperons sans doute guère en rapprochant la Revue de cette même époque plutôt que du début de l'exil, pour réserver à la collection des lois deutéronomiques l'espace nécessaire. Cette dernière même est loin d'être d'une pièce: elle a été remise souvent sur le métier; c'est pendant l'exil ou même après la restauration que la dernière main a été mise aux grands discours finaux, *Deut.* xxvm-xxx[5].

Il y aurait encore à rechercher si la Revue a été primitivement une composition indépendante ajustée tant bien que mal à la collection de lois pour lui servir de cadre, ou si elle a été écrite directement dans ce but. Mais cette question ne peut être élucidée

1) Kuenen, *Geschichte der Hebreer*, 1888, I, 63, 67.
2) V. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII, 3-4, 8-9.
3) *Ib.* c., 227.
4) V. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVIII, 320 s.
5) *Ibid.*, 327 s.

dès qu'en étendant les recherches au livre de *Josué*, et nous le laissons ouverte.

IV. — *La collection des lois deutéronomiques.*

Tant que l'on admettait d'emblée l'historicité de II *Rois* xxii-xxiii, du récit de la découverte du *Deutéronome* sous Josias, et l'unité de ce livre depuis le chapitre v jusqu'au chapitre xxvii (le chapitre xxvii excepté) ou tout au moins depuis le chapitre xii jusqu'au chapitre xxvi, la question de date était extrêmement simple. Le code deutéronomique avait été composé soit sous Josias lui-même, soit sous son prédécesseur Manassé. Mais l'historicité de II *Rois* xxii-xxiii est suspectée et l'unité du code brisée. On en a très bien aperçu le manque de plan et le désordre. On s'est contenté d'abord d'écarter quelques passages qui faisaient par trop singulière figure dans un code de cette espèce, puis on a remarqué que ce remède ne suffisait pas ; on a procédé à des éliminations plus radicales, pensant retrouver ainsi le *Deutéronome* primitif, le *Deutéronome* de Josias. La question devient ainsi singulièrement difficile et complexe. Interrogeons les lois elles-mêmes sans nous laisser influencer par II *Rois* xxii-xxiii, ni même par l'espérance de découvrir le *Deutéronome* primitif ; examinons-les attentivement en les prenant, non dans l'ordre dans lequel elles se suivent, mais par groupes d'ordonnances connexes soit quant aux matières traitées, soit quant au but poursuivi dans des séries de lois ayant trait à des matières différentes.

1° Les lois relatives à la guerre forment un premier groupe, sans parallèle dans les autres législations du Pentateuque. Voici d'abord *Deut.* xx, 1-9 : « 1. Lorsque tu marcheras au combat contre tes ennemis, et que tu verras des chevaux et des chars, une troupe plus nombreuse que toi, n'aie pas peur d'eux, car l'Éternel, ton Dieu, sera avec toi, lui qui t'a fait sortir du pays d'Égypte. 2. Et quand vous serez sur le point d'engager le combat,

le prêtre s'avancera et parlera au peuple, et leur dira : Écoute, Israël! vous allez maintenant engager le combat avec vos ennemis; que votre cœur ne faiblisse pas, n'ayez pas peur, ne craignez rien, ne tremblez pas devant eux, 4. car l'Éternel, votre Dieu, marche avec vous pour combattre pour vous contre vos ennemis, afin de vous donner la victoire. 5. Puis les officiers diront au peuple : Quel est l'homme qui a bâti une maison neuve et ne l'a pas encore inaugurée ? Qu'il s'en aille et s'en retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans le combat et qu'un autre ne l'inaugure. 6. Et quel est l'homme qui a planté une vigne et n'en a pas encore mangé les fruits? Qu'il s'en aille et s'en retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans le combat et qu'un autre n'en mange les fruits. 7. Et quel est l'homme qui s'est fiancé à une femme et ne l'a pas encore épousée ? Qu'il s'en aille et retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans le combat et qu'un autre ne l'épouse. 8. Ensuite les officiers continueront à parler au peuple et diront : Quel est l'homme qui a peur et dont le cœur faiblit? Qu'il s'en aille et s'en retourne chez lui, de peur que ses frères ne perdent courage comme lui. 9. Et quand les officiers auront achevé de parler au peuple, les chefs de troupe se mettront à la tête du peuple.»

M. Cornill[1] suspecte l'intégrité de ce texte et voudrait en retrancher les versets 2-4. Il insiste sur le passage du singulier au pluriel. Mais il n'y a là rien d'extraordinaire. Rien n'est plus fréquent dans les textes où paraissent des collectifs. Il fait remarquer qu'il n'est plus question du prêtre dans la suite. Mais c'est que le rôle du prêtre est terminé au verset 4, et qu'à partir du verset 5 les *shoterim* entrent en scène, de même qu'au verset 9 les *sare seboth*. Le rôle du prêtre, pour le présent duquel l'armée il suffit de comparer *Samb.* XXII, 6 et I *Sam.* IV, est différent de celui des *shoterim*. Au premier revient l'allocution religieuse ; aux seconds le recrutement des troupes et l'éloignement de ceux qui sont dispensés de partir en campagne ; enfin aux généraux la conduite des troupes. Le prêtre paraît donc avoir sa place marquée dans ce texte. Il n'était point nécessaire de le mentionner à nouveau au verset 9, avec les *shoterim*.

1) *Einleitung in das A. T.*, Fribourg i. B., 1891 (J. C. B. Mohr), p. 24.

Cette loi sur le recrutement de l'armée n'est pas seulement une amplification de *Deut.* xxiv, 5: «Quand un homme prendra une nouvelle femme, il n'ira pas à la guerre...», mais elle procède aussi d'une inspiration différente. Le point de départ du législateur est exclusivement religieux. Le motif de la loi n'est nullement, comme au chapitre xxiv, 5, d'exempter des charges communes une certaine classe de contribuables. L'idée inspiratrice est au contraire celle-ci : Jahveh protège son peuple ; qu'il ne craigne rien ; la victoire ne dépend pas de la masse des soldats, mais de la bonne volonté de l'Éternel. Cette idée est en relation avec l'idée de l'alliance. Mais à quelle époque celle-ci s'est-elle développée dans ce sens ? Ce n'a pas été dès l'origine de la nation, à l'époque de l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan, dont nous ne savons pas même comment il s'est fait en réalité; ce n'a pas été à l'époque des petites guerres des premiers rois avec des voisins désagréables, dangereux, mais qui n'étaient pas supérieurs en force ni en nombre. Ce fut plutôt à partir de l'intervention de puissances plus redoutables dans les affaires de la Palestine, à l'époque des alliances avec les grands royaumes du Nord et du Sud que les prophètes réprouvaient et combattaient. Voyez par exemple *Osée* vii, 11 ; viii, 9 ; xii, 1 s. ; xiv, 4 ; *Amos* ii, 7 ; viii, 5 s. ; x, 20; xxx ; *Jér.* ii, 18, 36 ; *Es.* xvii, 11 s. ; xxxi. Mais la parenté est encore plus frappante avec le deuxième Ésaïe et le Psautier, par ex. *Es.* xiv, 13 s. ; cvii, 3 s ; cxiii; *Zech.* ii ; iv ; ix ; *Ps.* xviii, 30 ; xx ; xxxvii ; xxxix ; xliv ; cx. De là il n'y a qu'un pas à la théorie de la réduction de l'armée en campagne au minimum par le renvoi des nouveaux mariés, des propriétaires qui n'ont pas encore inauguré leur maison, ou qui n'ont pas goûté encore des fruits d'une vigne nouvellement plantée, et par surcroît de tous les poltrons. Le plus petit nombre est largement suffisant, pourvu que Jahveh dirige le combat.

On a beau mettre en avant « l'idéalisme » de la législation deutéronomique, ce qui me paraît évident, c'est qu'une loi pareille

1) Dillmann, *Commentar*, 199; Kuenen, *Einleitung* (*Hexateuch*, 22); Valeton, *Studien*, VI, 132; Cornill, l. c., 25.

n'a pas pu être promulguée tant qu'Israël fut une nation, soit avant, soit après l'exil; car elle va directement contre les exigences de l'existence nationale. M. Cornill concède bien qu'il n'y a pas moyen de faire la guerre avec des principes pareils, mais il croit que la nation et l'armée n'existant plus, pendant l'exil, il n'y avait plus lieu de légiférer sur la guerre. L'existence de lois sur la guerre présuppose l'existence de la nation. C'est une erreur. C'est précisément à l'époque où la vie nationale fut suspendue, que la fantaisie législative, l'esprit de théorie, put se donner libre cours, toute application pratique étant par le fait exclue. C'est l'époque du temple d'Ézéchiel; c'est l'époque du tabernacle dans le désert et de toutes les spéculations qui s'y rattachent. Plus tard, ce fut, dans des circonstances analogues, le rabbinisme et le Talmud. M. Cornill nous raconte que le code deutéronomique fut promulgué, dans une assemblée solennelle du peuple, loi de l'État (*bindendes Reichsgesetz*). Et un code de cette nature aurait contenu une loi parvilie, à une époque aussi critique? C'est ce qu'on aura bien de la peine à faire accroire[1]. Le verset xx, 8 paraît bien avoir été inspiré par l'histoire de Gédéon (*Juges* vii), qui elle-même pourrait être bien plus moderne qu'on ne le pense généralement. Nous avons déjà dit que *Deut.* xx, 1-9 présuppose *Deut.* xxiv, 5, où le nouveau marié n'est pas seulement exempté du service en temps de guerre, mais en général de toute charge pendant un an, « afin qu'il rende heureuse la femme qu'il aura prise ».

Le second paragraphe du chapitre xx traite du siège des villes lointaines, dont les habitants, rendus simplement tributaires en cas de soumission, devront être traités, en cas de résistance, avec une rigueur seulement relative. On ne doit passer que les mâles au fil de l'épée. Tout le reste est relevé comme butin. Mais dans le pays de Canaan tous les habitants sans exception sont à exterminer. Tous doivent être mis au ban, les Hittites, Emorites, Cananéens, Perizzites, Hivvites, Jebuséens, selon l'ordre de Jahveh. Cette ex-

1) Cf. Stade, *Geschichte Israels*, 657; Wellhausen, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877, XXII, 402.

terminaison est dictée par un motif religieux : « Vous les mettrez au ban, afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les abominations qu'ils font pour leurs dieux, et que vous ne pécheriez point contre l'Éternel, votre Dieu. »

Des textes parallèles se trouvent *Deut.* VII, 1-6 (12-16), 23-26 ; VIII, 19-20, où le législateur exige, en même temps que la mise au ban des peuplades cananéennes, la destruction de leurs autels, de leurs images, de leurs idoles et interdit les mariages mixtes. Le motif est le même que dans la loi précédente (VII, 4, 25).

Pris à la lettre, ces édits de proscription sont sans objet. Les Cananéens étaient assimilés depuis longtemps ; il n'y avait plus de villes cananéennes à prendre ni par conséquent d'habitants à exterminer. La tradition relative à la conquête rapportait ces mesures en grand à un passé déjà lointain. On ne risquait plus d'être séduit à l'idolâtrie par les six ou sept peuplades nommées dans la loi. Mais le danger de séduction n'en existait pas moins. L'auteur de la loi a eu vue ses contemporains. Le but de la loi n'est pas seulement d'interdire aux Israélites la participation aux cultes païens, mais de supprimer l'élément étranger en tant que païen, de rendre l'étranger païen haïssable, d'empêcher tout rapport d'Israël avec lui, de l'exclure d'Israël. C'est la tendance qui a été créée par la prédication des prophètes contre l'idolâtrie et dont sont sorties la réforme d'Ézéchias et celle de Josias ; Jérémie et Ézéchiel sont les grands promoteurs de ce mouvement peu avant et pendant l'exil. Or ces idées ont dû précisément acquérir une force particulière à l'époque où le culte de Jahveh, la religion était le seul lien qui rattachât encore les uns aux autres les membres de la nation dans l'exil et la dispersion. C'est à cette époque aussi, comme nous le savons par le deuxième Ésaïe, que l'observation du sabbat acquit une importance qu'elle n'avait pas eue jusqu'alors, précisément parmi les déportés. Dans ces mêmes milieux dut prévaloir l'esprit d'exclusivisme, et la prédication des prophètes aboutir aux lois contre les païens. Ce n'est plus seulement, remarquez bien, la défense faite aux Israélites de s'associer aux cultes étrangers, mais c'est l'isolement d'Israël de l'étranger, pas de relations, pas d'alliances de famille, Israël est

un peuple saint consacré à l'Éternel. C'est ainsi qu'Ézéchiel condamne l'usage d'employer des étrangers à divers services inférieurs au temple (XLIV, 6 s.); que Malachie prêche contre les mariages mixtes (II, 10 s.); qu'Esdras prend des mesures pour rompre ces mariages dans la communauté du nouveau temple et les empêcher à l'avenir (*Esdras* IX, 2; *Néh.* XIII, 23 s.).

Voilà bien le milieu dont sont sortis *Deut.* XX, 10-18; VII, 1-6 (12-16, 23-26); VIII, 19-20. La prédication des prophètes contre l'idolâtrie s'est cristallisée dans la législation contre les étrangers à l'époque où Israël, n'ayant plus d'existence nationale, avait le plus besoin de s'isoler de l'étranger, pour maintenir le seul lien qui reliait encore les membres de la nation, c'est-à-dire pendant l'exil. A l'époque d'*Esdras* IX, 1, ces lois existaient. C'est le *terminus ad quem*. Il n'est pas jusqu'à la forme très étrange et tout à fait indirecte choisie par le législateur qui n'indique l'époque où Israël était sous la domination étrangère. Les peuplades cananéennes sont un symbole, très transparent, de l'étranger, du païen en général. Qui sait si ce n'est pas là une de ces habiletés auxquelles on a recours, chez les peuples opprimés, pour dire et enseigner ce que l'on veut, en ménageant les formes et les expressions, et sans s'en donner l'air, de peur d'irriter le maître? On sut plus tard fort bien qui était visé, quand on nommait Édom et Babylone.

Deut. XII, 1-3 et 29-31 rentrent dans la même catégorie; de même *Nomb.* XXXIII, 50-56. Les deux textes parallèles de l'*Exode* procèdent absolument de la même inspiration (*Ex.* XXIII, 20-33; XXXIV, 11-16) et datent évidemment de la même époque. Je ne puis partager l'opinion de M. Dillmann[1], qui veut qu'ils soient très anciens (*versé*), parce que dès après David et Salomon ces lois auraient été sans objet. Certainement, si on les prend à la lettre. Cependant elles ont été fort bien comprises, et exécutées dans leur esprit par les contemporains d'Esdras et de Néhémie. Voyez encore *Néh.* XIII, 1-3 : « Dans ce temps-là, on lut en présence de tout le peuple dans le livre de Moïse, et l'on y trouva écrit que l'A-

1) L. c., *Num.-Jos.*, 272.

monite et le Moabite ne devraient jamais entrer dans l'assemblée de Dieu, etc... Lorsqu'on eut entendu la loi, on sépara d'Israël *tous les étrangers*. » L'argument de M. Dillmann ne prouve absolument rien.

Deut., XX forme un tout ; il serait arbitraire d'en détacher le dernier paragraphe, versets 19-20, qui contient la défense de couper les arbres fruitiers pendant la guerre. Qu'une ordonnance de ce genre ait existé dès avant l'exil ou la restauration, rien de moins impossible. Dans cette rédaction, on ne peut guère que la considérer comme contemporaine de deux paragraphes précédents du même chapitre. On ne peut pas non plus séparer l'un de l'autre les trois paragraphes du chapitre XIII : punition du prophète séducteur à l'idolâtrie (2-6) ; du parent ou de l'ami séducteur (7-12) ; de la ville séduite (13-19). C'est ce dernier paragraphe qui nous détermine à mettre le chapitre en question dans la même catégorie que les passages dont il vient d'être question. L'idée du passage de toute une ville israélite à l'idolâtrie, de la prise d'armes de toute la nation contre cette ville, mise au ban après enquête, est le fait d'un écrivain sans contact avec la réalité, à une époque où l'existence nationale est supprimée ou suspendue, où l'on peut, sans risque de tomber dans l'absurde, laisser cours à l'imagination et faire de la théorie, sans avoir à se soucier de l'application.

Aux lois de guerres sont venues ainsi se rattacher les lois contre les étrangers et contre les cultes païens. Dans cette même catégorie vient se placer XVII, 2-7, qui complète la série du chapitre XIII, mais est d'une main différente. Autrement on ne comprendrait pas qu'on l'eût détaché de ce chapitre pour le transporter dans un très mauvais contexte quelques pages plus loin, ni que l'auteur eût changé son style et sa manière. Sans doute la formule du verset 7 se trouve aussi XIII, 6, mais d'autre part l'expression caractéristique « dans l'une de tes portes » ne figure pas au chapitre XIII, cf. XII, 13 ; remarquez aussi la mention spéciale du culte du soleil, de la lune et de toute l'armée céleste, XVII, 3, *cp.* XII, 2, 7, 8, 14 ; IV, 19. L'esprit est le même qu'au chapitre XIII ; les termes, au moyen desquels l'idolâtrie est carac-

térisée, sont ceux qu'emploient Jérémie, Ézéchiel, les livres des Rois (cf. *Jér.* VII, 2; XIX, 13; *Ez.* VIII, 15; II *Rois* XVII, 16; XXI, 3, 5; XXIII, 4; XXIII, 5; *Sophon.* I, 5). Le texte, considéré en soi, ne contient pas d'indication plus précise.

La défense de dresser des *massèbes*, XVI, 22 est certainement postérieure à *Ex.* XX, 19, et le dogme de l'unité du lieu de culte n'existait pas encore pour l'auteur de XVI, 22 (cf. *Lév.* XXVI, 1); mais il est difficile de rien préciser, si ce n'est que nous serions une fois de plus ramenés à l'époque de Jérémie, d'Ézéchiel, et des prophètes de l'exil (cp. *Es.* XXVII, 9). Des formules de ce genre étaient possibles dès après Ésaïe, mais la réforme de Josias n'est aucunement le *terminus ad quem*. Le *terminus ad quem* est l'époque du code sacerdotal, où de pareilles lois ne figurent plus, parce qu'elles étaient devenues inutiles.

Enfin dans un dernier passage, *Deut.* XVIII, 9-22, le législateur défend la sorcellerie en même temps que le sacrifice des enfants à Molok. Cette première interdiction se trouve déjà dans le livre de l'Alliance (*Ex.* XXII, 17); elle figure ensuite en plusieurs endroits du petit code *Lév.* XVII-XXVI (XX, 6-8, 27; XIX, 26, 31). La seconde manque, comme on pouvait s'y attendre, dans le livre de l'Alliance, mais se lit à deux reprises dans le code sinaïtique (*Lév.* XX, 2-5; XVIII, 21). A l'époque de sa rédaction, il importait donc encore d'insister sur cette défense. Jérémie et Ézéchiel s'élèvent contre les sacrifices d'enfants. Nous savons que sous Manassé ils avaient repris de plus belle, et qu'Achaz (II *Rois* XVI, 3) paraît avoir inauguré cet odieux usage. C'est donc bien à l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel qu'appartient l'interdiction des sacrifices d'enfants. La rédaction que nous en possédons ici ne paraît cependant plutôt moderne qu'ancienne, à cause du contexte dans lequel se trouve cette loi. En effet, aux devins et sorciers de toute espèce qui y sont mentionnés, l'auteur oppose le prophète qui doit venir un jour pour apporter au peuple la révélation de Jahveh (XVIII, 15 s.). Vient alors une petite dissertation sur la distinction du vrai prophète d'avec le faux prophète. Il me semble qu'un passage tel que *Deut.* XVIII, 15 s. n'était guère possible à une époque où les prophètes ne manquaient pas.

Jérémie, Ézéchiel furent parmi les plus grands. Plus tard, quand leurs voix autorisées se furent tues dans l'exil, on attendit avec anxiété une nouvelle révélation. L'auteur du livre de Malachi annonce le retour d'Élie, avant que ne vienne le grand et terrible jour de l'Éternel. L'idée d'un second Moïse procède de la même inspiration. Elle ne saurait, je le répète, être contemporaine des grands prophètes des derniers temps de la royauté et du commencement de l'exil.

C'est également pendant l'exil qu'a dû être composée la loi royale, *Deut.* xvii, 14-20. La recommandation de ne point choisir d'étranger pour roi ne se conçoit guère à l'époque de l'ancien Israël. Je ne puis pas me figurer davantage Josias sanctionnant une loi, par laquelle il est interdit au roi d'avoir une nombreuse cavalerie, ni un trésor bien fourni : enfin les versets 18 s., présupposent xxxi, 24 s., qui est de seconde main. L'auteur de la loi sur la royauté n'est plus à faire de la théorie. Il le pouvait aisément, si à l'époque où il écrivait, il n'y avait plus ni roi, ni nation. Le législateur, n'ayant pas le souci de l'application des lois qu'il imagine, peut laisser aller son imagination librement. Mais s'il y a un mot de vrai dans l'histoire de la trouvaille du prêtre Hilkia dans le temple, jamais on ne me fera croire que le livre présenté à Josias, promulgué par eux, devant le peuple, loi de l'État, ait contenu *Deut.* xvii, 14-20.

2° Les chapitres xxii-xxv ont un cachet particulier. Ils rappellent vivement certaines parties du livre de l'Alliance et du petit code rituel du *Lévitique* (xvii-xxvi) bien plutôt que le *Deutéronome* dans lequel ils sont englobés. Il n'y a pas dans ces chapitres de plan suivi. Les ordonnances les plus diverses se succèdent sans ordre, avec moins d'ordre encore que dans les deux petites collections de lois parallèles. Tout ce qu'on peut dire, c'est que quelques groupes d'ordonnances apparentées se succèdent parfois, formant de petits tous plus consistants, dont d'autres fois, d'un caractère semblable, sont cependant séparées par des prescriptions toutes diverses, et se trouvent isolées ainsi dans un contexte tout à fait étranger. Toutes ces lois ne sont pas de

la même main. Par exemple, xxii, 13-29 forment un tout; xxiii, 1 est certainement emprunté à une autre source. Les versets xxiii, 2-9 se tiennent; mais xxv, 17-19, qui rentre dans le même ordre d'idées, n'est positivement pas de la même main, autrement on ne l'aurait pas insérée deux chapitres plus loin. Nous avons évidemment devant nous une compilation, qui sans doute n'a pas été faite d'un seul coup ni par un seul et même collectionneur. Ce texte paraît bien plutôt s'être formé par additions et interpolations successives. Quelle est maintenant l'époque de ces ordonnances? Il est clair qu'il peut y en avoir de plus anciennes et de plus modernes.

Deut. xxii, 1-4, correspond à *Ex.* xxiii, 4-5. Le texte deutéronomique est plus développé : l'ennemi et l'adversaire, dont on ne doit pas laisser perdre le bien, est remplacé, chose singulière, par le « frère », c'est-à-dire le concitoyen, le coreligionnaire; le verset 4 = *Ex.* xxii, 5 montre bien que la rédaction deutéronomique est postérieure : les expressions difficiles dans *Ex.* xxii, 5 sont remplacées par d'autres plus simples. La rédaction deutéronomique a effacé ce qui donne au commandement de l'*Exode* son caractère particulier. L'*Exode* insiste sur le devoir à remplir vis-à-vis de l'adversaire; vis-à-vis de l'ami cela va de soi. Le *Deutéronome* généralise, en ne parlant que des coreligionnaires en général. Il développe d'autre part le texte de l'*Exode*, en ajoutant à l'âne, au bœuf du « frère », sa brebis, son vêtement, et en général tout ce qu'il aurait perdu.

Deut. xxii, 5 et 9-11 forment un petit tout : verset 5, défense à un homme de mettre des habits de femme et *vice versa*; verset 9, de semer des graines de deux espèces dans la même vigne; verset 10, de labourer avec un âne et un bœuf attachés ensemble à la charrue; verset 11, de porter un turban fait de laine et de lin. Rien de semblable ne se lit dans le livre de l'Alliance, mais bien dans le *Lévitique*, xix, 19 : « Tu n'accompliras pas deux bêtes d'espèces différentes, tu n'ensemenceras pas ton champ avec deux espèces de graines, tu ne mettras pas d'habit tissé avec deux espèces de fils[1]. » Il est assez difficile de dire lequel de ces deux

1) שעטנז, dont on ne sait trop que faire dans ce verset, est peut-être une simple glose empruntée à *Deut.* xxii, 11.

textes est le plus ancien. Celui du *Lévitique* est plus court, mais la brièveté n'est pas nécessairement un signe d'antiquité; d'autre part il faut remarquer que le *Lévitique* remplace le terme de *kerem*, *Deut.* XXII, 9, par celui de *sade*, ton champ, quel qu'il soit, puis surtout que, si la défense de labourer avec un âne et un bœuf attachés ensemble à la charrue manque dans le *Lévitique*, ce dernier texte contient seul la défense d'accoupler des bêtes de différentes espèces. Il serait difficile de prétendre que l'un des deux textes ait servi directement de source à l'autre. Deux rédacteurs ont travaillé sur un fond commun. Et il est plus probable que celui-là est le plus moderne qui a poussé la théorie le plus loin. Nous savons que depuis l'époque de David on se servait beaucoup de mulets en Israël. M. Dillmann[1] conclut de là que plus tard on n'aurait guère pu promulguer l'interdiction formulée dans le *Lévitique*, et que si elle n'est pas reproduite dans le *Deutéronome*, c'est qu'elle n'était plus en vigueur. Mais si des lois de ce genre existaient à une époque aussi reculée, comment se fait-il qu'on n'en trouve aucune trace dans le code le plus ancien, qui est le livre de l'Alliance? En second lieu, l'emploi de mulets tiendrait précisément à prouver que ce texte n'existait pas: et s'il existait, pourquoi le *Deutéronome* l'aurait-il laissé de côté? Il est infiniment plus probable qu'il marque le point culminant du système, et que ce système n'appartient pas à la haute antiquité puisque nous en retrouvons les traces précisément dans le *Lévitique* et dans le *Deutéronome*[2]. A l'époque d'*Es.* XXVI, 20 on ne s'en souciait évidemment pas encore, autrement le prophète n'aurait pas assigné aux exilés rentrant dans leur patrie, entre autres montures, des mulets. Mais cela ne prouve pas que ces spéculations des théologiens n'aient pas existé déjà.

La loi sur les nids, XXII, 6-7 est à comparer avec *Lév.* XXII, 27. Ce sont là des scrupules semblables à celui de *Deut.* XIV, 21ᵇ = *Ex.* XXIII, 19; XXXIV, 26, qui existaient depuis longtemps. Les textes du *Deutéronome* et du *Lévitique* montrent que ces idées s'étaient développées dans la suite.

1) Exod.-Lev., 551.
2) Kuenen, 256.

La loi de police *Deut.* XXII, 8 est parallèle à *Ex.* XXI, 33; la prescription sur les glands aux quatre coins du burnous, *Deut.* XXII, 12, rappelle *Nomb.* XV, 37-41. Ce dernier texte fait sans doute partie originairement du petit code sinaïtique, *Lév.* XVII-XXVI, ce qui ferait penser à une époque tardive. Mais on voit que pour toutes ces lois il est impossible de rien préciser.

Deut. XXII, 13-29 paraissent former un tout. Il y a d'abord une loi contre l'homme qui, pour obtenir le divorce, fait une mauvaise réputation à sa femme, et contre la femme qui lors du mariage a trompé son mari en se faisant passer pour vierge (verset 13-19); une loi sur l'adultère (verset 22 = *Lévit.* XVIII, 20, point de ressemblance dans la forme); sur le viol d'une jeune fille fiancée (23-27), enfin sur le viol d'une jeune fille non fiancée (28-29; cp. *Ex.* XXII, 15, où le cas est différent). Le grand développement donné à cette question dans le *Deutéronome* en prouve la postériorité relativement au livre de l'Alliance, mais il n'est pas possible de préciser autrement l'époque de ces lois.

Deut. XXIII, 1 est positivement d'une autre main. Ici il faut comparer *Lév.* XVIII et XX où le sujet est traité tout au long. Voyez aussi *Deut.* XXVII, qui est d'une autre main. C'est sans doute de *Deut.* XXVII, 20 que provient le verset en question, que quelque compilateur s'est avisé d'intercaler. Il est vrai qu'on ne voit pas pourquoi il n'a pas ajouté les autres éléments de même catégorie, qui se trouvent dans ce chapitre.

Les lois sur la prisonnière de guerre, XXI, 10-14; sur le droit d'aînesse, XXI, 15-17; et le fils rebelle, XXI, 18-21, ne contiennent pas non plus d'indications précises. *Ex.*, XXI, 17; *Lév.*, XX, 9; *Deut.*, XXVII, 16 ne fournissent aucun moyen d'appréciation. Il en est de même de la loi sur la pendaison XXI, 22-23. Par contre la loi sur le lévirat, *Deut.* XXV, 5-10 (cp. *Gen.* XXXVIII) est certainement antérieure à *Lév.* XVIII, 16; XX, 21[1]. Celle sur le divorce, XXIV, 1-4, ne contient rien qui permette d'en préciser l'époque, tandis que la petite ordonnance XXIV, 5 sur les nouveaux mariés est antérieure à *Deut.* XX, 1 s.

1) Cp. Kuenen, 236; contre Dillmann, 140.

Deut. XXIII, 2-9 forme un petit tout. Il y est question de ceux qui ne peuvent pas être admis dans la communauté d'Israël. Il convient d'y joindre un passage du même caractère, mais sans doute d'une autre main, *Deut.* XXV, 17-19. Le *terminus ad quem* pour la série *Deut.* XXIII, 2-9 est *Néhém.* XIII, 1 s., qui sert de témoin pour *Deut.* XXIII, 4, cité comme loi de Moïse. Mais à quelle époque remontent ces ordonnances? Elles ont été provoquées par l'esprit d'exclusivisme qui s'est fait jour pendant l'exil, qui a dicté les passages sur l'extermination des Cananéens, qui se manifeste dans *Ezéch.* XLIV, 6 s. Ce passage même prouve qu'avant l'exil on était moins regardant et *Néhémie* XIII montre combien la population de Jérusalem était métangée après le retour. S'appuyant précisément sur cette loi, comme sur une loi nouvelle, on sépara de la communauté non seulement les Ammonites et les Moabites, mais tous les étrangers. Le même esprit a dicté les mesures contre les mariages mixtes. L'idée d'un peuple qui serait « l'Église de Jahvah » ne pouvait guère germer que dans un cercle très restreint. Israël se considérait bien comme le peuple de Jahvah, dès l'origine, mais il y a une différence entre cette conception et celle du *qahal Jahvah*. Qu'on remarque aussi la manière dont cet exclusivisme est motivé, et les scrupules qui ont présidé à la rédaction de ces lois. Pour Moab et Ammon on avait des prétextes; on les trouvait dans l'histoire nationale. Il est vrai que nous ne savons pas où le législateur a lu qu'ils avaient *refusé* de donner du pain et de l'eau aux Israélites lors de la sortie d'Égypte. Il semble même que pour les Moabites il y ait contradiction entre *Deut.* XXIII, 5 et *Deut.* II, 29. Il se peut cependant que le reproche d'avoir refusé l'eau et le pain ne se rapporte qu'aux Ammonites, comme les Moabites seuls se sont rendus coupables d'avoir soudoyé Bilcam. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse, ce sont précisément ces considérations archéologiques. Les Édomites sont traités plus doucement; ils ne sont exclus que jusqu'à la troisième génération. On a prétendu que ce traitement plus favorable ne peut être postérieur à la destruction de Jérusalem. On connaît la haine ardente qui anima à partir de ce moment les Juifs contre les Édomites. Mais cette haine même

pouvait trouver un contrepoids dans l'archéologie religieuse. Sans doute les Édomites autrefois avaient refusé le passage aux Israélites (*Nombr.* xx, 14 s.); mais il existait une autre tradition, qui présuppose des rapports meilleurs (*Deut.* II, 4 s., 29); et Ésaü est le frère de Jakob (*Nombr.* xx, 14; *Deut.* II, 4), et c'est sur cette parenté que le législateur se base pour n'exclure les Édomites que jusqu'à la troisième génération. Tout cela, ce sont des élucubrations de scribes, réfléchissant comme Ézéchiel à la constitution du nouvel Israël. Pourquoi Amaleq est-il si mal traité, *Deut.* xxv, 17-19, par un scribe différent de celui qui a écrit *Deut.* xxiii, 4 s.? Voyez *Exode* xvii; on cherchait à un certain moment des raisons pour exclure les étrangers; on les trouvait dans l'histoire sainte. *Ésaïe* LVI réagit contre cette tendance; de même le *Psaume* LXXXVII. On ne devient exclusif à ce point qu'après de grandes catastrophes nationales, et lorsqu'il s'agit de reconstituer l'existence nationale compromise ou détruite. On se souvient à ce moment du rôle joué dans la catastrophe par Édom, Moab et les autres (cp. *Ps.* CXXXVII). Ce qui est certain aussi, c'est que ces ordonnances ne sont pas de la même main qui a écrit XXIII 16; elles sont plutôt remplies de l'esprit d'*Ez.* XX, 5.

Deut. XXIII, 11-15, sur la pureté du camp, en temps de guerre, est un texte de pure spéculation; il nous conduit dans la sphère de *Lév.* XV (cp. *Num.* V, 1 s.) et du code sacerdotal. Il en est de cette loi, comme des lois de guerre du chapitre XX: elle est l'œuvre d'un théoricien religieux sans le moindre contact avec la réalité, qui ne s'inquiète aucunement de savoir si ses prescriptions sont applicables ou non, pourvu qu'elles contiennent les conséquences variées du principe une fois posé. Croira qui voudra que Josias a fait promulguer, comme loi de l'État, des textes de cette espèce.

La loi sur l'esclave fugitif, XXIII, 16-17, est sans parallèle.

Deut. XXIII, 18-19, sur la prostitution religieuse, = *Lév.* XIX, 29, sans que les deux textes soient dépendants l'un de l'autre; cp. I *Rois* XIV, 24; XV, 12; XXII, 47; II *Rois* XXIII, 7; *Os.* IX, 1; *Mich.* I, 7.

La défense de prêter à intérêt, *Deut.* XXIII, 20-21, correspond

à *Ex.* xxii, 24 et à *Lév.* xxv, 35 s. mais le texte deutéronomique ne dépend pas des deux autres.

Les lois sur les vieux, sur la vigne, sur le champ de blé du prochain sont sans parallèles (*Deut.* xxiii, 22-26.)

Il a déjà été question de *Deut.* xxiv, 1-5.

Deut. xxiv, 6, défense de prendre en gage la meule et le cavalier est dans le même esprit qu'*Exode* xxii, 25 s. ; *Deut.*, xxiv, 7, la punition du voleur d'homme = *Ex.* xxi, 16.

Deut. xxiv, 8-9 contient une petite ordonnance sur la lèpre, mais on ne peut démontrer que l'auteur ait eu vue *Lév.* xiii.

Deut. xxiv, 10-13 est à comparer avec *Ex.* xxii, 25 et *Deut.* s. xxiv, 14-15 avec *Lév.* xix. 13 sans qu'il y ait pour cela dépendance littéraire réciproque, tandis que *Deut.* xxiv, 16—les pères ne doivent pas périr pour leurs fils, et les fils pour leurs pères, mais chacun périra pour son propre péché — est en opposition directe avec *Ex.* xx, 5 et nous transporte dans la sphère de Jérémie et d'Ézéchiel.

Deut. xxv, 17-18 se rapproche de *Lév.* xix, 33, 34, d'*Ex.* xxii, 20-23 ; xxiii, 6 et 9, mais sans qu'il y ait dépendance littéraire directe.

Deut. xxv, 19-22, est à mettre en regard de *Lév.* xix, 9-10 ; xxiii, 22, mais de même sans qu'il y ait dépendance directe.

La loi sur la bastonnade, celle sur le bœuf qui foule, *Deut.* xxv, 1-3, 4, ne donnent pas lieu à des remarques particulières et n'ont pas de parallèles. Par contre la loi sur le lévirat, *Deut.* xxv, 5-10 est en opposition avec *Lév.* xviii, 16 ; xx, 21. La loi du lévirat consacre une ancienne coutume (cp. *Gen.* xxxviii) ; un auteur qui, comme celui de *Lév.* xviii, 16 ; xx, 21 interdit d'une manière absolue, et sans mentionner aucune exception, le mariage entre beau-frère et belle-sœur, ne peut avoir eu pour but que d'abolir une ancienne coutume, qui ne cadrait pas avec son idéal à lui. Si le mariage entre belle-sœur et beau-frère lui avait paru tolérable exceptionnellement, il aurait nécessairement dû mentionner cette exception. De même, si le législateur qui a écrit *Deut.* xxv, 5-10 avait cru que le mariage entre beau-frère et belle-sœur fût absolument interdit, sauf en un seul cas, il eût

donné à comprendre de son côté que ce cas est exceptionnel ; au lieu de cela, il impose ce mariage dans certaines circonstances, et ne songe nullement à le défendre dans les autres. Il suit de là que *Deut.* XXV, 5-10 et *Lév.* XVIII, 16 ; XX, 21 appartiennent à des époques différentes, et la conception du *Lévitique* est la plus moderne.

Deut. XXV, 11-12 est sans parallèle ; enfin les ordonnances sur les poids et mesures, versets 13-16, sont à comparer avec *Lév.* XIX, 35-37, mais je ne vois vraiment pas sur quoi M. Dillmann peut s'appuyer pour prétendre que ce dernier texte est antérieur au premier, qui en serait pour ainsi dire l'exégèse[1]. C'est un argument trop facile à retourner. Il suffit de faire remarquer avec Kuenen que la formule du *Lévitique* est plus systématique que celle du *Deutéronome*, par conséquent plus moderne.

Jetons, avant d'aller plus loin, un coup d'œil sur les résultats auxquels nous sommes arrivés jusqu'ici. En glanant à travers le *Deutéronome* nous avons trouvé une série de passages qui nous ont paru être postérieurs à la destruction du temple, contemporains de l'exil. Quelques-uns sont de la spéculation pure ; on sent que l'auteur a perdu le contact avec la réalité et les nécessités de la vie nationale. Dans cette catégorie rentrent les lois de guerre *Deut.* XX, 1-9, la loi sur la pureté du camp, XXIII, 10-15, et la loi royale XVII, 14-20. C'est de même un pur théoricien, qui a mis par écrit ces lois singulières sur la punition de l'idolâtrie et de la séduction à l'idolâtrie, *Deut.*, XIII, XVII, 2-7. Ce n'est pas un contemporain des grands prophètes des derniers temps de Juda qui a écrit XXVIII, 13 s. Enfin les lois d'extermination contenues dans *Deut.* XX, 10 s. ; VII, 1-6, 12-16, 25-26 ; VIII, 19-20 ; XII, 1-3, 29-31, et les lois d'exclusion des chapitres XXIII, 2-9 et XXV, 17-19 s'expliquent le mieux, ce me semble, en les mettant à une époque où il s'agissait de reconstituer la nation sur une base purement religieuse et ecclésiastique, et où la faiblesse même des éléments constitutifs du nouvel Israël imposait

1) Dillmann, *l. c.*, 358.
2) Cf. Kuenen, *l. c.*, 256.

l'exclusivisme le plus sévère. Le code deutéronomique, tel que nous le possédons, loin d'être clos à l'époque de la destruction du temple, date de l'exil; le travail de rédaction continua peut-être même dans les premiers temps de la restauration.

A côté de cela nous trouvons des lois dont nous ne faisons aucune difficulté d'admettre qu'elles peuvent avoir existé dès avant l'exil, par exemple, l'interdiction des *asheras* et des *massebas*, XVI, 22; de la sorcellerie et les sacrifices d'enfants, XVIII, 9-12; la loi sur le lévirat est certainement ancienne, XXV, 5-10; de plus toute une série de commandements et de défenses, qui avaient leur raison d'être avant l'exil, comme ils l'ont eue après l'exil. Ici les rapprochements avec le petit code sinaïtique, XVII-XXVI, sont plus nombreux que ceux avec l'*Exode*; dans la généralité des cas il n'y a pas de dépendance directe; dans les quelques cas, où elle paraît exister, la rédaction deutéronomique semble être plus ancienne que celle du code lévitique; le contraire, étant donné le caractère du *Deutéronome*, n'aurait en soi rien d'étonnant; en somme on a l'impression de se trouver à l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel, ce qui, pour ces fragments du *Deutéronome*, ne nous écarterait guère de la chronologie généralement admise. Voyons maintenant si, dans le reste des lois deutéronomiques, nous trouvons d'autres éléments encore, qui pourraient éclairer notre route dans cette question, paraissant si simple il y a peu d'années encore, et qui se complique tous les jours davantage.

3° La défense de se faire des incisions et de se raser le front en signe de deuil est sans doute assez récente. Il me paraît certain que Michée ne la connaissait pas (I, 16); à plus forte raison Amos (VIII, 10); Esaïe, s'il avait eu ce texte ou un texte semblable sous les yeux, ne se serait pas exprimé comme il le fait au chapitre XXII, 12. La coutume était encore générale à l'époque de Jérémie (XVI, 6) et d'Ézéchiel (VII, 18), qui ne paraissent pas avoir trouvé quelque chose à y redire. Un texte parallèle se trouve dans le petit code sinaïtique XVII-XXVI, au chapitre XIX, 26-28 (cp. XXI, 5), mais il est indépendant du nôtre au point de vue de la rédaction. Ces prescriptions n'ont dû être établies que tardivement.

La loi sur les animaux purs et impurs, *Deut.* XIV, 3-21, a pour parallèle un texte contenu dans le *Lévitique* au chapitre XI; non pas tout le chapitre, mais seulement les parties dans lesquelles il est question de l'interdiction de certains animaux pour la cuisine, non pas celles où il est traité de l'impureté résultant de leur contact. Il faut distinguer rigoureusement les deux éléments de ce texte. Le premier comprend les versets 2-23 [29-30? cf. Kuenen, p. 83, mais ces versets sont douteux à cause de la reprise, verset 41], 41-47, que M. Kuenen considère cependant comme une addition postérieure, parce qu'ils ne sont plus strictement parallèles à *Deut.* XIV. Ce motif ne me paraît pas décisif; car le rédacteur de *Lév.* XI, 2 s., n'était, je pense, pas tenu à suivre mot pour mot *Deut.* XIV, s'il avait ce texte sous les yeux. Les versets 44 et 45 rappellent tout à fait les manières de l'auteur du code sinaïtique dans *Lév.* XVII-XXVI, et plaident plutôt en faveur de l'authenticité des versets 41 s. Il est probable que les deux rédactions ont été faites sur un texte plus ancien.

Ce qui nous intéresse, c'est de savoir laquelle est antérieure à l'autre. Les deux opinions ont naturellement trouvé des défenseurs. M. Dillmann conclut en faveur de la priorité du texte lévitique. *Deut.* XIV, 4-8 = *Lév.* XI, 2-8. Le *Deutéronome* énumère les quadrupèdes purs; le *Lévitique* ne les énumère pas, mais se contente de signaler le caractère auquel on les reconnaît; ce que le *Deutéronome* fait du reste aussi après son énumération. Il est probable que le texte plus ancien contenait les noms des animaux purs, tandis que le texte plus moderne, les supposant connus, se contente de noter leur caractère commun. *Deut.* XIV, 9-10 = *Lév.* XI, 9-12. Il semble bien que le texte plus méticuleux du *Lévitique*, avec sa distinction d animaux vivant dans la mer et dans les eaux d'eau, est d'une époque plus avancée. Je n'insiste pas sur la redondance du passage dans le *Lévitique*, parce qu'elle peut provenir du mélange de deux textes. *Deut.* XIV, 11-18 = *Lév.* XI, 13-19; *Deut.* XIV, 19 = *Lév.* XI, 20-23. Le *Deutéronome* semble distinguer entre *ṣippor*, verset 11, les oiseaux et *ḥaṣeṣ ḥayyâ*, les insectes ailés, verset 19, les deux classes dépendant de la catégorie des *ôph*, des êtres ailés; le *Lévitique* ne

fait que deux classes : les *ʿôph* et le *ḥargôl hâgâb*. Ici il paraît bien avoir conservé la rédaction la plus ancienne. Le *Deutéronome* interdit l'usage de tous les insectes ailés, verset 19; le *Lévitique* permet les sauterelles, versets 20 s. L'exception est-elle plus ancienne que la règle? Ou bien le *Deutéronome* a-t-il voulu abolir une coutume remontant à une époque de moindre civilisation? Ou bien même, en tant que les insectes ailés sont compris dans la catégorie des *ʿôph*, permet-il implicitement l'usage des sauterelles, sans avoir jugé nécessaire de les mentionner expressément, au contraire de ce qu'il avait fait pour les quadrupèdes mangeables? Enfin *Lév.* xi, 29-30, 41 s. n'a pas de parallèle dans le *Deutéronome*, où il n'est pas question du tout de ce que le *Lévitique* appelle les *shereṣ ha'ârets et hayyes*, ce qui est assez curieux, étant donné le parallélisme des deux textes. Sans doute l'auteur de *Deut.* xiv n'avait pas ce développement sous les yeux; autrement il y aurait fait au moins allusion. Des signes contradictoires que nous avons constatés, les uns plaidant pour la priorité du *Deutéronome*, les autres pour celle du *Lévitique*, il ressort que les deux textes ne dépendent pas directement l'un de l'autre, mais sont deux rédactions indépendantes d'un même texte plus ancien. L'addition du *Lév.*, versets 29-30 et 41 s. montre que la rédaction du texte du *Deutéronome* est antérieure à celle du *Lévitique*.

La défense de se nourrir de *nebêlâ* (cp. *Ex.* xxii, 30), qui peut cependant être cédée au *ger*, ou vendue à l'étranger, est en opposition avec le principe du code sacerdotal. *Ex.* xii, 49; *Lév.* xvii, 15, qui met à cet égard le *ger* sur la même ligne que l'Israélite. D'après M. Dillmann[1], cette divergence s'expliquait par la différence du point de vue, et non par la priorité ou la postériorité de ces textes l'un sur l'autre. Le *Deutéronome* tiendrait compte des nécessités de la vie pratique : le *C. S.* n'a en vue que sa théocratie idéale, dans laquelle même les étrangers doivent éviter toute souillure. Mais la question est précisément de savoir à quelle époque cette conception idéaliste se fit jour et prévalut

1) *Ex.-Lev.*, 340.

sur la pratique ordinaire. Ces deux législations, dont l'une exclut l'autre, n'ont pu être formulées dans le même milieu, à la même époque. Si elles ne peuvent être parallèles, il est hors de doute que celle du *Deutéronome* est antérieure à la conception du code sacerdotal.

Dans la deuxième partie de *Deut.* XIV, 21 on lit encore la défense de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère (*Ex.* XXIII, 19; XXXIV, 26); ce petit texte ne se trouve pas dans le passage parallèle du *Lévitique*. Je ne sais pourquoi ce serait un signe de la priorité de *Lévit.* XI, comme le dit M. Dillmann. Ce texte manquait dans la source commune à laquelle *Lév.* XI et *Deut.* XIV ont été empruntés. Voilà tout ce qu'il est permis de conclure.

Le livre de l'Alliance ordonne que, dans la septième année, le produit des champs, des vignes, de l'olivier soit abandonné aux pauvres (*Ex.* XXIII, 10-11); le *Deutéronome* XV, 1 s., ne reproduit pas cette loi, mais il en donne une autre analogue : dans la septième année tout créancier devra renoncer au recouvrement des créances. C'est évidemment un développement du thème contenu dans le livre de l'Alliance, qui, de son côté, est repris et modifié dans la partie du chapitre XXV du *Lévitique* qui appartient au *C. S.* Nous ne savons pas à quelle époque remonte la loi du relâche dans le sens du *Deutéronome* ; tout ce qu'on peut dire c'est que la rédaction n'en est pas d'un jet ; il est peu probable que le verset 4 ait été écrit par la même main à laquelle nous devons les versets 7 et s., cp. verset 11, mais il n'est pas possible de préciser. Nous y trouvons cette même opposition entre Israël et l'étranger qu'au chapitre précédent (XIV, 21 ; XV, 3) ; le souci du pauvre et du misérable, verset 11, nous ramène une fois de plus dans l'entourage de Jérémie. La loi sur la libération des esclaves hébreux, *Deut.* XV, 12-18, présuppose celles de l'*Exode* XXI, 1-6. Nous savons par *Jérémie* XXXIV, 8 s. qu'elle n'était pas généralement observée. Le terme employé par Jérémie (*qara dĕrôr*, XXXIV, 8), pour désigner cette libération, ne se trouve ni dans le texte de l'*Exode*

1) *Ex.-Lev.*, 482.
2) Cf. *Deut.*, XV, 2, 9; *Ex.*, XXIII, 11.

ni dans celui du *Deutéronome* : il figure *Lév.* xxv, 10 ; mais ce n'est pas l'année jubilaire que Jérémie a eu vue, cette cinquantième année, qui devait apporter la liberté à tous les esclaves israélites, quel que fût leur temps de service. Jérémie s'en réfère à la loi du *Deutéronome* et de l'*Exode* qui stipule qu'au bout de six ans de service l'esclave doit être libéré. Il est bien dommage qu'on ne puisse pas savoir si la formule employée par le prophète au verset 14, est le texte de loi lui-même, ou une citation de mémoire. La tournure est différente de celle des deux textes que nous possédons. La recommandation faite *Deut.* xv, 18 présuppose la non-observation de cette loi, peut-être même des faits précis, comme celui que raconte Jérémie. C'est déjà trop s'avancer que de conclure du passage de Jérémie à l'existence de la rédaction deutéronomique de cette loi, à plus forte raison à l'existence du *Deutéronome* même, surtout quand on le prend en bloc.

La loi sur l'institution de juges et de *shoterim*, *Deut.* xvi, 18, n'a pas de parallèles ; les deux versets suivants présupposent *Ex.* xxiii, 1–3, 6–8 ; cp. surtout *Ex.* xxiii, 8 et *Deut.* xvi, 19 ; tandis que les textes semblables du *Lévitique* sont simplement parallèles (*Lév.* xix, 15–16) sans aucun rapport de dépendance. Nous aurons à revenir encore sur la loi des villes de refuge, *Deut.* xix, 1–13.

4° Nous passons maintenant à une série de lois dont les unes ont pour but avoué d'établir la centralisation du culte à Jérusalem, au temple, et les autres de modifier les dispositions existantes, d'après les exigences de la centralisation du culte. Il y a d'abord *Deut.* xii, 5–28, sur l'unité du lieu de culte. Ce texte est antérieur au *C. S.* ; la fiction du tabernacle au désert et de toutes les lois qui s'y rattachent est exclue par xii, 8, où l'auteur admet que pendant la migration du peuple chacun faisait comme bon lui semblait. On reconnaît maintenant que le texte en question n'est pas d'une pièce. C'est une compilation, dans laquelle j'ai cru discerner quatre mains différentes[1]. M. Cornill en trouve un

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, 53 s.

moins trois [1]. Les quatre textes commandent d'apporter toutes les offrandes et de faire tous les sacrifices au temple de Jérusalem, à « l'endroit que Jahveh choisira » ; le deuxième seul ne contient pas le paragraphe qui autorise la boucherie profane. Bien habile celui qui découvrirait la forme primitive de ce texte ou la plus ancienne des quatre rédactions. Peut-être serait-il plus exact de parler de retouches successives plutôt que d'un almagame de textes. Car il semble que dans ces répétitions il y ait quelque progrès. Dès le verset 5 il est commandé de faire au temple les sacrifices et d'y apporter les offrandes, versets 5-7. Au verset 8 le même ordre revient en première variante, dans laquelle la nécessité de cette loi est expliquée ; le régime du bon plaisir doit cesser avec l'établissement de la Terre promise, versets 8-14 ; ce même texte introduit le lévite. Une troisième main insiste à partir du verset 13, et paraît vouloir accentuer la polémique contre ce qui se passait du temps même de l'auteur, où les lieux de culte en dehors du temple florissaient encore (« tout endroit que tu verras » v. 13) ; en même temps la boucherie profane est autorisée ; c'était la conséquence nécessaire de la centralisation du culte au temple de Jérusalem. Elle l'est de nouveau au verset 20 et motivée ; elle est encore motivée au verset 21 avec plus de précision ; de même l'interdiction de manger le sang est expliquée au verset 23, tandis qu'ailleurs, par deux fois dans le même chapitre, l'usage en est simplement interdit, sans indication de motif. Les lévites sont recommandés au verset 18 ; ils l'avaient déjà été, avec explication à l'appui, au verset 12. La tendance parénétique n'est pas méconnaissable chez l'un de ces collaborateurs successifs, versets 25, 28. Ces rédactions, ces retouches successives montrent l'importance qu'on attachait à cette loi, puisqu'on ne cessait de la remettre sur le métier.

Maintenant, de quelle époque date l'idée de la suprématie absolue du temple, comme lieu de culte unique ? Il n'en existe pas de trace dans le livre de l'Alliance ; elle triomphe chez *Ezéchiel*, XL s. ; le *D. S.* reporte l'idée de la centralisation du culte

1) Comill, *l. c.*, p. 38.

aux origines mêmes de la nation, avec sa fiction du tabernacle. Dans la collection deutéronomique elle-même se trouve une petite loi, qui, telle quelle est formulée, ne tient pas compte de l'idée de la centralisation du culte (*Deut.* xvi, 21). Nous savons qu'Ézéchias et Josias essayèrent de centraliser le culte au temple de Jérusalem. Cette idée avait donc ses partisans dès cette époque. Elle remonte sans doute plus haut encore. On peut croire qu'elle surgit avec le temple même de Jérusalem, et qu'elle dut de très bonne heure hanter l'esprit des prêtres de Jérusalem. Le mouvement sous Ézéchias et sous Josias fut certainement inspiré par les prêtres, non pas uniquement par piété, mais aussi par intérêt personnel. La politique aidant, il y eut sans doute de l'antagonisme, à l'époque des guerres d'Israël et de Juda, entre les sanctuaires du Nord et le temple de Jérusalem. Ce que nous savons, c'est qu'Ésaïe glorifie Sion et le temple, comme cela n'avait pas eu lieu encore, à notre connaissance, cp. II, 1 ; IV, 5 s. ; VI, 1 s. ; XI, 9 ; XXVIII, 16 s. ; XXIX ; XXXII. Jamais les sanctuaires d'Israël n'avaient été célébrés avec un tel enthousiasme ; jamais l'avenir de Jérusalem n'avait été proclamé en des termes pareils. L'importance de Jérusalem comme ville sainte et centre religieux grandit nécessairement avec la ruine du royaume du Nord. Cp. *Zacharie* XII-XIV ; *Sophonie* ; sans doute *Michée* III, 12, dépassant Ésaïe, annonce déjà la ruine de la ville et du temple, mais aussi leur restauration glorieuse, IV, 1. Nous possédons là suffisamment d'éléments pour déterminer approximativement l'époque où des textes du genre de *Deut.* XII ont pu commencer à circuler.

Sans doute dès l'époque d'Ésaïe, et dès avant la ruine du royaume du Nord, la concurrence était grande entre Jérusalem et les sanctuaires locaux, et Jérusalem s'efforçait d'obtenir le bénéfice de la légitimité. Ce qui démontre l'existence de ces tendances divergentes, c'est précisément un passage du livre de l'Alliance, *Ex.* XX, 21. Ce texte est remarquable. Il pose le principe de la pluralité des lieux du culte : « Tu me feras un autel de terre, ou tu sacrifieras tes holocaustes, tes sacrifices d'actions de grâces, ton gros et ton menu bétail, *en tout endroit où je pro-*

mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai. » Voilà la protestation des sanctuaires locaux contre la prétention du temple de Jérusalem. *Exod.* XXIII et *Deut.* XII représentent deux tendances rivales, la seconde finit par l'emporter, grâce à la ruine du royaume d'Israël, et grâce à l'exil : la centralisation du culte à Jérusalem n'existe définitivement qu'après la restauration. Mais tout cela ne dit pas encore à quelle époque remonte le texte du chapitre XII.

Il faut remarquer d'abord que dans leur polémique contre les hauts-lieux, les prophètes ne s'appuient nulle part sur un texte qui aurait posé le principe de la centralisation du culte. Ézéchias ne s'en prévaut pas, pour sa réforme. Josias ne combat que l'idolâtrie et le syncrétisme religieux. Jérémie ne répudie pas les hauts-lieux au nom du principe de centralisation, mais à cause des pratiques païennes qui y florissaient. Ceci nous ferait croire que les lois sur la centralisation du culte ne sont pas anciennes. Si nous pouvons démontrer que Josias n'a pas réformé en vertu du principe de la centralisation, c'est que ces lois, au lieu de précéder la réforme, en auront été la conséquence, la théorie de la réforme, suivant celle-ci, pour justifier en vue de l'avenir l'état de fait qu'elle avait essayé de créer, et qui répondait aux aspirations du clergé de la capitale. Vatke avait vu juste, croyons-nous, sur ce point.

Ensuite le caractère même de compilation que porte *Deut.* XII n'est pas favorable à l'opinion de ceux qui voudraient considérer ce texte comme ancien. Il n'y a pas davantage moyen d'en dégager un noyau primitif autour duquel des couches plus récentes seraient peu à peu venues se placer. M. Carull l'écarte du *Deutéronome* primitif, tout en en retenant le fond, l'idée pour le culte de Josias[1], qu'il essaye de dégager. La question se pose peut-être de la manière suivante : Quand a-t-on eu intérêt à recueillir des textes favorables à la centralisation, à les collectionner, à en faire une compilation ? Non pas, nous semble-t-il, à l'époque même où les circonstances créaient des textes de ce genre, en pleine

1) L. c., 32.

lutte, mais sans doute plus tard, quand il s'agit, la lutte ayant cessé par la force des choses, de réunir les pandectes d'Israël en vue d'une restauration future. Il faut distinguer l'époque de la création des textes de l'époque de la compilation. Je ne nie nullement que des textes du contenu de *Deut.* xii aient existé très tôt déjà, mais je crois que *Deut.* xii, dans sa forme actuelle, est de basse époque. Si l'analyse que nous avons proposée autrefois de *Lév.* xvii, 1 s. est exacte[1], nous aurions dans les versets de ce texte qui n'appartiennent pas au *C. S.* une parallèle à *Deut.* xii, une de ces lois qui ordonnaient la centralisation du culte. La forme est différente : dans le *Lévitique*, l'interdiction de sacrifier autre part qu'au temple est catégoriquement formulée : c'est ainsi et ne peut être autrement ; le *Deutéronome* concède qu'autrefois cela a été autrement, mais que la vieille coutume doit cesser avec l'occupation du pays de Canaan.

Au chapitre xiv, 22 s. se trouve une loi sur la dîme, rédigée dans l'ordre d'idées du chapitre xii. Il est clair d'abord que l'auteur qui l'a formulée n'a pas connu les prescriptions du *C. S.*, *Lévit.* xxvii[2]. La dîme de tous les produits du sol doit être mise à part d'année en année, ainsi que les premiers-nés du bétail, et consommée au temple, dans un repas solennel de famille ; les lévites sont recommandés particulièrement à la sollicitude des fidèles. M. Reuss fait à ce propos une observation excellente[3] : « Il y a ici, dit-il, une autre difficulté à signaler. La consommation en un seul voyage et festin de la deuxième partie de toute la récolte, est chose excessive, au moins pour les familles d'une certaine aisance, et les moins aisées auraient été plus qu'imprudentes s'ils avaient ainsi gaspillé leurs ressources, au lieu de les répartir prudemment sur l'année entière. » Cela est très juste, et pour une consommation en famille les quantités auraient été parfois prodigieuses. Les restes appartiennent-ils aux prêtres et aux lévites (v. 27) ? C'est ce que le texte ne dit pas. Il dit au contraire que la dîme doit être mangée en présence de l'Éternel,

1) *Lev.* xvii-xxvi *und Ezechiel*, p. 55 s., p. 60.
2) Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, 179, 4.
3) *L'Histoire sainte et la Loi*, II, 307.

dans un repas de réjouissance, en famille. Nous nous heurtons là de nouveau contre une difficulté d'ordre pratique ; plus tard la dîme fut simplement payée au temple, et devint l'un des principaux revenus des prêtres et des lévites. Mais l'ordonnance du *Deutéronome* est de la pure théorie. C'est l'application du principe de la centralisation du culte à Jérusalem aux coutumes existantes, sans grand souci de savoir si l'application en était possible. Aussi ne pouvons-nous croire à l'antiquité de cette rédaction de la loi sur la dîme, ni surtout à sa proclamation comme loi de l'État dans le fameux *Deutéronome* de Josias. C'est un travail de scribe consistant dans l'application d'un principe donné à un certain nombre de cas, non l'œuvre d'un législateur travaillant en vue de l'application pratique des lois qu'il élabore.

Même observation pour la loi sur le sacrifice des premiers-nés des animaux domestiques. Le texte du *Deutéronome* n'est en rapport direct avec aucun des textes correspondants (*Ex.* XXII, 28 s. ; *Nomb.* III, 12 s. ; *Lév.* XXVII, 26 ; *Ex.* XIII, 12 ; XXXIV, 19 ; *Nomb.* XVIII, 15). Nous en retenons ce fait que ces animaux doivent être consommés en famille, à Jérusalem, au temple, en un repas solennel, d'année en année, le législateur ne dit pas même à quelle occasion, si cette consécration devait ou pouvait coïncider avec l'une des trois grandes fêtes annuelles, ou bien avoir lieu à part, comme l'oblation des prémices (chap. XXVI). Son but principal est d'introduire dans la loi des premiers-nés des animaux domestiques le principe de la centralisation du culte, sans se soucier autrement des détails d'exécution. Il ne s'inquiète pas de savoir si ces repas seront ou ne seront pas gigantesques, au point de rendre impossible l'application de la loi. C'est encore de la théorie abstraite et non de la législation pratique.

Le chapitre XVI est rempli de la même préoccupation de centraliser le culte à Jérusalem. Il contient dans la partie qui nous intéresse ici la législation relative aux fêtes (v. 1-17), et présuppose les textes du livre de l'Alliance, *Exode* XXIII, 14 s. ; XXXIV, 18, 22, 23. Il est manifestement plus ancien que les textes, dans lesquels ces fêtes sont mises à une date fixe, et dans

lesquels les sacrifices à offrir sont dûment spécifiés (*Nomb.* 28 : XXVIII ; XXIX ; fragments du *C. S.* dans *Lév.* XXIII ; *Ex.* XII) ; il est de même plus ancien que les textes parallèles des parties n'appartenant pas au *C. S.*, de *Lév.* XXIII. Le sacrifice de l'Âques n'est pas identique à l'oblation des premiers-nés des animaux domestiques (v. 2). Ce qui me fait croire qu'ici encore nous avons un texte de la même catégorie que les précédents, c'est cette singulière obligation de faire acte de présence au temple le premier jour, *de rentrer chez soi le lendemain*, puis de revenir le septième jour, pour la grande assemblée religieuse. Ce verset 8 semble bien avoir été emprunté simplement aux règles existantes, pour les sanctuaires locaux sans que le rédacteur de la loi se doutât de la difficulté. Les textes postérieurs ne disent rien de ce double pèlerinage, qui ne présentait pas de difficulté à l'époque où il y avait de nombreux sanctuaires dans le pays. Les deux paragraphes suivants, qu'on ne peut pas détacher du premier, ne présentent pas d'indications particulières.

Tous ces morceaux, dans lesquels il est question de « l'endroit que Dieu choisira » se tiennent. Si ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici ne sont pas anciens, le rituel des prémices des fruits de la terre et de la dîme des lévites, chapitre XXVI, 1-15 ne sera pas ancien non plus, d'autant moins qu'il figure tout à la fin de la collection des lois deutéronomiques, comme une pièce qui aurait été surajoutée finalement. Au verset 13, l'auteur présuppose un pèlerinage à Jérusalem à l'occasion de la livraison de cette dîme des lévites (cp. v. 5). Coïncidait-il peut-être avec celui de la fête des récoltes ? car il est difficile d'admettre que le législateur ait voulu instituer un pèlerinage spécial pour l'accomplissement de ce rite. Toujours est-il que le texte ne dit rien d'une pareille combinaison. Il faut remarquer aussi que la loi sur les prémices présuppose des voyages répétés à Jérusalem pendant toute l'année, tous les fruits ne mûrissant pas en même temps, ni ne pouvant être conservés pour un seul et même voyage. Il n'était évidemment pas possible de l'appliquer. Aucune difficulté, tant qu'il existait des sanctuaires locaux. Tout change du moment que les actes du culte sont centralisés à Jérusalem. Une fois de

plus nous constatons que nous avons à faire non à de la législation pratique et applicable, mais à de la simple théorie, plus ou moins dans le vide, à la manière des rabbins. Ce peu de souci des nécessités pratiques est peu favorable à l'hypothèse de l'antiquité relative de ces lois. Il est assez récréatif de constater à cette occasion la divergence de vues dans ces questions difficiles où l'on fait si bien de se tenir sur une grande réserve. M. Cornill[1] déclare que *Deut.* XXVI, 1-16 est inattaquable (*nicht zu beanstanden*); M. Stade[2] n'y avait vu qu'une addition maladroitement intercalée.

Plusieurs lois encore ont été inspirées par la théorie de la centralisation du culte : et d'abord la loi sur les prêtres, *Deut.* XVIII, 1-8. Elle formule d'abord le principe, que la prêtrise appartient à la tribu de Lévi, versets 1, 2, 5. Les membres de cette tribu sont nommés les « prêtres-lévites ». Voilà une loi qui se place certainement entre *Genèse* XLIX, 5 s. et *Deut.* XXXIII, 8 ; qui est antérieure à *Ézéch.* XL s., où la prêtrise est réservée aux Zadoqides seuls, tandis que les lévites occupent une situation inférieure, antérieure par conséquent au *C. S.*, où la prêtrise appartient aux Aaronides, dont les lévites sont les serviteurs. Il ressort de l'expression même de « prêtres-lévites », que tout lévite pouvait devenir prêtre, ce qui ne fut plus le cas dans la suite. Les redevances à livrer aux prêtres sont déterminées aux versets 3-4. C'est peu de chose. L'auteur ne peut avoir connu le tarif du *C. S.*, ni celui d'Ézechiel. Ces impôts-là ne vont pas d'ordinaire en diminuant. La prétention des lévites d'être seuls aptes au sacerdoce et le tarif du *Deutéronome* peuvent être relativement anciens. Mais ce qui ne peut être ancien, et ce qui n'a jamais pu être mis en pratique, c'est le paragraphe suivant, correspondant à la théorie de la centralisation du culte. Le culte étant centralisé au temple, les lévites de province n'ont plus rien à faire et risquent de manquer de ressources ; aussi le législateur décide-t-il que ces lévites pourront, selon qu'ils le désireront, venir au tem-

1) *L. c.*, 36.
2) *Geschichte des Volkes Israel*, I, 656.

ple, y remplir leurs fonctions, comme tous les autres lévites qui s'y trouvent, et avoir leur part correspondante de revenus. C'est encore là une de ces conceptions théoriques impossibles à réaliser. Croit-on que les prêtres de Jérusalem auraient jamais accepté cette concurrence? La législation d'Ézéchiel et le code sacerdotal montrent très bien combien peu ils y étaient disposés. En possession de leur privilège, ils ne se souciaient nullement de le partager et ceux du dehors, qui privés du service au temple, n'occupaient jamais qu'un rang inférieur. Zadoq seul, resp. Aaron, est prêtre. Ici encore les nécessités pratiques sont entièrement perdus de vue. Lors de la réforme de Josias, les prêtres de provinces ne furent aucunement appelés à Jérusalem en compensation, pour y prendre du service; au contraire, on les amena dans la capitale, on leur interdit de sacrifier, mais on les nourrit du produit des redevances, si nous comprenons bien le verset obscur II *Rois*, xxiii, 9, et si le renseignement qu'il donne est exact.

Enfin nous constatons dans quelques lois, dont nous n'avons pas encore parlé, une tendance marquée à faire intervenir les prêtres dans les affaires judiciaires, de concurrence avec les juges ou avec les anciens. C'est ainsi que la loi sur les témoins menteurs chap. xix a été accommodée à la théorie de l'unité du sanctuaire, précisément par l'introduction des prêtres, verset 17, qui manquent au verset 18, et que le chapitre xvii, 1 s. nous avait montrés en fonctions à l'endroit choisi par l'Éternel. Le but de cette retouche paraît être double : étendre l'influence du clergé, accommoder la loi à la théorie de la centralisation du culte. De même les prêtres-lévites apparaissent tout à coup comme compétents en toute affaire de dispute et de blessure, à côté des juges et des anciens, dans la loi sur le meurtre, dont l'auteur reste inconnu, *Deut.* xxi, 1-9. Enfin *Deut.* xvii, 8 s., il est institué à Jérusalem un tribunal suprême, et les rôles du prêtre et du juge sont singulièrement mélangés, surtout au verset 12 : « si le coupable refuse d'obtempérer au prêtre, ou au juge. » C'est là une formule assez étrange. Il se pourrait que les prêtres fussent d'introduction récente dans ces lois, dont la rédaction, telle que nous la possédons, serait tardive, le fonds même plus ancien.

Enfin, les chapitres v et vi, qui font partie intégrante, selon nous, de la collection des lois, ne nous mènent pas très loin. Il est reconnu que le texte des dix commandements au chapitre v est postérieur au texte du chapitre xx de l'*Exode*; mais du reste les indications précises manquent.

Comme il fallait s'y attendre, étant donné le caractère de la législation deutéronomique, le résultat de l'examen auquel nous venons de procéder, ne donne pas toujours des résultats suffisamment nets. On sent bien que cette collection de lois doit être en somme contemporaine de Jérémie, mais cette détermination est vague. Jérémie commença à prêcher dans la treizième année de Josias, et il a vécu jusqu'après la déportation, de sorte qu'il y a de la marge. On voit aussi que certains éléments de la collection sont relativement anciens, antérieurs à l'exil, comme par exemple la loi sur le lévirat, mais d'autres en plus grand nombre semblent être le produit de spéculations, qui ne fleurissent que pendant une suspension de la vie nationale, et dont les auteurs responsables avaient perdu le sentiment des exigences de la réalité, par exemple la loi de recrutement, la loi sur la royauté, et toute une série d'autres ordonnances inapplicables, qu'aucun gouvernement n'aurait jamais pu sanctionner comme loi de l'État. L'ensemble ne donne pas l'impression de l'antiquité. La collection deutéronomique présuppose l'existence du livre de l'Alliance, comme on l'a reconnu depuis longtemps, ou du moins d'un recueil fort semblable, mais les signes de dépendance littéraire directe sont assez rares. Elle paraît plutôt parallèle au petit code des chapitres xvii-xxvi du *Lévitique*; mais là où les rapports entre les deux collections sont plus étroits, la formule deutéronomique paraît avoir la priorité sur celle de ce code. Elle ne connaît ni la législation d'Ézéchiel (chap. xxxx s.), ni la législation du code sacerdotal. La difficulté d'arriver à une détermination plus exacte — on croyait y être parvenu, en reconnaissant dans le *Deutéronome*, chapitres v-xxvi, xxviii, ou tout au moins xii-xxvi, xxviii, avec quelques éliminations peu importantes, le fameux code de Josias — cette difficulté provient précisément de

ce que cette collection de lois n'est pas d'un seul jet, mais contient une masse d'éléments de provenance et d'époques diverses.

Nous avons le sentiment — on nous permettra de nous exprimer dans cette question difficile et controversée qu'avec beaucoup de réserve — qu'on s'est trop pressé d'identifier la loi deutéronomique avec le livre qui, selon le récit du livre des *Rois*, doit être venu si bien à point, avoir été trouvé comme par hasard pour inspirer la réforme de Josias. On a accepté d'emblée l'histoire étonnante de cette trouvaille. Nous nous sommes permis de mettre là un grand point d'interrogation. Puis on s'est laissé séduire par les couleurs dont l'auteur de cette histoire s'est servi, sans tenir compte que, ayant notre *Deutéronome* sous les yeux, à l'époque tardive où il écrivit, il les lui a précisément empruntées. Il fait, par exemple, clairement allusion à *Deut.* XXVIII. Or précisément ce chapitre est de seconde venue. Oui, si on pouvait admettre sans hésitation l'histoire de la trouvaille d'Hilkia, et si en second lieu le *Deutéronome* formait un tout bien lié dans toutes ses parties, on pourrait conclure à l'identité des deux livres. Mais, d'abord, le *Deutéronome* est une compilation; l'hypothèse de l'unité du code deutéronomique a vécu. On a très bien senti cette difficulté. Aussi le mot d'ordre est-il en ce moment de retrouver dans la collection des lois deutéronomiques le *Deutéronome* de Josias. M. Stade s'y est essayé sérieusement, et, en dernier lieu, avec plus de décision encore, M. Cornill. M. Westphal dans son deuxième volume[1] a bien un paragraphe intitulé : *Le Deutéronome primitif*, mais qui ne contient que cet ancien résultat tout à fait insuffisant, que ce serait le contenu intégral des chapitres V-XXVI, et en sus XXVII, 9. 10 et XXVIII.

Ici, nouvelle difficulté. Comment s'y prendra-t-on pour reconnaître dans cette compilation touffue et en désordre, qui est notre code deutéronomique, les éléments constitutifs du code de Josias? D'après quel critère fera-t-on le triage? On ne peut que se cabrer sur le récit du livre des *Rois*, pour tâcher de deviner, d'après l'histoire de la réforme, ce que contenait le livre dont

1) *Les sources du Pentateuque*, II, *Le Problème historique*, 1892.

un adjoint si bénévolement l'existence et la trouvaille. Or le livre des *Rois* ne nous renseigne que sur trois points : 1° le roi Josias met fin au culte des dieux étrangers, au syncrétisme religieux, en détruisant tout ce qui y servait dans le temple de Jérusalem même, et en supprimant simplement dans les villes et les villages, et, hors du temple, à Jérusalem le culte des hauts-lieux; il détruit les *teraphim*, interdit la sorcellerie, etc., 2° la réforme accomplie, Josias célèbre la Pâque, selon les prescriptions du code; 3° Josias avait été grandement effrayé par les menaces contenues dans le livre. Commençons par le troisième point : il est certain que si le code de Josias contenait des menaces, ce n'est pas le chapitre XXVIII de notre *Deutéronome* que le roi eut sous les yeux. Il faut passer condamnation là-dessus. Il semble ressortir du deuxième point que le code de Josias contenait une loi sur la Pâque. Nous en avons deux à la file, *Deut.* XVI, 1-4, 5-8, qui ne sont pas de la même main. Laquelle est l'authentique? En outre, on ne voit pas bien ce que signifie le passage en question du livre des *Rois* (II, XXIII, 21-23) : « Le roi donna ses ordres à tout le peuple en ces termes : « Faites la « Pâque en l'honneur de Jahveh, votre Dieu, comme il est écrit « dans ce livre de l'Alliance. » Il n'avait pas été fait de Pâque pareille à celle-ci, depuis le temps des juges, qui jugèrent Israël, ni depuis qu'il y avait eu des rois en Israël et en Juda. C'est en la dix-huitième année du roi Josias seulement que fut célébrée cette Pâque en l'honneur de Jahveh à Jérusalem. » En quoi cette Pâque s'est-elle distinguée des précédentes? Par la splendeur avec laquelle elle fut célébrée? C'est peu probable; c'est plutôt par le caractère de la fête. Mais en quoi son caractère était-il changé? L'auteur ne fait pas allusion au principe de la centralisation du culte; il ajoute que cette Pâque extraordinaire fut célébrée à Jérusalem, pour mettre plus de précision dans son récit, du reste, tous les autres lieux de culte ayant été fermés, il ne subsistait plus que le temple dans la capitale. Dans nos textes législatifs, la Pâque est mentionnée pour la première fois, avec la fête des pains sans levain, dans le *Deutéronome*. Il n'est question, *Ex.* XII, que des pains sans levain, comme commémoration théo-

cratique. Jusqu'à ce moment la Pâque n'avait-elle qu'une signification profane, n'était-elle qu'une simple fête du printemps, d'un caractère purement laïque? N'est-ce qu'à l'époque de Josias que cette fête changea de nature, conformément à la fête des pains sans levain? La tradition est-elle authentique? Ou bien la notice de II *Rois* XXIII, 21-23 est-elle issue du raisonnement d'un écrivain postérieur qui, dépeignant Josias comme le modèle des rois, au point de vue de la fidélité au code, et ne connaissant encore d'autre loi sur la Pâque que celle du *Deutéronome*, où il y a effectivement une nouveauté, se sent pressé d'ajouter qu'en ceci aussi le roi se conforme à la loi?

Quant au troisième point, les lois contre les cultes étrangers sont nombreuses dans le Pentateuque et répandues un peu partout. Enfin, il faut se garder de mettre dans II *Rois* XXII, XXIII, ce qui n'y est pas; et l'on peut prétendre qui n'y a pas trace, dans l'histoire de la réforme, de la mise en œuvre du principe de la centralisation du culte à Jérusalem, *Deut.* XII. Il n'y est dit nulle part que Josias détruisit les autels et les hauts-lieux à Jérusalem et au dehors pour appliquer le principe de la centralisation du culte, mais pour faire cesser le syncrétisme religieux. Ce n'est pas un principe rituel qu'il applique, mais une mesure de police qu'il prend. S'il transporte les prêtres des hauts-lieux à Jérusalem, où ils ne sont du reste pas traités le moins du monde selon la règle que donne *Deut.* XVIII, c'est qu'il a détruit leurs sanctuaires à cause du syncrétisme, et qu'il veut les empêcher de recommencer. A Jérusalem il avait tout ce monde sous les yeux. La réforme de Josias est indépendante du principe de la centralisation du culte au temple. La centralisation fut non le principe de la réforme, mais le moyen de la faire aboutir au moins momentanément. Et la théorie du droit unique de Jérusalem sur laquelle nous ne savons pas le moins du monde que Josias se soit appuyé, et de son élection dès l'origine est le produit de l'exaltation croissante de Jérusalem chez les prophètes, de la prédominance très naturelle du sanctuaire royal de la capitale sur les sanctuaires rivaux de province, enfin de la suppression de ces sanctuaires, de ces hauts-lieux, à l'occasion d'une violente réaction gouverne-

mentale contre le syncrétisme. La théorie de l'élection de Jérusalem est la justification des faits accomplis; la mesure de police est devenue un article de droit ecclésiastique et de foi religieuse.

Quoi qu'il en soit, les indications fournies par l'histoire de la réforme de Josias, étant admise l'historicité de la découverte d'un code, ne nous suffisent pas pour nous permettre de reconstituer ce code avec quelque chance de succès, ni de le retrouver dans le fouillis des lois deutéronomiques. Tout ce qu'on pourrait dire en bonne critique, c'est que dans ce livre il y avait des lois interdisant les cultes étrangers et le syncrétisme, des lois contre la sorcellerie, peut-être une loi sur la Pâque : mais c'est là tout ce que l'on peut en savoir. Quant à prétendre que ce livre, c'est notre *Deutéronome* ou qu'il y est englobé, c'est avancer une thèse dont on ne peut fournir la preuve, faute de renseignements suffisants. Tout ce qu'il est permis d'avancer, c'est que le rédacteur du livre des *Rois* a cru à la découverte du livre, qu'il y a vu le point de départ et la règle de la réforme de Josias, qu'il a identifié ce livre avec notre *Deutéronome*, qu'il avait sous les yeux le chapitre XXVIII compris. Il ne suit pas de là qu'il ne se soit pas trompé.

Etant donnée l'existence du code de Josias, étant donné qu'il ait contenu des lois contre les cultes étrangers, le syncrétisme, la magie, comment saura-t-on, d'abord si ces lois étaient précisément identiques à celles que contient le *Deutéronome*, ensuite qui nous dira ce que le code de Josias contenait en outre ? Qui nous dira quels éléments il faut écarter de notre *Deutéronome* pour le reconstituer ? — Ceux qui portent la marque d'une époque postérieure ? — Certainement. Mais on n'est guère d'accord à ce sujet. Puis, les fragments douteux, les conservera-t-on ou les écartera-t-on, et d'après quel principe ? L'analogie du style ? Mais il faudrait pour cela très bien connaître le style du code primitif, qui est précisément l'*x*, l'inconnue. En outre la dissemblance de style ne prouverait pas grand'chose contre les passages non concordants à cet égard avec ceux qu'on aurait acceptés pour authentiques. Car l'auteur du code peut avoir travaillé sur des textes plus anciens, et en avoir admis des fragments tels quels dans son œuvre. Faut-il se régler sur le contenu présumable du code ?

Mais c'est bâtir une hypothèse en l'air. Faut-il écarter les passages qui rompent l'ordre logique des séries de lois? C'est risquer de tomber dans l'arbitraire, notre *Deutéronome* étant une vaste compilation, à laquelle beaucoup de mains ont travaillé.

Pour moi, je ne vois aucun critère assez sûr pour faire le départage : je ne découvre pas de noyau central, le vieux fond autour duquel seraient venues se grouper des ordonnances postérieures. En admettant l'existence du code de Josias, je ne sais pas, outre des lois contre les cultes étrangers et la magie, ce qu'il pouvait encore y avoir. Le code de Josias contenait-il des lois purement religieuses, ou contenait-il aussi des lois relatives au culte, sur les prêtres, les fêtes, les redevances? Contenait-il des lois d'ordre politique, des lois civiles, des ordonnances de police? N'avait-il pour but que l'établissement de la pure adoration de Jahveh, ou ressemblait-il au livre de l'Alliance? A-t-il été composé tout exprès en vue de la réforme de Josias, ou devait-il être en même temps un recueil d'ordonnances variées, dont la conservation semblait nécessaire à l'auteur? Selon l'idée qu'on se fera de son contenu hypothétique, on conservera ou on biffera, on taillera soit plus, soit moins dans le vif. En réalité on ne sait pas et c'est ce qu'il importe de mettre en lumière. C'est la base qui manque pour cette reconstruction. Et c'est pour ce motif que je ne peux suivre ni M. Stade, ni M. Cornill dans leurs très intéressants essais de dégager de notre *Deutéronome* le *Deutéronome de Josias*.

Ces savants s'accordent du reste assez peu. M. Stade sabre avec beaucoup plus d'énergie. M. Cornill maintient le chapitre XXVII; M. Stade l'écarte. M. Cornill serait assez disposé à sacrifier les chapitres XXI-XXV, du moins le tri lui paraît impossible à faire. M. Stade semble plus porté à les conserver, sauf à biffer XXIII, 1-10 et d'autres passages sur lequel il n'insiste pas, tandis que M. Cornill dit que précisément XXIII, 2 s. est bien documenté. M. Cornill conserve précieusement le chapitre XX. M. Stade le rejette sans hésiter, de même que XXIII, 11-15, que M. Cornill admet. M. Stade suspecte le chapitre XVIII; M. Cornill n'en sacri-

fie que les versets 14-22 Tous deux reconnaissent l'inauthenticité de *Deut.* xvii, 14-20 ; partiellement celle de xvi, 1-8, de xv, 1-18, que M. Stade paraît disposé à abandonner, tandis que M. Cornill ne sacrifie que les versets 3-8. M. Stade abandonne en outre xvi, 21-xvii, 7 ; M. Cornill doute de l'authenticité de ce passage, qu'il finit cependant par admettre. M. Cornill rejette le chapitre xii, pour n'en conserver que l'idée au profit du code de Josias ; il sacrifie xiv, 1-22 sauf, avec point d'interrogation, versets 3, 21ᵃᵉ et 21ᵇ. Du train dont on y va, il ne restera bientôt plus grand'chose du *Deutéronome* de Josias. Mais ce qu'il y a de plus grave, en admettant comme historique le récit de la découverte d'un code sous Josias, c'est que, sauf les indications du livre des *Rois*, nous n'avons pas de critère pour en reconstituer le contenu. Qui nous dit que ce livre n'était pas une simple *thorah* sur le culte exclusif de Jahveh, avec des exhortations, des menaces et des promesses comme conclusion, comme il existait des *thorah* sur les animaux purs et impurs, sur la lèpre, sur les sacrifices, sur les fêtes? Nous l'ignorons complètement. Jusqu'à nouvel ordre nous considérons la restitution du *Deutéronome* primitif, au moyen de notre *Deutéronome*, par voie d'élimination, comme une œuvre vaine.

Jérémie enfin est-il un témoin de l'existence du *Deutéronome* de Josias? Chose étrange et qui reste inexpliquée dans l'hypothèse de l'authenticité de l'histoire de la célèbre découverte du code, Jérémie, qui a commencé à prêcher en la treizième année de Josias, qui depuis cinq années ne cessait de parler contre le syncrétisme religieux et de s'élever contre le culte des hauts-lieux, Jérémie, dont on doit supposer qu'il poussa à la réforme et en fut l'un des instruments les plus énergiques, Jérémie, que la découverte du code, en harmonie avec sa prédication, devait profondément impressionner, ne fait nulle part, dans les discours que nous possédons de lui, allusion à cette histoire ; pas un mot de la découverte, pas même un mot de la réforme de Josias ! Ne faut-il pas conclure de là que l'auteur des *Rois* a singulièrement grossi les choses ? Que cette réforme n'eut ni l'étendue, ni le succès qu'il lui attribue, que peut-être elle n'aboutit pas même ?

Et que devient le fameux volume, cause de tout ce grand mouvement ? Chez le prophète, silence absolu.

Y a-t-il une allusion à ce code dans les passages où Jérémie emploie pour désigner la loi, des termes analogues à ceux qui figurent dans le *Deutéronome* (xxxii, 14 ; xliv, 10, 23) ? Qui pourrait l'affirmer ? Est-ce qu'on s'imagine que jusqu'à cette époque il n'y avait, avant l'apparition du code de Josias, pas de texte de lois, aucune *thorah* écrite, et que l'auteur du code deutéronomique a inventé les termes de *thorah*, de *chuqqim*, de *mitsvah*, d'*edouth* ?

On se rabat sur *Jérémie* xi, 1 s. Jahveh commande au prophète d'exhorter les habitants de Jérusalem à écouter « les paroles de cette alliance » qui a été conclue avec le peuple lors de la sortie d'Égypte, à maudire ceux qui n'en tiendraient pas compte. Il doit réciter (*qara*) toutes ces paroles dans toutes les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem, exhorter le peuple à écouter « les paroles de cette alliance » et à les accomplir, sinon s'accompliront toutes les menaces qui y sont contenues. Jérémie a évidemment eu vue un texte écrit. On en conclut que ce texte était le *Deutéronome*, et on y voit même une allusion à II *Rois* xxiii, 1 s. Malheureusement Jérémie ne dit pas quel texte il avait en vue. Les menaces dont il parle ne nous renseignent pas ; c'était la conclusion générale d'écrits de ce genre. Le fait que cette alliance avait été conclue avec le peuple, « lors de la sortie d'Égypte », ne nous avance pas davantage. Si Jérémie avait parlé d'une alliance conclue au pays de Moab, ou sur le Jourdain, dans le pays de Sihon, roi des Émorites, à la bonne heure ! Mais il se sert d'un terme tout à fait vague et d'une portée générale. L'expression de « paroles d'alliance » ne nous fournit pas d'indication plus exacte. Elle peut désigner tout un livre, comme elle peut désigner une *thorah* spéciale. La loi du sabbat est appelée une alliance perpétuelle, *Ex.* xxxi, 12 s. ; la circoncision, *Gen.* xvii, 9 ; les dix commandements *Ex.* xix, 5 ; les dix commandements du chapitre xxxiv, 10 s. de l'*Exode* ; dans le *Deutéronome* même les dix commandements sont les paroles de l'alliance du Horeb, chapitre v, 2 s. et xxviii, 69 tout le livre est désigné par le même terme. *Deut.* xxvii, 15-26 forme un petit code de paroles d'instruction et pour-

rait tout aussi bien s'appeler parole d'alliance. Quand l'incertitude est si grande, on a bien le droit de douter, surtout s'il s'agit de faire réciter au prophète dans toutes les villes de Judée et dans les rues de Jérusalem *Deut.* v-xxviii. Il est vraiment bien dommage que Jérémie ne nous donne pas la moindre petite description de ces *dibre-haberith*.

Jérémie fait allusion chapitre iii, 1-8 à la loi sur le divorce. Cela prouve uniquement que de son temps le divorce était réglementé, mais non pas que le prophète a puisé la connaissance de cette loi dans notre *Deutéronome* ni dans le *Deutéronome* de Josias. Jérémie connaît la loi du *dᵉror* (xxxiv, 8 s.) ; mais il faut remarquer que le *Deutéronome*, chapitre xv, n'emploie pas même ce terme caractéristique de *dᵉror*, ni Jérémie celui de *shemitta*, et que si *Jérém.* xxxiv, 12 est une citation directe de la loi, la rédaction que le prophète avait sous les yeux n'était pas identique à celle que donne le *Deutéronome*. De plus, étant admise l'existence du *Deutéronome* de Josias, rien ne prouve que la loi du *dᵉror* y ait figuré. Par contre, à l'époque de *Lament.* v, 10, et de II *Rois* xiv, 6 = *Deut.* xxiv, 2 s. (allusion qui n'est pas hors de doute, car il devait exister en dehors de *Deut.* xxiv, 2 s. qui est très fragmentaire, des *thoroth* de ce genre), et *Deut.* xxiv, 16 (citation directe), le *Deutéronome*, à peu près semblable au texte que nous en possédons, pouvait fort bien exister.

Il est remarquable aussi que Jérémie n'exige nulle part la centralisation du culte. Sans doute Jérusalem est pour lui le centre religieux, le temple, la maison de l'Éternel (xvii, 26) ; mais Ésaïe ne parlait pas autrement. Point de trace d'une loi trouvée miraculeusement, qui dès le désert aurait ordonné l'unité du sanctuaire. Enfin *Jérém.* vii, 21 s., où le prophète affirme que Dieu n'a rien prescrit dans le désert relativement aux holocaustes et aux sacrifices, ne plaide pas en faveur de l'existence du *C. S.*, mais pas davantage en faveur de celle de notre *Deutéronome*, proclamé loi de l'État, sous Josias. « Je ne vous ai point donné d'ordres de genre », dit Jahveh. Or dans le *Deutéronome* il est question d'holocaustes, de sacrifices, de l'oblation des premiers nés des animaux, de dons volontaires, des dîmes, des vœux, du

droit des prêtres. Si tout cela avait figuré dans un code, connu de Jérémie et miraculeusement découvert, aurait-il pu s'exprimer en des termes pareils ? Jérémie, comme Ésaïe, a polémisé contre l'importance accordée au culte extérieur, au culte cérémoniel, mais alors ce culte ne pouvait guère encore avoir été solennellement consacré par une loi, proclamé loi de l'État par le plus pieux des rois. Je ne crois pas qu'on puisse démontrer que Jérémie ait connu soit le code supposé de Josias, ni même notre *Deutéronome*. Sans doute le *Deutéronome* sort d'un milieu fortement influencé par le prophète, tant sous le rapport de la langue, que des idées; il est, comme le livre des *Rois*, de l'école de Jérémie, quant à l'inspiration religieuse; certains éléments qui le composent ont dû circuler du temps même du prophète, peut-être dans une forme approchant de celle sous laquelle ils nous sont parvenus, mais le *Deutéronome*, tel que nous le possédons, est postérieur au prophète, et nous n'en connaissons pas d'autre. Nous avons essayé en vain de classer les éléments divers dont se compose la collection des lois deutéronomiques. Toute une série de passages sont sous la dépendance de l'idée de la centralisation du culte à Jérusalem. On voit très bien que les chapitres xxi-xxv ont un caractère particulier et ont dû former à un moment donné un petit recueil dans le genre du livre de l'Alliance et de certaines parties du *Lévitique*, xvii-xxvi. Mais il est tout aussi évident que le texte est mélangé, et il n'y a pas moyen d'y rétablir de l'ordre sans tomber dans l'arbitraire. Il en est de même dans le reste du recueil. On constate aisément que tel passage n'est pas de la même main que tel autre passage semblable ; mais on ne sait que faire de tous les textes qui se trouvent entre les deux et pourraient tout aussi bien se rattacher à l'un qu'à l'autre. Nous avons constaté aussi un double point de vue dans ce qu'on peut appeler la localisation de cette collection de lois. Au chapitre v nous sommes au pays de Moab ; les passages xxvi, 17-19 ; xxvii, 9-10; xxix, 9-14, semblent nous transporter, avec leur conclusion de l'alliance, au Sinaï, tandis que cette impression doit être effacée par xxix, 1-8, 15 s. La collection de lois contient des éléments d'époques différentes, mais

nous ne réussissons pas à dégager le noyau primitif autour duquel ces éléments seraient venus s'ajouter peu à peu. Et précisément ce caractère particulier du livre empêche la critique d'arriver à des résultats positifs suffisamment clairs et précis.

Ces études sur le *Deutéronome* ont paru à de si grands intervalles, qu'il est nécessaire en terminant de récapituler brièvement le résultat auxquels nous sommes arrivé par leur traits essentiels. Abstraction faite des fragments appartenant à *JE* et à *C. S.*, le *Deutéronome* se compose de trois éléments distincts : 1° une collection de lois avec conclusion parénétique *Deut.* v-xxvi (xxvii, 9-10), xxviii-xxx ; 2° des fragments parénétiques intercalés dans la première partie et en avant de la collection des lois, *Deut.* iv ; vii, 7-11, 17-24 ; viii, 1-18 ; ix, 1-9a, 10.22-24 ; x, 12-xi, 1-12, 22-25 ; 3° un résumé de l'histoire de la migration, mutilé au début i, 6-m ; iv, 41-43 ; ix, 9b, 11-21, 25-29 ; x, 1-5. 10-11, xxxi, 1-8 et xxxiv *passim*, et dont la suite est sans doute à chercher dans le livre de *Josué*.

La Revue de la migration n'est pas de la même main que la la collection de lois, ni que les fragments parénétiques. Elle sert de cadre à la collection de lois ; elle présuppose l'existence de *JE* et est antérieure aux fragments parénétiques.

Les fragments parénétiques me paraissent être plutôt contemporains de la restauration que dater de l'exil.

Quant à la collection des lois deutéronomiques elle-même, la question me paraît extrêmement complexe. Le travail de rédaction dont elle est sortie, telle que nous la possédons, avec les parénèses finales (chapitres xxviii-xxx), n'a été clos qu'après la restauration. Dans ces parénèses mêmes il y a des reprises évidentes ; elles nous reportent en partie à l'époque de l'exil, en partie à une époque postérieure. Le thème du discours du chapitre xxviii, promesses et menaces, qui se laisse assez facilement dégager des développements qui suivent, se trouvait sans doute déjà dans l'une des sources dont l'auteur ou mieux l'un des auteurs de la collection se sont servis, de même que cette idée de l'alliance, qui apparaît perdue dans des développements d'une

époque très tardive au chapitre xxix (xxvi, 17-19 ; xxvii, 9-10). La collection de lois contient des textes de différentes époques ; elle n'a pas été faite ni achevée du premier coup, mais a passé par un travail de rédaction prolongé comme les parénèses finales elles-mêmes. Si elle contient des éléments antérieurs à l'exil, elle en contient davantage qui lui sont postérieurs et le chapitre xxvii prouve très clairement que la compilation de ces différents matériaux a été faite pendant l'exil. C'est ce qu'indique le caractère même de cette collection, et le désordre dans lequel elle nous est parvenue est la preuve que plusieurs mains y ont successivement travaillé.

Il faut renoncer absolument à l'hypothèse de l'unité du code deutéronomique, soit qu'on y comprenne les chapitres v-xxvi, xxviii, soit seulement les chapitres xii-xxvi. Mais il faut renoncer aussi à découvrir un noyau primitif et central de cette curieuse formation. Le fil conducteur nous échappe et se casse à chaque instant.

Le recit de la découverte d'un code, sous Josias, qui aurait provoqué la réforme, est suspect, si l'identification de ce code soit avec *Deut.* v-xxvi, xxviii, soit, selon les critiques les plus récents, avec le prétendu noyau du *Deutéronome*, le *Deutéronome* primitif, est illusoire, d'abord parce que, si le *Deutéronome* de Josias a existé, nous ne savons pas en quoi il consistait, ensuite parce qu'il n'y a pas moyen de dégager, du moins autant que je puis voir, du *Deutéronome*, tel que nous le possédons, un code plus ancien, tout critère certain faisant défaut.

Enfin la collection de lois, augmentée des fragments parénétiques, avec la Revue de la migration qui lui servait de cadre, a été rattachée à *H.* par les soudures très apparentes du chapitre xxxi, au début, chapitre I, par un simple rattachement, sans que ni la Revue, ni les fragments parénétiques, ni la collection de lois contiennent encore aucune trace du *C. S.*

Dans cette suite d'études beaucoup trop distancées, incomplètes malgré leur étendue et beaucoup trop sommaires, abandonnées, selon que le temps et les circonstances le permettaient

et portant les traces de cette manière de travailler à bâtons rompus, nous avons remis en question bien des points qui paraissaient acquis, repris des problèmes qu'on croyait résolus, et soulevé plus de difficultés que nous n'en avons donné. Nous avons surtout eu pour but de formuler les doutes que nous suggérait la solution généralement admise du problème deutéronomique, dont on commence à mieux comprendre la complexité. Il ne faudrait pas chercher, dans ces articles de critique, l'expression de vues définitivement arrêtées. Ce sont plutôt des points d'interrogation que nous nous sommes permis de poser, tout en essayant de placer quelques jalons, pour nous orienter à nouveau dans la question du *Deutéronome*, une fois que nous étions sortis du chemin battu. Cette question nous est apparue beaucoup moins simple qu'elle ne le semblait il y a une dizaine d'années encore, et nous en savons peut-être moins long qu'à l'époque où aucun doute ne planait sur l'identité de *Deut.* V-XXVI, XXVIII au grand complet avec le code du bon roi Josias. J'estimerais n'avoir perdu ni mon temps ni ma peine, quoi qu'il en soit des vues que j'ai émises, si j'avais dans une certaine mesure contribué à la remise sur le métier de ce délicat problème d'une complexité rare, sur lequel le dernier mot n'a pas encore été dit, et qui demande à être repris avec une exactitude et une minutie bien plus grande qu'il ne nous a été donné de le faire ici.

L. Horst.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

Je suivrai, dans ce Bulletin, le même ordre que dans les précédents : j'examinerai successivement les travaux relatifs au Veda et au brâhmanisme, qui est, en quelque sorte, le prolongement du Veda; puis, ceux qui concernent le bouddhisme et son frère jumeau, le jaïnisme; en dernier lieu, ceux où il est traité de cet ensemble de sectes, de pratiques, de croyances, dont l'Inde contemporaine nous présente encore le spectacle, ensemble peu défini et, en réalité, indéfinissable, auquel je réserve la désignation d'hindouisme. C'est ordre n'est organique et chronologique que dans une certaine mesure. Si la deuxième de ces divisions, le bouddhisme et le jaïnisme, se laisse assez facilement détacher du reste, à la condition, toutefois, qu'on replace sans cesse par la pensée ces deux religions dans le milieu d'où elles sont sorties et qui a continué à se développer à leurs côtés, il n'en est pas de même des autres. Le vieux brâhmanisme est inséparable du Veda, d'un côté, et du néo-brâhmanisme, de l'autre, et celui-ci à son tour, est si intimement ramifié dans toutes les branches de l'hindouisme, qu'une section un peu profonde risque toujours d'atteindre des organes essentiels. Les différences, sans doute, sont nombreuses et d'une portée parfois qui, à première vue, peut sembler capitale; il n'en est pas moins difficile d'opérer des coupures, soit d'ordre logique, soit en vertu d'une chronologie qui, elle-même, pour les époques anciennes, n'est souvent qu'une chronologie subjective, induite par nous et le reflet, en quelque sorte, de notre façon de concevoir la logique des faits.

C'est là une difficulté qui se rencontre un peu partout, mais

nulle part, peut-être, au même degré que dans l'Inde où, aussi haut que nous remontions, nous nous trouvons en présence de plusieurs traditions également riches, touffues, systématiques, et où les dates, absolument certaines, n'interviennent que très tard, quand les périodes de véritable genèse sont closes depuis longtemps. Nul peuple, plus que les Hindous, n'a eu l'esprit porté aux systèmes, et nul n'a vécu plus à l'aise au milieu des contradictions. De tout ce qui a été une fois embaumé dans leurs traditions, rien n'est jamais entièrement mort et, pour les choses d'apparence les plus modernes, on peut toujours s'attendre à les retrouver, un jour ou l'autre, dans leurs plus vieux monuments. Aussi, bien rares sont, chez eux, les exceptions dont on puisse affirmer, d'une façon absolue, qu'elles sont anciennes ou nouvelles, et toute division qui prétendrait faire le départ rigoureusement, prêterait-elle, par quelque bout, le flanc aux objections. C'est ainsi que nous plaçons, à la fin de notre première section, l'ancienne épopée et les divers *textes* qui se rattachent ou prétendent, plus ou moins légitimement, se rattacher au Veda. Il est clair, pourtant, qu'à plusieurs points de vue très importants, celui de leur théologie, par exemple, et, souvent même, celui de l'ordre simplement chronologique, ces textes ne peuvent pas être séparés radicalement des Purânas, par exemple, que nous plaçons dans la troisième et dernière section. Notre excuse, dans ces cas, devra être dans le proverbe anglais : *the line must be drawn somewhere*, et dans le fait aussi que cet ordre, sous les réserves qui viennent d'être faites, est encore le meilleur, en tout cas, le plus commode, qui se puisse imaginer.

Aussi peu, encore moins que dans les Bulletins précédents, je prétends être complet dans celui-ci. Les études indiennes sont répandues maintenant sur un si vaste domaine, l'Inde même y prend, depuis plusieurs années, une part si active, qu'il est impossible de se procurer tout ce qui est de valeur, à plus forte raison d'en prendre connaissance. Sauf de rares exceptions, de simples mentions, je ne parlerai que des publications que j'ai pu examiner directement. Pour celles-ci même, je tâcherai d'être bref et, quand je serai obligé de revenir sur des matières déjà

bien des fois traitées dans cette *Revue*, de ne pas trop me répéter.

1. VEDA ET BRAHMANISME

M. Max Müller a mené rapidement à bonne fin la deuxième édition du texte des Hymnes du *Rigveda* avec le commentaire de Sâyana[1], pour laquelle il a trouvé, dans l'Inde, non seulement un généreux Mécène, le mahârâja de Vizianagram, mais aussi un supplément de matériaux manuscrits. Après cette nouvelle enquête et cette nouvelle revision, toutes deux conduites, comme la première fois, avec une ampleur et un soin admirables, le texte traditionnel des hymnes peut être considéré comme établi d'une façon définitive, et la restauration de celui du commentaire de Sâyana n'a plus grand'chose à attendre de futures découvertes. Cette édition, toutefois, ne dispense pas encore de recourir à l'ancienne : les Index n'y sont pas compris. Mais c'est là une lacune d'ordre secondaire, destinée sans doute, à être comblée prochainement, et, dès maintenant, peut être considérée comme achevée, cette grande et belle œuvre, à laquelle le nom de M. Max Müller restera attaché tant que les études orientales seront en honneur et quand certains propos fâcheux qu'elle a soulevés en passant seront, depuis longtemps, oubliés. Ils sont à compter, les savants d'un siècle à qui échoit pareille fortune.

Presque en même temps paraissait à Bombay une édition indigène du *Rigveda* et de son commentaire[2]. Cette édition n'est pas, comme d'autres publications de ce genre faites récemment dans l'Inde, une simple réimpression. Elle est basée sur une collation indépendante d'excellents manuscrits. Elle a ainsi une valeur propre, que M. Max Müller s'est empressé de reconnaître, et elle fait le plus grand honneur à la Société théosophique de Bombay, qui en a couvert les frais et qui a fait ainsi de meilleure besogne que ses sœurs de Madras et de Calcutta.

1) 4 vol. in-8°, 1890-1892.

2) *Rigveda Saṃhitâ*, with a Commentary by Sâyaṇâchârya, edited by Râjârâm Śâstrî Bodas and Śivarâm Śâstrî Gore. 3 vol. gr. in-8°, Bombay, 1889-1890.

Dans ses publications partielles du texte et du commentaire du *Rigveda*[1], M. Peterson a eu plus particulièrement en vue les besoins de l'enseignement. Mais il ne s'est pas cru dispensé pour cela de faire œuvre sérieuse d'éditeur. Ses textes sont bien à lui, puisqu'il a pris la peine de les établir à nouveau en recourant aux sources manuscrites. Ils comprennent jusqu'ici : 1° un choix d'hymnes, accompagnés du commentaire de Sâyana et de notes critiques ; 2° la Préface de Sâyana avec traduction et notes critiques ; 3° les hymnes du VIIe mandala avec les extraits du *Pada*, le commentaire de Sâyana et des notes critiques. De ces diverses parties la plus neuve est la traduction de la Préface de Sâyana. C'est une excellente introduction, à l'aide d'un morceau soigné et de longue haleine, à l'étude du style des commentateurs. La traduction elle-même, un mélange judicieux de version littérale et de paraphrase plus libre, fait saisir sur le vif la marche de la pensée et les procédés de composition particuliers à cette sorte d'écrits. Étant donnée la destination du livre, je regrette seulement que M. Peterson n'ait pas ajouté les renvois exacts aux citations que fait Sâyana, et qu'il se soit abstenu de toute comparaison avec les passages parallèles de la Préface au commentaire de la Taittirîya Samhitâ. Les notes aussi, qui ne visent que la critique du texte, eussent été plus utiles, si une part y avait été faite à l'explication et aux éclaircissements historiques.

Le texte traditionnel de ces vieux documents une fois établi, il reste la tâche plus ardue de les interpréter. Aussi avons-nous à enregistrer de ce côté une plus longue série d'efforts de tendance et de valeur diverses dont les meilleurs, il faut bien l'avouer, nous laissent encore loin du but. Je me suis déjà expliqué dans un des numéros précédents de la *Revue*[2] sur la reprise, dans les *Sacred Books of the East*, de la traduction des Hymnes par

1) P. Peterson, *Hymns from the Rigveda edited with Sayana's Commentary, Notes and a Translation*, Bombay, 1888. — *Handbook to the Study of the Rigveda*, Part. I. Introductory, Bombay, 1890. — Part. II. *The Seventh Mandala, with the Commentary of Sâyana*, Bombay, 1892. Ces trois volumes forment les tomes XXXVI, XLI et XLIII du Bombay Sanskrit Series.

2) T. XXV, p. 322, etc.

M. Max Müller, et je l'ai fait assez amplement pour pouvoir me dispenser d'y revenir ici. Embrassant, comme celle de M. Müller, l'ensemble du recueil, mais, à cela près, d'un caractère tout autre, est la traduction publiée à Bénarès par M. Griffith[1]. Celle-ci est destinée avant tout à donner au public anglais et anglo-hindou une représentation suffisamment fidèle de cette vieille poésie interprétée conformément à la méthode et aux résultats généraux de la critique européenne. Elle se présente ainsi sans aucun appareil savant, ce qui, du reste, ne veut pas dire qu'elle n'est pas savante. L'auteur, qui a longtemps dirigé le *Benares College*, a une profonde connaissance des langues, des usages, de l'esprit de l'Inde, et, pour maint passage, on aurait tort de ne pas tenir grandement compte de cette version en apparence sans prétentions. Mais elle est en vers, parfois en de très beaux vers et, quelle que soit l'habileté de M. Griffith à rendre en anglais le tour des mètres hindous, habileté qui n'éclate pas moins ici que dans ses traductions du Râmâyana et du Kumârasambhava, il est évident que l'exactitude littérale, souvent la seule qu'on puisse atteindre, a dû plus d'une fois être sacrifiée.

Après ces versions plus ou moins complètes ou destinées à le devenir un jour, et avant de passer aux travaux qui appartiennent plutôt à l'exégèse générale, il ne me reste à mentionner que quelques traductions partielles. M. V. Henry a commencé de publier la traduction commentée de quarante hymnes du *Rigveda*[2] que feu Bergaigne avait préparée pour la *Chrestomathie védique* complétée et éditée seulement après sa mort par les soins pieux de son élève et ami. On y retrouvera Bergaigne tout entier, avec sa maîtrise incomparable du *Rigveda*, sa conscience scrupuleuse, toujours en éveil pour se contrôler et se corriger, et l'on regrettera plus que jamais que cet esprit si pénétrant, à la fois si audacieux et si prudent, nous ait été ravi si prématurément, au sa

1) Ralph. T. H. Griffith. *The Hymns of the Rig-Veda*, translated with a popular Commentary, 2 vol. in-8°, Benarès, 1889-1892.

2) Dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. VIII, p. 1, etc., 1892. La partie publiée comprend les quatorze premiers hymnes de la Chrestomathie.

pleine sève, avant d'avoir pu dire son dernier mot. — M. Ballauseu a traduit et longuement commenté l'hymne I, 88 ou, plutôt, un texte nouveau de cet hymne, restitué à force d'hypothèses[1]. MM. Bartholomae et Aufrecht ont discuté des passages isolés[2]. M. de Bradke a opposé de sages réserves à une tentative peu justifiée d'introduire dans le lexique du *Rigveda* toute une famille de significations nouvelles[3]. Il me paraît avoir été moins bien inspiré quand, reprenant, après M. Geldner, l'hymne X, 102, il en exagère encore l'élément comique et en fait une simple parodie[4]. Pourquoi n'aurait-on pas fait sérieusement honneur à Indra d'une légende semée de propos gaillards et dont certains détails devaient provoquer dans l'auditoire des rires sonores? M. Roth a essayé de reconstituer l'*uruṇi*, l'appareil usité dans le rituel pour la production du feu, et de montrer en quoi il a dû différer de l'instrument plus simple si souvent mentionné dans les Hymnes[5]. Il s'est aussi appliqué à résoudre avec cette simplicité lucide qui est la marque de tout ce qu'il écrit, deux des énigmes de l'hymne I, 164, qui n'est composé que d'énigmes[6]. Mais je crains qu'il ne soit resté à mi-chemin. Dans l'un et dans l'autre vers, il s'agit évidemment d'*un* corps et d'*une* âme, c'est-à-dire d'objets se trouvant entre eux dans la même relation que l'âme et le corps et pouvant, par métaphore, être désignés comme tels. Entendues

1) Fr. Ballauseu, *Beiträge zur Kritik des Veda*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, XLV (1891), s. 204.

2) Chr. Bartholomae, *Arische*, *Ibidem*, XLIII (1889), p. 664, et XLVI (1892), p. 291. — Th. Aufrecht, *Zur Erklärung des Rigveda*, *Ibidem*, XLV (1891), p. 567.

3) P. von Bradke, *Ueber Vervielfachung im Veda*, *Ibidem*, XLV (1891), p. 184.

4) *Ein lustiges Wagenrennen im Rigveda*, *Ibidem*, XLVI (1892), p. 445.

5) R. Roth, *Indischer Feuerzeug*, *Ibidem*, XLIII (1889), p. 690.

6) *Zwei Sprüche über Leib und Seele*, *Ibidem*, XLVI (1892), p. 729. Cf. une énigme analogue tirée d'une *Nirukta* jaina, *Ibidem*, p. 912. — Une autre courte notice de M. Roth, en réponse à des remarques de M. Böhtlingk (*Ibidem*, XLIII, p. 664), pourra encore elle-même par un rapprochement fait par M. Pischel, ici aussi, bien qu'indirectement, relative au *Rigveda* : *Der Bock und das Messer*, *Ibidem*, XLIV, p. 711. La réplique de M. Böhtlingk se trouve *Ibidem*, XLV, p. 433, et celle de M. Pischel, *Ibidem*, p. 497.

directement de l'âme et du corps, ces devinettes seraient vraiment trop faciles.

Dans l'Inde, l'exégèse du Veda remonte jusqu'au Veda même : les Brâhmanas sont en grande partie exégétiques, et la séparation des mots du texte sacré établie dans le *padapâtha* est un premier essai d'analyse grammaticale incorporé directement dans les Samhitâs. D'autres branches de l'exégèse, la prononciation, la prosodie, la grammaire, la métrique, la lexicographie, le calendrier, la répartition des hymnes entre leurs auteurs et entre les diverses divinités, ont été traitées dans des écrits, ou dans des séries d'écrits spéciaux, de date incertaine et diverse, d'authenticité souvent très douteuse et dont la plupart, même les plus suspects, sont qualifiés de *vedângas*, de « membres accessoires du Veda ». Parmi ceux-ci, une collection des traités connus sous le nom de *çikshâ*, est en cours de publication dans le *Benares Sanskrit Series*[1]. Dans la même collection, le même éditeur a publié une nouvelle édition du *Prâtiçâkhya* du Yajur Blanc, avec le commentaire d'Uvata, et divers suppléments, entre autres le *Prâtiçâkhya* avec le commentaire d'Ananta deva, le *Caraṇavyûha* de Çaunaka, avec le commentaire de Mahîdâsa, un *Jatâpaṭala* avec le commentaire de l'éditeur[2]. Ce dernier écrit, qui traite des huit différentes manières de réciter le Veda en répétant et en intervertissant les mots et qui, sous ses diverses formes, se donne pour une portion de la *Vikṛtivalî* du vieux grammairien Vyâḍi, diffère ici des deux textes publiés jadis par M. Thibault[3], et plus encore d'un autre texte publié plus récemment par Satyavrata Sâmaçramin, dans l'*Ushâ*[4].

1) *Çikshâsamgraha, a Collection of Çikshâs by Yâjnavalkya and others, edited and annotated by Pandit Yagneshwara Vyâsa.* Benares, Samv. 1-111, 1889-1891. — La *Nâradîyaçikshâ* a été publiée dans l'*Ushâ*, I, fasc. IV, Calcutta, 1890. — M. Em. Senart a édité la *Bhâradvâjaçikshâ*, avec versions latine, excerpts en sanscrit, additions critique et exégétique. Rome, 1892.

2) *Kâtyâyanî's Prâtiçâkhya of the White Yajur Veda, with the Commentary of Uvata.* Benares, 1889. Le Prâtiçâkhya et le Caraṇavyûha avaient déjà été publiés par M. Weber, dans les tomes IV et III des *Indische Studien*.

3) *Das Jatâpaṭala*, etc. Leipzig, 1870.

4) *Ushâ*, I, n° 2. Calcutta, 1890. Le texte est accompagné du commentaire

13

Moins aride que ces débris de l'œuvre de Vyâḍi, qui portent sur les complications les plus bizarres de la tradition des textes védiques, est la *Bṛihaddevatâ* de Çaunaka éditée dans la *Bibliotheca Indica*[1]. C'est une sorte d'*Anukramanî* ou d'Index, indiquant pour chaque hymne ou portion d'hymne du Ṛigveda, la divinité à laquelle ils sont adressés, le tout entremêlé de courts récits légendaires rédigés dans un style singulièrement rude et court, et qui rendent ce répertoire moins monotone que les autres qui nous ont été transmis sous le nom du même auteur. Ceux-ci, ceux d'entre eux du moins qui ont été retrouvés jusqu'ici[2], paraissent aussi devoir être compris dans l'édition, car le IIe fascicule (le IVe est publié, mais ne m'est pas encore parvenu) renferme, à la suite de la Bṛihaddevatâ, l'*Arshânukramanî*, ou Index des auteurs, et le commencement de la *Chandonukramanî*, ou Index des mètres. La plupart de ces traités paraissent avoir été remplacés de bonne heure dans l'usage par la *Sarvânukramanî* de Kâtyâyana, qui les résume tous. Ils sont d'une extrême rareté ; l'un deux paraît même entièrement perdu. Aussi l'édition de Râjendralâla Mitra sera-t-elle accueillie avec reconnaissance comme le dernier, mais non le moindre des nombreux services que l'illustre Hindou aura rendus à l'étude des antiquités de sa patrie.

Les traités dont il a été question jusqu'ici sont, à proprement parler, des manuels : ils ont pour objet, non d'expliquer les textes, mais d'enregistrer et de fixer certains faits que présentent les textes, et cet objet, de plus, est doublement spécial : ils ne traitent chacun que d'un seul Veda, plus exactement d'une seule çâkhâ, ou recension, d'un seul Veda, et ils n'en traitent qu'au point de vue d'un seul ordre de faits, d'une seule discipline. Tout autre est le *Nirukta* de Yâska. Celui-ci, sous la

de Gangâdhara. Cf. dans le même périodique, n° 1, un texte sur la même matière par un certain Madhusûdana (un moderne, bien qu'il se prétende disciple et fils de Krishna Dvaipâyana), l'*Ashṭâvakrîyâ*, dont les six derniers vers correspondent à la fin du deuxième texte publié par M. Thibaut.

1) *Bṛihaddevatâ, or Index to the Gods of the Rig Veda*, by Çaunaka Ârshṭiṣeṇa. Edited by Rajendralâla Mitra, fascic. I-II. Calcutta, 1869-1892.

2) I, en outre, l'*Anuvâkânukramanî*, a été publié par M. Macdonell, à la suite de la *Sarvânukramanî* de Kâtyâyana, Oxford, 1886.

forme d'un simple commentaire d'un lexique rudimentaire, et bien que son objet immédiat soit l'explication étymologique des mots, est un véritable traité d'exégèse générale, où toutes les branches de l'interprétation sont mises en œuvre, et ces explications, bien que le *Rigveda* y tienne la plus grande place, s'étendent à l'ensemble du Veda. De tous les ouvrages de cette sorte que nous a laissés l'Inde, c'est le plus ancien et, à la fois, le plus compréhensif. Aussi l'admirable publication qu'en a faite M. Roth, il y aura bientôt un demi-siècle, marque-t-elle une des grandes dates de l'histoire des études védiques. La nouvelle édition enrichie de commentaires et de toute sorte de matériaux empruntés à la tradition indigène, que le Pandit Satyavrata Sâmaçramin a entreprise depuis 1881 dans la *Bibliotheca Indica*, doit être maintenant achevée[1]. Les ve et vi^e^ fascicules contiennent les Index, plus un morceau de longue haleine, *Nirukta'locana* ou « Considérations sur le Nirukta », qui se continue à travers le viie fascicule et s'achève, je le suppose du moins, dans le viiie, et dans lequel l'éditeur examine en détail toutes les questions qui se rattachent de près ou de loin, selon lui, au Nirukta. Satyavrata Sâmaçramin est un bhaṭṭâcârya ou docteur, et un sâmavedin ou sectateur du Sâmaveda par profession héréditaire. Son éducation, du moins première, est foncièrement traditionnelle et indigène et, parmi les vivants, il est certainement un des types les plus remarquables de ce que cette éducation peut produire de mieux. Mais c'est en même temps un esprit très ouvert, nullement obstiné contre les influences venues du dehors. Il est difficile de dire jusqu'où va chez lui sa connaissance directe des travaux des savants d'Europe. Il ne nomme que Wilford, Wilson, Goldstücker et Böhtlingk (pour l'édition du Nirukta, il a utilisé celle de Roth); mais on s'aperçoit bien vite que, directement ou indirectement, il s'est mis au courant des principales solutions présentées dans ces travaux. Sa position à leur égard est singulièrement libre et aisée. Il les contrôle, les adopte ou,

1) *The Nirukta with Commentaries*, vol. IV, fasc. v-viii, Calcutta, 1886-1890. Le huitième fascicule, que je suppose être le dernier de l'ouvrage, est publié, mais on n'en a pas encore parlé.

plus souvent, il les rejette avec une parfaite indépendance. Nulle trace chez lui d'hostilité aveugle, d'orthodoxie embrageuse et fermée, même contre celles de ces solutions qui choquent ses plus profondes convictions. Il s'est fait une idée assez nette de l'histoire et de ses exigences, et c'est la méthode strictement historique qu'il prétend employer, et qu'il emploie, en effet, à sa façon et non sans quelques malentendus (il nous en arrive bien autant parfois de notre côté), mais avec une singulière dextérité. De même sa méthode d'exposition, tout en restant hindoue et sans s'interdire au besoin les procédés de l'argumentation indigène, sait avec une parfaite aisance se rapprocher des nôtres. Traduites dans une de nos langues, ces « Considérations » feraient assez bonne figure, et il est fort probable qu'elles ont été écrites en partie du moins à l'adresse des lecteurs d'Europe. Et ce serait grand dommage si ceux-ci ne les lisaient pas. Elles constituent, en effet, un aperçu historique de toute l'ancienne littérature sacrée dans l'Inde, tracé à grands traits (bien que très riche de détails), au point de vue de l'orthodoxie hindoue ou, plutôt, védique, par un indigène à la fois très conservateur et très hardi; et cet aperçu, quelque étranges qu'en soient parfois les conclusions, est si remarquable, et parce qu'il abandonne, et parce qu'il maintient, qu'au risque de m'écarter beaucoup du *Rigveda* et de n'y revenir qu'après un long détour, je crois devoir en donner ici du moins le résumé sommaire. Pour abréger, je me bornerai à indiquer les vues de l'auteur, sans essayer de les discuter; je glisserai aussi rapidement sur les théories qui, dépouillées de leurs détails, ne peuvent avoir d'importance que pour les Hindous : la parenthèse sera déjà assez longue comme cela.

L'auteur a divisé son mémoire en douze questions formant, avec les réponses, autant de chapitres : 1° Qu'est-ce que le Nirukta? — Par Nirukta, proprement « explication du sens des mots », il faut entendre ici la seconde partie d'un livre dont la première est un lexique intitulé *Nighaṇṭu*. Le Nirukta est le commentaire du Nighaṇṭu. — 2° A laquelle de ces deux parties convient la qualification de Vedāṅga? — Au Nirukta et au Nirukta seul. Le Nighaṇṭu est d'une autorité plus haute, inférieure seule-

ment à celle des Mantras et égale à celle des Brâhmanas, dont il ne diffère que par la façon dont il nous a été transmis. — 3° Quel est l'auteur du livre? — Le Nighantu est déjà contenu tout entier dans les Brâhmanas; il y est en quelque sorte à l'état de diffusion. Comme eux, il n'a pas d'origine assignable, et si l'on veut absolument un auteur, autant vaut remonter de suite au prajâpati Kaçyapa. Quant au Nirukta, il est l'œuvre de Yâska. — 4° Qui était ce Yâska? — Nous n'avons à cet égard aucun témoignage direct : il ne nous a rien dit de lui-même ni de sa famille. Seule la tradition nous dit qu'il naît du gotra de Yaska, un Pâraskara, c'est-à-dire un natif de Paraskara ou un descendant de Pâraskara, probablement aussi un descendant d'un autre Yâska nommé dans le Catapatha Brâhmana, et un sectateur du Yajurveda. — 5° Yâska a-t-il été un *rishi* (un auteur inspiré)? — Il n'a pas été un *rishi* au premier degré, comme ceux qui ont vu (qui ont révélé) les Mantras. Il n'a pas été davantage un *rishi* au second degré, comme ceux qui ont promulgué les Brâhmanas. Il n'a pas même été un *rishi* au troisième degré comme les auteurs des Vedângas, à qui ce titre est aussi accordé par extension; car son livre, regardé avec raison comme un vedânga, n'est pas un des vedângas primitifs tels que la Grammaire de Pânini[1], puisqu'ils y sont énumérés tous les six, y compris le Nirukta même. Ce n'est donc que par un abus du langage qu'on peut donner à Yâska le titre de *rishi*: à proprement parler, il a été un muni, un âcârya, un sage, un docteur. — 6° Quelle portion du Nirukta remonte à Yâska? — Les douze premiers livres : les deux derniers sont des *parichishtas*, des additions postérieures. Du temps de Sâyana, le quatorzième livre n'était pas encore définitivement incorporé à

(1) La Grammaire de Pânini, qui a été étudiée à nouveau et traduite en allemand par M. Böhtlingk, Leipzig, 1839-1887, est un des monuments les plus importants de la littérature de l'Inde : The Ashtâdhyâyî of Pânini, translated into English by (Vasu Çrîsha Vasu (Book I). Allahabad, Indian Press, 1891. La traduction contre la plupart des *Vârttikas*, et suit la Kâçikâvrittî. Une autre traduction anglaise par M. Goosetikker, dont je n'ai vu qu'un premier fascicule, Bombay, 1861, paraît ne pas avoir eu de suite. — Sur Pânini et son système, voir encore Bruno Liebich, *Panini, Ein Beitrag zur Kenntnis der indischen Literatur und Grammatik*, Leipzig, 1891.

l'ouvrage ; du temps de Devarâja, le plus ancien des commentateurs connus, le doute s'étendait au treizième ; à l'époque de Patañjali ces deux livres n'existaient pas encore. — 7° Quelle est l'époque de Yâska? — Hélas, l'Inde n'a pas de livres d'histoire, et il est peu probable qu'elle en ait jamais eu. Il y a bien des récits dans le Veda; mais ce sont de simples allusions, des exemples, des comparaisons données sans suite, parfois de pures allégories. Aucun homme raisonnable ne prendra le Mahâbhârata pour de l'histoire, encore moins les Purâṇas et les Upapurâṇas. Il n'y en a pas davantage à tirer, pour les temps anciens, des commentateurs, à commencer par Shadguruçishya, qui ne soupçonne pas même l'anachronisme monstrueux qu'il commet en confondant le rishi Çaunaka du *Rigveda* avec le Çaunaka qui est mêlé à la transmission du Mahâbhârata et du Harivaṃça. Un livre, un seul, la *Râjataraṅgiṇî*, est fait pour donner quelque satisfaction à ceux qui désirent savoir la vérité sur le passé de l'Inde ; mais il ne s'occupe malheureusement que des rois de Kashmîr. Quant à d'autres ouvrages dont on a osé invoquer le prétendu témoignage, tels que le *Kathâsaritsâgara* et son prototype, la *Bṛihatkathâ* de Guṇâḍhya, ou Kâtyâyana, qui est séparé de Pâṇini par un millier d'années, est représenté comme son contemporain, ce sont simplement des tissus d'impostures. De pareils livres, puisqu'on n'a pas pu les étouffer à leur naissance, devraient être jetés au feu. Dans ces conditions, toute recherche du genre de celle-ci devient extrêmement difficile et incertaine. Il faut confronter et relier entre eux des témoignages indirects, isolés, s'avancer en quelque sorte à tâtons, au risque de trébucher à chaque pas. En procédant ainsi et avec ces réserves toujours présentes à l'esprit, voici donc ce qu'on trouve de plus probable : Yâska est évidemment antérieur au *Mahâbhârata*, où il est nommé. Il est antérieur aussi à Patañjali, l'auteur du *Mahâbhâshya*, qui a fait usage de son Nirukta, et qui est lui-même plus vieux que le Mahâbhârata. Ce Patañjali auteur du Mahâbhâshya, bien différent de son homonyme, de l'auteur infiniment plus ancien des Yogasûtras, doit être placé entre l'invasion d'Alexandre et la fondation de Pâṭaliputra, et, comme pour lui cette ville est encore située sur le

Cusa, tandis qu'au temps de Candragupta, d'après les témoignages contemporains[1], elle n'était plus baignée que par le Gange; sa date probable est vers 450 avant Jésus-Christ. Tous les arguments qu'on a fait valoir pour une date plus basse (et l'auteur les discute à peu près tous) sont à rejeter. Antérieur à Patañjali est notre code actuel de Manu, qu'il cite, mais sans le nommer. Cette *Manusmṛiti*, qui est un remaniement de sûtras beaucoup plus anciens, tels que ceux des Mânavas, et qui serait plus justement appelée Bhṛigusaṃhitâ, du nom de son véritable auteur (un Bhṛigu qu'il ne faut pas confondre avec les ṛishis, ses homonymes), est antérieure à la prédication du bouddhisme et à l'avènement de la doctrine de l'*ahiṃsâ*, du respect de tout ce qui a vie, et elle l'est d'au moins deux siècles, puisqu'elle a été précédée par le *Baudâyana*, qui la cite et qui est lui-même préhouddhique. Comme, de plus, elle ignore le çivaïsme que nous savons, d'après le témoignage positif (2) de la Râjataraṅgiṇî, avoir été florissant dès le VIIIe siècle avant Jésus-Christ, on ne risque rien de la placer au IXe ou au Xe. Or Yâska est antérieur à cette Mânusaṃhitâ, car il se rencontre avec elle, sans la mentionner ni la citer; le Manu auteur d'une smṛiti, qu'il connaît, est un personnage tout autre, beaucoup plus ancien. Il est antérieur aussi à Kâtyâyana, l'auteur des *Vârttikas*, qui peut avoir été le même que l'auteur du *Prâtiçâkhya* du Yajus Blanc, mais qui doit être en tout cas distingué de l'auteur plus ancien du *Çrautasûtra* du même Veda, et qu'on peut admettre avoir vécu vers 1300 avant Jésus-Christ. Mais Yâska est postérieur à Pâṇini, l'auteur de la célèbre grammaire et le père de toute grammaire (avant lui, il n'y a point de vyâkaraṇa), qui doit être placé environ 1000 ans plus tôt, vers 2300 avant Jésus-Christ[1]. Entre Yâska et Pâṇini, viennent ensuite

1) De ce nombre, l'auteur paraît compter le Mudrârâkshasa! On sait que Mégasthène place la ville au confluent des deux fleuves.

2) Pour justifier de ce millésime entre Pâṇini et Kâtyâyana, l'auteur invoque, entre autres arguments, des différences dans la langue des deux auteurs, et il discute à ce propos le terme de *devânâṃpriya*, comme l'a fait plus récemment M. Sylvain Lévy (*Journ. asiat.*, novembre-décembre 1891, p. 549), mais pour aboutir, comme on voit, à de tout autres conclusions.

Vyâḍi, l'auteur du *Saṃgraha* et de la *Vikṛtivalli* et son maître Śaunaka, l'auteur du *Ṛkprātiśākhya*, bien différent d'autres Śaunaka, qui sont des ṛishis (tous les *Prātiśākhya* sont plus récents que Pāṇini). Yāska lui-même doit avoir été précédé par Pāṇini de trois à quatre siècles, et peut être placé approximativement vers 1900 avant Jésus-Christ. Avant Pāṇini, ont vécu les héros chantés dans le Mahābhārata, et les auteurs des *sūtras* primitifs des six écoles philosophiques et des *sūtras* du rituel. Au delà de ceux-ci, il n'y a plus que les prophètes inspirés du Veda. — 8° Quel est l'objet du Nirukta? — L'explication du Veda. — 9° Qu'est-ce que le Veda? — Le Veda est la « science » révélée; il se compose de deux parties : *mantra* et *brāhmaṇa*. Comme le mot *veda* se rencontre déjà dans toutes les collections de mantras, et que celles-ci sont antérieures aux Brāhmaṇas, il est clair que ce mot, ainsi que la plupart de ses synonymes, n'a désigné à l'origine que les mantras et qu'il n'a été étendu que plus tard à la portion explicative. L'auteur discute ensuite les synonymes de *veda* : *śruti*, *āmnāya*, *trayī*, désignations moins anciennes et dont la deuxième surtout, *āmnāya*, a été étendue dans l'usage à des livres qui strictement ne font pas partie du Veda. La troisième, *trayī*, proprement *trayī vidyā*, « la triple science », se rapporte aux trois sortes de mantras, qui sont, ou *ṛic* « vers », ou *yajus* « prose », ou *sāman* « chant », et c'est une erreur d'y voir la preuve qu'il n'y a eu longtemps que trois Vedas, auxquels un quatrième, l'Atharvaveda, aurait été ajouté beaucoup plus tard. Les deux locutions « les quatre Vedas » et *trayī vidyā* désignent absolument le même objet, le Veda dans son intégrité, l'une en visant la distribution, l'autre en visant la forme. Car le Veda est en réalité un, qu'il soit sous forme de *ṛic*, de yajus ou de sāman, et à l'origine il ne formait qu'une seule masse. C'est le ṛishi Atharvan, le premier ordonnateur du sacrifice, qui a distribué cette masse selon les exigences du sacrifice. Il a formé ainsi un premier recueil à l'usage du prêtre hotri, la *Ṛiksaṃhitā*; un deuxième recueil à l'usage de l'*adhvaryu*, la *Yajussaṃhitā*; un troisième recueil pour l'udgātri, la *Sāmasaṃhitā*, et un quatrième recueil contenant ce que le prêtre directeur, le brāhmaṇa, devait savoir

un sur des trois premiers, l'*Atharvasaṃhitā*, appelée ainsi et à juste titre du nom même de cet ordonnateur. A chacun de ces recueils correspond un ramassi d'injonctions et d'explications, qui en est le Brāhmaṇa. Saṃhitā et Brāhmaṇa réunis formant le *Rig-veda*, le Yajurveda, le Sāmaveda, l'Atharvaṇaveda. Puis vient la discussion des autres synonymes de *veda* : *chandas*, *vaidhiyam* (proprement la portion des Écritures, variable selon les individus, que chaque fidèle doit réciter et étudier), *āgama*, *nigama*. Ce dernier désigne proprement un passage qu'on produit, soit pour l'expliquer, soit pour en invoquer l'autorité. Les Brāhmaṇas sont ainsi de véritables commentaires de passages pris des mantras et qui sont leur nigamas; plus tard, ils ont eux-mêmes servi de nigama à des explications plus récentes. Du Veda considéré dans sa totalité, l'auteur passe à l'examen de ses deux parties : *mantra* et *brāhmaṇa*. Il discute le mot *mantra* et énumère les diverses sortes de mantras : invocation, prière, louange, souhait, etc. La réunion des mantras de chaque Veda en est la *saṃhitā*. Celle-ci admet trois modes de récitation (*pāṭha*) principaux : en texte continu, *saṃhitāpāṭha*; avec division des mots *padapāṭha*; avec répétition et entre-croisement des mots, *kramapāṭha*; ce dernier mode se subdivisant à son tour en huit *vikṛtis* ou variétés, selon que cette répétition et cet entre-croisement sont plus ou moins compliqués. Avec le temps et par suite d'accidents inévitables dans toute tradition, se sont introduites dans ces saṃhitās de menues différences qui constituent les diverses *śākhās* ou « branches ». Une śākhā d'un Veda n'est pas une portion de ce Veda, quelque chose comme un chapitre; elle est ce Veda tout entier, et celui qui a étudié une śākhā du *Rigveda* par exemple peut être tranquille; il a bien étudié le *Rigveda*. Un chien à qui l'on a coupé la queue n'en est pas moins le même chien. Une distinction plus profonde n'a eu lieu que pour le Yajurveda, où plusieurs śākhās forment le « Yajurveda Blanc » et les autres, le « Yajurveda Noir ». De ce fait, le nombre des Saṃhitās est en réalité de cinq, et non de quatre[1]. Parmi ces Saṃhitās on a parfois prétendu

1) L'auteur n'en dit pas plus sur ce sujet; notamment, il ne s'explique pas sur le mélange de mantra et de brāhmaṇa qui caractérise les śākhās du Yajus Noir.

établir une certaine succession : celle du *Rigveda* serait la plus ancienne ; celles du Sâmaveda et du Yajurveda en auraient été extraites après coup en totalité ou en partie, celle de l'Atharvaveda serait un parishṭa ou supplément à toutes les autres ; dans l'intérieur même de la *Rik*-samhitâ, le deuxième *mandala* serait une addition secondaire, le dixième, une addition plus tardive encore. Ce sont là de pures illusions. Supposons un marchand qui porte au marché diverses sortes de fruits : pour la commodité de la vente, il les partagera en autant de tas qu'il y a de sortes. Dirons-nous que tel de ces tas a été formé plus tôt ou plus tard que tel autre ? Sans doute les fruits eux-mêmes n'auront pas été pendus tous en même temps ; mais la division en aura été faite en une fois. De même ici, nous accordons que tel mantra a été « vu » après tel autre ; mais leur répartition entre les diverses Samhitâs a été l'œuvre d'un seul et même ordonnateur. De la première partie du Veda, les mantras, l'auteur passe ensuite à la deuxième, le *brâhmana*. Celui-ci est, en injonction et énonciation (*vidhi*), en explication et développement (*arthavâda*), termes que l'auteur examine longuement, et quant à leur usage, et quant aux subdivisions qu'ils recouvrent. Les brâhmanas ne doivent pas être confondus avec les *anubrâhmanas*, qui en sont de simples imitations et n'ont de commun avec eux qu'une certaine ressemblance (*brâhmanasadṛiçya*). Les anubrâhmanas ont presque tous péri ; leur substance a passé dans les Vedângas, dans la Mîmâṃsâ, dans les Itihâsas et dans les Purâṇas. Mais des portions de ceux du Sâmaveda ont été conservées (sans parler de ce qui a été recueilli de cette provenance dans le *Nidânasûtra*) : ce sont les « petits Brâhmanas » de ce Veda. Sâyaṇa, il est vrai, les a pris pour de vrais brâhmanas. C'est que Sâyaṇa n'était pas un sâmavedin de profession. Il n'avait pas reçu la connaissance de ce Veda de la bouche d'un guru. Aussi le commentaire qu'il en a compilé tant bien que mal, n'est-il pas un *sâmavedâbhâ-*

Le fait n'est pas absolument incompatible avec ses vues ; mais il aurait singulièrement troublé l'apparente rigueur de son exposé. Avec une autre, à signaler plus loin, c'est la seule préférition majeure et probablement voulue qu'on puisse lui reprocher.

śāya aux yeux des sāmavedins, mais un simple jeu d'enfant. La partie brāhmaṇa du Veda n'a pas du reste donné lieu à moins de fausses spéculations que la partie mantra. C'est ainsi qu'à propos des *āraṇyaka*, on a soutenu qu'ils ne pouvaient pas avoir plus d'un livre (*adhyāya*), que ce sont de simples parišishṭas des brāhmaṇas, qu'ils sont postérieurs à Pāṇini, qu'ils ne font pas partie du Veda. Tout cela, hélas! montre seulement que le Veda est en train de mourir. Si les préceptes qui en enjoignent l'étude et l'étude entière, étaient encore en honneur autrement qu'en paroles, on saurait qu'il n'est pas un seul āraṇyaka qui n'ait plus d'un livre, qu'ils ne se trouvent pas seulement dans les brāhmaṇas, que l'un d'eux fait partie de la Sāmasaṃhitā. Pāṇini, il est vrai, enseigne que le dérivé *āraṇyaka* se dit d'un homme, pour le désigner comme un habitant de la forêt, ce qui a provoqué l'observation de Kātyāyana, que le même dérivé se dit aussi d'un chemin, d'un éléphant, de certains chapitres (du Veda). Tout ce qu'on peut légitimement conclure de là, c'est qu'au temps de Pāṇini, le mot n'était pas encore en usage pour désigner ces écrits. Quant à en conclure que ces écrits eux-mêmes n'existaient pas encore, autant vaudrait dire qu'il n'y avait encore de son temps ni chemins, ni éléphants des bois. Et c'est tout aussi légèrement que, par une fausse interprétation d'un passage de Manu[1], on a voulu exclure les āraṇyakas du Véda. Il y a sans doute des āraṇyakas suspects ou notoirement inauthentiques, comme ceux du cinquième livre du *Aitareya āraṇyaka*. Cela prouve simplement qu'aussi bien que les mantras, les brāhmaṇas ont leurs *khilas*, leurs appendices inauthentiques, sur lesquels d'ailleurs la tradition ne s'est jamais entièrement méprise. Des opinions non moins risquées ont été émises à propos des *upaniṣhads* qui, d'ordinaire, font partie des āraṇyakas, mais dont plusieurs se trouvent aussi

(1) Il s'agit de Manu, IV, 123, où se trouve la femmes défense de réciter les rics et les yajus là où les sāmans retentissent. L'auteur y voit la défense de réciter les uns immédiatement après la récitation des autres et l'interprète par une allusion de Manu, voulant éviter au fidèle l'effet pénible de entendre les sons des septs accents des sāmans, aux trois accents des autres textes.

ailleurs dans les brâhmanas et même dans des *saṃhitâs*. Les Upanishads aussi seraient postérieures à Pâṇini, parce qu'il n'a pas enseigné que ce mot s'emploie pour désigner certaines parties du Veda. Mais Kâtyâyana et Patañjali ne l'ont pas enseigné plus que lui, ni bien d'autres grammairiens et, dans le nombre, de tout modernes. Dirons-nous pour cela que les Upanishads datent d'aujourd'hui? Sans doute, il y a des Upanishads inauthentiques, qui ont été composées à l'imitation des anciennes, pour donner plus de crédit à certaines doctrines, par exemple la *Râmatâpanî*. Il y a aussi quelques grossiers pastiches, tels que l'*Alla-upanishad*, qui ne peuvent tromper personne. Mais celles qui font partie intégrante des livres védiques sont aussi authentiques que ces livres. Celles-ci, non seulement Pâṇini les a connues, mais il en a connu des imitations, puisqu'il enseigne la formation d'un composé spécial, *upaniṣatkṛitya*, pour désigner ces imitations. D'ailleurs Pâṇini mentionne les *Kâṭhâsûtras*, qui, s'ils ne sont pas nos *Kaṭhâśrutayas* actuels, en sont du moins la source, et ont dû, comme ceux-ci, être basés sur les Upanishads. Enfin Yâska connaît et emploie le nom d'*upaniṣad*, et Yâska est plus ancien que Pâṇini, au dire de ces mêmes critiques. Comment se tirent-ils de là?

10. Quel est l'âge du Veda? — Toute la tradition enseigne que le Veda est *apauruṣeya*, qu'il n'est pas l'œuvre de l'homme. Il a existé de toute éternité dans la pensée de la Divinité; les sages qui nous l'ont révélé, l'ont vu, ils ne l'ont pas fait. Cela étant, il serait oiseux d'en chercher l'origine. Mais, même si l'on admet, comme les textes les plus anciens portent à le croire, que ces sages qui, eux, ont bien vécu dans le temps, en ont été les véritables auteurs, cette origine n'en sera pas, pour cela, plus facile à déterminer. En effet, on a vu, plus haut, que Pâṇini doit avoir vécu vers 2500 avant l'ère chrétienne, soit dans le premier millénaire du yuga actuel. Avant lui, ont vécu les auteurs du *brâhmaṇâs*, tels que Bâbhravya; avant ceux-ci, les auteurs du *padapâṭhas*, tels que Çâkalya; avant ceux-ci encore, les auteurs de traités, tels que le Rik*prâtiçâkhya*, Çâkaṭâyana et d'autres; et plus loin encore, au commencement du yuga (3102 av. J.-C.), les ré-

docteurs des *kalpasûtras*. Puis viennent, toujours en remontant, les rishis, auteurs des *anuvâkânumâs*, tels que Kusuruvinda, et, avant eux, ceux qui ont composé nos *brâhmanas* actuels, tels que Mahidâsa et beaucoup d'autres. Avec ceux-ci, nous sommes déjà en plein dans un autre yuga, peut-être même dans un autre kalpa (au minimum 4,300,000 ans av. J.-C.) Avant eux, cependant, ont paru les auteurs des *slokas*, *anuslokas*, *gâthâs* qui ont été mis en œuvre dans nos brâhmanas. Avant ceux-ci, il y a eu un âge où toute cette doctrine était à l'état de tradition diffuse, de simples on-dit (*purâtâ*, d'où la dénomination correspondante de *ruti*, qui lui est restée). Et cet âge lui-même a été précédé par un autre où a été ordonné le sacrifice et où Atharvan, une fois pour toutes, a constitué les *samâdis*. Mais, celles-ci ont été précédées par des collections plus petites, les *mandalas*, les *sûktas*, etc., qui, à leur tour, supposent la production antérieure de *mantras* par une longue suite de rishis. Qui oserait, à pareille distance, songer à une chronologie? Toute recherche chronologique suppose des points de repère précis, évidents, et, ici, il n'y en a plus trace. Des noms mêmes qui nous ont été transmis de ces premiers rishis, beaucoup sont fictifs, par exemple, les noms de divinités; d'autres, qui paraissent être des noms réels, tels que Vasishtha, Bhrigu, sont, pour nous, en dehors du temps; d'autres encore sont des gentilices, comme Vâsishtha, Kâçyapa, qui nous laissent absolument dans le vague. Moi aussi, dit à ce propos l'auteur, je suis un Kâçyapa; mon père était un Kâçyapa et mon fils et mon petit-fils seront des Kâçyapas. Et, ce qui est vrai des mantras, l'est aussi des brâhmanas. Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'ils sont postérieurs aux mantras et que certaines de leurs parties sont antérieures ou postérieures à d'autres parties. Mais vouloir assigner une seule de ces parties à une époque déterminée, c'est se livrer de chimères. Dans l'*Aitareya Brâhmana*, par exemple, est mentionné un Janamejaya, fils de Parikshit. On a voulu voir en lui le roi du Mahâbhârata, l'arrière-petit-fils d'Arjuna, et l'on en a conclu que le brâhmana était de quelques siècles postérieur à la grande guerre. Mais, dans ce cas, il serait à peu près contemporain de Pânini, ce qui est impossible, d'après

tout ce qui vient d'être dit. Similitude de nom ne fait pas identité de personne; autrement, il faudrait admettre que les mantras du Rigveda, qui mentionnent un Bhoja, sont postérieurs à Uvvata, qui commentait les Vedas sous le roi Bhoja. On ne peut pas faire rôtir une poule et, en même temps, lui faire pondre des œufs. De même, on a faussement conclu, d'un sûtra de Pâṇini[1] et d'un vârttika correspondant de Kâtyâyana, que le Çatapatha Brâhmaṇa était alors tout récent, tandis que ces textes montrent, en réalité, qu'alors comme aujourd'hui, certains brâhmaṇas étaient reconnus, non pas pour récents, loin de là, mais pour plus récents que d'autres brâhmaṇas.

11° Quelles sont les matières dont traite le Nirukta? — Ici finit le septième fascicule. Cette question, ainsi que la douzième et dernière, les commentateurs du Nirukta et leur époque, doit remplir le huitième fascicule, qui est publié, mais que je n'ai pas encore reçu.

Je me suis abstenu, au cours de cette analyse, de signaler les nombreux endroits où l'argumentation du digne âcârya sonne creux: il est également inutile d'insister sur l'énormité de l'acte de foi qu'il demande de nous, au sujet d'un passé, de son propre aveu, sans histoire. Je n'ajouterai ici qu'une seule observation. L'auteur ne dit rien du rôle que, dans tout cela, a dû jouer l'écriture, et c'est là l'autre prétérition majeure que je lui reproche. Tout ce que nous trouvons chez lui, à ce sujet, se réduit à une remarque, faite en passant, que l'écriture n'était pas en usage « du temps des rishis ». Nous sommes donc tenus, d'après lui, de croire, d'un côté, à la formation et à la transmission purement orales de cette longue suite de compositions védiques, sans aucun enjambement des unes sur les autres, chacune d'elles complètement arrêtée en toutes ses parties, avant la production de la suivante, et, d'autre part, à l'usage de l'écriture dans l'Inde, quelque deux ou trois mille ans avant notre ère. Sur l'un et l'autre point quelques mots d'explication eussent été nécessaires. Quant à la richesse de détails que présente le mémoire et qui a dû néces-

1) Il s'agit du sûtra tant de fois discuté IV, 3, 105. L'auteur écrit parmi paparvaktyâni brâhmaṇâni, au lieu de la leçon plus correcte pâṇavaktâni.

saurement être sacrifiée ici, je dirai seulement, pour en donner une idée, que la partie qui vient d'être résumée compte 176 pages et que l'ācārya écrit serré.

En revenant à l'exégèse du *Rigveda* après cette longue digression, je signalerai d'abord la continuation des *Vedische Studien* de MM. Pischel et Geldner[1]. Dans une Introduction très soignée, les auteurs ont résumé l'histoire de l'interprétation du Veda et, en essayant de faire la part juste à chacun, ils ont précisé de leur mieux les points principaux sur lesquels ils se séparent de leurs devanciers. L'esprit général de leur tentative a déjà été apprécié ici à propos des premières études[2]. On constate dans celle-ci la même connaissance des textes, le même effort philologique pour serrer les choses de près et pour rendre à l'Inde un livre qui, après tout, appartient à l'Inde; on y constate aussi les mêmes hardiesses. Comme dans la première partie, chacun trouvera dans celle-ci à prendre et à laisser, parmi tous ces morceaux qui échappent à l'analyse par leur richesse même et par leur variété. Je ne ferai de réserves que sur deux points, où les auteurs me paraissent versés du côté vers lequel ils penchent : le sport et les courtisanes. Involontairement on se défie de cette préoccupation constante des réjouissances hippiques prêtée aux poètes védiques, et, plus encore, de la facilité avec laquelle M. Geldner retrouve et interprète le langage du turf d'alors, quand nous avons de la peine à entendre quelque chose à celui qui se parle sur le nôtre. Quant aux courtisanes, il est certain que ni l'Aurore, ni les Apsaras ne nous sont représentées comme de chastes épouses; mais conclure de là à un « grossartiges Hetärenwesen », c'est peut-être trop juger d'une société par ses nymphes et par ses démons. Des critiques d'ensemble et de détail ont été adressées à ces *Studien* par MM. Oldenberg[3] et Colinet[4], et M. Ludwig leur a consacré

1) Richard Pischel und Karl F. Geldner, *Vedische Studien*, Erster Band, II Heft, Stuttgart, 1890; Zweiter Band, I Heft, Berlin, 1892.

2) Tome XIX, p. 128.

3) Dans les *Gœttinger gel. Anz.*, 1893, n° 10.

4) *Les premiers de l'exégèse védique d'après MM. Pischel et K. Geldner*. Dans la *Muséon*, t. IX (1890), p. 250 et 312.

tout un long mémoire[1] fort savant, mais horriblement embrouillé et obscur. Avec MM. Pischel et Geldner on sait du moins toujours ce qu'ils veulent dire et où ils prétendent nous mener. Un autre mémoire du même auteur, dirigé principalement contre les « Prolégomènes » de M. Oldenberg, est relatif surtout à la constitution du texte du *Rigveda*[2]. Ici encore les difficultés inhérentes au sujet n'ont pas suffi à M. Ludwig, qui semble vraiment écrire avec le parti-pris d'imposer une pénitence à ses lecteurs.

Ce n'est pas le manque de clarté qui est le défaut du travail où M. Hirzel a eu la singulière idée de compter et de classer les comparaisons et les métaphores du *Rigveda*, avec le dessein d'établir ainsi une sorte de statistique des occupations et préoccupations du peuple védique[3]. Pour rendre la chose plus probante, il a mis en regard les résultats correspondants fournis par les poètes grecs. Ceux qui savent où l'on en est de l'interprétation du Veda, que des questions comme celle de la connaissance de la mer par les Hindous d'alors sont encore controversées, ne pourront voir dans cette laborieuse tentative que la fantaisie d'un homme qui a du temps à perdre. C'est aussi dans le domaine de la fantaisie, mais d'une autre sorte de fantaisie, que nous sommes avec M. Brunnhofer[4]. M. Brunnhofer, qui joint un vaste savoir à beaucoup d'imagination, paraît être parti d'une idée fort juste : que les différences de race et de langue n'ont jamais été, pas plus dans

1) Alfred Ludwig, *Ueber Methode bei Interpretation des Rigveda*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Prague, 1890.

2) *Ueber die Kritik des Rigveda-Textes*, Berlin, 1889.

3) Arnold Hirzel, *Gleichnisse und Metaphern im Rigveda in culturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylos, Sophokles und Euripides*, dans *Zeitschrift für Völkerpsychol. u. Sprachwissensch.*, XIX (1889), p. 270 et 347.

4) Hermann Brunnhofer, *Iran und Turan. Historische, geographische und ethnologische Untersuchungen über den ältesten Schauplatz der indischen Urgeschichte*. Leipzig, 1889. — *Vom Pontus bis zum Indus. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen*. Leipzig, 1890. — *Culturwandel und Völkerzüge*. Leipzig, 1890. Ce dernier ouvrage, un recueil de travaux divers, est d'un caractère moins spécial. Je ne connais pas l'ouvrage suivant, mais je doute qu'il soit beaucoup plus sage : *Vom Ural bis zur Gangā. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen zur Urgeschichte der Menschheit*, Leipzig, 1892.

le passé qu'aujourd'hui, une barrière infranchissable entre les peuples. Mais il s'est laissé entraîner par elle, et, après bien des étapes, elle l'a conduit en plein rêve. Pour lui le Veda a été composé par des gens venus de l'Afghanistan, de la Perse, de la Médie, de la Parthie, des bords de la mer Caspienne, de l'Ararat, du Caucase, du Pont-Euxin, de partout, même peut-être de l'Inde. Il y trouve des stances en langue zend, la clé de la légende de Cyrus et de la reine Tomyris, le souvenir tout frais de l'invasion de Sémiramis. Un Atreya nous a même conservé celui de la prise de Babylone par Zoroastre en 2458 avant J.-C., prise à laquelle il a pris part et que nous ignorerions sans lui. Parfois on se demande si l'auteur parle sérieusement, par exemple, quand il invite le gouvernement russe à envoyer une mission scientifique dans les steppes du Turkestan, afin d'y étudier les phénomènes du mirage et de constater que c'est bien là ce qui a donné aux Hindous leurs idées sur les Pitris et les représentations qu'ils se font de Mitra et de Varuna. Tout n'est pourtant pas également à rejeter dans ces élucubrations; car, à un manque absolu de clairvoyance générale, M. Brunnhofer unit une remarquable perspicacité de détail.

Cette question des rapports de l'Inde védique avec les populations iraniennes a toujours passionné M. Weber, mais sans lui faire perdre le sang-froid, comme à M. Brunnhofer. Elle a été reprise par lui une fois de plus dans un mémoire[1] qui la dépasse

1) Alb. Weber, *Episches im vedischen Ritual*. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 23 juillet 1891. — Dans un mémoire subséquent, *Über Bâhîk, Bâhîka*. *Ibidem*, 17 novembre 1892, M. Weber a examiné à nouveau un cas spécial de ces rapports de l'Inde avec l'Iran. On sait que Bâhîk et Bâhîka sont un exemple classique des noms de Bactres et des Bactriens, et que l'on est en général d'accord pour admettre que, sous cette forme, ces noms ne peuvent pas remonter plus haut que les premiers siècles de notre ère. M. Weber énumère les ouvrages réputés anciens où ces formes se trouvent, entre autres les Vârttikas de Kâtyâyana et le Mahâbhâshya, qui seraient aussi postérieurs à l'ère chrétienne. Mais il accorde que Vâlhika, qui se trouve dans l'Aitareyaranyaka et dans le Çatapatha Brâhmana, est un nom d'origine indoue, qui n'a rien de commun avec Bactres, et il signale des cas où les deux orthographes ont été confondues. Pour un autre cas spécial, celui des Yavanas, des Grecs, voir Sylvain Lévy, *Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tra-*

sans doute, comme il dépasse aussi les limites du *Rigveda*, puisqu'il a pour objet de rechercher les traces de la légende épique dans l'ensemble de la littérature rituelle (encore une série de problèmes que M. Weber a été le premier à poser), mais où cette question du nord-ouest est en quelque sorte toujours présente. Tout le mémoire est un modèle d'information complète, exacte, précise, avec mainte échappée de vue hardie, ouvrant dans le passé de longues perspectives, mais où l'hypothèse ne sort pas de son rôle légitime. Pour la légende épique, à mesure que se multiplient ainsi les points où elle se rapproche de ce que nous a conservé le Veda et ceux où elle s'en écarte, plus il faut, ce semble, s'habituer à la considérer non comme un simple calque de ces souvenirs plus anciens, mais, toute part faite à la systématisation postérieure, comme un courant de tradition parallèle, ayant dans beaucoup de cas sa valeur propre. Quant à l'état de ces pays frontières du nord-ouest, il paraît avoir été alors sensiblement le même que nous le trouvons à diverses époques historiques, au moyen âge par exemple, quand le plateau iranien était l'*Indie mineure* et, dans une certaine mesure, jusqu'à nos jours. De tout temps le Pathan est descendu dans l'Inde, tantôt comme envahisseur, tantôt par infiltration lente et plus ou moins pacifique, et, aux époques anciennes, le Pathan n'était pas un musulman.

D'autres travaux ont porté sur des conceptions spéciales du *Rigveda*. M. Koulikovski a étudié dans cette *Revue*[1] un certain nombre d'épithètes d'Agni, et a édifié sur une base bien fragile tout un échafaudage de conclusions extrêmement risquées touchant l'organisation sociale et politique des tribus védiques. M. Colinet a consciencieusement rassemblé les notions qui se rapportent au monde supérieur[2]. Le défaut presque inévitable

dâkshat, Paris, 1890, et un troisième mémoire de M. Weber, *Der Gesichtspunkt der Indier*, dans les mêmes *Sitzungsberichte*, 17 juillet 1890.

1) T. XX, p. 151, *Les trois fonctions du Rig-Veda*.

2) Fr. Colinet, *La nature du monde supérieur dans le Rig-Veda*, dans le *Muséon*, 1890. Je n'ai pas encore vu publié un autre travail de M. Colinet sur *Aditi*, qui a été présenté au Congrès des orientalistes de Londres. Un premier jet en a paru dans le *Muséon* de 1892 : *Étude sur le mot Aditi*. M. Colinet pense que, dans le Rigveda, ce mot est toujours nom propre d'une déesse.

d'un pareil travail, c'est qu'on n'est guère plus avancé après l'avoir lu. On se doutait bien que ce monde était le séjour des devas et de la lumière, et l'on est bien aise d'apprendre que c'est aussi celui des Pitris et de Yama. Mais c'est aussi le monde de Soma, des Apas, d'Aditi, du rita, de l'asu, d'autres entités encore qui devraient être précisées d'abord, et M. Colinet ne se flatte sans doute pas d'y avoir toujours réussi. Ce serait plus que la moitié et la plus obscure du *Rigveda* de tirée au clair. M. Ehni a étudié le personnage de Yama et a essayé, en le comparant aux figures correspondantes dans les autres mythologies, de le ramener à ses origines naturalistes[1]. Après beaucoup d'autres, il voit en lui un héros solaire, ce qui est certainement acceptable, mais je doute que les notions particulières qu'il y ajoute et accumule de son cru, soleil levant, soleil printanier, soleil couchant, soleil nocturne, etc., le soient autant. En somme, le livre ne marque pas un progrès.

Tout autre sous ce rapport est l'ouvrage de M. Hillebrandt sur le Soma[2]. Si un livre est fait pour rendre de l'espoir à ceux qui voudraient voir clair dans le Veda, c'est celui-ci. La thèse qu'il défend est neuve ; elle est de toute première importance, puisqu'il n'y a presque pas d'hymne qu'elle ne touche plus ou moins, et dont elle n'écarte quelque irritante énigme ; enfin, à mon avis du moins, elle est démontrée. Soma, dans tout le Veda, non pas seulement, comme on l'a cru, dans quelques passages rares et tardifs[3], mais dans d'innombrables passages, désigne la lune,

1) J. Ehni, *Der vedische Mythus des Yama, verglichen mit den analogen Typen der persischen, griechischen und germanischen Mythologie*, Strassburg, 1890.

2) Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie. Erster Band. Soma und verwandte Götter*, Breslau, 1891.

3) M. Hillebrandt me met du nombre de ceux qui défendent cette opinion, et je n'ai pas le droit de lui en faire reproche, puisqu'elle est exprimée dans mon *Religious of India* et que, jusqu'ici, je ne l'ai nulle part formellement retirée. Mais, en réalité, il y a longtemps que j'en suis revenu et que je suis arrivé à des vues fort semblables, pour le fond, à celles de M. Hillebrandt, et cela, au partir, pour les mêmes raisons : l'identité de l'ambroisie et du soma, et la croyance, constante chez les Hindous, qui place dans la lune la nourriture des dieux. Si la deuxième édition anglaise de mon livre reproduit sur ce point, comme je le

connue comme le récipient du soma céleste, de la nourriture des dieux, dont le soma terrestre, celui qu'on leur offre dans le sacrifice, est le symbole ici-bas. Ces trois significations sont presque toujours présentes à la fois; dans certains cas, c'est à peine si l'on peut dire que le texte passe à l'une et à l'autre, tant elles y sont fondues, soit à dessein, soit simplement par suite du long usage des mêmes formules. Cette proposition fondamentale du livre de M. Hillebrandt est produite avec un tel luxe de preuves, si patiemment poursuivie dans toutes ses conséquences et dans les moindres détails, qu'elle doit être acceptée, selon nous, comme une des conquêtes les plus solides de la philologie védique. Désormais, quand il sera question du soma céleste et de ses attributs qui paraissaient si étranges, on saura où il faut les chercher. Le soma terrestre n'a pas été traité moins soigneusement que son homonyme céleste. La description de la plante, la préparation de la liqueur sacrée, les instruments qu'on y employait, l'usage qu'on en faisait au sacrifice et, sans doute aussi, dans la vie ordinaire, ont été examinés en détails et précisés autant que le permettent ces textes qui, de parti-pris, ne précisent rien. Si j'avais des réserves à faire ici, elles porteraient surtout sur les thèses secondaires du livre, où toute une série d'autres personnages divins sont plus ou moins identifiés avec la lune. Je crois que M. Hillebrandt a réussi pour Vivasvân, le fils de Tvashṭṛi, du soleil, en qui la lune est connue comme un démon; j'en doute pour Bṛihaspati et Apâm napât, qui sont plutôt des doublets d'Agni, bien que l'un et l'autre nom désignent parfois Soma. A se montrer trop complaisant pour le syncrétisme védique, on arrive à tout brouiller. Je suis bien moins persuadé encore que Yama, lui aussi un fils du soleil, ait jamais

exprimé, simplement la première, c'est que je suis absolument étranger à cette édition, dont je n'ai pas même vu, jusqu'à cette heure, un exemplaire. Pareille chose ne se serait pas passée du vivant de feu Nicolas Trübner, qui était un savant et un homme à procédés délicats. Si les chefs actuels de la maison s'imaginent qu'un livre relatif à l'Inde peut être réimprimé au bout de dix ans sans additions ni changements, la prochaine édition française les détrompera.

été la lune. Mais il est difficile de faire une découverte et de ne pas en élargir un peu les limites. Parmi les exagérations de M. Hillebrandt, il en est une pourtant que je ne puis pas passer sans silence, parce qu'il y revient à plusieurs reprises. A l'entendre, la religion védique serait devenue maintenant, d'une religion solaire, une religion lunaire. Je crois qu'il s'en faut de beaucoup, et qu'elle n'est pas plus devenue l'une qu'elle n'était l'autre auparavant. Si les *rishis* du Veda avaient été les adorateurs du Soleil, de la Lune, du Feu, ils nous l'auraient dit en termes plus nets, et la découverte de M. Hillebrandt serait faite depuis longtemps. Ce que celle-ci éclaire d'un jour nouveau, ce sont moins les conceptions religieuses des *rishis* que les origines ou certaines origines de ces conceptions, les origines aussi des pratiques de leur culte et des images dont ils enveloppaient leur pensée. Le service qu'il nous a ainsi rendu est trop grand, pour le gâter en en forçant les conséquences, et en allant chercher, par exemple, dans les milieux védiques, de véritables *Mondfeste*. Pour ceux qui ont composé ces chants, Soma et Agni avaient cessé depuis longtemps d'être la lune ou le feu, pour devenir des principes de vie universels, de même qu'Indra et Varuṇa avaient cessé d'être le ciel, pour devenir des rois célestes, quittes parfois pour être entraînés et noyés à leur tour dans les remous de la spéculation mystique. Les incohérences de leur langage n'auraient pas de sens, si elles n'avaient pas celui-là.

Je pourrais clore ici la liste de ces travaux sur le *Rigveda*, dont les plus humbles peuvent servir à quelque chose. Bien malgré moi pourtant, je suis obligé de parler encore de ceux de M. Regnaud et d'en parler peut-être longuement. M. Regnaud, si en ceci il n'est pas le seul, a le sentiment très vif de l'imperfection des études védiques. Il a aussi le désir très louable d'y porter remède. Mais je crois que, pour cela, depuis des années, il fait absolument fausse route. Dans le précédent Bulletin (t. XIX, p. 127), j'avais mentionné ceux de ces travaux qui avaient paru dans cette *Revue* et, en peu de mots, j'en avais dit tout le bien que je pouvais en dire, et même un peu plus. J'avais aussi fait quelques réserves, auxquelles M. Regnaud

a répondu à la page 348. Il a cru voir dans ces réserves l'effet de l'âge, et pris d'un bon mouvement dont je le remercie, il regrette à ce propos que j'aie passé la cinquantaine. Je le regrette bien plus que lui ; mais je crois que la cinquantaine n'a été pour rien dans mon appréciation. D'ailleurs s'il m'était resté un doute à cet égard, M. Regnaud aurait eu tôt fait de me l'ôter. A cette même page 348, il nous a donné en effet un nouveau spécimen de sa *méthode*. Il se demande comment l'épithète de hôtri, le nom d'une classe de prêtres, a pu être donné à Agni. Le moyen le plus sûr de l'apprendre, semble-t-il, serait de se rendre compte des fonctions du hôtri, d'examiner pour cela les passages sans nombre où le mot paraît, de voir aussi si Agni n'est pas appelé d'autres noms semblables, tels que neshtri, potri, adhvaryu, etc. Le procédé de M. Regnaud est plus expéditif : il lui suffit de savoir que le mot « repose sur deux racines identiques à l'origine pour le sens et la forme, signifiant : (brûler, briller, manifester), faire entendre [1] et verser, répandre, etc. », et le tour est joué. Franchement, il me semble bien qu'à vingt ans, j'aurais été déjà trop vieux pour cette *méthode*-là. Je ne puis pas revoir ici en détail ces *Études védiques* que, du reste, les lecteurs de cette *Revue* connaissent déjà [2]. Elles consistent régulièrement en un « discours sur la méthode » (comme s'il y avait une méthode particulière pour le Rigveda), suivi de traductions d'hymnes entiers ou de passages isolés. Ce qu'est au juste cette méthode, il paraît difficile au premier abord de le dire en peu de mots. On y voit surtout que M. Regnaud prétend continuer Bergaigne ; que le *Rigveda* est peu compris parce qu'on y a appliqué divers mauvais systèmes ; qu'avec un bon système cela changerait ; que le *Rigveda* est un livre primitif, tout ce qui peut s'imaginer de plus primitif, où rien n'est fait, où tout est en train de se faire, idées et langue ; qu'il pourrait bien aussi ne pas être primitif dans son ensemble (il faut bien *rester* un homme

1) Lisez « appeler », les sens que je mets entre parenthèses n'existant pas en sanscrit ni en védique.

2) T. XXI, p. 69, 391 ; XXII, p. 302, XXIII, p. 209 ; XXV, p. 61 ; XXVI, p. 46.

d'avant-garde et, quelque frondeur que l'on soit, se prémunir contre ce qui sera peut-être l'opinion de demain), mais qu'il est absolument primitif dans ses matériaux (mais où est le décompte de ces matériaux). Tout cela est d'abord un peu confus [1]; évidemment le bon système n'est encore qu'en germe. Si on se reporte aux traductions, on s'aperçoit que cela est au contraire fort simple : il s'agit de s'écarter le plus possible des devanciers, de faire de l'étymologie d'après des théories linguistiques dont les linguistes, autant que je puisse voir, ne veulent pas, le tout sans grand souci des règles élémentaires de la philologie. Ce n'est pas faire de la saine philologie que de traduire, par exemple, *dakshiná*, qui n'est pas un ἅπαξ λεγόμενον, par « offrande », parce qu'il « est certainement apparenté » à la racine *dâç-daç*, donner, faire une offrande « [2], ni au vers 7 [3], de faire de *parikshitas* un simple adjectif courant, au sens de « contenant, renfermant » et, de plus au locatif, uniquement *abidive matarah* et contre tout sentiment de l'usage de la langue. Et encore cette façon de procéder est-elle relativement inoffensive, quand M. Regnaud a affaire, comme ici, à un texte solidement commenté. Mais dans ces cas mêmes, elle lui joue parfois de mauvais tours. Plus loin [4], par exemple, il a repris l'hymne III, 1, traduit et commenté dans les *Vedische Studien* par M. Geldner, à qui il veut bien, soit dit en passant, décerner un certificat de grammaire, de même qu'il en a décerné un à Bergaigne. M. Geldner a cru voir dans cet hymne une distinction assez nette entre l'Agni céleste et l'Agni terrestre et, naturellement, il a fait un peu de roman, car ces choses-là ne sont jamais nettes dans le Veda. M. Regnaud, qui commence à tenir son « système » et qui ne veut plus à aucun prix d'un Agni céleste, prétend n'y trouver que l'Agni terrestre, le feu de l'autel, et, naturellement aussi, il a fait un autre roman. Mettons que le sien soit encore le meilleur des deux : tout ce

1) Quoique fort sablonneux, dit. Ce n'est pas le talent de M. Regnaud si on forme comme dialecticien qui soit en question ici.

2) Rv. I, 125, 1. T. XXI, p. 79, dâç n'existe pas.

3) Rv. I, 123, 7. *Ibidem*, p. 81.

4) T. XXII, p. 302.

que je me propose, c'est de montrer par un exemple à quel prix il a été obtenu et quelle confiance on peut avoir en l'auteur. Dès le deuxième vers [1], *gîh* devient un masculin, ce qu'il n'est certainement pas ici, à cause de la formule dans laquelle il est enchâssé; *vardhatâm*, une forme moyenne, est traduit comme un causatif; la division des pâdas est annulée de la façon la plus maladroite [2]; en même temps est tranchée d'un trait la question de savoir si le prêtre qui récitait l'hymne alimentait aussi le feu [3]; enfin *dhuvoyam*, qui est une troisième personne du pluriel (il n'y a pas d'accent), est pris pour un participe et, je le crains fort, pour un participe futur, ce qui ferait un barbarisme de plus. Tout cela dans neuf mots, parce que M. Regnaud n'a pas plus compris l'allemand de M. Geldner que le sanscrit de son texte. En fait de *méthode*, ceci aussi en est une, mais ce n'est pas la bonne. Je ne fais que mentionner la singulière interprétation de VIII, 102 (91), 4 [4], où Aurva devient le beurre fondu métaphoriquement personnifié; Bhrigu, la flamme métaphoriquement personnifiée et Apnavâna un autre synonyme métaphorique du feu que M. Regnaud renonce à identifier pour le moment, mais qu'il expliquera sûrement dès qu'il en aura bien envie. Et ils n'étaient pas seulement tels à l'origine, pour le redevenir aujourd'hui aux yeux clairvoyants de M. Regnaud; tels ils étaient aussi pour le rishi, qui chantait sans rire : « J'invoque le feu comme le Beurre fondu, comme la Flamme, comme le Feu (l'invoquent) [5]. » Pour forte que soit celle-ci, M. Regnaud nous en fera voir bien

1) T. XXII, p. 311.

2) Elle l'est bien pour quatre au second hémistiche, où presque chaque mot est entendu de travers, y compris *vidathe*, dont M. Regnaud se flatte d'avoir démontré l'étymologie, mais sans encore avoir pu la faire accepter à personne.

3) Pour M. Regnaud, cela ne fait pas question. Mais au point où il se place, y a-t-il encore quelque chose qui fasse question?

4) T. XXXIII, p. 313.

5) Cette belle interprétation n'est qu'un incident d'une longue démonstration comme quoi le mythe d'Aurva serait sorti de ce vers mal compris, et où l'admirable maintenant semblables est présentée comme une innovation. M. Regnaud ne sait-il donc pas qu'elle est aussi vieille que les études védiques elles-mêmes? Aurait-il oublié l'histoire du dieu Ka?

d'autres. C'est que, dans l'intervalle, le « système » s'est complété et formulé : la clef du Veda est trouvée et M. Regnaud n'a plus de ménagements à garder. Cette clef, c'est qu'il n'y a pas de dieux dans le *Rigveda*; il n'y a que deux éléments ignés, le feu et un liquide inflammable, l'agni et le soma, dont l'éternel mariage est la seule préoccupation des rishis; tout le reste n'est que mirage et rhétorique. Comme toutes les idées sanguines, celle-ci n'a pas poussé toute seule; elle est sortie d'un grain de vérité. Il y a longtemps qu'on a remarqué que les personnalités divines ne sont pas toujours prises bien au sérieux dans le Veda, et que le sacrifice y est au moins autant un *opus operans* qu'un *opus operatum*, et cela non au sens où l'est tout acte de vulgaire sorcellerie, mais comme un acte primordial, antérieur à tout et dispensant, en quelque sorte, des dieux. Toute une école de Mîmâmsistes est allée, sous ce rapport, aussi loin que M. Regnaud : pour eux, les dieux n'existent que dans le *çabda* (nous dirions « dans la lettre ») du Veda. Aussi, malgré leur méticuleuse piété ritualiste, ont-ils été regardés comme des athées. On a appelé cela, chez les *rishis*, du syncrétisme, et on y a vu les effets d'une spéculation déjà avancée, opérant sur une religion en train de se défaire, non en train de se faire. Pour M. Regnaud, c'est tout l'opposé : il n'y a là ni syncrétisme, ni mysticisme, ni spéculation d'aucune sorte ; l'union pure et simple du feu et du liquide est le germe primitif, la clef du Veda et, par delà le Veda, de toute la mythologie indo-européenne. Pour cela, il était nécessaire d'abord de déblayer un peu le terrain. S'il n'y a point de dieux, il est clair qu'il ne saurait être question de croire et d'avoir confiance en eux. On nous apprend donc[1] que le mot *çraddhâ*, par lequel ce sentiment est exprimé dans le Veda, n'y a point ce sens, que « la foi théologique[2] » est une notion trop abstraite, trop

1) T. XXV, p. 61.

2) On va bien avec une note en plus. Personne n'a jamais voulu voir dans le *çraddhâ* védique la foi au sens de saint Paul ou de saint Augustin. Mais réduire au simple fait de croire ou de ne pas croire au pouvoir ou même à l'existence de tel ou tel dieu, je ne vois pas ce qu'elle aurait de si raffiné. On conçoit que la tribu la plus primitive ait des ennemis qui ne croient point à ses dieux ; la sup-

réfléchie pour un livre aussi primitif, où tout est simple, matériel, tangible : que *śraddhā* y signifie ce qu'il n'a jamais signifié, depuis qu'il y a des langues dans l'Inde, « le don, l'offrande ». Et, on le prouve par le latin *credere*, « dont la signification primitive est, bien certainement, donner, remettre, confier »[1], par le sens « des racines *gvath*, *glath* et *grau*, variantes de *grad*..., qui signifient envoyer, remettre, détacher, etc. »[2], par « l'emploi constant du dérivé (ou de la variante?) *śrāddha* dans le sens liturgique et technique de libation faite aux mânes »[3], enfin, par une série de traductions, que M. Regnaud estime « tout à fait concluantes », mais que pas un védiste ne lui empruntera. S'il n'y a pas de dieux, il s'ensuit encore qu'il n'y a pas de prières. Et, en effet, il n'y en a pas : on nous le démontre plus loin[4], non par « la preuve complète », qui serait trop longue, mais par un procédé qui, « fort heureusement » mène au « même résultat à beaucoup moins de frais ». Les quatre-vingt-dix-neuf pour cent du Veda ont bien l'air de ne pas être autre chose ; il n'est rien qu'on ne paraisse y demander aux dieux ou redouter de leur part. Ce sont là de simples manières de parler, ou autant de passages qu'on a mal compris. Les textes ont beau être clairs comme le jour : il ne s'agit que de les estropier pour les entendre. Tout cet article est simplement renversant. Comment puis-je prouver à M. Regnaud, s'il ne veut

diction, il est vrai, qu'elle en ait elle-même), et, de fait, les rishis védiques paraissent avoir été dans ce cas; ils encadrent des populations entières, qui s'ouvrent aux lettres.

1) « Donner », oui ; mais « donner à crudli ». Ad creditum a toujours un correspondu le *dédition*.

2) Ce qui suppose pour le sanscrit *śraddhā* quelque chose comme « la pose de la remise, du don », que sais-je ?

3) Encore de l'à-peu-près. *Śrāddha* est bien un dérivé de *śrad*, mais un dérivé, ce n'est qu'un dérivé. Mais alors il est clair que le thème et le dérivé ne peuvent pas signifier tous les deux « don ».

4) Encore et toujours de l'à-peu-près. *Śrāddha* signifie la cérémonie entière, laquelle est fort compliquée, jamais une libation, une offrande particulière. M. Regnaud est gagné quelque chose à s'en apercevoir ; car cela lui eût permis d'expliquer le dérivé *śrāddha* par « la cérémonie relative aux offrandes ». Mais l'habitude est une seconde nature.

2) T. XXVI, p. 63.

pas le voir, que *tam mā sam sṛja varcasā* signifie « (Agni), accorde-moi de l'éclat », et non « (Agni), fais-moi couler avec toi », c'est-à-dire, « fais que ce que je vais faire couler coule »? que *tam mā 'gne varcasā sṛja — sam prajayā sam ayuṣā* signifie « Agni, accorde-moi de l'éclat, des enfants, une longue vie », et non « Agni, fais-moi couler par ton éclat, par ta production, par ton ardeur »? que I, 23, 22 signifie « Eaux, entraînez tout ce qui est en moi de mauvais, tout ce que j'ai commis de violent, tout ce que j'ai juré faussement », et non « Eaux (que je fais couler!), entraînez tout ce qui est en moi d'allure difficile (ne coule pas, ce que je ne fais pas couler), ou bien ce que j'ai comprimé (empêché de couler), ou bien ce que j'ai enveloppé, en tant que non coulé. » « La racine *cap*, dit à ce propos M. Regnaud, 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 acception védique. Ceci pour cela semble un doublet de *śakap* qui signifie « ce qui couvre, enveloppe », d'où « l'obscurité, la nuit ». Cf. gr. κάπνος, καπνός, καπνίζω, etc. ». M. Regnaud se réclame beaucoup de Bergaigne. Eh bien, si dans toute l'œuvre de Bergaigne, il peut me montrer un seul tour d'escamotage pareil, je consens, dès aujourd'hui, à lui donner raison sur toute la ligne. Ici, nous sommes arrivés, provisoirement du moins, au terme de cette longue et lamentable marche à l'absurde; nous sommes préparés à point pour lire avec profit le volume où M. Regnaud a consigné ses plus récentes recherches[2].

Analyserai-je ce livre, fruit d'un travail hâtif, fait au jour le jour, mais à coup sûr considérable, et que, néanmoins, on est tenté parfois de prendre pour une longue mystification? Pour le fond ni pour les procédés nous n'y apprendrions rien que nous ne sachions déjà : le feu et un liquide, leur union ou plutôt leur

1) Ces parenthèses sont de moi, allant reproduisant le commentaire de M. Regnaud.

2) *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne. Première partie* (forme le 1er volume de la Bibliothèque d'études dans les Annales du Musée Guimet), Paris, 1892.

transformation réciproque dans la flamme de l'autel, le liquide devenant feu, le feu devenant liquide, c'est tout l'horizon des auteurs du Veda : ils ne voient et ne cherchent rien au delà. Ce sont des souffleurs courbés sur leur grand œuvre, mais un grand œuvre qui paraît être sans but. Du moins ce but, M. Regnaud ne paraît pas encore l'avoir bien saisi lui-même, puisque, cette fois-ci encore, il ne nous le dit pas, et que l'explication de ce singulier état psychologique reste remise à plus tard, sans doute quand il aura fait passer au pilon les dieux de la Grèce, comme il a fait de ceux de l'Inde. Pour le moment il lui suffit de constater les faits, à savoir que le fonds et le très-fonds du Veda, c'est l'acte de verser dans le feu, pour l'alimenter, un liquide inflammable, huile ou liqueur spiritueuse, fait établi par lui « selon les indications des textes et du sens commun ». Laissons pour un moment les textes, et voyons le sens commun. Celui-ci nous dit, en effet, que si le soma servait à alimenter le feu, il a dû être inflammable, être une huile ou de l'alcool. Mais le bon sens nous fait envisager aussi l'invraisemblance de cette conclusion. La plante qui fournissait le soma (et provisoirement, tant que nous ne serons pas éclairés par une révélation supérieure, nous sommes bien obligés de croire qu'il provenait d'une plante) était probablement macérée dans l'eau, et le liquide obtenu était lui-même additionné, non seulement de lait et d'autres substances, mais aussi d'eau, ce qui ne s'accorde pas bien avec une huile à brûler. Il était bu et produisait de l'excitation et de l'ivresse, ce qui s'y accorde encore moins. D'autre part, pouvons-nous, sans y regarder à plusieurs fois, prêter aux Hindous d'alors la connaissance de la distillation ? Car toute autre liqueur spiritueuse obtenue par fermentation, y compris le vin, la plus forte de toutes, je crois, même à l'état pur, non étendue d'eau, eût éteint le feu plutôt que de l'activer. La fermentation même n'aurait été que faible, car le soma n'est pas décrit comme un liquide de conserve : il semble qu'on le prépare à mesure qu'on l'emploie. Tout cela, les textes nous le disent ou paraissent nous le dire, et nous n'avons pas encore, comme M. Regnaud, le droit de le jeter par dessus bord. De plus, nous ne pouvons pas ne pas nous rappeler que, dans

d'autres textes plus jeunes, il est vrai, un soma plus ou moins différent de celui-ci, c'est encore vrai, qui, lui, était certainement étendu d'eau et n'était pas même fermenté (il ne devait pas avoir passé plus d'une nuit), était de même jeté dans le feu, dans un feu de quelques maigres bûchettes, qui ne s'éteignait pas pour cela. On conçoit que les Hindous aient, avec le temps, substitué d'autres plantes à leur soma ; mais comment auraient-ils perdu le procédé de la distillation, s'ils l'avaient jamais eu? pourquoi auraient-ils renoncé à l'usage d'une huile pour alimenter leur feu? Car les choses et les idées peuvent changer, les pratiques sont d'ordinaire tenaces. La conclusion se heurte donc à de grandes difficultés et, dans ce cas, le bon sens nous dit de bien examiner encore une fois les prémices : le soma est-il vraiment l'aliment d'Agni? Si, malgré tout, les textes répondent oui, alors, mais alors seulement, il faudra bien nous rendre. Il y a, à ce sujet, dès la première page du livre, une note qu'on ne peut lire sans tristesse, où M. Regnaud constate que M. Hillebrandt, dans son ouvrage sur « le dieu Soma[1] », n'a vu qu'une chose, que le soma était aussi versé dans le feu. Il a donc lu le livre de M. Hillebrandt, et il n'a pas déchiré le sien! La vérité est que si M. Hillebrandt n'a vu que cela, c'est qu'il n'y a que cela. Nulle part, dans aucun texte il ne nous est dit clairement que le soma est la nourriture d'Agni, qu'on verse le soma dans le feu pour nourrir, rallumer le feu, Agni se nourrit de beurre et de graisse, il dévore le lait et la chair crue ; s'il est buveur de soma, c'est comme dieu et associé à d'autres dieux. Les *somapâs*, ce sont les *devas* et, avant tout autre, Indra, qui le boivent et l'ont bu dès les premiers jours dans le ciel et qui en reçoivent aussi une part ici-bas, dans les sacrifices solennels, part qu'on jetait dans le feu pour la leur faire parvenir, nous ne savons plus comment ni en quelle quantité. Mais qu'on songe à quoi se réduisent d'ordinaire ces notes symboliques. Les prêtres officiants buvaient le reste. Il est vrai que, pour M. Regnaud, ces *devas* sont les flammes, qu'Indra est un autre nom d'Agni, que les officiants sont probablement aussi les

1) V. plus haut, p. 201.

flammes, que le ciel n'existe pas et que personne, par conséquent, n'a pu y boire le soma. Mais c'est là le Veda de M. Regnaud, si nous ne pouvons pas commencer par y croire, si nous voulons le contrôler. Restent donc les textes, les pauvres textes, auxquels il faut bien revenir. Hélas, ils ne sont ici que pour être les souffre-douleurs de la théorie. Celle-ci est toute d'*a priori*, et M. Regnaud nous affirmerait cent fois le contraire, que nous ne pourrions pas l'en croire. Ce n'est pas dans les textes qu'il a appris que *prithivî... yachâ nah parama uparibhih* signifie « libation, fais couler notre libation qui s'étend », que *indrâvarunâ... anushthyam enam yachatam* signifie « feu allumé et feu enveloppant, faites couler pour nous la libation ». Non; c'est qu'une fois en possession de sa « clef », il l'a appliquée à toute serrure, pour voir si cela marcherait. Et cela a marché, Dieu sait à quel prix! Son chapitre IV, pour ne parler que de celui-là, ressemble sous ce rapport à une véritable gageure, si bien qu'on se demande si ce n'est pas une réfutation du système par réduction à l'absurde. Le lexique du Veda est loin d'être fait, personne ne le nie. La littérature postérieure, à commencer par les écrits les plus anciens, les brâhmanas, est un guide peu sûr, en partie parce que certains mots sont sortis de l'usage ou que leur signification a réellement changé; plus encore, parce qu'on y joue avec les uns et avec l'autre[1]; et c'est là encore un point sur lequel tout le monde est d'accord. Il s'agit donc, non de créer, en partant de ce qui est obscur, un système qui mette tout en question, mais de marcher prudemment du connu à l'inconnu, de ce qui est sûr à ce qui est douteux, et surtout de savoir se contenter de profits modestes. Est-ce ainsi que procède M. Regnaud? Je ne saurais mieux comparer sa besogne qu'à celle d'un bûcheron dans une forêt à défricher. Tout y passe, non seulement les mots techniques, les termes rares ou tombés de bonne heure en désuétude, mais les mots les plus accrédités, les plus vulgaires, qui sont toujours restés dans la langue, qui y ont fait souche et ont passé dans ses dialectes. Comment prendre au sérieux ces oracles où

1) On y fait précisément ce que fait M. Regnaud, sans la conviction en moins, heureusement.

prishthe, identifié d'un trait de plume avec *prishta*, ne signifie plus « dos », mais « ce qui est versé » ; où *parvan* ne signifie plus « articulation », mais « ce qui coule » ; où *parvata*, *nâri*, *giri*, *sânu* ne désignent plus « le rocher, la montagne », mais « la libation » ; où *grâvan* n'est plus un « caillou », mais la libation en tant que « rapide » ; où *barhis* n'est plus de l' « herbe », mais la libation en tant que « fortifiante » ; où *dyaus* n'est plus « le ciel », *prithivî* plus « la terre », mais la libation en tant qu'enflammée ou non enflammée ; où *antarikshâ*, « l'atmosphère », devient la libation « enveloppée », c'est-à-dire non allumée ; *vyoman*, « l'espace », la libation « nourrissante » ; où *manushvat*, un adjectif qui n'existe pas et pour cause, mais qui signifie « pourvu de soma », doit faire au neutre l'adverbe *manushvat*, lequel est synonyme d'un autre adjectif, *manurhita*, et signifie comme lui « en tant que pourvu de soma » ; où *pavitra* est ce qui sert, non à « purifier », mais à « allumer » ; où *pur* ne signifie plus « ville », mais la libation en tant que « nourriture » ; où *arma* n'est plus un morceau de bois, mais la libation en tant que « s'agitant », et, au duel, la libation qui s'agite et celle qui ne s'agite pas ; où *samvatsara* n'est plus l'année, mais la libation en tant que « ayant son vasu avec soi », etc.? C'est à l'aide du sanscrit, et du sanscrit de toutes les époques, que ces petits jeux étymologiques sont arrangés, et une moitié du dictionnaire est employée à démolir l'autre. Qu'on se figure après cela ce que deviennent les locutions, les phrases, les hymnes entiers remaniés avec le même tact et les mêmes scrupules philologiques.

On en a du reste l'exemple dans les chapitres VI et VII, où M. Regnaud examine successivement, aux dépens de plusieurs hymnes, « l'origine métaphorique du mythe de l'Aurore », qui est, elle aussi, une simple figure de son éternelle libation, et « le prétendu mythe de la descente du Soma », c'est-à-dire de sa descente du ciel, une des croyances les plus absolument certaines qu'il y ait dans le Veda. On en trouvera d'autres spécimens dans le dernier quart du livre (qui est, du reste, moins un livre qu'une réunion d'articles placés bout à bout), un appendice qui donne une traduction raisonnée du XIIIe livre de l'Atharvaveda entre-

prise en réponse à celle de M. Henry et pour montrer à M. Henry comment il aurait dû s'y prendre. C'est un écrit de circonstance, où le caractère spécial et factice de ce recueil n'est pas même soupçonné, qui ne se rattache au reste du volume que pour être fait dans le même esprit et avec les mêmes procédés, et que l'auteur eût rendu plus méchant, si, à ses critiques, il n'avait pas joint sa propre traduction. J'aurai à parler plus loin du travail de M. Henry. Mais je dois dire dès maintenant, pour les lecteurs non spécialistes qui pourraient ouvrir le livre de M. Regnaud, qu'ils auraient tort de se troubler de tous les « faux sens » et « contre-sens » dont cette traduction est criblée ici ; cela signifie seulement que M. Henry traduit autrement que M. Regnaud, ce dont il faut féliciter M. Henry. Que sa traduction n'est et ne pouvait être qu'une simple tentative, nul ne le sait mieux que lui, et c'est avec une modestie vraie qu'il la présente comme telle.

Est-ce à dire que tout soit également à rejeter dans l'œuvre de M. Regnaud? Non, sans doute. M. Regnaud est un laborieux et un chercheur. Si, comme linguiste, il est contesté par les linguistes, comme philologue, par les philologues, personne ne lui déniera l'activité et l'originalité d'esprit, la vigueur dans l'argumentation et une grande finesse d'observation. On sait que l'idée fixe est parfaitement compatible avec cette dernière, que souvent même elle l'aiguise. Il y a donc, dans la partie négative de son livre, quand il signale le défaut de la cuirasse d'autrui, la faiblesse de tel argument, l'incertitude de telle acception qu'on admet provisoirement à défaut de mieux, et, à plus forte raison, dans les rares parties où sa thèse n'est pas directement intéressée, un bon nombre de remarques justes et utiles. Mais c'est de la thèse que j'avais à parler ici, ou plutôt du système, et, celui-là, je ne puis pas ne pas le juger détestable. C'est sous son empire qu'il s'est débarrassé peu à peu des quelques barrières salutaires que possède la philologie védique et qu'il a fini par jeter par-dessus bord toute philologie. Il s'est donné ainsi coudées franches. Mais de pareils procédés se payent : ils l'ont mené en pleine utopie. Et je crains fort qu'il n'y reste. Car, si je me suis arrêté à ses travaux si longuement, ce n'est certainement pas que j'espère le

convaincre. C'est, d'abord, qu'une protestation était nécessaire, parce qu'il y a des naïfs sur qui ces choses-là prennent. C'est, ensuite, qu'il fallait, en montrant ce qu'est la méthode de M. Regnaud, couper court à cette légende de l'héritage de Bergaigne, avec qui, depuis des années, il n'avait plus rien de commun. C'est, enfin, qu'il fallait, contre tout espoir, faire une dernière tentative. Car je ne pense pas qu'à l'avenir j'aie encore une fois la même patience. M. Regnaud s'imagine volontiers que, si les indianistes ne discutent pas ses travaux, c'est pour les étouffer sous la silence. Mon Dieu, non. C'est simplement qu'il y a des choses, comme la quadrature du cercle, qui ne se discutent pas. Comment discuter, quand on n'est plus d'accord sur rien? Il faudra donc que M. Regnaud s'y résigne : ce qu'il écrit ne s'adresse plus qu'à un cénacle d'initiés. Dès maintenant, il nous parle d'une école qui se serait formée autour de lui. Franchement, je souhaite qu'elle soit peu nombreuse, sans quoi nous pourrions nous attendre à en voir de belles.

M. Hillebrandt a terminé, dans la *Bibliotheca Indica*, son édition du texte du manuel rituel et liturgique des Kaushîtakins, une des çâkhâs ou branches du *Rigveda*, le *çrauta sûtra* de *Çânkhâyana*, et a commencé celle du commentaire d'Anartîya[1]. Sous la forme d'une traduction commentée du ve chapitre du *çrauta sûtra d'Âçvalâyana*, l'autre çrautasûtra du *Rigveda*, M. Sahlbahler a donné une excellente étude sur l'Agnishtoma, la forme la plus simple des sacrifices à soma[2].

Pour le Yajurveda, je n'ai que peu de travaux à signaler. L'édition de la *Taittirîya Samhitâ* continuée dans la *Bibliotheca Indica* par Mahêçacandra Nyâyaratna, n'a progressé, depuis mon dernier Bulletin, que de deux fascicules[3]. Après neuf ans, le cin-

1) Alfred Hillebrandt, *The Çânkhâyana Çrauta Sûtra, together with the Commentary of Varadattasuta Anartîya. Vol. I. Text of the Sûtra, Critical Notes*, Indices, Calcutta, 1888, 7 fascicules. *Vol. II. The Commentary of Varadattasuta Anartîya*, fasc. I-VI, Calcutta, 1890-1892.

2) P. Sahlbahler, *Etudes de liturgie védique. L'Agnishtoma d'après le çrauta-sûtra d'Âçvalâyana* (Journal asiatique, janvier et février-mars 1890).

3) *The Samhitâ of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mâdhava Âchârya*, Fasc. XXIV-XXVI, Calcutta, 1890-1892.

quième livre est maintenant achevé, et il y en a sept. Faute de ressources manuscrites suffisantes, M. Garbe n'a pas encore pu reprendre, dans la même collection, son édition avec commentaire du *srautasûtra* de cette école, celui d'*Apastamba*. Mais une portion de cette grande collection de sûtras, le vingt-cinquième livre, le *Yajnaparibhâshâsûtra*, ou règles générales relatives au sacrifice, a été publié dans l'*Ishâ* par Satyavrata Sâmaçramin[1], et traduite en anglais par M. Max Müller, dans les *Sacred Books of the East*[2]. Enfin l'Upanishad qui fait partie du brâhmana du Yajurveda Blanc, la *Brihadâranyaka-upanishad*, a été éditée selon le texte de l'école des Mâdhyamdinas par M. Boehtlingk[3]. C'est à la fois une restauration critique du texte et une tentative souvent heureuse de le traduire en s'affranchissant de l'interprétation des commentateurs. Dans l'un et l'autre sens, M. Whitney montre encore plus d'indépendance dans les savants articles[4] qu'il a consacrés à la publication de M. Boehtlingk et qui en sont comme le complément indispensable. J'ai déjà indiqué plus haut[5] l'édition du *Prâtiçâkhya* du Yajus Blanc publiée dans le *Benares Sanskrit Series*[6].

Pour le Sâmaveda, la matière est un peu plus abondante, grâce surtout à l'activité d'un seul homme, l'âcârya Satyavrata Sâmaçramin, celui même dont j'ai analysé plus haut[7] le *Nirukt-*

1) *Ishâ*, I, Saint-Cloud, 1851.

2) Vol. XXX, à la suite de la 2e partie des *Grihyasûtras* de M. Oldenberg. M. Max Müller avait déjà publié une traduction allemande de cette portion des *Apastambasûtras* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. IX, 1855. — Pour le *Dharmasûtra* et le *Grihyasûtra* de cette école, voir plus loin.

3) O. Böhtlingk, *Brihadâranyakopanishad in der Mâdhyamdinischen Recension*, Saint-Pétersbourg, 1889.

4) W. D. Whitney, *On Böhtlingk's Upanishads*, dans les *Proceedings American Oriental Soc.*, octobre 1890. C'est un résumé de l'article suivant : *Böhtlingk's Upanishads*, dans l'*American Journ. of Philology*, vol. XI, n° 4. Cet article concernant aussi la *Chândogya-Upanishad* de M. Böhtlingk, dont il sera question plus bas.

5) P. 183.

6) D'après une information qui me vient de Paris, mais qui, je l'espère encore, ne se confirmera pas, cette excellente publication serait maintenant arrêtée.

7) P. 185.

ddeçana. Dans l'*Usha* (l'Aurore), recueil périodique fondé par lui en 1889 et qu'il rédige seul[1], il discute des questions de doctrine relatives au Veda et édite des textes et des traités védiques rares, parmi lesquels ceux du Sâmaveda tiennent jusqu'ici la plus grande place. Plusieurs de ces traités ont déjà été mentionnés plus haut[2] : la *Nâradapariçishṭa*, l'*Arshéyabrâhmaṇa* de Madhusûdana, ce qui subsiste de la *Vâsishṭhasmṛiti* attribuée à Vyâsa, le *Pâṇapariçishṭasûtra* d'Apastamba. Les autres sont : l'*Aksharatantra*[3], traité sur les *stobhas* (syllabes qu'on insère entre les mots et même au milieu des mots des *ṛiks* quand on les chante comme sâmans) attribué à Apçali, un prédécesseur de Pâṇini; le *Sâmapratiçâkhya*[4], traitant également de la transformation des *ṛiks* en sâmans. Ce traité, plus connu sous le titre de *Phulla*- ou *Pushpasûtra*, se compose ici de douze chapitres et, selon une tradition, est attribué à un *ṛishi* Pushpa. L'éditeur ne s'explique pas sur ses attributions, en général il paraît les admettre; une *Sâmapadasaṃhitâ*[5] (c'est-à-dire le *padapâṭha* des *ṛiks* du Sâmaveda, le texte de ces *ṛiks* avec séparation des mots et suspension des changements euphoniques) composée par l'éditeur, pour remplacer le padapâṭha perdu et attribué à Gârgya; trois des petits brâhmaṇas du Sâmaveda : 1° le *Mantrabrâhmaṇa*[6], une collection de mantras prescrits pour le rituel domestique du Sâmaveda, avec un commentaire de l'éditeur et une préface où il expose la vraie tradition des Sâmavedins, du moins de ceux de l'école des Kauthumas, touchant leur brâhmaṇa. Comme les autres çâkhâs des autres Vedas, ils ne comptent en réalité qu'un brâhmaṇa, qui comprend le *Tâṇḍya*- ou *Pañcaviṃçabrâhmaṇa*, le *Shaḍviṃçabrâhmaṇa*, le *Mantrabrâhmaṇa* et la *Chândogya-upanishad*. Les cinq autres petits brâhmaṇas sont des suppléments

1) *Usha*, Vaidikapatrika, vol. I, Benar. text. Calcutta, 1889-1891; vol. II, Benar. text, 1892.

2) P. 183 et 216.

3) *Usha*, I, 2, 1890.

4) *Ibidem*, I, 3, 1890.

5) *Ibidem*, I, 5, 1890.

6) *Ibidem*, I, 3, 1890. Déjà publié une première fois par l'éditeur dans le *Hindu Commentator*, 1872.

postérieurs, des *anubrâhmanas*[1]. Cette tradition n'est nullement incompatible avec l'âge relativement récent du Mantrabrâhmana, qui a bien l'air lui-même d'être un supplément et qui, dans son état actuel, n'est peut-être pas plus vieux que le *grihyasûtra* du Sâmaveda, celui de Gobhila[2]. Car si, d'une façon générale, un brâhmana est antérieur au sûtra correspondant, il ne s'ensuit pas que la compilation de l'un ait été close et complètement arrêtée avant la première rédaction de l'autre. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend l'éditeur : pour lui, du moment que son texte est brâhmana, il change de caractère et l'antiquité en devient intangible. Très sceptique ou, du moins, fort accessible au doute sur tout le reste, devant la tradition des gurus autorisés, il ne discute plus, surtout en ce qui concerne son propre Veda. 2° L'*Arshéyabrâhmana*[3], un de ces anubrâhmanas, avec le commentaire de Sâyana. C'est une sorte d'*anukramanî* ou d'index des rishis auteurs des sâmans, déjà publié avec des extraits du même commentaire par Burnell, en 1876, et une deuxième fois, selon le texte de l'école des Jaiminîyas, en 1878. 3° Le *Vaṃçabrâhmana*[4], un autre anubrâhmana, donnant la succession des anciens docteurs du Sâmaveda, avec le commentaire de Sâyana et des explications de l'éditeur. Ce traité avait également été publié par Burnell, avec le même commentaire, en 1873; le *Grihyasaṃgraha*[5], un *parishishṭa* ou supplément du rituel domestique du Sâmaveda, le *grihyasûtra* de Gobhila, l'*Upagranthasûtra*[6], un autre parishishṭa du *vitânasûtra* ou grand rituel du Sâmaveda : les *Dix-sept Mahâdînanî*[7], les *Sept Samhitâ*[8], la *Récitation du*

1) Cette question avait déjà été traitée par l'éditeur dans son *Nirukthâlocana*. Cf. plus haut, p. 192.

2. Voir à ce sujet les observations de M. Oldenberg, *Sacred Books of the East*, XXX, p. x, etc.

3) *Bibl.*, I, 21-12, 1891.

4) *Ibidem*, II, 2, 1892.

5) *Ibidem*, I, 10, 1891. Déjà publié à la suite de l'édition du *Grihyasûtra* de Gobhila, dans la *Bibliotheca Indica*, et par M. Bloomfield, avec traduction allemande, dans la *Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XXXV, 1881.

6) *Bibl.*, II, 1, 1892.

7) *Bibl.*, II, 2, 1892.

8) *Ibidem*.

Brahmayajña[1] et l'*Ārshéyakalpa*[2] sont autant de petits recueils liturgiques, de leçons que le sâmavédin doit réciter, soit tous les jours, soit à de certaines occasions, prières qui ne sont que sommairement prescrites dans les livres rituels, brâhmaṇa et sûtras, et dont l'éditeur donne le texte *in extenso*, avec la manière traditionnelle de la réciter. Outre la partie consacrée à l'édition des textes, l'Usbâ en comprend une autre où l'éditeur examine, soit en sanscrit, soit en bengali, divers points de doctrine védique, questions de rituel, de coutume, de morale, d'hygiène; dans le nombre, de très intéressantes parce qu'elles sont d'actualité et répondant aux préoccupations du jour, telle que la défense d'aller outre-mer ou de travailler aux champs, les mariages entre enfants, l'âge nubile des filles, etc. Ce sont alors de véritables *fetwâs* où, sans rompre en rien avec la méthode orthodoxe de tout décider par les textes, l'âchârya fait preuve d'une grande largeur d'esprit et se décide toujours, autant que possible, pour la solution la plus libérale et la plus équitable.

M. Böhtlingk a publié et traduit la *Chândogya-Upanishad*[3] d'après les mêmes principes que nous lui avons déjà vu appliquer à la Bṛihadâraṇyaka-Upanishad. Seulement la restauration critique du texte a dû jouer ici un grand rôle, cette Upanishad nous ayant été moins bien conservée que l'autre. Comme pour la précédente publication, on fera bien de se reporter pour celle-ci aux observations déjà mentionnées de M. Whitney. Enfin, M. Oertel a un peu élargi notre connaissance du brâhmaṇa des sâmavédins de l'école des Jaiminîyas, en publiant à nouveau, avec des ressources manuscrites plus abondantes, le fragment de brâhmaṇa que Burnell avait fait imprimer à un petit nombre d'exemplaires en 1878, et auquel M. Whitney avait aussi touché depuis, et en ajoutant à ce fragment huit autres morceaux tirés d'une autre section du brâhmaṇa, dont on ne connaissait jusqu'ici que la *Kena-upanishad*[4].

1) *Ibidem*, II, 3.

2) *Ibidem*.

3) Otto Böhtlingk, *Chândogyopanishad, Kritisch herausgegeben und übersetzt*, Leipzig, 1889.

4) Hanns Oertel, *Extracts from the Jaiminîya-Brâhmaṇa and Upanishad*

Pour l'Atharvaveda, au contraire, la moisson a été très riche, moins par le nombre des publications que par l'importance exceptionnelle de l'une d'elles. M. Henry a donné la traduction de deux livres de la Saṃhitā : celle du XIII[e] et celle du VII[e] [1]. J'en parlerai aussi franchement que si l'une d'elles ne m'était pas dédiée. C'est justement des deux, celle que me plaît le moins ; la traduction du XIII[e] livre. Je crois qu'ici le choix même a été malheureux. On ne traduit de pareilles choses, autrement que pour soi, que quand on y est forcé ; on n'en fait pas un objet d'élection. Car il faut bien avouer que tout cela ne se comprend guère. Et pourtant M. Henry a fait tout le possible : il a vaillamment lutté avec son texte et nul autre, je pense, ayant à traduire l'ensemble, n'eût fait mieux que lui. Il s'est bien aperçu que l'unité apparente du livre était suspecte ; il s'est pourtant laissé séduire par elle. Il y a vu la glorification d'un ensemble de mythes sous une forme rare et spéciale. Je crois qu'il s'agit ici moins de mythes que de pratiques et, celles-ci, malheureusement, nous les ignorons. Précisément sur ce livre, les traités rituels de l'Atharvaveda, qui sont très capricieux, ne nous apprennent pas grand'chose. J'avais été frappé de la ressemblance générale du début avec les mantras et les pratiques du « sacre royal », du *rājasūya*, tel qu'il est décrit dans le Yajurveda, et j'avais engagé M. Henry à chercher dans ce sens. S'il avait suivi cette piste, il serait peut-être arrivé à prendre pied, pour ce début du moins, comme le lui a montré depuis M. Bloomfield, dans les excellentes remarques qu'il a faites sur cette traduction [2]. Comme une traduction pour-

Brāhmaṇa, parallel to passages of the Catapatha-Brāhmaṇa and Chāndogya-Upaniṣad. Dans le Journ. of the Amer. Orient. Soc., vol. XV, 1892.

1) Victor Henry, *Les Hymnes Rohita. Livre XIII de l'Atharva-Veda*, traduit et commenté, Paris, 1891. — *Atharva-Veda, traduction et commentaire. Le livre VII de l'Atharva-Veda*, traduit et commenté, Paris, 1892.

2) Dans la 4[e] série de ses *Contributions to the interpretation of the Veda*. Je n'ai pas à revenir ici sur la traduction de ce XIII[e] livre qu'a donnée M. Reginald. Il a fort bien vu que les choses, en partie du moins, devaient s'y passer sur cette terre ; mais ces pratiques que nous ignorons, il les soumet : c'est une formule mixte de feu et de liquide. Pour tirer quelque chose de sa version, il faut avoir adopté son système et parler la même langue que lui. Je ne connais

vant se lire d'un bout à l'autre, ce travail n'est donc pas heureux. Mais considéré comme un commentaire, comme une honnête et laborieuse exposition des difficultés du texte, comme un point de départ pour d'autres tentatives, je l'estime de grande valeur. Et c'est bien ainsi que M. Henry paraît l'avoir envisagé : c'est avant tout une œuvre de dévouement scientifique. Avec le VIIe livre, il s'est trouvé sur un meilleur terrain. Ici nous sommes en pleines pratiques de conjuration, d'exorcisme, de charme, qui sont le fond de ce Veda ; les informations des traités rituels sont abondantes, malgré leur concision souvent obscure, et l'on sait à peu près du moins de quoi il s'agit. Le travail de M. Henry, qui est fait avec soin, est donc le bienvenu ; il s'ajoute comme un anneau de plus à cette chaîne de traductions qui embrasse maintenant les sept premiers livres de l'Atharvaveda.

M. Magoun a publié avec traduction et commentaire l'*Asuri-kalpa*[1], un de ces petits traités annexés sans ordre à l'Atharvaveda sous la rubrique générale de *parisishtas*, de suppléments. Dans celui-ci, il s'agit de pratiques de sorcellerie qui se faisaient au moyen d'une plante appelée *durî*, et que M. Magoun a étudiées de son mieux. Le texte, fort corrompu, a exigé de nombreuses corrections, auxquelles il faut joindre celles qu'a proposées depuis M. Böhtlingk[2]. De son côté, M. Bloomfield a publié sous une forme plus complète quelques-unes des études détachées que je n'avais pu indiquer, dans le dernier Bulletin[3], que d'après le résumé des *Proceedings* de la Société orientale américaine, et il les a fait suivre de plusieurs autres du même genre[4], où il montre avec sa profonde compétence, de quelle

que encore une publication plus récente de lui, où il discute les vues de M. Bloomfield.

1) G. W. Magoun, *The Asuri-Kalpa : a Witchcraft practice of the Atharva-Veda, with an Introduction, Translation, and Commentary*, Baltimore, 1889.

2) Dans la *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLIV (1890), p. 189.

3) T. XIX, p. 145.

4) Maurice Bloomfield, *Contributions to the Interpretation of the Veda* Second Series, dans le *The American Journal of Philology*, vol. XI, 1890. — *Third Series*, dans le *Journ. of the Amer. Orient. Soc.*, vol. XV, 1891. — *Fourth Series*, dans *The American Journ. of Philology*, vol. XII, 1892.

portée le rituel est pour l'interprétation du Veda, combien de problèmes sont ainsi soulevés quant à l'ordonnance et à la signification première des mantras, problèmes qu'autrement on ne soupçonnerait même pas. Dans plusieurs de ces études, où, d'ordinaire, il se renferme dans l'Atharvaveda, il a élargi son cadre et a examiné dans leur ensemble quelques mythes, tels que ceux de Namuci et d'Indra, de Yama et de ses deux chiens, de Manu et de Saraṇyû. Je pense que, pour chacun d'eux, il a réussi à bien préciser le récit, à mieux « nous raconter la chose », notamment en ce qui concerne Namuci[1] et Saraṇyû ; qu'il a été moins heureux, quand il a essayé d'en deviner la première origine. Mais, dans leur ensemble, ces études sont faites avec tant de soin et avec une connaissance si parfaite des données, que, même sur ce point, si l'on veut s'y engager à l'avenir, il faudra toujours compter avec elles[2]. M. Bloomfield est du reste vraiment infatigable. A la tête d'une association d'élèves et de confrères, il nous fait espérer une Concordance védique complète, embrassant toutes les formules de la vieille littérature. Si ce travail s'exécute réellement sur le plan méthodique et compréhensif que M. Bloomfield nous expose[3], ce sera un instrument de recherche d'une valeur inestimable. Une autre promesse dont il faut se réjouir, est celle de la publication prochaine de la Traduction de l'Atharvaveda de M. Whitney, avec commentaire, notes et références[4]. Dès maintenant, elle est pour

1) Cf. une lettre à ce sujet de M. Max Müller, dans l'*Academy*, 22 octobre 1892.

2) A propos de mythes, je signalerai encore une brochure de M. V. Henry, où il applique la théorie des « dérivations » naturalistes et solaires à quelques légendes de l'antiquité, mais où les appels au Veda sont fréquents : *Quelques mythes naturalistes raisonnés. Les supplices infernaux de l'antiquité*. Paris, 1892. Pour Tantale, l'auteur aurait peut-être fortifié sa thèse, s'il avait fait observer que, sous sa forme la plus ancienne, le supplice de Tantale ne se passe pas aux enfers, mais en mer.

3) *A Vedic Concordance. Being a Collection of the Hymns and Sacrificial Formulas of the Literature of the Vedas. By* Maurice Bloomfield. From the Johns Hopkins University Circulars, may, 1892. Cf. *Proceedings of the Americ. Orient. Soc.*, avril 1892.

4) *Announcement as to a second volume of the Ruth Whitney edition of the*

nous la preuve que la santé longtemps chancelante de M. Whitney est enfin rétablie, et c'est là plus qu'il n'en faut pour l'accueillir avec joie.

Mais, la publication capitale de ces dernières années, relative à l'Atharvaveda, est celle de son vrai rituel, le *Kauçikasûtra*, par M. Bloomfield[1]. Longtemps attendue avec impatience, appréciée à sa valeur avant d'avoir paru, grâce à ce que M. Weber et M. Bloomfield en avaient déjà tiré ou avaient permis à d'autres d'en tirer, elle a tenu tout ce qu'elle promettait. L'éditeur s'est entouré de toutes les ressources manuscrites connues et les a toutes mises à profit. Il a publié tout ce qui reste, du moins tout ce qui est encore lisible du précieux commentaire de Dârila, que M. Weber avait été le premier à faire connaître, et il a donné de copieux extraits des gloses de Keçava, un autre commentateur. Dans une savante préface, il a soigneusement distingué les différentes couches de son texte, et il a fait ressortir le vieux fond de pratiques étranges qui en est comme le noyau. L'histoire de l'Atharvaveda se dégage de cette étude avec des contours, sinon entièrement nouveaux, du moins accusés avec plus de netteté que par le passé. C'est un jeune Veda, en ce sens que c'est à une époque assez tardive qu'on l'a habillé et outillé comme un autre Veda, qu'on lui a donné tout ce qu'un Veda doit avoir; mais c'est, pour ce qui en fait le fond, un vieux, un très vieux texte qui, pour servir à d'autres rites que ceux des grands sacrifices, n'en était pas moins redouté, si tenu pour moins sacré. Quant au secours que la publication de M. Bloomfield apporte pour l'interprétation de ces vieux textes, il serait difficile de le surfaire. Il suffit, pour s'en assurer, de comparer une traduction où ce secours a pu être utilisé, avec telle autre où il a fait défaut, par exemple, le VIIe livre de M. Henry avec son livre XIII. Sous ce rapport, il est peu probable qu'il faille un attendre autant du

Atharva-Veda, by Prof. W. D. Whitney. Dans *Proceed. Americ. Orient. Soc.* avril 1892.

1) Maurice Bloomfield. *The Kauçika-Sûtra of the Atharva-Veda, with Extracts from the Commentaries of Dârila and Keçava.* Forme le volume XIV du *Journ. of the Americ. Orient. Soc.*, New-Haven, 1890.

Commentaire de Sâyana, dont M. Shankar Pandit prépare la publication.

C'est à l'Atharvaveda qu'ont été rattachées, peu à peu, les Upanishads qu'on peut appeler flottantes, celles qui ne sont pas reliées à un corps d'écrits védiques encore conservé[1], et dont le nombre est allé toujours grandissant. Parmi celles qui sont dans ce cas et qui doivent être acceptées comme anciennes, est la *Katha-Upanishad*, cette curieuse spéculation hindoue sur le problème de la vie et de la mort, dont M. Whitney a donné une nouvelle traduction[2]. M. le colonel Jacob, qui s'est livré avec passion à l'étude de cette littérature de philosophèmes, en a publié une *Concordance générale*[3], où chaque mot tant soit peu important, chaque locution est relevée avec l'énumération complète des passages. Ce répertoire, qui comprend des textes de tout âge, mais où n'est omis aucun de ceux qui ont quelque valeur avec la *Bhagavadgîtâ*, que M. Jacob a eu la bonne idée d'admettre, ces textes sont au nombre de 56, ou, d'après une autre manière de compter, de 67), a dû coûter un travail énorme. Car l'auteur ne s'est pas contenté de dépouiller les textes; il les a contrôlés sur les manuscrits, et, très souvent, il a dû les établir à nouveau, ce que donnent les premières éditions, notamment celles de la *Bibliotheca Indica*, étant, en partie, très incorrect[4]. Comme instrument de travail, ce *Kośa* de M. Jacob est indispensable à qui voudra s'occuper désormais de philosophie hin-

1) Ce travail de rattachement a été rendu encore plus long, à des Upanishads qui sont encore actuellement parlé d'autres Vedas, et qui sont transmises en outre dans une recension atharvanique.

2) W. D. Whitney, *Translation of the Katha-Upanishad*, dans les *Transactions of the American Philological Association*, vol. XXI.

3) Colonel G.-A. Jacob, *Upanishadvâkyakośah. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgîtâ*. Bombay, 1891. (1063 pages, gr. in-8°.)

4) Je signalerai à cette occasion les nouvelles éditions des principales Upanishads accompagnées d'un riche appareil de commentaires, qui font partie de l'*Anandâśrama Series*, en cours de publication à Poona. Ces éditions qui se recommandent autant par leur correction que par la modicité de leur prix, comprennent jusqu'ici : Îça, Kena, Kâṭhaka, Praśna, Muṇḍaka, Mâṇḍukya (avec les Kârikâ de Gauḍapâda), Aitareya, Taittirîya, Châṇḍogya, Bṛihadâraṇyaka et Çvetâçvatara.

dous. On doit de plus à M. Jacob d'excellentes éditions de la *Mahânârâyana-Upanishad*[1] et de onze autres Upanishads de l'Atharvaveda[1], accompagnées de commentaires, notamment de celui de Nârâyana, quand il a pu se le procurer, d'introductions et de notes, où l'éditeur a fait preuve d'autant de critique que de savoir. C'est ainsi, pour ne relever qu'un détail, qu'il a fourni une nouvelle et solide raison de croire que Çankara n'a pas commenté la Çvetâçvatara-Upanishad, ou que, du moins, le commentaire de cette Upanishad que nous avons sous son nom n'est pas de lui, ce qui, pour mon compte, m'a toujours paru l'évidence même. Ces textes appartiennent tous à la période du plein épanouissement des religions sectaires, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient modernes, mais les distingue cependant nettement de leurs anciens modèles. Avec eux, nous avons décidément quitté le Veda; nous avons peut-être déjà même dépassé le temps où les divers systèmes de philosophie hindoue se sont constitués sous la forme qui restera définitive jusqu'à nos jours.

(*A suivre*).

A. Barth.

1) Colonel G. A. Jacob, *The Mahânârâyana-Upanishad of the Atharva-Veda, with the Dîpikâ of Nârâyana*, Bombay, 1888. — *Eleven Atharvanic Upanishads, with Dîpikâs. Edited with Notes*, Bombay, 1891. Ces onze Upanishads sont : Kṛishṇa, Kâlâgnirudra, Vâsudeva, Gopâlatâpana, Nṛisiṃha, Atmabodha, Târaka, Maitrâ, Varâhâkshamâlya, Agnihotra et Sâvitrî.

LA RELIGION CHINOISE

A PROPOS D'UN OUVRAGE DE M. DE HARLEZ

Les religions de la Chine, *aperçu historique et critique*, par M. C. de Harlez. — 1 vol. in-8°, 230 p. — Leipzig, W. Gerhard.

Nous sommes honteusement en retard pour parler à nos lecteurs de l'ouvrage de M. de Harlez, l'éminent professeur de Louvain, sur les *Religions de la Chine*. Le livre a paru en 1891 et nous voici en 1893. La seule raison en est que des études laborieuses, roulant sur des sujets très différents, nous ont longtemps détourné des travaux consacrés à l'histoire religieuse de l'Empire des Fleurs. C'est une contribution importante que le savant sinologue a fournie à la connaissance exacte d'un état de choses religieux trop souvent mal interprété par les Européens. Les nombreux traités que M. C. de Harlez a composés sur les antiquités chinoises, mandchoues et indoues, sur les premières surtout, confèrent à ses jugements une grande autorité, que rehausse sa spécialité linguistique. Bien que non convaincu de la justesse des critiques dirigées contre maints opinion énoncée dans notre propre essai sur la *Religion chinoise* (Paris, Fischbacher, 1889), nous n'hésiterons pas à rendre cet hommage mérité à l'auteur des *Religions de la Chine*, et nous devons plutôt le remercier de la forme courtoise sous laquelle il les a présentées. Nous ne sommes pas toujours et partout traité avec cette politesse de bon goût.

Un mot d'abord de *rectification*. Je n'ai dit nulle part que « je me croyais plus apte qu'un spécialiste » à retracer l'histoire de la religion chinoise. Cette prétention, qui m'est gratuitement prêtée, serait absurde. J'ai dit, et je maintiens, que si les travaux des spécialistes sont indispensables au progrès des sciences historiques, leurs auteurs ont pourtant, tout au moins ils ont souvent le défaut de se trop cantonner dans leur spécialité et par consé-

quent d'ignorer ou de négliger les résultats obtenus par les pionniers des spécialités voisines. Par conséquent le travail de ceux qui sont plutôt généralisateurs ou, si l'on me permet le mot, *comparateurs*, est loin d'être inutile et doit aussi contribuer à l'avancement de la science. Plus d'une fois j'ai cru trouver, en lisant l'honorable sinologue belge, des preuves de détail de cette observation. Mais il est très loin de mon esprit de rabaisser pour cela le mérite ou de contester la nécessité des études spéciales approfondies. J'y serais d'autant moins disposé que j'attache un grand prix à la confirmation donnée par M. de Harlez à plusieurs thèses très importantes que j'avais cru pouvoir déduire de la comparaison des spécialistes les plus accrédités en matière d'études chinoises. Comme je n'avais pas l'avantage d'être sinologue moi-même, je n'avançais qu'avec une certaine hésitation des conclusions assez différentes de celles que je voyais énoncées par des autorités très respectables. Il m'est précieux par conséquent de les voir consolidées par la plume d'un spécialiste aussi distingué.

Qu'on me permette de citer quelques exemples.

M. de Harlez déclare que les missionnaires chrétiens ont reconnu un peu trop vite en Chine le Dieu qu'ils venaient y prêcher eux-mêmes. C'est à tort qu'on a cru retrouver en Chine les restes ou même la presque totalité de la révélation primitive et à tort qu'on a prétendu que vingt siècles avant J.-C., les Chinois connaissaient déjà le mystère de la croix rédemptrice (p. 7). — C'est à tort également que certains missionnaires ont cru voir l'indication du dogme de la Trinité et Abel Rémusat celle du nom de Jahvé dans le fameux *I*, *Hi*, *Wey*, du *Tao-té-king* de Lao-Tzeu. Ce sont trois caractères chinois d'un sens très déterminé, n'ayant rien à démêler, ni avec la doctrine trinitaire, ni avec le tétragramme inexprimable d'Israël (p. 8). — M. de Harlez réfute aussi de la manière la plus péremptoire l'étrange assertion que la Chine n'aurait jamais connu les maux de l'intolérance et de la persécution religieuses (pp. 16 et 263). — Il est frappé, comme je l'ai été moi-même, du rapport étroit qui rapproche l'idéal humain du Chinois, « la correction en tout et partout », de l'idéal constituant le fond de sa notion du Dieu suprême, le Ciel ou le Dieu du ciel dont la perfec-

tion consiste surtout à ses yeux dans la constante régularité de ses mouvements apparents et de ses manifestations annuelles (p. 48). — Il nous paraît avoir aussi démontré victorieusement, contrairement à une opinion assez répandue, que les rites funéraires, si soigneusement réglés et observés par les Chinois de toute classe et de toute école, en particulier le culte rendu aux ancêtres, — quelles que puissent être les idées particulières des individus — supposent nécessairement la croyance nationale en une vie personnelle et consciente des âmes défuntes (p. 61).

M. de Harlez a consacré une grande partie de son livre à décrire par le menu les rites sacrificiels si compliqués qui tiennent la place la plus large dans la pratique religieuse de la Chine, et il a très bien fait ressortir le caractère très militaire qui les distingue en dehors de tout mysticisme. En particulier, sans rien définir de précis sur le but proprement dit du « labourage impérial », il laisse bien entendre qu'il s'agit surtout de donner une garantie indispensable de réussite aux travaux des champs, et il ne partage pas cette idée tout à fait européenne que l'empereur veut, en mettant lui-même la main à la charrue, venger l'agriculture du dédain dont elle est trop souvent l'objet de la part des classes urbaines et lettrées. Même remarque sur les soins que prend l'impératrice quand elle va présider à l'élève des vers à soie de la magnanerie impériale (p. 151). — A la page 159, nous constatons avec satisfaction que le savant sinologue explique de la même manière que notre essai l'étonnante influence que Confucius et son idéal de vie humaine et sociale a exercée depuis tant de siècles sur ses compatriotes, au point qu'ils ne savent plus s'y soustraire. C'est que Confucius est le Chinois des Chinois, le Chinois par excellence, qu'en lui se condense ce qu'il y a de plus caractéristique dans le tour d'esprit chinois, et que, par conséquent, lors même qu'il s'écarte à chaque instant dans la pratique des enseignements du sage de Lou, tout Chinois porte avec lui un confucéisme latent au fond de son âme (p. 159). Ce qui, une fois bien compris, nous met à l'aise pour nous rendre compte de l'empire moral extraordinaire, on peut même dire incomparable, dont cet homme excellent, et pourtant médiocre

dans ses conceptions philosophiques, religieuses et sociales, est en possession depuis si longtemps sur une si considérable fraction de l'espèce humaine.

J'ai pu constater aussi avec une intime satisfaction que, sauf sur un point initial où je crois pouvoir maintenir mon opinion, M. de Harlez résout à peu près de la même manière que moi l'une des questions les plus épineuses que soulève l'histoire religieuse de la Chine : Comment se fait-il que le taoïsme, c'est-à-dire la tendance religieuse la plus grossière, la plus matérialiste, la plus superstitieuse, parmi toutes celles qui se disputent les sympathies du peuple chinois, aime à se rattacher à Lao-Tseu, à ce métaphysicien idéaliste et contemplatif, dont on devine les spéculations hardies, très spiritualistes, à travers les sentences obscures du *Tao-té-king* ? — Enfin, et c'est à mes yeux un point essentiel, M. de Harlez a très bien spécifié qu'on se trompait du tout au tout en Europe, quand on divisait les Chinois au point de vue religieux en sectes définies et séparées, confucéens, taoïstes, bouddhistes, exclusives les unes vis-à-vis des autres, de telle sorte, que si l'on est de l'une, on est par cela même en état d'hostilité contre les autres. Ce n'est pas du tout cela. En réalité le Chinois, sauf exceptions individuelles relativement peu nombreuses, ne prend nullement parti pour ou contre l'une ou l'autre école, et selon ses besoins, les occasions, son état d'esprit, recourt à l'une et à l'autre sans avoir le moindre souci de leur antagonisme. La classe lettrée est confucéenne par éducation, tradition, supériorité intellectuelle, mais elle ne craint pas de *taoïser* ni de *bouddhiser* à l'occasion, tout en dédaignant beaucoup les prêtres taoïstes et bouddhistes. Le peuple célèbre d'abord ses fêtes annuelles qui sont avant tout traditionnelles, mais qui se prêtent aussi à des infusions d'idées taoïstes et bouddhistes ; puis, dans son utilitarisme superstitieux, il cherche des prognostics favorables, des oracles, des préservatifs et des remèdes dans les sanctuaires du taoïsme et du bouddhisme sans se préoccuper des différences. Il est donc inexact de dire que la Chine est un pays bouddhiste. C'est un pays dont beaucoup d'habitants *bouddhistisent* et mêlent volontiers, sans y regarder de plus près,

le culte de Boudâha et de sa suite à celui des divinités nationales (comp. notamment les pp. 255, 282 et *passim*).

C'est pourquoi j'ose maintenir la justesse du titre que j'ai adopté : *La Religion chinoise*, sans nier pour cela qu'il puisse être question de *Religions chinoises*. Mais il me semble évident, quand on embrasse du regard ce développement quarante fois séculaire du peuple le moins changeant qui ait jamais existé, qu'il y a chez lui en fait de religion un fond primitif et jusqu'à présent réfractaire à toute action dissolvante, qui finit par recouvrir et modifier profondément les éléments hétérogènes parvenus à s'introduire dans ses cadres immuables. L'islamisme et le christianisme eux-mêmes ont dû, à bien des égards, se mouler dans ses formes permanentes.

Sans doute on peut signaler des époques où ce fond natif, susceptible d'aboutir à la froide correction du confucéisme aussi bien qu'aux dévotions convulsives du taoïsme, s'est engagé de préférence dans des tendances spéciales, déterminées, qui ont pu prétendre temporairement à la prépondérance. Mais cette prépondérance n'a jamais été absolue, le fond natif s'y est toujours opposé, et ce qui le caractérise encore de nos jours, à côté de sa répugnance contre tout ce qui n'est pas authentiquement chinois, c'est son étonnante facilité à s'assimiler ce qui lui convient, en le transformant à sa mode, des éléments hétérogènes qui ont réussi à percer ses murailles. M. de Harlez très judicieusement fait observer que c'est le taoïsme qui a ouvert au bouddhisme les portes du Céleste Empire, et qu'il s'est opéré un singulier amalgame entre l'école taoïste indigène et la nouvelle religion venue de l'Inde et du Thibet, au point qu'il est souvent très difficile pour un Européen de distinguer l'une de l'autre. C'est même cette résistance invincible de l'esprit chinois à toute transformation radicale, résistance qui ressort de toute son histoire, qui servira de point de départ à la principale objection que j'ose énoncer à l'encontre de la théorie historique du professeur de Louvain.

M. de Harlez a de la peine à se figurer que les idées chinoises concernant l'état de perfection sociale et religieuse qui aurait

distingué les règnes plus ou moins légendaires des premiers *Ti*, ou premiers empereurs, sont en Chine une illusion rétrospective, où se résument, plus énergiquement que partout ailleurs, la propension de tant de peuples à reporter sur leurs origines la réalisation de l'idéal auquel ils aspirent. En Chine, cette illusion atteint son maximum d'intensité et, à l'exception de Lao-Tseu, tous les sages chinois, à commencer par Confucius, l'ont pleinement partagée. Qu'il y ait eu, dans cette antiquité nébuleuse, des chefs intelligents et animés d'un esprit vraiment civilisateur, là n'est pas la question. Il faut bien que cette antique civilisation chinoise ait commencé, comme tout au monde, et qu'elle ait eu des fauteurs et des promoteurs. Mais s'imaginer que, dans cette antiquité si reculée, les premières tribus chinoises, établies sur les rives du fleuve Jaune, étaient déjà en possession de la sagesse devant laquelle se pâmait ce brave Confucius, en particulier d'une religion presque monothéiste et d'une haute morale individuelle et sociale, c'est admettre une exception tellement contraire à toutes les analogies qu'il faudrait des documents contemporains et de première adresse pour y croire. Nous ne connaissons la haute antiquité chinoise que par les *Kings*, transcrits et commentés par l'école confucéenne. Détruits sous le terrible empereur brûleur de livres, Chi Hoang-Ti, leur reconstitution n'est certes pas de nature à écarter tout soupçon de remaniements et de modifications opérés par les lettrés qui les remirent en lumière. Il est, dans tous les cas, bien singulier que, tels qu'ils nous sont parvenus, ils semblent n'avoir été composés que pour donner raison au confucéisme. On peut déjà étendre ce soupçon à Confucius lui-même. M. de Harlez se contente à trop bon marché, quand il invoque, pour établir la complète authenticité des textes recueillis par le célèbre maître, son profond respect des documents antiques et l'impossibilité de les modifier en face de lecteurs familiers avec les originaux. Voilà des scrupules et des impossibilités que l'antiquité ne connaît nulle part. C'est un des points où son esprit, sa morale littéraire, sa logique diffèrent le plus des nôtres. Est-ce que Platon croyait faire tort à Socrate en lui endossant, dans ses *Dialogues*, des

théories spéculatives, auxquelles Socrate ne pensa jamais? Est-ce que Marcion, quand il corrigea l'évangile de Luc pour en faire un document tout à fait paulinien, se laissa arrêter par la réflexion que beaucoup de ses contemporains, connaissant l'évangile authentique, pourraient lui reprocher de l'avoir altéré systématiquement? Combien d'autres exemples semblables ne pourrions-nous citer! Toutes les fois, dans l'antiquité, qu'on pensait se fit une idée arrêtée de ce qui *avait dû être* la réalité au temps décrit par les documents dont il escomptait l'autorité à l'appui de ses dires, ou qu'il crut pouvoir parler dans l'esprit, la tendance, conformément aux principes du maître dont il aimait à se proclamer le disciple, il ne se gêna jamais beaucoup pour opérer la suppression de ce qui le contrariait ou pour ajouter ce qui lui plaisait. Je soupçonne fort que ce fut surtout par voie de suppression que le confucéisme procéda, sans oser pourtant l'affirmer, parce qu'on y voit trop peu clair. Les quelques passages des *Kings*, où se révèle pourtant un état de choses peu conforme à l'idéal confucéen, n'en sont que plus significatifs et suffisent pour révoquer en doute la réalité de cet âge d'or dans la contemplation duquel tous les adeptes du confucéisme se sont toujours recueillis avec tant de componction. Historiquement leur âge d'or vaut tout juste autant que celui d'Hésiode.

Ce serait dans cette époque primitive que les premiers Chinois, venus, selon M. de Harlez, des confins de l'Assyrie (hypothèse qui nous paraît aussi invraisemblable qu'elle est gratuite), auraient apporté, sur les bords du Hoang-Ho, avec une civilisation assez avancée (p. 30), une religion presque monothéiste, fondée sur le culte de Chang-Ti, le Maître suprême, invisible, supra-céleste, malangée seulement d'une certaine démonolâtrie. Si la religion chinoise s'est, par la suite, remplie d'éléments polythéistes et beaucoup plus grossiers, cela tient, dit-il, au mélange des immigrants avec les populations préhistoriques dont ils firent la conquête, et, en particulier, à la prise de possession du trône impérial par la dynastie des Tcheou (XIIe siècle av. J.-C.), qui n'était pas de sang chinois et qui patronna les croyances superstitieuses des indigènes. S'il en est ainsi, et cela nous paraît

bien aventuré. Confucius se paya d'une belle chimère, quand il fit son voyage dans la ville impériale de son temps pour se renseigner pertinemment sur les rites politiques et religieux de la résidence des empereurs Tcheou. C'est là qu'il espérait pouvoir étudier sur place la tradition la plus antique de la Chine et, malgré quelques déceptions provenant des hommes, il en revint enchanté de ce qu'il avait vu (*Lun-Yu*, III, 15). « Je comprends maintenant, dit-il, pourquoi la maison de Tcheou est parvenue à l'empire. » Est-ce que le souvenir des origines hétérogènes de cette maison et de l'abaissement, favorisé par elle, de la religion primitive était totalement oublié? Ou bien, cette hétérogénéité et cette fâcheuse influence ne seraient-elles qu'une supposition arbitraire d'un ingénieux analogue? C'est un peu comme le portrait qu'il nous fait de Confucius, qui n'aurait passé la plus grande partie de sa vie à courir d'État en État que pour admonester les princes et les rappeler aux sentiments de leurs devoirs. Il faudrait ajouter qu'il cherchait partout un prince qui consentît à le prendre pour ministre. C'était certainement à bonne intention et parce qu'il se croyait seul capable de faire le bonheur du peuple. Mais il n'est pas d'ambitieux aspirant au pouvoir qui ne nourrisse cette intime conviction.

Comme complément et confirmation de sa théorie sur les antiquités de l'histoire chinoise, M. de Harlez cherche à établir, avec un grand luxe de citations, que *Tien*, le Ciel, et *Chang-Ti*, l'Empereur suprême, sont originairement très distincts. Tien, c'était le Ciel des polythéistes indigènes et préhistoriques, le Ciel visible et matériel, se prêtant à toutes les absurdités du naturisme; Chang-Ti, c'est le dieu suprême, unique, invisible, spirituel. C'était le seul vrai Dieu des premiers Chinois et c'est plus tard, surtout à partir de ces malheureux Tcheou, que Tien obscurcit de plus en plus la notion de Chang-Ti, se substitua à lui dans la dévotion populaire et finit par être son synonyme. On peut certainement accorder à M. de Harlez que Chang-Ti, nom honorifique, s'associe plus aisément à des notions élevées de la divinité que Tien qui désigne immédiatement la voûte bleue. Cela suffirait-il pour stipuler qu'il s'agit là de deux êtres différents? C'est

un peu comme la nuance qui distingue, en hébreu, Jahvé d'Élohim. Ce dernier nom pouvait s'appliquer à des dieux autres que celui d'Israël, Jahvé était un nom incommunicable. Il n'en est pas moins vrai qu'à chaque instant, dans la Bible, les deux noms désignent le même être divin. Il y a eu certainement parmi les Chinois de notables différences dans la hauteur ou la grossièreté des vues énoncées sur le Dieu suprême. Mais je ne sache pas qu'aucun d'eux ait jamais enseigné qu'il ne fallait pas confondre Tien et Chang-Ti et qu'on devait, au contraire, les distinguer soigneusement. L'opinion contraire est celle de tous les autres sinologues à ma connaissance, et si j'avais le temps de commenter les citations alléguées par M. de Harlez, il me semble qu'il ne serait pas difficile de montrer qu'il en tire des conséquences qu'elles ne contiennent pas. Confucius, lui-même, identifiait parfaitement Tien et Chang-Ti et employait plus souvent l'expression de Tien, par exemple quand il parlait des relations de l'homme avec la divinité et de la mission qu'il croyait avoir reçue du Ciel. Sans doute ce n'était pas de la voûte céleste matérielle qu'il parlait ainsi. Cette voûte n'était certainement pour lui et, au fond, n'a jamais été pour ses adorateurs que la manifestation, la forme visible, le revêtement, pour ainsi dire, de l'esprit dont on la croyait vivifiée. L'homme, jamais et nulle part, n'a adoré un être matériel quelconque sans le croire animé. C'est encore une remarque que nous nous permettîmes d'opposer à certaines articulations de M. de Harlez qui, par moments, semble supposer le contraire, comme s'il avait quelque peine à saisir ce principe de toute mythologie.

Je crois aussi devoir signaler plus d'un jugement qui étonne les lecteurs familiers avec l'histoire comparée des croyances religieuses. Par exemple, il est évident que, dans la religion chinoise sous toutes ses formes anciennes et récentes, il faut accorder une très grande place à l'animisme. Le culte des ancêtres n'est lui-même qu'une branche très importante de cette disposition enracinée. Est-ce à dire pour cela que l'animisme en Chine ait absorbé les éléments naturistes de la religion primitive? Des textes formels, on peut l'affirmer, attestent l'antiquité du

culte rendu en Chine aux fleuves, aux montagnes, à certains corps célestes. — C'est à leurs génies, à leurs esprits qu'on rendait ce culte, nous dit-on, et non pas aux objets matériellement visibles. — Cela est certain, mais il n'en a jamais été autrement ailleurs. Il est clair que lorsqu'on adressait des invocations ou qu'on sacrifiait à un fleuve ou à une montagne, c'est bien parce que l'on croyait que le fleuve ou la montagne étaient conscients, animés, personnels, en un mot qu'ils avaient un esprit. Maintenant la tendance universelle de l'animisme, s'étendant jusqu'à la nature humaine, a toujours été d'admettre entre l'objet matériel et son esprit à la fois un lien de nature et une distinction telle que l'esprit pouvait se détacher de son corps visible et s'en éloigner, y rentrer à volonté. L'âme d'un homme en est, elle aussi, très capable ; l'âme ou la personne proprement dite d'une montagne, d'un fleuve, d'un rocher, d'un défilé, d'un arbre, d'un animal l'est également. De là la croyance qu'on rencontre des esprits partout et leur masse devient très souvent anonyme. Ce sont des « esprits », c'est là tout ce qu'on en sait. Mais cela n'implique pas le moins du monde que les objets matériels adorés n'ont pas chacun leur esprit particulier. Chang-Ti est l'esprit du ciel et il en est de même de tous les phénomènes pris comme objets d'adoration. Dire que l'on n'adore pas la montagne, mais le génie ou l'esprit de la montagne, c'est comme si l'on disait qu'en se prosternant devant l'empereur, le sujet chinois ne pense qu'à l'âme impériale, et nullement au corps visible du souverain. La réalité est qu'il unit le corps et l'âme dans l'unité de la personne impériale. Il fait de même devant les objets naturels, auxquels il sacrifie ou dont il invoque les bonnes grâces.

Je ne saurais admettre non plus la supposition que fait M. de Harlez à propos des « Six Honorés » dont il est question dans le fameux texte de *Chou-king*, relatif au sacrifice de l'empereur Choun, un des textes les plus significatifs parmi ceux qui déterminent la nature de l'ancienne religion chinoise. Il est dit là que Choun sacrifia à Chang-Ti, puis aux « Six Honorés », puis aux montagnes et aux fleuves, puis enfin à la multitude des esprits. On a proposé bien des explications de cette mention

mystérieuse des Six Honorés. Les Chinois eux-mêmes ne savent plus au juste ce que cela veut dire. J'ai, non sans hésitation, proposé une interprétation qui me paraît fondée sur l'analogie du passage lui-même et de dévotions qui sont restées populaires. Je soupçonne qu'il s'agissait de corps célestes, du soleil, de la lune et de quatre étoiles ou constellations, toujours regardées en Chine comme présidant au cours régulier des saisons. M. de Harlez conteste cette explication, en se fondant sur ce que les Chinois n'adorent pas le soleil et la lune, ni les Mongols non plus. Quant aux Chinois, cette assertion me paraît contraire à des informations très positives, provenant des observateurs les plus compétents. Le culte de ces deux astres n'est pas prépondérant en Chine comme il l'a été ailleurs, mais il n'y est nullement inconnu (comp. J. Edkins, *Religion in China*, trad. de M. Millioué, pp. 86-104). Quant à celui des étoiles présidant aux quatre saisons, il fait encore partie de la religion impériale. Il est de plus inexact de dire que le culte du soleil soit étranger aux populations mongoles. M. de Castrén le signale très positivement, bien que, précisément comme en Chine, ce ne soit pas là non plus le culte par excellence. Mais je ne pourrais accepter l'explication proposée par M. de Harlez, qui incline à voir dans les Six Honorés six ancêtres de l'empereur Choun. Le contexte s'y oppose. Le Ciel souverain est le premier adoré, puis les « Six Honorés », puis les montagnes et les fleuves, enfin les esprits. Les divinités comprises entre le Ciel et les fleuves et montagnes doivent être aussi des objets visibles, des êtres de la nature objective ; le culte animiste ne vient qu'après les trois catégories naturistes.

Je ne trouve pas non plus que le savant professeur ait résolu le problème posé par cette contradiction inhérente à l'esprit chinois qui veut que l'autorité impériale soit une délégation du Ciel, et qui pourtant admet que maintes et mainte fois le peuple opprimé a usé légitimement du droit d'insurrection contre un pouvoir devenu odieux. On se demande en vain à quel signe, au moment où l'insurrection se déclare, lorsque l'empereur attaqué se défend avec ses magistrats et ses soldats, le peuple reconnaîtra si c'est l'empereur ou les révoltés qui sont dans le droit

divin. Car enfin il n'arrive jamais que la chose soit évidente pour tout le monde à la fois. Il est possible de prendre la justice sévère pour de la tyrannie ou de se laisser égarer par des calomnies intéressées. M. de Harlez (p. 90) croit que cela va tout seul dans la théorie chinoise. « Dès que le lieutenant du Maître céleste, qui n'a de pouvoir que pour le bien, devient prévaricateur et oppresseur, le Ciel, le souverain Maître le rejette et en choisit un autre en faisant briller ses vertus, de façon que le peuple le voie et le reconnaisse comme l'élu d'en haut. Dès lors la révolte est œuvre pie. » Je ne crois pas avoir besoin de montrer que c'est là répondre à la question par la question.

Encore un point qui a son importance historique.

Lorsqu'on cherche le milieu dans lequel le taoïsme après Lao-Tseu et Confucius, trouva ses premiers adeptes, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la mention faite par le *Lien Yu* d'individus mécontents, brouillés avec la société chinoise de leur temps, comme Lao-Tseu lui-même, et n'ayant aucune confiance, toujours comme Lao-Tseu, dans les procédés dont Confucius et les siens espéraient tirer la réforme et la régénération de l'empire. Leur existence n'est nullement une chimère de l'imagination. Elle est attestée par des textes. Il est tout simple de penser que si les écrits et les tendances de Lao-Tseu trouvèrent des partisans, ce fut surtout parmi ces hypocondres qui, comme lui, voyaient le mal, s'en indignaient, mais, comme lui, refusaient de se jeter dans la mêlée pour travailler à le faire disparaître. Pourquoi donc contester que c'est parmi eux que la doctrine de Lao-Tseu rencontra ses premiers partisans? Elle perdit vite, il est vrai, son premier caractère, elle finit par devenir un grimoire de magie et un ramassis de superstitions ridicules. Mais cela ne put se faire du jour au lendemain. En attendant, il fallait bien qu'elle prît racine quelque part, et je ne vois pas pourquoi on éliminerait du champ de l'explication ces exilés volontaires dont l'humeur paraît avoir été si semblable à celle de Lao-Tseu lui-même.

Nous devons enfin signaler, à l'éloge de M. de Harlez, le soin consciencieux qu'il a pris de dégager ses aperçus historiques de

toute connexion calculée avec les hypothèses d'une théologie arriérée s'est servie, comme si c'étaient des certitudes, pour étayer les prétentions absolutistes de la doctrine traditionnelle. Que de fois, en Chine comme dans l'Inde et en Égypte, n'avons-nous pas vu prôner de prétendues confirmations qui s'évanouissaient régulièrement à la lumière d'un examen plus approfondi? Cependant nous nous demandons involontairement jusqu'à quel point le professeur de Louvain n'a pas été déterminé, à son insu probablement, par une complaisance marquée pour les explications hasardeuses qui laissent tout au moins la porte ouverte à des rattachements de la tradition chinoise avec la tradition sémitique, dans le sens par exemple des conclusions si risquées de M. de Lacouperie. Peut-être qu'il serait tenté de nous renvoyer la balle en nous accusant nous-même de préférer d'avance celles qui supposent l'indépendance entière des deux traditions. En quoi il se tromperait. Nous n'avons sur la question aucun parti-pris et nos propres tendances nous laissent à ce point de vue dans un état de complète indifférence ou plutôt de complète impartialité. La tradition d'Israël, très voisine de la tradition chaldéenne, sur les origines et les premières évolutions de l'humanité, est très remarquable, très instructive; elle ne saurait pourtant passer pour une reproduction exacte et complète des premières antiquités de l'espèce humaine. Si l'on peut démontrer un lien de filiation ou de parenté entre elle et des traditions non sémitiques, nous n'avons d'avance aucun préjugé contre une telle conclusion. Mais, jusqu'à plus ample informé, nous sommes avertis, par les études comparées, des analogies plus ou moins frappantes que présentent les vieilles traditions dans des milieux dont il est impossible de concevoir les rapports mutuels aux époques relativement avancées où les origines furent l'objet de la réflexion. Par conséquent, nous préférons de beaucoup les étudier chacune à part et en appeler à l'unité générique de l'esprit humain — dont ces analogies sont une des plus grandes preuves — pour expliquer les ressemblances. Ce travail doit s'opérer sans oublier les différences de milieu, de race, d'intelligence et de principe religieux qui peuvent expliquer les dissemblances. Or celles-ci sont trop pro-

fondes, trop radicales, pour favoriser l'hypothèse d'un berceau commun. Il faut, en tout cas, partir de l'idée que partout l'état primitif a été très bas, extrêmement bas, et que des essaims d'êtres humains étaient éparpillés partout où ils avaient trouvé la possibilité matérielle de vivre, avant qu'en quelques lieux favorisés il se trouvât des intelligences assez aiguisées pour s'intéresser à la question de savoir d'où tout ce qu'on voyait avait bien pu venir et à quoi il tenait qu'on fût ce qu'on était.

Albert Reville.

CHRONIQUE

FRANCE

Annales du Musée Guimet. — Les *Annales du Musée Guimet* se sont augmentées au début de l'année de deux gros volumes, les tomes XXII et XXIII. Le premier (xxxv et 717 p.) contient la suite de la traduction du Zend-Avesta, par M. James Darmesteter. Nous avons signalé déjà l'originalité et le caractère particulier de cette traduction après la publication du premier volume (cf. Revue, t. XXVI, p. 102-103). Celui-ci contient le Yasna, suivi du Yasht et du Vispéred. Le volume que nous annonçons ici donne les débris de la législation et de l'épopée du Zoroastrisme, soit le Vendidad, les Yashts, et le livre des prières récitées par les fidèles dans les circonstances ordinaires de la vie, soit le Khorda-Avesta. M. Darmesteter sépare, en effet, et traite à part le Yasna et les Yashts que les manuscrits et les éditions européennes comprennent parfois dans le Khorda-Avesta.

La plus grande partie de ces documents a déjà été traduite par M. Darmesteter en anglais dans les vol. IV et XXIII des *Sacred Books of the East*. Ils ne sont le second volume de la traduction française offre donc moins d'intérêt que le premier. Mais, outre l'avantage très grand qu'il y a pour nous et pour tous les initiateurs de notre jeunesse à posséder une traduction de l'Avesta en français, écrite par un maître de notre langue, il est utile de constater que M. Darmesteter ne s'est pas borné à reproduire une œuvre déjà faite, mais qu'il l'a revisée, complétée et enrichie d'un commentaire plus abondant et plus mûri.

L'introduction fait connaître la place des documents traduits dans la littérature sacrée du Zoroastrisme. « A l'époque des Sassanides, nous dit l'auteur, elle formait un tout divisé en vingt et un livres ou *Nasks*, ou nouveau des vingt et un mots de l'Ahuna Vairya. » ..... — Les vingt et un Nasks de l'Avesta avaient été répartis plus ou moins artificiellement en trois classes, comprenant chacune sept Nasks. Il y avait sept Nasks dits *gâthiques* ou *gâthiques*, comprenant le *Staô Yasht*, qui se trouve, mêlé à des matières étrangères, dans notre Yasna, et autour duquel s'étaient développés et groupés les six autres Nasks, commentant, développant, complétant ce texte central. Puis venaient sept Nasks, dits *datik* ou légaux, c'est-à-dire ayant pour objet les lois civiles, pénales et religieuses. Venaient enfin les Nasks dits *Hâdhâ Mânsrîk*, qui traitaient des sujets mixtes, historiques, légendaires, scientifiques. Le Vendidad

est le type des Nasûs légaux, mais ce n'était pas le seul. Ce n'est donc pas le culte des bons ancêtres, mais une section de ce culte » (p. VI).

Le principe qui domine le Vendidad, c'est que le pervers est, après le mauvais, le plus grand mal pour l'homme; aussi faut-il éviter la souillure ou s'en purifier à tout prix. Les Zoroastriens ont vu fort justement que le cadavre est le principal foyer d'impureté et l'eau son principal contaminé; mais ils n'ont pas reconnu la puissance purificatrice du feu et se sont appliqués, au contraire, à en écarter toute souillure. Ce qui autorise à penser, en outre, que l'on se trompe quand on attribue leur horreur des cadavres et leur crainte de la souillure transmise par l'eau, à des considérations hygiéniques.

Nous ne suivrons pas M. Darmesteter dans l'étude des crimes et des peines. On se demande si cette législation religieuse a jamais été appliquée. M. D. résume son opinion en ces termes : « Ainsi la théorie fournissait au fanatisme un arsenal d'armes qui, généralement sans doute, dormaient dans l'ombre du temple ou de l'école, mais qui, sous un prince sectaire, pouvaient aisément sortir de l'ombre et frapper des coups meurtriers » (p. XXIII). Cela même n'a pu se produire que dans la période sassanide, la seule où le Zoroastrisme ait été la religion de l'État.

Quant aux Yashts, ils renferment les textes dont la récitation est l'élément essentiel du culte des Izeds. Il y en a dix-huit, ou même dix-neuf, mais sont seulement sont authentiques. Ils ont été plus nombreux. Chacun des trente jours du mois, en effet, est sous la protection d'un Ized et, dans le Sîrôza actuel, nous avons l'ensemble des trente formules dans lesquelles on invoque ces trente divinités. Tels qu'ils nous restent, ils offrent encore un grand intérêt à cause des détails qu'ils renferment sur la mythologie et sur l'épopée de la Perse. « L'examen des légendes héroïques décrites ou supposées par les Yashts et l'ordre dans lequel les héros se succèdent dans les invocations semblaient à nos savants importants, c'est que non seulement il y a accord parfait pour le fond entre la légende héroïque de l'Avesta et celle que l'on trouve dans la littérature épique de l'époque persane, c'est-à-dire dans le Livre des Rois et les Chroniques, mais que la succession et la chronologie même était déjà arrêtée et fixée d'une façon absolument précise » (p. XXIII).

Les dimensions trop considérables du volume n'ont pas permis d'y comprendre la traduction des Fragments de textes sacrés inédits retrouvés dans l'ancienne littérature pehlvie. Ils feront l'objet d'un appendice indépendant qui contiendra également l'Errata et les Index.

Le tome XXIII[e] des *Annales du Musée Guimet* nous apporte la seconde partie, longtemps attendue, de la traduction du *Yi-king*, par M. P. Philastre. La première partie, en effet, contenue dans le tome VIII des *Annales*, date de 1885. On sait le problème insoluble que le *Yi-king* présente, aussi bien pour les commentateurs chinois que pour les traducteurs européens. Quoique M. Philastre

ait vécu pendant vingt-deux ans dans un milieu presque absolument chinois et que personne ne puisse lui contester une connaissance approfondie des commentateurs chinois, ce n'est pas encore lui qui nous donnera la clef du système. Jusqu'à présent les traductions du *Yi-king* sont aussi contradictoires entre elles qu'obscures et incompréhensibles en elles-mêmes. Nous avouons franchement ne pas comprendre celle de M. Pétillon; comme les Chinois eux-mêmes ne comprennent pas l'original, les Européens sont excusables de ne pas comprendre la traduction (voir dans la dernière livraison du *Journal asiatique*, janvier-février, p. 162, l'article dans lequel M. de Harlez confirme sa méthode d'interprétation du *Yi-king* par des témoignages empruntés au *Tso-tchuen*, annales chinoises du VIIe au Ve siècle avant notre ère).

Des *Annales du Musée Guimet* au Musée lui-même il n'y a pas loin. Il faut mentionner, avec tous les éloges qu'elles méritent, les nouvelles salles qui ont été inaugurées le 5 avril et livrées au public le 15, après une période où elles avaient été réservées aux invités munis de cartes spéciales. Ces salles, auxquelles on accède par l'avenue d'Iéna, renferment les curieuses collections rapportées de l'Extrême-Orient par nos explorateurs dans les vingt dernières années. Nous ne pouvons songer à détailler cet ensemble et à rendre compte par le menu des richesses éparpillées dans une quinzaine de grandes salles. Contentons-nous de dire pour cette fois que le Cambodge y est représenté par les estampages et les fac-similés de l'art khmer rapportés par le lieutenant de vaisseau Delaporte; la Perse et l'Asie centrale, par les collections de Morgan et de Ujfalvy; la Cochinchine, l'Annam et le Tonkin, par les envois de MM. Brau de Saint-Pol Lias, Aymonier, Dumoutier, Fournereau; l'Asie centrale, par les objets dus aux explorations de M. Bonvalot et du prince Henri d'Orléans; le Japon, par la collection Frandin; la Corée, par la collection Varat; la Chine, par la collection du savant Néerlandais de Groot.

L'histoire des religions n'est pas seule intéressée à cet agrandissement considérable du Musée Guimet; l'ethnographie et l'histoire de l'art y ont une large part. Cependant la vie religieuse de l'Orient y est représentée par un grand nombre de pièces très curieuses, spécialement dans la collection de Groot. Nous signalons en particulier la reproduction, sur une grande échelle, du temple de Pao-Sing-Tao-tö et de Ma-tsö-pô, la mère du soleil et la déesse de la mer; avec tous les animaux du culte et les officiants revêtus de leurs costumes; — la double rangée de divinités et de personnages sacrés qui forme, dans ce temple de deux mètres d'hauteur et de cinq de longueur, la grande avenue du sanctuaire; — la série des marionnettes servant qui servent dans les temples à mettre en scène, sous forme dramatique, l'histoire religieuse, notamment le drame de la délivrance de la mère de Mou-lien; — les reproductions du temple bouddhiste de Lam-Phô-tû, de l'autel du dieu chinois Kouan-ti; — un autel domestique chinois, grandeur naturelle, avec les personnages officiants; — un autel avec tous

les objets des cérémonies funéraires chinoises, etc. Il n'existe nulle part ailleurs en Europe, à notre connaissance, une collection qui puisse être comparée à celle-là pour l'étude pratique des religions de la Chine.

Avant de quitter le Musée Guimet nous rappelons encore que notre collaborateur, M. Félix Regnaud, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, y a donné du 27 février au 10 mars, une série de huit conférences sur l'origine et le développement de la religion et de la mythologie chez les *Indo-Européens* et principalement dans *l'Inde et la Grèce*. Voici les sujets qu'il a traités : I. La race indo-européenne. Les premières formes de sa religion. Le sacrifice. Les Védas. Les premiers textes religieux de la Grèce. — II. Origine et évolution de l'idée de Dieu. — III. Dyaus, Zeus, Jupiter. — IV. Les dieux ténébreux, crépusculaires. La semaine et la personne divine. Les oracles. — V. Les enfers et les divinités infernales. Les démons. — VI. Le culte des morts. La métempsycose. La délivrance. — VII. Cosmogonie. Origines de l'univers, des mondes et de l'homme. — VIII. Développement de la liturgie dans l'Inde et la Grèce. Brahmanisme et Bouddhisme.

Les idées principales émises par M. Regnaud au cours de ces conférences feront l'objet du second volume de la publication qu'il a entreprise sous le titre : *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie européenne*, dont nous avons déjà entretenu nos lecteurs (t. XXV, p. 278) et à laquelle M. Barth a consacré quelques pages dans son « Bulletin des religions de l'Inde » (voir plus haut).

Autres publications relatives à l'histoire religieuse. — Dans la première livraison du Journal asiatique de cette année, M. Léon Feer achève le très intéressant mémoire qu'il a consacré à l'*Enfer indien* (voir notre « Chronique », t. XXVI, p. 370). Cette fois il s'occupe des représentations infernales du Brahmanisme. Fait plus que les Bouddhistes les Brahmanes ne sont d'accord ni sur le nombre, ni sur la nature de leurs enfers. Ennemis-nés pour les uns comme pour les autres, il y en a une très grande quantité dont quelques-uns seulement sont nominativement connus. De ces derniers les Brahmanes en mentionnent ordinairement vingt et un, d'autres les ont réduits à vingt-huit. Ils ne s'accordent pas non plus sur les catégories des coupables et les supplices qui leur sont infligés. Pour M. Feer, ce sont les Bouddhistes qui ont emprunté aux Brahmanistes leur système infernal, mais pour le modifier et le remanier et créer ainsi des conceptions qui ont en partie passé de nouveau dans le Brahmanisme. — M. Feer donne, en terminant, une table alphabétique des noms d'enfers qu'il a étudiés.

Le Bouddhisme (Paris, Fischbacher; in-12 de 300 p.), par M. Henri Beal, professeur à la Faculté de théologie de Manchester, n'est pas, ce que le titre du livre pourrait faire supposer, une étude sur l'influence médiate ou immédiate de la

pensée grecque dans la constitution du dogme chrétien. Il n'y a ni confirmation ni réfutation des idées remarquablement exposées par feu le docteur Hatch dans son beau livre : *The influence of Greek ideas and usages upon the Christian church*. M. Bois s'est facilité la tâche. Il a méconnu tous ses efforts à démontrer qu'il est absurde de repousser le dogme chrétien, parce qu'il est en partie d'origine grecque. Son livre est un traité philosophique et dogmatique, non un ouvrage historique. Nous n'avons donc pas à discuter ici les thèses qu'il a développées avec beaucoup de verve, mais on passera à côté de la vraie question qui est de déterminer dans la doctrine chrétienne la part de la spéculation rabbinique, judéo-alexandrine ou grecque et celle de l'enseignement original et authentique du Christ. On lira du reste ce petit volume avec intérêt et non sans profit, à cause des nombreuses idées ramassées à pleines mains par l'auteur.

En continuant ici le livre de M. H. Lichtenberger, *Le poème et la légende des Nibelungen* (Paris, Hachette; in-8 de 442 p.; 7 fr. 50), publié, il y a déjà plus d'un an, nous réparons un oubli d'autant plus regrettable que le nombre des travaux français consacrés aux légendes et à la mythologie germaniques est très restreint. Voici de quelle façon M. Chuquet apprécie cet ouvrage dans une récente livraison de la *Revue critique* :

« On ne saurait trop louer le travail de M. Lichtenberger sur le poème et la légende des Nibelungen. C'est le fruit d'une étude consciencieuse; il résume très nettement les recherches des savants d'Allemagne; il classe fort bien les matériaux dont le poème est construit. Le jeune érudit retrace d'abord l'évolution générale de la légende, passe en revue les documents divers qui nous la font connaître, signale l'importance de ces témoignages pour l'histoire de la tradition (sources de la légende dans l'Allemagne du Sud, éléments historiques, origine première), puis il étudie la légende du grand trésor, du *Hort* enfoui sous les flots du Rhin et qui « dans le cycle du mystère qui l'environne, nous apparaît comme une puissance fatale, comme un être malfaisant et homicide » (p. 104) — la naissance et jeunesse de Sigfrid, — Sigfrid, Gunther et les rois bourguignons — Brunhild dans la tradition norroise et allemande — la mort de Sigfrid, les circonstances extérieures et la psychologie de cette légende — Kriemhild dans l'histoire, dans la légende germanique et la tradition norroise, dans les ressouvenirs que les sources allemandes ont gardés de la légende ancienne, dans la légende allemande modifiée. — Kriemhild et Hagen — l'arrivée des Nibelungen au pays des Huns et Volker d'Alzei — la mort des Nibelungen et les personnages de Dietwart, d'Irnfried, de Rüdeger, de Dietrich de Bern. Il fait la critique de la théorie de Lachmann qu'il regarde avec raison comme une hypothèse sans preuves positives. Enfin, il apprécie — trop longuement — l'œuvre littéraire, la façon dont les jongleurs ont transporté dans le poème norroise l'idéal chevaleresque des romans d'aventures, façon superficielle, car « ce qui a changé, c'est moins l'âme même des personnages que leur aspect ex-

terreur, leurs attitudes convenancières » (p. 230). Il nous présente successivement le roi, le héros, la femme. L'appendice renferme un aperçu sommaire des questions que soulève la légende; l'auteur énumère les sources, critique les témoignages divers sur la Saga jusqu'en son entier, cite tous les ouvrages qui ont à l'heure actuelle une valeur réelle pour l'étude des *Nibelungen*. On pourra le chicaner sur quelques points de détail; mais son livre est le meilleur ou du moins, le plus clair, le plus vivant que nous ayons sur le sujet; il offre un tableau d'ensemble. La première partie mérite surtout des éloges, parce qu'elle est la plus difficile à traiter; il fallait séparer les éléments de provenances diverses dont la réunion a donné naissance au lied des Nibelungen, montrer les phases successives par lesquelles passa la légende, faire la part des différentes générations qui se la sont transmise; malgré des lacunes et quelques obscurités, grâce à une étude persévérante, à un esprit lucide et sagace, M. H. Lichtenberger est venu heureusement à bout de cette tâche si ardue. »

M. René Basset, le maître des études berbères, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, a fait tirer à part le Rapport très court qu'il a présenté au neuvième Congrès international des Orientalistes, à Londres, sur les Études berbères, éthiopiennes et arabes pendant les années 1887 à 1891. C'était une des idées les plus heureuses des organisateurs du 9e Congrès, d'avoir sollicité de spécialistes compétents une série de tableaux d'ensemble des travaux publiés dans chaque section de l'orientalisme depuis le Congrès précédent, de manière à faire ressortir les progrès accomplis dans l'intervalle des sessions.

M. Basset a pris sa tâche au sérieux; il expose et il juge. Le chapitre concernant les études berbères et celui concernant les études éthiopiennes sont bien complets. Nous notons dans le second la confirmation très nette de la thèse soutenue par M. J. Halévy, qui a prétendu que les persécuteurs des chrétiens du Yémen, dont le fanatisme attira la première invasion éthiopienne, étaient non des israélites ou des judaïsants, mais des ariens.

Le morceau le plus important est naturellement le Rapport sur les études arabes de 1889 à 1891. Ici M. Basset a dû circonscrire son sujet; il laisse de côté les publications faites dans l'Inde et dans les pays musulmans, mentionnées d'ailleurs dans l'*Orientalische Bibliographie*; il ne s'occupe que des travaux publiés en Europe, en Algérie et en Syrie, et en outre il ne fait connaître que ceux qui méritent d'être signalés ou critiqués. Nous relevons ici, avec satisfaction, les appréciations élogieuses, si méritées, des travaux de notre collaborateur, M. Ignaz Goldziher, et la confirmation apportée par M. Basset à la thèse que M. Goldziher a soutenue lui-même : « Pour quiconque a fréquenté les musulmans et s'en parle par expérience, le mahométisme n'existe que dans la formule, nullement dans les croyances. Malgré tous ses efforts, le Prophète n'a pu arracher du cœur et de l'esprit de ses fidèles, le sentiment du merveilleux et du surnaturel, celui qui pousse l'homme à se créer des intermédiaires entre lui et

un Dieu d'autant plus inaccessible qu'il est plus spirituel. De là le culte des saints, la croyance aux miracles et toutes les légendes qui fleurissent dans le monde musulman, autant que dans n'importe quelle religion, même le catholicisme, même le bouddhisme. Et comme l'esprit humain est peu inventif, on s'est contenté de substituer des saints musulmans aux saints chrétiens, comme ceux-ci, aux dieux des païens, avaient remplacé les divinités locales du paganisme, héritant de leurs sanctuaires, de leurs attributs et parfois même de leurs noms » (p. 12).

M. Basset a publié aussi, l'année dernière, une brochure intitulée : *L'insurrection algérienne de 1871 dans les chansons populaires kabyles* (Louvain; 16 pp.).

L'histoire religieuse du moyen âge a été traitée, l'année dernière, à un point de vue fort intéressant et trop souvent négligé dans les histoires ecclésiastiques par M. A. Perbost, dans *L'Eglise et les campagnes au moyen âge* (Paris, Chamuel; in-8 de VII et 292 p.). Malheureusement l'auteur est dominé par un parti-pris si évident de ne mentionner que les faits qui établissent les vertus des clercs et l'action bienfaisante exercée par l'Eglise, que le fidèle et copieux recueil de témoignages qu'il a patiemment réunis, perd une grande part de sa valeur pour le lecteur incapable de contrôler ou de compléter par lui-même les assertions de l'auteur. Qui veut trop prouver ne prouve rien. Il n'est grand dommage, car il y avait là un beau sujet à traiter : le tableau de l'activité ecclésiastique dans les campagnes au moyen âge.

Le petit volume publié par M. Pouliès dans la « Bibliothèque de philosophie contemporaine », chez Alcan, sur *Joseph de Maistre et sa philosophie*, se ressent d'avoir été composé pour le prix d'éloquence, à l'Académie française, en 1892. C'est un éloge de Joseph de Maistre, bien plus qu'une étude scientifique désintéressée de ce personnage à l'esprit si étroit qu'il eût gâté les meilleures causes par son absolutisme intolérant, mais qui n'en marque pas moins dans l'histoire religieuse de notre temps comme le représentant d'une politique religieuse importune. M. Pouliès en suit des règles de l'éloge académique, ce qui n'a pas permis de lui accorder le prix ; il n'y est trop souvent question de Dieu dans le cours de ce volume pour que ses appréciations sur Joseph de Maistre ne s'en soient pas ressenties.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 17 février.* — Les fouilles entreprises par le Comité oriental allemand à Sendjirli (Haute-Syrie) ont été couronnées d'un brillant succès. M. le marquis de Vogüé fait connaître la première partie du rapport qui en a été publié. On a découvert une ville circulaire d'environ 800 mètres de diamètre, entourée d'un double mur flanqué de nombreuses tours carrées et percé de portes monumentales. Deux palais intérieurs ont été déblayés ; on a recueilli plusieurs milliers de fragments sculptés et de nombreuses inscriptions en hiéroglyphes des hittites, ainsi qu'une stèle assyrienne du roi Assar-haddon et trois

inscriptions araméennes de la plus haute antiquité. La plus ancienne de celles-ci remonte au VIIIe ou au IXe siècle avant notre ère ; c'est un long texte, gravé sur le vêtement d'une statue du dieu Hadad ; les caractères diffèrent peu de ceux de la stèle de Mesa. M. Joseph Halévy a seul tenté jusqu'ici d'en donner une traduction partielle et provisoire, qu'il a communiquée à l'Académie. M. de Vogüé retient, comme lui, que la langue de l'inscription est de l'hébreu mêlé de quelques araméismes et de mots empruntés à un vocabulaire inconnu. La seconde inscription est plus récente d'environ un siècle ; le roi assyrien Tiglat-Pileser y est mentionné comme souverain du pays. Elle est gravée sur la face antérieure de la statue d'un roi nommé Panammou. MM. Philippe Berger, Halévy et Ruelens se sont appliqués, chacun de son côté, à l'explication de ce texte ; la langue est la même que celle de la statue de Hadad. La troisième inscription est en araméen pur. Ainsi, la succession de ces textes nous fait assister à l'évolution graduelle de la langue araméenne, sous l'influence de la conquête assyrienne. M. de Vogüé se borne pour aujourd'hui à signaler ces monuments qui feront époque dans l'archéologie orientale, et dont l'étude fournira peut-être la solution de quelques-uns des nombreux problèmes que soulève encore l'histoire de la Haute-Syrie à ces époques reculées.

— *Séance du 3 mars.* M. J. Halévy donne une nouvelle traduction de ces inscriptions de Sendjirli, dont il avait déjà entretenu l'Académie au mois d'août de l'année dernière et que les fac-similés publiés à Berlin lui ont permis d'étudier dans de meilleures conditions. D'après lui, la langue des deux grandes inscriptions n'est ni de l'hébreu, ni de l'araméen ; ce sont des documents hétéens ou hittites. On sait d'ailleurs que pour M. Halévy les Hétéens étaient des Sémites. La plus ancienne des deux inscriptions offre un intérêt tout particulier ; elle établit, en effet, d'une manière parfaitement nette, que les Sémites de la Syrie, au IXe siècle avant notre ère, croyaient à l'immortalité de l'âme et aux récompenses dans une vie future. Dans ce texte le roi Panammou Ier adjure ses descendants de lui offrir une libation particulière, au moment de leur couronnement, en sus des sacrifices usités en l'honneur du dieu Hadad. « Quand on aura, dit-il, prononcé mon nom et récité la formule : L'âme de Panammou boira avec toi, alors l'âme de Panammou boira avec lui. Mais celui qui négligera cette cérémonie funéraire, verra son sacrifice repoussé par Hadad, et l'âme de Panammou boira avec Hadad seul. »

M. Halévy attache une grande importance à ce texte, parce qu'il a toujours soutenu que les anciens Sémites croyaient à l'immortalité de l'âme.

— *Séance du 10 mars.* M. Geffroy, directeur de l'École de Rome, écrit à l'Académie que le Sultan, à l'occasion du jubilé de Léon XIII, a fait présent au Pape de l'inscription grecque d'Abercius, évêque de Phrygie au commencement du IIe siècle, où figure le poisson mystique. Cette inscription était déjà connue. — M. de Rossi prépare une Notice sur les monuments du Musée chrétien du Vatican sous le pontificat de Léon XIII. Toutes les inscriptions par les

quelles le Pape actuel a facilité le travail scientifique au Vatican, seront l'objet de rapports spéciaux.

M. G. Schlumberger entretient l'Académie d'un ivoire chrétien très ancien acquis par le Musée du Louvre. La face antérieure, sculptée, représente un apôtre prêchant au milieu d'une foule d'auditeurs vêtus de costumes analogues à ceux des personnages des mosaïques du Ravennate. Il s'agit peut-être de saint Paul prêchant aux gentils. Les auditeurs sont groupés sous la porte d'une ville en miniature, dont les principaux monuments, de formes très diverses, sont figurés en relief, peuplés de petits spectateurs qui, penchés aux fenêtres et aux balcons, écoutent eux aussi la prédication du saint. La disposition très particulière des édifices, l'irrégularité voulue avec laquelle ils se dressent les uns à côté des autres, la variété très caractérisée de leurs formes, la présence d'un vaste portique demi-circulaire ouvert, toutes ces circonstances réunies permettent de supposer que l'artiste a voulu représenter une cité en particulier, cité probablement très connue.

M. l'abbé Duchesne indique un rapprochement entre deux détails de cette sculpture et deux épisodes de la prédication de saint Paul. Et Troade, les *Actes des Apôtres* parlent d'un jeune homme qui s'endort près d'une fenêtre et tombe sur le sol : à droite de l'ivoire, on voit une figure d'homme qui a la moitié du corps en dehors d'une fenêtre. A Iconium, selon la légende de sainte Thècle, la jeune sainte, écoutant de sa fenêtre l'Apôtre qui prêchait dans une maison voisine, était si absorbée par l'éloquence de saint Paul que sa mère ne pouvait la décider à s'éloigner : les figures de la mère et de la fille se voient à gauche de l'ivoire, faisant pendant à celle du jeune homme qui tombe de la fenêtre.

M. Clermont-Ganneau cite à l'appui du récit biblique bien connu, du passage du Jourdain à pied sec par les Israélites, un fait raconté avec toute la précision désirable par l'historien arabe Nowaïri : en l'an 1267 de notre ère, pendant une crue du Jourdain, l'écroulement d'un monticule surplombant le fleuve arrêta pendant quatre heures l'écoulement des eaux. Un profil de cette interruption du courant pour travailler à pied sec à la réparation des piles d'un pont construit par ordre du sultan Bibars. Les ruines de ce pont subsistent encore à une trentaine de kilomètres au sud de Jéricho. Il était situé entre l'Ouad et Qarawé. — Dans la séance du 24 mars, M. Clermont-Ganneau s'est attaché à prouver que l'interruption subite du cours du Jourdain relatée dans le livre de Josué a dû se produire au même endroit, près du Dâmié, jadis Adamah.

— Séance du 29 mars : M. Barth interprète deux inscriptions rapportées par M. Bourguignat de la vallée supérieure du Mékam. La première, en sanscrit, non datée, provenant vraisemblablement du VIIIe siècle de notre ère, est le plus ancien témoignage actuellement connu du Bouddhisme dans sa région. Ce même Bouddhisme était encore florissant jusqu'aujourd'hui et est le culte pâli qui y domine. — La seconde inscription, en pâli, figure avec une image des pieds

sanctuaire du Bouddha ; elle donne la reconstitution exacte de l'image avec la célèbre empreinte du pied sacré au sommet du pic d'Adam, dans l'île de Ceylan, et son authenticité, le pensent, la vérité même, par un ambassadeur nommé Cramadhanaka, du temps du roi Mahâdharmarâjâdhirâja.

— Séance du 7 avril : M. l'abbé Duchesne refute l'opinion émise par un savant allemand, M. Bruno Krusch, d'après lequel la « Vie de sainte Geneviève de Paris » serait l'œuvre d'un faussaire de la fin du XIIe siècle. M. Duchesne maintient et justifie l'opinion traditionnelle qui attribue ce document au VIe siècle, peu après la mort de la sainte.

— Séance du 14 avril : M. Julien Havet achève la lecture du mémoire de M. *Félix Robiou* sur l'état religieux de la Grèce et de l'Orient à l'époque d'Alexandre.

Au Congrès des Sociétés savantes qui s'est réuni après Pâques, il n'y a guère à signaler ici que deux ou trois communications aux Sections d'archéologie et d'histoire : celle de M. Bodin, professeur à la Faculté du droit de Poitiers, sur l'habitude conservée par les habitants de la Gironde, de mettre une pièce de monnaie dans les cercueils, habitude d'origine païenne (*obolus a Caronte*) ; — celle de M. Collard sur un usage conservé à Saint-Pierre de Maroué, à la procession des Rogations : chaque fidèle se munit d'un bâton blanc, bénit par l'officiant avant la cérémonie et, à son retour, le plante dans son jardin comme préservatif contre les malandres, surtout contre la foudre ; — celle de M. Vieux, de la Société archéologique de Quimper, sur le culte des saints populaires de Bretagne, rempli de détails intéressants qu'il est impossible de résumer ; — et enfin celle de M. le lieutenant Baye sur les dolmens de la Tunisie centrale, offrant la plus grande analogie avec ceux de Bretagne. Quelques-uns cependant portent des traces de taille. Ils ont continué à recevoir des corps pendant la période romaine.

Société asiatique : *L'Avesta et les Néo-Platoniciens*. Dans la séance du 9 février M. Darmesteter, après avoir rappelé les conclusions de sa dernière communication, établissant, d'après la tradition historique des Parses, que l'Avesta a été formé au cours des trois premiers siècles de notre ère, du règne de Vologèse Ier à celui de Sapor Ier, met en lumière les faits qui trahissent dans les fragments de l'Avesta et, en particulier, de la partie la plus ancienne de l'Avesta, les Gâthas, l'action du néo-platonisme. D'après le *Bondéhèsh*, la création matérielle a été précédée d'une création purement idéale du monde, qui a duré trois mille ans sous forme intelligible, avant de revêtir la forme sensible. Le *Bondéhèsh* date de l'époque sasan, mais repose sur un Nask de l'Avesta, le *Bondès*, qui, comme on le voit par l'analyse qu'en donne le Dînkart, contenait la même théorie ; il reste encore un fragment du *Bondès*, qui suit la création sans la décrire. Or cette théorie n'est que la théorie des idées platoniciennes appliquée à la cosmogonie, et Philon d'Alexandrie présente déjà la même application : il

exemples que Dieu, voulant créer le monde sensible, a commencé par créer comme modèle un monde intelligible.

L'Avesta met immédiatement au-dessous d'Ahura un genie nommé Vohu Manô, « la bonne pensée, » qui n'est autre que la pensée divine et qui est la première création d'Ahura et son instrument dans la création du reste du monde. Il représente aussi l'humanité et donne son nom à l'homme idéal. Il est l'intermédiaire de la révélation de Dieu à l'homme et l'intercesseur de l'homme auprès de Dieu. Or toutes ces caractéristiques sont celles que Philon prête au Logos, premier-né de Dieu, son intercesseur dans le monde, représentant de l'homme idéal, intermédiaire et intercesseur.

Vohu Manô est la première de ces abstractions personnifiées, désignées sous le nom d'Amâshaspands qui, comme lui et avec lui, concourent, sous Ahura, à la création et au gouvernement du monde. Les Amâshaspands sont au nombre de six. Philon aussi met entre Dieu et le monde six abstractions dont le Logos est la première ; la troisième est la Puissance royale, ἐξουσία, qui répond littéralement au troisième Amâshaspand, Khshathra vairya, le Génie de son gouvernement. Les autres puissances n'ont point de correspondant dans la liste avestique, ce qui empêche d'attribuer au rapport de la Basilique et de Khshathra aucune valeur historique spéciale. Le rapport n'est pourtant pas accidentel. Il prouve la communauté d'atmosphère où se meuvent l'auteur des Gâthâs et Philon. C'est déjà l'atmosphère gnostique : les Gâthâs sont le premier monument du gnosticisme, mais d'un gnosticisme pratique et tout tourné vers la morale (reproduit d'après le *Journal asiatique*, janvier-février 1895, p. 155-159).

Nécrologie. — Le 11 avril, est mort, à Paris, M. *Adolphe Franck*, membre de l'Académie des sciences morales et politiques, professeur honoraire au Collège de France, l'auteur du *Dictionnaire des sciences philosophiques*. M. Franck était plutôt philosophe qu'historien ; plusieurs de ses travaux concernent l'histoire religieuse. Le plus intéressant et le plus curieux est son livre bien connu sur la *Kabbale et la philosophie religieuse des Hébreux*.

ANGLETERRE

Un nouveau manuscrit des évangiles. — M. *Rendel Harris* est en possession d'un nouveau texte de la Version syriaque des *quatre évangiles*. C'est la reproduction photographique, prise par deux dames (Mmes Lewis et Gibson), d'un palimpseste du monastère de Sainte-Catherine, au Sinaï, le même monastère où Tischendorf a trouvé en 1844 le célèbre manuscrit du Nouveau Testament, connu sous le nom de Sinaïticus. Ce palimpseste est malheureusement en très mauvais état. Il faut donc attendre la publication du déchiffrement entrepris par M. Rendel Harris de concert avec MM. Bensly et Burkitt, avant de se prononcer sur l'importance de la découverte. Un bon manuscrit de la

version syriaque des évangiles serait d'une valeur inestimable pour la critique du texte ; or l'examen sommaire auquel s'est livré M. R. Harris autorise à penser que, depuis la découverte du Sinaïticus, aucun manuscrit de cette autorité n'a été ajouté à ceux qui ont servi à l'établissement du texte critique. On sait que jusqu'à présent nous ne possédions que des fragments de la vieille traduction syriaque, la Peshitto. Le nouveau texte contient les évangiles au complet, sous le titre « évangiles séparés », et l'on peut même se demander s'il ne nous donne pas une version plus ancienne que la Peshitto, usitée dans l'Église de Syrie par opposition au *Diatessaron* de Tatien. On ne saurait trop féliciter les savantes dames qui ont découvert ce trésor, de l'habileté, de la sagacité et de la persévérance dont elles ont fait preuve tant dans leurs négociations avec les moines que dans le dépouillement et la photographie du manuscrit.

Publications récentes. — R. S. Copleston. *Buddhism primitive and present in Magadha and in Ceylon* (Londres, Longmans). L'intérêt principal du livre publié par l'évêque missionnaire, M. Copleston, procède de la surexcitation apologétique de la population bouddhiste de Ceylan, au milieu de laquelle il a passé de longues années. Il confirme largement ce que tous les voyageurs nous rapportent sur l'état religieux des populations bouddhistes, savoir que les profondes spéculations des écoles demeurent entièrement étrangères à la masse populaire et que celle-ci, à Ceylan comme ailleurs, est plongée dans la superstition la plus effroyable, n'ayant d'autre préoccupation religieuse que de se rendre les démons favorables. A Colombo il existe aujourd'hui une sorte de renaissance de la spéculation bouddhiste, à laquelle l'auteur croit que l'influence européenne n'est pas étrangère. Mais son action, paraît-il, ne s'étend guère hors de la capitale et ne se fait pas même sentir sur les mœurs du pays. Le tableau que M. Copleston trace de la vie religieuse et morale de ces moines n'est rien moins qu'édifiant. La maxime portant le nom de l'ami se révèle : « qui veut faire l'ange fait la bête. » Il convient toutefois de ne pas oublier que M. Copleston étant évêque missionnaire ne discerne certainement pas les côtés sombres du tableau. Mais il y a aujourd'hui tant de gens qui ne voient que les beaux côtés de la morale bouddhiste théorique et qui nous prônent un Bouddhisme rêvé, qu'il n'est pas mauvais d'être exposé, si j'ose ainsi dire, par l'avocat du diable, à reconnaître la réalité actuelle du Bouddhisme en tant que religion populaire, et à ne pas le bouleverser d'une façon superficielle.

Pour ce qui concerne la connaissance de la littérature et de la théologie bouddhistes, il ne semble pas que l'évêque Copleston nous apprenne grand'chose que l'on ne puisse trouver aussi bien dans les ouvrages de Max Müller, de Rhys Davids ou de Monier Williams.

Nouvelles diverses. — 1° Le quatrième volume des *Gifford Lectures* de M. Max Müller a paru récemment sous le titre : *Theosophy or psychological religion*.

— 2° M. *Henry H.* Howorth a consacré une série d'articles dans l'*Academy*

à un livre à établir que le texte versionné du livre d'Esdras, c'est-à-dire celui que possédaient les Septante, n'est pas celui du livre qui, dans la Bible massorétique et dans les versions grecques de l'Ancien Testament, porte le nom d'Esdras, mais bien, le premier Esdras.

— 3° M. Robertson Smith a publié sous l'auteur Black, à Londres, une nouvelle édition, très sérieusement revue et modifiée, de son remarquable exposé de matériaux intitulé : *The Old Testament in the Jewish church*. C'est un des meilleurs livres pour initier un lecteur instruit, mais non familiarisé avec ces questions, aux droits et aux résultats de la critique historique appliquée à l'Ancien Testament.

— 4° Les *Gifford Lectures*, à l'Université de Saint-Andrews, ont été inaugurées pour les années 1891 et 1892 par professeur honoraire *Lewis Campbell*.

— 5° L'un des membres du Congrès de Chicago de 1891, Mme M. A. Owen, vient de publier chez Putnam et Cowen un beau volume de vulgarisation mythologique sur les contes populaires chez les nègres des États-Unis : *Old Rabbit, the Voodoo and other sorcerers*.

— 6° Mme Beatrice *Astor* a donné une somme de 500 l. st. à l'Université d'Oxford pour acheter des livres relatifs aux religions orientales.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — Parmi les recueils de Mélanges publiés l'année dernière en Allemagne, il en est deux qui méritent l'attention toute particulière des historiens de la religion.

Les *Orientalische Skizzen*, de Th. Nöldeke (Berlin, Paetel ; 7 m.), renferment une série de mémoires, en partie déjà publiés ailleurs, que le savant orientaliste a dédiés au vieux Oscar de Sadée. On y trouve notamment une esquisse du caractère propre aux Sémites en religion, en politique, dans la science, la poésie et les arts (*Zur Charakteristik der Semiten*), — la traduction allemande de l'article Koran publié par l'auteur en anglais dans l'Encyclopédie britannique ; — un article intitulé Islam, où M. Nöldeke expose ses vues sur un grand nombre de questions relatives à l'histoire de l'Islamisme, sa première propagation, ses controverses dogmatiques, l'origine des sectes, le mysticisme mahométan, l'Islamisme turc et persan, la réforme des Wahâbites, etc.] — une étude très intéressante sur les saints syriens, spécialement les stylites ; — un mémoire sur le célèbre théologien monophysite Barhebræus et un autre sur Théodore, roi d'Abyssinie. Le volume contient en tout neuf travaux distincts où l'on retrouve toutes les qualités de fond et de forme qui distinguent éminemment les publications de M. Nöldeke.

Le second recueil est une collection de *Abhandlungen* dédiées à l'excellent théologien C. von Weizsäcker, à l'occasion de son 70e anniversaire, par des disciples, des amis et des collègues, en témoignage d'estime et de

sympathie. Il contient dix articles signés des noms les plus autorisés de la science théologique en Allemagne. M. Ad. Harnack ouvre la série par un mémoire sur les Lettres du clergé romain pendant la vacance du siège épiscopal en 250, durant la persécution de Decius. Comme de juste Novatien y occupe la première place. M. Schürer rapproche la prophétesse Jézabel, dont il est parlé dans l'Apocalypse (c. 20), à Thyatires, de la Sambethe ou Sibylle chaldéenne, mentionnée sur une inscription de cette même ville. M. H. J. Holtzmann fournit une étude considérable (plus de 50 pages) sur l'enseignement catéchétique dans l'Église primitive; il en suit le développement et caractérise les écrits de la littérature chrétienne antique relatifs au même sujet. M. von Soden se demande si les chrétiens de l'âge apostolique ont pris grand intérêt à l'histoire proprement dite de Jésus et aboutit à la conclusion qu'ils ne semblent pas avoir accordé grande importance aux faits et gestes de l'histoire évangélique. Ce phénomène est particulièrement frappant chez les auteurs des épîtres apostoliques. Même les évangiles synoptiques visent plus à l'édification qu'à renseigner exactement leurs lecteurs sur les détails de la vie du Christ. M. Haring analyse la première Épître de Jean et en dégage l'idée centrale. M. Cramer montre que dans la parabole de la perle (*Matth.*, XIII, 45) la perle a été assimilée par plusieurs Pères au Christ lui-même, parce que l'on y voyait une image de l'Incarnation. Une superstition assez répandue voulait que la perle fût produite dans l'huître par l'action de la foudre, ce qui semblait représenter le mystère de l'Incarnation. M. Jülicher étudie la forme et la signification de la Sainte Cène dans l'ancienne Église, contrairement à M. Harnack, il soutient que l'usage du vin y était plus général que celui de l'eau. M. Graf établit les rapports entre les épîtres pauliniennes et la Sagesse de Salomon et constate que dans la doctrine de Paul sur la prédestination, dans son jugement sur le paganisme et dans sa conception des rapports du corps et de l'âme, il y a un notablement influence de la Sagesse. M. Karl von Müller étudie le changement de la doctrine de la pénitence au IIIe siècle et M. Heinrici les rapports de la toute première institution chrétienne avec le Nouveau Testament. — Le volume a été publié chez Mohr, à Fribourg (in-8 de VIII p., 8 fr.).

La renaissance des études sur l'histoire de l'Église orientale et byzantine a produit deux ouvrages de valeur. C'est d'abord l'infatigable champion de ces études, M. Bonwetsch, qui a publié dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » de von Gebhardt et Harnack (t. VII, fasc. 3 et 4) un résumé des nombreux travaux déjà consacrés par lui dans diverses revues au théologien, si peu connu et si digne de l'être davantage, Apollinaire de Laodicée (*Apollinarius von Laodicea, sein Leben und seine Schriften*, in-8 de XII et 384 p., 16 m.). Il y a deux choses dans ce livre : un Corpus des écrits revendiqués par M. Bonwetsch pour Apollinaire et en partie reconstitués par lui avec des œuvres attribuées généralement à d'autres auteurs, et un

mission sur la vie et les écrits de l'évêque de Laodicée. Une partie des conclusions de M. Bayonas a un caractère fortement hypothétique, mais on n'est pas en droit pour cela de lui reprocher son travail renferme de solide érudition et d'observations justes.

Le second ouvrage sur lequel nous appelons l'attention des historiens ecclésiastiques est une dissertation universitaire de Leipzig, *Theodor von Studion und sein Zeitalter* (Osnabrück, Luttkenhl; in-8 de 139 p. 4 m.), par M. C. Thomas. Le jeune auteur a eu le courage de s'attaquer à la période si embrouillée de l'histoire ecclésiastique byzantine où se déroulent les controverses sur le culte des images. L'abbé de Studion, Théodore (759-826), est une des personnalités les plus éminentes du parti favorable au culte des images. Dans cette controverse, il ne s'agissait, d'ailleurs, pas seulement de la légitimité de l'idolâtrie; les deux partis se prononçaient sur les causes respectives de la soumission de l'Église à l'État ou de l'indépendance de l'Église à l'égard de l'État. La rivalité du parti militaire et du parti des moines s'y donne aussi libre cours. On voit à quel point le sujet traité par M. Thomas pénètre jusqu'au cœur même de l'histoire de l'Empire d'Orient à la fin du VIIIe et au commencement du IXe siècle. C'est justement la portée plus générale et plus profonde du conflit qui explique comment il a duré si longtemps, plus d'un siècle.

Une partie de la correspondance de Théodore Studite a été publiée dans la *Patrologie* de Migne. Mais la majorité de ses lettres sont encore à l'état manuscrit à la Bibliothèque nationale de Paris, c'est du moins ce que déclare M. Dräseke, dans un article de la *Theologische Literaturzeitung* du 6 février. Il y aurait là une belle œuvre à accomplir pour quelque bibliophile : l'édition complète de la correspondance de Théodore.

Les historiens ou les philosophes qui s'intéressent au gnosticisme apprendront avec plaisir que M. Carl Schmidt a publié dans les « Texte und Untersuchungen » de von Gebhardt et Ad. Harnack les traités gnostiques du papyrus Brucc, auquel notre collaborateur, M. Amélineau, a consacré les mêmes deux articles (t. XXI, p. 176 et 201). Le texte et la traduction de M. Schmidt (*Gnostische Schriften in koptischer Sprache*. Leipzig, Hinrichs ; in-8 de XLVI-302 p. ; 22 m.) diffèrent sur bien des points de ceux de M. Amélineau ; dans un appendice l'auteur reprend la controverse avec une certaine âpreté. En pareille matière, c'est à l'œuvre que l'on juge l'ouvrier, les discussions personnelles ne servent pas à grand'chose. L'ouvrage de M. Schmidt fait connaître le contenu des traités gnostiques et contient une étude approfondie de leurs rapports avec la Pistis Sophia, un exposé des doctrines qu'ils renferment sur la cosmologie, la soteriologie, les mystères et l'eschatologie. L'auteur examine aussi la position prise par ces écrivains gnostiques à l'égard de l'Écriture sainte, ainsi que la date et le lieu d'origine des œuvres gnostiques copies originales.

Parmi les autres livres d'histoire religieuse que les derniers mois ont vus paraître en Allemagne, nous ne pouvons que mentionner les suivants : A. Wirth, Jesus in der christlichen Legende (Vienne, Tempsky ; in-8 de VI et 160 p. ; 3 m.), compilation très embrouillée de toutes les survivances du mythe de Daniel dans les légendes chrétiennes de tous pays, notamment dans les légendes de saint Irénée de Magedon ou Mygdon et des saints qui appartiennent au même cycle ; — R. Sohm, *Kirchenrecht, I. Die geschichtlichen Grundlagen* (Leipzig, Duncker; in-8 de XXII et 700 p. ; 16 m.), où comme volume où l'auteur, reprenant la méthode trop négligée depuis Eichhoff, veut asseoir l'étude du droit canonique sur l'histoire primitive des églises chrétiennes et sur le principe spirituel qui est à l'origine du christianisme et qui l'inspire dans tout le cours de son développement, au lieu de partir des premières définitions de conciles qui ne sont à proprement parler qu'au point d'arrivée dans l'histoire de l'Église, — M. Grunwald, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leyde, Brill ; 7 m. 50).

Dans les périodiques des derniers mois nous avons noté une étude remarquable du théologien hollandais M. Brandt : *Das Sibyllinische der Seele und dem Tode nach mandäische und persische Vorstellungen* (*Jahrbücher für protestantische Theologie*, XVIII, 3 et XIX, 1). M. Brandt est l'auteur d'un ouvrage de grande valeur sur la religion mandéenne que M. J. Halévy a présenté à nos lecteurs en 1880 (t. XXII, p. 35 et suiv.).

On lira aussi avec profit un remarquable article de M. E. *Zeller*, dans la *Deutsche Rundschau* (livr. de mars), sur la formation des traditions historiques légendaires. C'est une leçon de saine critique par un maître qui a depuis longtemps fait ses preuves.

RUSSIE

La dernier repas pascal du Christ. — Tout le monde sait que les trois évangiles synoptiques et le quatrième évangile, qui porte le nom de l'apôtre Jean, ne s'accordent pas sur la date de la crucifixion de Jésus. D'après les synoptiques, Jésus mangea la Pâque avec ses apôtres « le premier jour des pains sans levain », par où il faut entendre le soir du 14 nisan, et fut crucifié le lendemain, 15 nisan. D'après le quatrième évangile, au contraire, la crucifixion eut lieu le 14, le jour des préparatifs de la fête de Pâques qui était toujours célébrée le 15, et le dernier repas de Jésus avec ses disciples eut antérieur au commencement de la fête. Il y a donc ici un désaccord formel entre les témoignages évangéliques, — non sur le jour de supplice, qui est pour tous un vendredi, mais sur la date et sur la corrélation de cette date avec la grande fête pascale ; et l'on comprend aisément que ce désaccord ait fait le désespoir des exégètes et qu'il ait provoqué de nombreuses tentatives harmonistiques.

M. Chwolson, le célèbre talmudiste de Pétersbourg, a publié récemment, dans les « Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg »

(VIIe série, t. XLI, n° 1) vient de paraître à part chez Voss, à Leipzig, une très savante dissertation *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes* (70 p. de VIII et 122 p., 4 m. 80), dans laquelle il s'efforce de remettre l'accord les synoptiques et le quatrième évangile. Il lui suffit, pour cela, de proposer une correction au texte hébreu altéré qui doit être l'original du passage de Matthieu, XXVI, 17 : τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ, λέγοντες ..Il a dû y avoir dans l'original hébreu :

יום קדמת דשבורים קרב ישבו תלמידי ליה ישוע

c'est-à-dire le premier jour de la fête des pains sans levain approchait et s'approchèrent les disciples de Jésus, etc. La répétition du mot hébreu signifiant « approcher » a induit quelque scribe en erreur; il a omis l'une des deux formes, et c'est ainsi qu'a pris naissance notre texte : « Le premier jour des pains sans levain, les disciples s'approchèrent de Jésus. »

Malgré l'autorité de M. Chwolsen, il est difficile d'accepter une hypothèse aussi gratuite, d'autant que, sans perdre de sa valeur, elle en implique d'autres. Admettons, en effet, qu'il ait rétabli le véritable texte de l'évangile de Matthieu. Il n'en reste pas moins que, d'après l'évangéliste, le repas pris par Jésus avec ses apôtres est bien le repas pascal, que l'on célébrait la nuit du 14 nisan. M. Chwolsen se voit donc obligé de démontrer, à grand renfort d'érudition talmudique, la possibilité de prendre ce repas un jour plus tôt, le 13 au soir. Il signale le conflit qui pourrait se produire entre la loi du repos sabbatique et les obligations de la préparation de la Pâque et il croit pouvoir démontrer qu'à l'époque de Jésus, les prescriptions relatives au sabbat l'emportaient sur celles relatives à la Pâque, que non seulement, si la veille de Pâques tombait sur un samedi, l'immolation de l'agneau était pratiquée un jour plus tôt, c'est-à-dire un vendredi, mais encore que, si la veille de Pâques, jour de l'immolation, coïncidait avec un vendredi, on commençait les préparatifs du repas pascal dès le jeudi, de peur d'être pris de court le vendredi, puisque le sabbat commençait à six heures du soir. Si Jésus et ses apôtres ont pu préparer l'agneau pascal le jeudi, rien ne s'opposait, dans les usages juifs, à ce que le repas lui-même eût eu lieu le jeudi soir, et, par conséquent, la nouvelle lune le vendredi.

Ce ne sera pas encore l'essai de M. Chwolsen, rappelons, du reste, à beaucoup d'égards, une hypothèse émise dès 1850 par M. Joseph Derenbourg, dans les *Orientalische Annoncen*, qui rétablira l'accord entre les évangiles synoptiques et le quatrième évangile sur ce point capital de la chronologie évangélique. La version du quatrième évangile paraît, sans doute, à *priori*, beaucoup plus vraisemblable; mais jusqu'à quel point est-elle influencée par l'assimilation déjà très marquée dans cet évangile entre le Christ et le véritable agneau pascal (Jean, I, 29), assimilation qui amenait l'évangéliste à placer la mort du Christ le jour où les Juifs immolaient l'agneau? D'autre part, il n'est pas possible de faire disparaître de la tradition synoptique la mention du repas pascal,

pris par Jésus avec ses apôtres avant son arrestation. Le problème reste insoluble, comme tant d'autres dans l'histoire évangélique.

Toute la dernière partie du mémoire de M. Chwolson est destinée à montrer que Jésus s'entendait très bien avec les Pharisiens, qu'il a été victime des Sadducéens (ce que personne, parmi les juges compétents, ne conteste) et que le judaïsme pharisien et le christianisme authentique de Jésus s'accordent sur tous les points essentiels. Nous n'avons pas à examiner ici cette thèse à laquelle nous ne saurions adhérer.

BELGIQUE

Nous avons relevé dans une de nos précédentes Chroniques (t. XXVI, p. 380) l'accusation dirigée par M. Hirsche contre les Bollandistes au XVIIe siècle, d'avoir supprimé intentionnellement certains passages défavorables au clergé dans leur édition de Gallicet de Bruges et nous disions, d'après la *Revue historique*, que M. Holder-Egger, dans le *Neues Archiv*, avait confirmé cette accusation. La dernière livraison des *Analecta Bollandiana* (t. XII, n° 1, p. 86), fait observer que M. Holder-Egger a bien émis l'opinion que les passages en question avaient été intentionnellement supprimés, mais qu'il ne prétend nullement en rendre responsables les Bollandistes, il déclare, au contraire, que dans l'état actuel des recherches il n'est pas possible de déterminer à quelle époque la suppression a été faite.

HOLLANDE

M. de Groot, l'auteur des deux beaux volumes sur *La religion populaire des Chinois* qui forment les tomes XI et XII des « Annales du Musée Guimet », vient de publier chez Johannes Müller, à Amsterdam, un nouvel ouvrage intitulé : *Le code du Mahâyâna en Chine*.

— La troisième partie de l'*History of British Gastropoda* de feu le professeur Kenyon vient de paraître. Elle est encore tout entière de la main de l'auteur lui-même. La fin de l'ouvrage, relative aux Hagiographes, sera donnée par son ami et disciple, le professeur Matthes, d'Amsterdam.

SUÈDE

Les amis de M. Sophus Bugge ont publié en l'honneur de son soixantième anniversaire un recueil de Mélanges, en suédois, où nous relevons plusieurs travaux relatifs à l'histoire religieuse, ceux de M. O. Klockhoff, le *Roi Harald et Herrang*, essai de mythologie comparée ; — de M. E. Wadstein sur les *Elfes, étude de mythologie linguistique* ; — de M. A. Noreen, sur les *Eléments mythiques dans l'Englingatal*.

ESPAGNE

L'Academy annonce que le P. Fita, jésuite, a découvert parmi les documents envoyés de Palenca à l'Exposition de Madrid, les Actes originaux authentiques du Concile national convoqué à Séville en 1478 par le roi Ferdinand et que ces actes révèlent l'étendue des aspirations vers une réforme de l'Eglise. Ce serait là ce qui aurait décidé Isabelle à réclamer du pape la direction de l'Inquisition en Espagne, afin de tenir en son pouvoir tous les mécontents.

PORTUGAL.

Nous avons reçu de M. J. Leite de Vasconcellos, le professeur bien connu de la Bibliothèque nationale de Lisbonne, deux brochures en français qui contiennent l'abrégé des mémoires destinés par lui à la dixième session du Congrès international des orientalistes. Le rapport de ces deux mémoires avec l'orientalisme ne paraît pas bien clair, mais cela ne les empêche pas d'offrir un véritable intérêt pour le folkloriste et pour l'historien des religions. M. de Vasconcellos annonce qu'il se propose de développer les idées, jusqu'ici esquissées ici, dans des ouvrages d'une plus grande étendue. Les premiers qu'il nous adresse autorisent à fonder les meilleures espérances sur ces futures publications.

La première brochure a pour objet les amulettes portugaises. Après avoir défini ce qu'il faut entendre par une amulette (M. V... a bon droit, selon nous, employé ce mot au féminin), l'auteur distingue les diverses espèces d'amulettes, indique leur emploi dans les coutumes populaires du Portugal et leur origine probable.

La seconde brochure mérite de nous retenir davantage. C'est une étude sur les *Religions de la Lusitanie*, c'est-à-dire de l'occident de l'Ibérie, en y comprenant le Portugal, la Galice et une partie de l'Espagne méridionale. Elle est divisée en trois parties : les temps préhistoriques, les temps protohistoriques et les temps luso-romains. La deuxième est de beaucoup la plus originale. Nos lecteurs nous sauront gré d'en reproduire le fragment principal :

« Le naturisme et l'animisme primitifs se développent, et de nouveaux cultes se montrent. La Nature est encore la source la plus féconde, d'où découlent les croyances du peuple : la côte maritime est sanctifiée, et on adore sur un promontoire Héracite, qui représente un dieu phénicien, et sur un autre la Lune; on divinise les fleuves, tels que le Durius et le Limia : le dieu Bormanicus, d'origine celtique évidente, prend sous sa protection les eaux thermales de Vizella; vers la frontière de Galice on se prosternait, assis en rond, remuait l'or mis en jeu dans une montagne sacrée; la terre reçut aussi un culte dans la personne de l'un de ses représentants les plus sublimes, Ne-

divinités. Les Lusitaniens, dont presque des tribus essentiellement guerrières, ne manquaient pas quelques fois de faire des sacrifices humains et d'invoquer *Ares* et *Mars-Cosmos*, divinités belliqueuses. On voit parmi des dieux de la santé, auxquels ont recours les malades dans l'affliction et la douleur, et aussi parmi des dieux secondaires, identifiés par les Romains avec les Lares, les Nymphes, etc., surveillant les localités et protégeant peut-être les champs. Dans une cité située au sud—est de la Lusitanie, sur le bassin de l'Ana, on fait de terribles dévotions sous l'invocation d'*Adargina*, déesse inférieure. Dans plusieurs endroits les dieux ont encore un caractère un peu abstrait, n'ayant pas d'images qui les représentent; dans d'autres endroits, souvent déjà sous l'influence romaine, ils reçoivent des offrandes magnifiques, statues, autels, figures d'animaux. On grave sur les tombeaux et sur les bijoux des symboles variés, — voire même le svastika, soit le simple, soit le flamboyant. Les stèles de guerriers placées sur les sépultures, et les quadrupèdes du type de la *panse de Murça* appartiennent encore au culte des morts : les uns et les autres apparaissent avec une certaine fréquence dans le nord de la Lusitanie. Des prêtres, probablement un mélange d'haruspice, de devin et de charlatan, interprètent les rêves des malades dans des temples ouverts, et tirent des présages de l'inspection des victimes immolées, du vol des oiseaux et de la direction des flammes, la *pulsa gallinæ* étant surtout habile dans ces trois dernières opérations.

« Ainsi la religion dépend des habitudes du peuple et des conditions météorologiques : sanguinaire chez les guerriers; lalliatienne sur les montagnes; aquatique près des fontaines et des fleuves; sidérale, etc., au bord de la mer. »

ETATS-UNIS

Enseignement de l'histoire des religions. — M. Morris Jastrow, professeur à l'Université de Pennsylvanie, a fait paraître une courte revue des progrès accomplis ces dernières années dans les études d'histoire religieuse générale aux Etats-Unis : *Recent movements in the historical study of religions in America*. Ce tableau est des plus réjouissants. Voici d'abord l'Université de Harvard, la première qui ait officiellement institué un cours d'histoire des religions, professé depuis quatre ans par M. Charles Everett. Cette année il ne s'y fait pas moins de six cours d'histoire religieuse : M. Toy traite de la Religion hébraïque comparée aux autres religions sémitiques, et fait des conférences sur l'Islam et le Coran; M. Lanman initie ses auditeurs aux livres sacrés du Bouddhisme; le professeur Allen s'occupe du culte et de la religion dans les Grecs; le professeur Kittredge étudie les Sagas d'Islande, l'Edda et la mythologie germanique. Ajoutons le cours de M. Emerton sur l'histoire chrétienne des huit premiers siècles, où les rapports du christianisme et du paganisme sont étudiés, et le cours du professeur Lyon, qui fait une large part aux religions assyro-babyloniennes.

A l'Université de Pennsylvanie, l'histoire des religions, sous l'active impulsion de M. Jastrow, a été tout d'abord introduite dans des conférences organisées par la « University Lectures association », dont nous avons parlé dans nos précédentes chroniques. Cette année pour la première fois, elle figure sur les programmes officiels de la section de Philosophie, Psychologie et Morale : M. Hilprecht enseigne la religion de l'Assyrie et de la Babylonie ; M. Jastrow, la religion d'Israël et l'Islamisme ; M. Barton, les religions de l'Inde et de la Perse, et M. Brinton, les éléments et l'évolution des religions primitives.

A Cornell's University, la création de la *Sage Latin Sage school of philosophy*, que nous avons signalée jadis, a assuré depuis quatre ans l'enseignement de l'histoire des religions sous la direction du Rev. Charles Mabon Tyler.

M. Jastrow nous apprend que les cours organisés en 1891 par la *School of applied ethics* dans la station balnéaire de Plymouth ont eu beaucoup d'un plein succès. Il nous rappelle la création de collections destinées à former des musées des religions au National Museum et à l'Université de Pennsylvanie ; la fondation d'un *History of religions club*, à Cambridge, dont les membres se réunissent une fois par mois pour entendre des travaux sur l'histoire des religions ; l'organisation de l'*American Committee for lectures on the history and the comparative study of religions*, sous la présidence du professeur Toy, le pendant du Comité des Hibbert Lectures en Angleterre.

Nous félicitons vivement nos amis d'Amérique du brillant succès de leurs efforts. L'histoire des religions espère beaucoup de leur intelligente initiative.

Le Parlement des Religions. — Nous venons de recevoir le programme du « Parlement des Religions » qui doit se réunir à Chicago, comme nous l'avons annoncé, pendant l'Exposition universelle. En voici le résumé :

Premier jour. — Lundi, 11 septembre 1893. Réception officielle des membres par les autorités.

Deuxième journée. *Dieu.* — Origine et extension de l'idée de Dieu. La croyance à la pauvreté divine. Tendances du théisme moderne.

Troisième journée. *L'homme.* — Sa nature, sa place dans l'univers, ses rapports avec la divinité. Diverses conceptions de la vie future. La fraternité humaine d'après les différentes religions.

Quatrième journée. *La religion, nécessité essentielle de l'humanité.* — But et fonction de la Religion. Conceptions différentes du culte. Ce qui distingue la religion de la morale. Les vérités acquises en religion.

Cinquième journée. *Systèmes de religion.* — Importance et conditions d'une étude critique de tous les systèmes religieux. Des services rendus par chaque religion historique. Principales doctrines de chaque religion au point de vue pratique.

Sixième journée. *Livres sacrés de tous les peuples.* — Leur étude par les personnes instruites. — De la religion interprétée par la poésie. — Ce qu'elle a apporte à l'humanité. — Influence de leurs dénominations du péché.

Troisième journée. (Dimanche). *La religion et la famille.* — Le mariage. L'éducation domestique. L'atmosphère religieuse du foyer. Nécessité d'un jour de repos consacré par la religion.

Huitième journée. *Réformateurs religieux.* — L'idée d'incarnation dans les différents cultes. — La sympathie entre les religions.

Neuvième journée. *Rapports de la religion avec les sciences, les arts et les lettres.* — La connaissance de la religion peut-elle être scientifique? — Assistance fournie par la philosophie et les sciences naturelles à la science des religions : assistance fournie par cette dernière aux autres sciences. La religion et la magie.

Dixième journée. *Rapports de la religion avec la morale.* — Unité essentielle des idées morales. — Notions non religieuses de la conscience, du devoir et du droit. — Rôle de la religion dans le perfectionnement de la nature humaine. — Différents plans pour le relèvement des coupables.

Onzième journée. *Rapports de la religion avec les problèmes sociaux.* — La Religion en présence du Travail, de la Richesse, de la Pauvreté et de la Tempérance. La religion et les classes criminelles. Services rendus par la religion à la famille.

Douzième journée. *Rapports de la religion avec la société civile.* — La religion et le patriotisme. La religion et l'observation des lois. La religion est-elle actuellement à même de satisfaire les exigences de la vie moderne?

Treizième journée. *La religion et l'avenir de l'Humanité.* — La fraternité des peuples. La justice internationale. Substitution de l'arbitrage à la guerre. La mission religieuse des peuples anglo-saxons.

Quatorzième journée (Dimanche). *Condition actuelle de la chrétienté.* — Ce que la religion a fait pour l'Amérique.

Quinzième journée. *De l'union religieuse de la chrétienté.* — Est-elle désirable, sur quels principes et quelle y sera les conditions?

Seizième journée. *De l'union religieuse de toute la famille humaine.* — Ce que le monde doit aux mouvements religieux de l'Asie, de l'Europe et de l'Amérique. Quels sont, entre les différentes religions, les points de contact et les points de divergence qui ressortent des exposés précédents?

Dix-septième journée (27 septembre). — De la perfection religieuse, suivant les différentes religions. Quel sera le genre de la future unité religieuse de l'humanité?

La commission d'envoi ajoute qu'à ce Parlement seront représentés, outre toutes les grandes confessions historiques du Christianisme, le Bouddhisme du Nord et du Sud, le Confucianisme, le Shinto, les différentes formes de l'Hindouisme, les Parsis, les Mahométans et les Juifs. Il est inutile de dire ce qui sortira de ce contact. Mais c'est déjà beaucoup qu'un comité ait réuni les représentants de cinq ou six Églises différentes — depuis des évêques catholiques jusqu'à des pasteurs unitaires, sans oublier un rabbin — soit parvenu à se

autre d'aucun sur la rédaction d'un semblable programme. Il y a là un fait qui prouve tout au moins pour la tolérance des mœurs religieuses aux États-Unis.

On remarquera deux lacunes dans ce programme cependant si vaste. C'est d'abord l'absence de tout exposé des conceptions religieuses sur l'origine du mal. C'est que la religion américaine est essentiellement optimiste. Elle préfère s'appliquer à guérir les plaies que spéculer sur leur raison d'être. Un autre point, qui est à peine effleuré dans la deuxième séance consacrée aux rapports de la religion avec la société civile, c'est le problème, si complexe et si brûlant dans le vieux monde, des conflits entre l'Église et l'État. Il est probable qu'ici encore, le motif en est dans un trait de mœurs particulier à l'Amérique, l'absence d'Église établie.

Le programme nous apprend encore qu'à l'ouverture de chaque séance — sauf la dernière — un représentant de l'une ou de l'autre confession désignée dès maintenant fera l'exposé de la question au point de vue de son Église particulière ; ensuite les autres feront connaître leur opinion. On évitera, autrefois, la controverse. Les organisateurs pensent avec raison que, en matière de croyance, comparaison vaut mieux que controverse pour servir les intérêts de la vérité. Ce n'est pas la *Revue de l'Histoire des Religions* qui leur donnera un démenti.

(G. d'A.).

Le Gérant : Ernest Leroux.

Amiens, imp. Yvert et Cie, 5, rue Saint-Louis.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

I. VÉDA ET BRAHMANISME

(Suite).

A quelle époque les Hindous ont-ils débrouillé les spéculations confuses des anciennes Upanishads et les prescriptions souvent contradictoires et d'ailleurs insuffisantes par défaut de généralisation de leurs livres rituels, et les ont-ils réduites en des corps de doctrine nettement délimités et rédigés d'une façon méthodique? C'est là une question à laquelle il n'y a jusqu'ici pas de réponse même approximative. Nous ne savons pas davantage quand ce travail d'élaboration est arrivé à sa forme définitive, ni dans quel ordre il y est arrivé pour les divers systèmes ou *darçanas*. A part les sûtras du Nyâya et du Vaiçeshika, à qui l'on n'a pas encore, que je sache, fait cet honneur, on a tour à tour revendiqué la priorité pour ceux de la Mîmâmsâ, du Vedânta, du Sânkhya et du Yoga, et cela avec des arguments au fond également subjectifs, également plausibles ou fragiles, selon le point de vue où l'on se place. Peut-être le dernier problème est-il de ceux qu'on ferait mieux de ne pas poser. Il est évident que les doctrines ont mis longtemps à se compléter et à s'affiner et que ce travail s'est accompli simultanément dans les écoles. Il semble qu'il en ait été de même des textes. Ils polémisent tous les uns contre les autres; tous ils présentent des marques d'archaïsme à côté d'indices d'un âge plus récent et comme des traces de couches successives qui n'auraient pas entièrement disparu à la refonte finale. Pour les Sânkhyasûtras, par exemple, le fait est patent.

Enfin, il n'est pas encore démontré que des influences venues du dehors n'aient pas, pour quelques-uns du moins, collaboré à ce dernier travail, et, de ce côté peut-être, de futures recherches parviendront-elles à établir quelque point de repère chronologique.

De tous ces systèmes, le *Vedânta* est celui qui s'appuie le plus directement sur les Upanishads. Dans sa forme même, il se présente comme une discussion, une *mîmâmsâ* (de là son autre nom de *uttara-mîmâmsâ* de passages védiques avec le dessein d'en dégager une seule doctrine. Des sûtras fondamentaux attribués à Bâdarâyanâ, que la tradition a identifié avec le légendaire Vyâsa, ordonnateur des Vedas et auteur du Mahâbhârata et des Purânas, une nouvelle édition (celle de la *Bibliotheca Indica* est depuis longtemps introuvable) avec le commentaire de Çankara[1], est en cours de publication à Poona dans l'*Anandâçrama Sanskrit Series*. D'autre part, M. Thibaut, principal du Benares College, a publié le premier volume d'une traduction anglaise[2], qui ne fait pas double emploi avec celle de M. Deussen, que j'ai eue à signaler dans le précédent Bulletin[3]. Sans être aussi péniblement littérale que cette dernière, elle serre le texte de très près, et si, comme celle de M. Deussen, elle suit l'interprétation de Çankara, dont le commentaire est également traduit, l'auteur a eu soin, dans les notes et dans une longue et très remarquable introduction, de faire une part suffisante aux interprétations rivales. On sait que celle de Çankara[4], qui a fini par dominer dans l'école,

1) *The Brahmasûtras with the Bhâshya of Srimat Çankarâchârya and its Commentary by Srimat Ânandagiriâs. Edited by Pandit Vâsudeva Çâstri Khânkhôjâr.*

2) George Thibaut, *The Vedânta-Sûtras with the Commentary of Çankarâchârya, translated. Part I.* Oxford, 1890, forme le vol. XXXIV des *Sacred Books of the East*. La traduction va jusqu'à la fin de II, 2, soit environ la moitié du tout.

3) T. XIX, p. 152.

4) La légendaire légendaire de Çankara, le *Çankaradigvijaya* de Mâdhava, qu'il ne faut pas confondre avec l'œuvre homonyme d'Ânandagiri, qui porte le même titre et a été publiée dans la *Bibliotheca Indica*, a été édité à Poona, dans l'*Ânandâçrama Sanskrit Series*, par le Pandit Hâjî Nârâyan Pâdake : *Çrî-Çankaradigvijayah, by Srimat Vidyâranya, with the Commentary of Srimat*

défend le point de vue de l'idéalisme intransigeant, l'absolu impersonnel et rien de réel en dehors de lui. M. Thibaut, par de soigneuses analyses, montre que cette philosophie n'est entièrement, ni celle des Upanishads, ni celle des sûtras, mais qu'elle en est en somme la résultante la plus logique; que c'est à ce titre qu'elle a fini par régner dans l'école, mais que l'interprétation opposée, celle qui soutient un idéalisme mitigé et qui se résume dans le commentaire de Râmânuja, le *Çrîbhâshya*, ne repose pas sur une tradition moins ancienne ni moins respectable, qu'elle remonte à la vieille *vritti*, maintenant perdue, de Bodhâyana et qu'en beaucoup d'endroits elle paraît rendre plus fidèlement le sens des sûtras; que les deux doctrines représentées par les deux commentaires se retrouvent *en germe* et en conflit jusque dans les sûtras eux-mêmes; qu'enfin, si l'une l'a emporté auprès des pandits, l'autre a toujours trouvé son expression dans la croyance religieuse, qui ne saurait entièrement renoncer, ni à la personnalité dans l'homme, ni à la personnalité de l'absolu. Quant au texte du *Çrîbhâshya*, qui se publie en double dans l'Inde, il a progressé lentement : dans le *Pandit*, il est arrivé jusqu'à II, 1[1]; dans la *Bibliotheca Indica*, où il ne s'est accru que de deux fascicules, il ne va que jusqu'à I, 2[2]. Par contre, M. Johnson a terminé

Sûtras and Extracts from the Commentary of Śaṅkarâchârya. Madras, Pharoah, 1891. C'est un poème qui vise un style de maṇiprâvâla. L'auteur qui, dans le colophon, est désigné sous le nom de Mâdhava, se qualifie lui-même de Navakavidâsa (I, 1), et invoque, comme son guru, Vidyâtîrtha, identifié avec l'Être suprême. Dans le premier vers le poème est donné comme l'abrégé d'un *Prâtaḥ-saṅkshepa*, qui, d'après l'un des commentateurs, serait un ouvrage d'Ânandagiri, l'érudit disciple de Çaṅkara. Le titre et le commentaire mentionnent en Mâdhava avec Vidyâraṇya Mâdhavâchârya, le célèbre commentateur du XIVe siècle. Mais l'identification est très suspecte et, premièrement, le style de ce Mâdhavakavi donnerait à penser...

1) *Çrîbhâshya* avec la *Ratnaprabhâ* de Sudarçana, édité par Râma Miçra Çâstrin. *Pandit*, new series, VII.XV (1885-1893).

2) *Pandit* Râmanâtha Tarkaratna, *Çrîbhâshya*. Fasc. I-III, Calcutta, 1887-1891. — D'un autre commentaire des mêmes sûtras, l'Anubhâshya de Vallabhâchârya, dont la publication a été également commencée dans la *Bibliotheca Indica*, je n'ai pas vu reçu depuis le précédent fascicule. Il semble qu'il soit du XVe ou du XVIe siècle. Pour la date toujours encore controversée de Çaṅkara, voir un article remarquable de M. Pathak qui arrive presque à démontrer que le grand vedantiste a vécu à la fin du XIIe siècle (*Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XVIII, 1891, p. 88).

dans le *Pandit* son édition avec traduction anglaise du résumé de la doctrine vedânta par le même Râmânuja, le *Vedântatattvasâra*[1] et, dans le même recueil, M. Arthur Venis a achevé l'édition et la traduction de la *Vedântasiddhântamuktâvali*[2]. Ce dernier traité, dont l'auteur, Prakâçânanda, a été assigné par M. Venis, avec beaucoup de vraisemblance, à la fin du XVIe siècle, est, comme le précédent, une défense des doctrines fondamentales du Vedânta, mais encore plus condensée et essentiellement polémique. Contrairement au *tattvasâra* de Râmânuja, il défend l'idéalisme absolu de Çankara. De pareils écrits ne devraient jamais être publiés qu'accompagnés, comme ils le sont ici, d'une traduction, et cette traduction, ajouterai-je, ne peut être faite convenablement que dans l'Inde et avec les conseils d'un pâṇḍita dont ils constituent l'étude professionnelle. La connaissance du sanscrit et même celle de la philosophie hindoue, comme on peut l'acquérir parmi nous, n'y suffisent pas : il faut avoir vécu dès l'enfance dans cette atmosphère pour y respirer à l'aise. Si l'on en doute, l'essai est facile. Qu'on traduise les deux ou trois premières pages du traité de Prakâçânanda et qu'on compare : on sera étonné du nombre de choses qu'on croyait avoir comprises et qu'on aura pourtant laissé échapper à moitié ou entendues de travers. Un commentaire peut, jusqu'à un certain point, remplacer une traduction. On arrive à comprendre, mais au prix de quelle peine ! Il faut une vocation spéciale pour achever avec ce seul secours la lecture de livres tels que le *Khaṇḍanakhaṇḍakhâdya*, le grand traité polémique et au fond sceptique de Çrîharsha, qui est enfin achevé dans le *Pandit*[3], et même d'ouvrages plus courts tels que la *Naishkarmyasiddhi* de Sureçvara, qui passe pour un disciple de Çankara et qui joue un grand rôle dans les traditions des sectateurs du maître, les Daçanâmins. Ce dernier traité qui, comme l'indique le titre, « le triomphe du renoncement aux actes », c'est-à-dire aux actes rituels, défend la thèse que la science seule

1) *Pandit*, IX-XII (1887-1890).
2) *Ibidem*, XI-XII (1889-1890).
3) Publié avec le commentaire de Çankara Miçra, par les Mohan Lal Astrya. *Pandit*, VI-XIII (1884-1891).

peut conduire au salut suprême, a été édité par le colonel Jacob, avec le commentaire de Jñânottama[1] et des notes critiques où les citations sont soigneusement identifiées. L'éditeur y a rencontré cette méprise singulière de la part d'un disciple de ce Çankara qui a tant polémisé contre les Mîmâmsistes, que les Vedântasûtras y sont attribués à Jaimini. Le fait que les deux *Mîmâmsâs*, la *Pûrva* et l'*Uttara*, sont souvent considérées comme ne formant qu'un seul tout, est loin de justifier et même d'expliquer ce lapsus. Une édition du même traité avec le même commentaire est aussi près d'être achevée dans la *Benares Sanskrit Series*[2]. L'*Anvaïtabrahmasiddhi* du Kashmirien Sadânanda Yati, qui appartient à la même école du Vedânta, et dont la publication a été commencée dans la *Bibliotheca Indica*, n'a progressé que de deux fascicules[3]. Par contre, la traduction d'une exposition plus populaire du Vedânta par un autre ou peut-être par le même Sadânanda, le *Vedântasâra*, publiée une première fois en 1881 par le colonel Jacob, en est arrivée à sa troisième édition[4]. A force de recherches, le traducteur est parvenu à identifier, à deux ou trois près, toutes les citations répandues dans le traité. Même quand ces manuels sont, comme le Vedântasâra, des ouvrages indépendants, ils ont l'allure des commentaires, hérissés comme ceux-ci de termes techniques et n'en diffèrent que par la concision qui, chez eux, est uniforme, tandis que, dans les commentaires, elle alterne avec l'extrême prolixité. C'est un commentaire au troisième degré que le *Pañcapâdikâvivaraṇa*, « l'explication de

1) Colonel G.-A. Jacob, *The Naishkarmyasiddhi of Sureçvarâcârya, with the Candrikâ of Jñânottama. Edited with Notes and Index*. Bombay, 1901.

2) Pandit Rama Çastri Mîmâmsâ, *Naishkarmyasiddhi, a Treatise on Vedânta by Sureçvarâcârya, with the Commentary called Candrikâ by Jñânottama Mayin, edited and annotated*, fasc. 1-2. Benares, 1900-1901. — Dans l'édition du colonel Jacob, on trouvera l'énumération des autres œuvres connues de Sureçvara. Ses gloses sur la *Taittirîya-Upanishad* ont été publiées dans l'Ânandâçrama Sanskrit Series de Poona.

3) Pandit Vâman Çastri Islâmpûrkar, *Advaitabrahmasiddhi by Kavîndrâ Sadânanda Yati, edited with critical Notes*. Fasc. 1-2. Calcutta, 1888-1889.

4) Colonel G.-A. Jacob, *A Manual of Hindu Pantheism, the Vedântasâra, translated with various Annotations*. London, 1891. Fait partie du *Trübner's Oriental Series*.

la *Pañcapādikā* », d'une section de la *Bhāmatī* de Vācaspati Miśra, qui est elle-même une glose du commentaire de Çaṅkara sur les Vedāntasūtras[1]. L'auteur, Prakāçātman ou Prakāçanubhava, est de date incertaine; mais il est antérieur à Mādhavācārya (xive siècle). Son traité, qui jouit d'une haute autorité parmi les Vedāntins, vient d'être édité dans une nouvelle collection qui se publie à Bénarès sous la direction de M. Arthur Venis, le *Vizianagram Sanskrit Series*, dont il est la deuxième publication en date, bien que portant le n° 5. La première et le n° 1 du *Series* est un autre traité vedānta de date beaucoup plus récente, le *Siddhāntaleçasaṃgraha* d'Appayadīkshita[2], un polygraphe fécond, ardent çivaïte, ce qui ne l'empêcha pas d'écrire, outre d'autres traités vedāntiques, cette défense de la doctrine *advaita*, peu en faveur pourtant parmi ses coreligionnaires. Il était né aux environs de Conjevaram, où ses descendants résident encore et composa pendant le dernier tiers du xvie et le premier tiers du xviie siècles. 104 ouvrages sur presque toutes les branches du savoir, poétique, rhétorique, doctrines çaiva, mīmāṃsā et vedānta, dont feu Bornell a eu tort de lui contester plusieurs comme peu compatibles avec sa foi çivaïte. Ses manuels tels que le *Kuvalayānanda*, le *Vṛittivārtika*, le *Siddhāntaleça*, sont restés célèbres; mais ils paraissent être plus cités que lus. Ainsi, de son petit traité de rhétorique, le *Vṛittivārtika*, la fin est perdue[3]. Il fut, dit-on, le premier des huit pandits *diggajas*, « docteurs éléphants des points cardinaux », de la cour de Vijayanagara, et paraît avoir été un des types les plus achevés de ces prodiges de la déclamation, refaisant indéfiniment l'œuvre de leurs devanciers, sans y ajouter une miette de leur propre fonds. La vocation littéraire s'est perpétuée dans la famille où, aux données réminiscentes

1) Rāmaçāstrin Bhāgavatāchārya, *The Pañcapādikātātparyam of Prakāçātman with Extracts from the Tattvadīpanam and Bhāvaprakāçikā*. Benares, 1902. Forme le n° 5 de *The Vizianagram Sanskrit Series*.

2) Mahāmahopādhyāya Gangādhara Çāstrin Manavalli, *The Siddhāntaleça of Appayadīkshita, with Extracts from the Çrīkaṇṭhabhāshya of Acyutakṛishṇānanda Sarasvatīchārya*. Benares, 1900. Forme le n° 1 de *The Vizianagram Sanskrit Series*.

3) Ce qui en reste, les deux premiers chapitres, a été édité dans le *Pandit*, XII (1890) et dans la *Kāvyamālā*, 1893.

lui dans la préface sanscrite du Siddhântaleça, on peut ajouter ce que le petit-neveu, Nîlakanthadîkshita, dit de son grand-oncle à la fin de son *Anyâpadeçataka* (*Kâvyamâlâ*, 1890).

Les ouvrages, dont l'énumération précède, appartiennent strictement au Vedânta. Le *Jîvanmuktiviveka* de Vidyâraṇya[1], c'est-à-dire de Mâdhavâcârya, où le grand commentateur fait la théorie de « la délivrance dès cette vie », est plus éclectique. La délivrance finale n'a lieu qu'après la mort; mais, avec tous les systèmes hindous, le Vedânta admet que le sage parfait peut atteindre à un état qui en est l'équivalent dès cette vie. Seulement, cet état, il montre plutôt comment on y arrive, qu'il ne le décrit. Pour étoffer son traité de ce chef, Mâdhava a dû recourir à des écrits qui n'appartiennent plus proprement au Vedânta, non seulement à la Bhagavadgîtâ et au Bhâgavata Purâṇa, mais au Yogavâsishṭha et il a dû emprunter au Yoga ses exercices d'hypnose et sa théorie de l'extase. En dépit de ces emprunts et comme il fallait s'y attendre, le traité s'occupe plus du *mumukshu* que du *mukta*, de celui qui aspire à cet état plus que de celui qui y est arrivé. Ce sont aussi des chapitres de philosophie hindoue en général, plutôt que de Vedânta, qu'ont écrits, MM. Lanman et Oltramare, l'un sur les origines du panthéisme dans l'Inde[2], l'autre sur le pessimisme hindou[3]. M. Weber a analysé deux petites compositions, l'*Ashṭâvakragîtâ* et le *Bhaddâbhiḍarâda* de Vamçîdâsa, dont le premier est plus archaïque, mais qui paraissent pourtant appartenir l'un et l'autre au Vedânta des Purâṇas[4]. Enfin M. Windisch, en recueillant dans la littérature et dans les traditions populaires les opinions des Hindous sur le siège de la pensée[5], siège qu'avec beaucoup

1) Vâsudeva Châstrî Panaçîkar : *Çrîmad Vidyâraṇyasvâmîkṛita Jîvanmuktiviveka*. Poona, 1889. Fait partie des publications de l'*Ânandâçrama Sanskṛit Series*.

2) Charles Rockwell Lanman, *The Beginnings of Hindu Pantheism*. An Address delivered at the twenty-second annual meeting of the American Philological Association, Cambridge, Mass., U. S. A., 1890.

3) Paul Oltramare, *Le Pessimisme hindou*. Genève, 1892 (extrait des *Etrennes chrétiennes*).

4) Alb. Weber, *Ueber zwei Vedânta-texte*. Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin, novembre 1892.

5) E. Windisch, *Ueber den Sitz der denkenden Seele, besonders bei den Indern*

d'autres peuples. Ils plaçaient, non dans la tête, mais dans la poitrine, a écrit une excellente dissertation sur ce problème de physiologie qui a été agité aussi dans l'école et y a laissé une trace durable : « le purusha qui siège dans le cœur » des Upanishads n'a jamais disparu de la doctrine savante.

La *Mîmâmsâ* a fait pour la partie rituelle du Veda, ce que le Vedânta a fait pour la partie spéculative : il l'a réduite en un système devant fournir, par l'application d'une sorte de casuistique, la solution de tout cas douteux. Pour cela, il a dû élaborer plusieurs doctrines qui n'ont parfois, avec le rituel, que des rapports très indirects : théorie de la connaissance et dialectique, questions de compétence et de droit coutumier et social, rémunération des actes et fin de l'homme, jusqu'à des questions de métaphysique pure que l'esprit général du système tend plutôt à exclure. La publication du texte fondamental, les Sûtras de Jaimini, entreprise dans la *Bibliotheca Indica*, n'a pas fait un pas depuis le dernier Bulletin [1]. Texte et index sont complets; mais il manque toujours encore le titre de la seconde partie et quelques mots du moins d'introduction sur la constitution du texte et sur les manuscrits consultés par l'éditeur, le Pandit Maheçacandra Nyâyaratna. A ces sûtras fait suite un supplément en quatre livres, le *Samkarshe*-ou *Samkarshana-kânda*, que Çabara Svâmin ne paraît pas avoir commenté, et dont la publication vient d'être commencée dans le *Pandit* [2], avec un commentaire intitulé *Bhâttadîpikâ*. Le *Tantravârtika* du célèbre Kumârila Bhatta (commentaire du commentaire de Çabara Svâmin sur les Sûtras, du moins, quant à la forme, mais bien plus original et bien plus important que cela pour le fond) édité dans le *Benares Sanscrit Series*, a progressé de cinq nouveaux fascicules [3] et va maintenant

und Griechen, und eine Etymologie von ge. remedium. *Berichte* de la Société royale des sciences de Saxe. Leipzig, 1891.

1) Pandits Mahamahopadhyaya Ganganatha Jha and Mahamahopadhyaya Umesha Mishra, *The Mîmâmsâ Darçana, with the Commentary of Çabara Svâmin*. Fasc. 1-xix, Calcutta, 1873-1887.

2) Par Hâma Mçra Çâstrin, *Pandit*, XIV-XV (1892-1893).

3) Pandit Dhundhirâja Pants et plus tard Pandit Gangâdhara Çâstrin Mîmansaka, *The Tantravârtika, a Gloss on Çabara Svâmin's Commentary on the Mîmâmsâ Sûtras, by Bhatta Kumarila*. Fasc. 1-5, Benares, 1882-1889.

jusqu'à III-4 (les sûtras sont en douze livres). La *Ratnapiḍā*, qui est une exposition du système basée sur le Tantravārtika, par Pārthasārathi Miçra de Mithilā, est maintenant achevée dans le *Pandit*[1]. Enfin un court traité de Vāçaspati Miçra, qui a écrit sur presque tous les darçanas (fin du XIe ou commencement du XIIe siècle), le *Tattvabindu*, basé également sur la doctrine de Kumārila, a été édité dans le même recueil[2].

Pour la doctrine dualiste du *Sāṅkhya*, nous ne rencontrons le nom que d'un seul savant, mais qui se présente avec trois œuvres de très grand mérite. M. Garbe, qui a mis merveilleusement à profit un court séjour dans l'Inde pour explorer à fond la littérature traditionnelle de cette école, a donné dans la *Bibliotheca Indica* une excellente édition de la *Sāṃkhyasūtravṛitti* d'Aniruddha[3], le plus ancien commentaire conservé des sutras, bien qu'il ne remonte qu'au XVe siècle. Il y a joint des extraits du *Sāṃkhyavṛittibhāṣya* de Vedāntin Mahādeva, qu'il suppose avoir été écrit vers 1600 A.D., mais qui doit être plus récent de plusieurs décades, puisqu'on a une autre œuvre de ce même Mahādeva datée de 1693[4]. De l'un et de l'autre commentaire on n'avait jusqu'ici que de maigres extraits publiés par Ballantyne et reproduits dans la réimpression des travaux de ce savant sur le Sānkhya, à Londres, chez Trübner, en 1885. M. Garbe a traduit ensuite en allemand le commentaire (bien connu par l'édition de M. Hall, 1856) de Vijñānabhikshu, le *Sāṃkhyapravachanabhāshya*[5], qui est du XVIe siècle et qui, à côté de grands mérites, a le tort de vouloir trop réconcilier le Sānkhya avec le Vedānta. Cette tra-

1) Par Rāma Miçra Çāstrin, t. VI-XIV (1885-1892).

2) Par Gangādhara Çāstrin, t. XIV (1892).

3) Richard Garbe, *The Sānkhya Sūtra Vṛitti, or Aniruddha's Commentary and the original parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sānkhya Sūtras, edited with Indices*. Calcutta, 1888.

4) Cf. Arthur Venis, *Siddhāntamuktāvalī*, Préf., p. 2 du tirage à part, et *Pandit*, XII, p. 166.

5) Richard Garbe, *Sānkhya-pravachana-bhāshya, Vijñānabhikshu's Commentar zu den Sānkhyasūtras, Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen*. Leipzig, 1889. Fait partie du t. IX des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* publiés par la Société orientale allemande.

duction est de tout point remarquable. Elle est faite d'abord sur un texte meilleur que celui de Hall, et toute la langue technique du Sânkhya y a été l'objet d'un travail de revision approfondi d'où elle est sortie en partie renouvelée. Non moins remarquable et, pour la plupart des lecteurs, probablement plus intéressante, est la troisième publication de M. Garbe, la traduction allemande de la *Sâmkhyatattvakaumudî*[1] de ce même Vâcaspati Miçra que nous avons déjà rencontré plus haut exposant les doctrines Vedânta et Mîmâmsâ. La traduction de M. Garbe se distingue, comme la précédente, par le soin scrupuleux qu'il a mis à saisir et à rendre toute la portée et l'exacte nuance de ce langage technique, et, sous ce rapport, elle semble bien constituer un travail définitif. Quant à l'œuvre de Vâcaspati, M. Garbe la déclare la meilleure de toute la littérature du Sânkhya, appréciation à laquelle je souscris de confiance, s'il me permet de faire une exception en faveur du texte que cette *Kaumudî* commente, la vieille *Sâmkhyakârikâ* d'Içvarakrishna (elle a été traduite, dit-on, en chinois dès le VIe siècle) qui, par sa sobriété énergique, claire, directe et n'excluant pourtant pas une certaine élégance, me paraît être la perle, non seulement du Sânkhya, mais de toute la philosophie scolastique de l'Inde. Dans l'introduction, qui est un modèle de clarté et de solide information, M. Garbe a repris la question de l'origine et de l'âge du Sânkhya. Il le tient pour le plus ancien des darçanas, celui qui s'est constitué le premier[2], en réaction contre l'idéalisme des Upanishads, et c'est de lui que le bouddhisme serait sorti. Il a examiné avec soin les ressemblances

1) R. Garbe, *Die Sânkhya-Philosophie, Vâcaspatimiçra's Sânkhya-tattva-kaumudî in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sânkhya-Philosophie*. München, 1892. Tiré des *Abhandlungen de l'Académie de Munich*.

2) Tout en maintenant cette antiquité du Sânkhya, M. Garbe ne la revendique pas pour les *Sâmkhyasûtras*, qu'il estime au contraire très modernes, plus modernes non seulement que la *Sâmkhyakârikâ*, mais que la *Kaumudî* de Vâcaspati, à doute, comme lui, de la haute antiquité de ces autres (*cf.* *Revue critique*, 19 avril 1886, p. 309); mais je n'irai pas aller aussi loin. Au XIIIe siècle, n'était-il pas bien admis qu'un darçana devait reposer sur un sûtra, et j'ai de la peine à concevoir comment, à cette époque, une fraude pareille se serait introduite dans l'école et aurait réussi à s'y faire accepter.

déjà signalées entre les deux doctrines et il en a produit de nouvelles. Sur l'un et l'autre point toutefois, sa discussion ne m'a pas entièrement convaincu, et je persiste dans le doute que j'ai exprimé jadis à cet égard et que M. Garbe a bien voulu relever. Je ne vois pas bien pourquoi le Sâṅkhya aurait été systématisé de meilleure heure que les spéculations contre lesquelles il réagissait et, d'autre part, tout en admettant que ces divers systèmes ont grandi côte à côte, c'est du côté du Vedânta plutôt que du Sâṅkhya que me paraissent être les affinités natives du bouddhisme. Les rencontres de détail et de nomenclature, qui sont incontestables et incontestées, pourraient bien, à cet égard, être trompeuses. Seul de tous les systèmes anciens, le Sâṅkhya a élaboré une théorie complète des choses finies, et le bouddhisme a dû lui emprunter cette théorie, comme la lui ont empruntée tous les systèmes brâhmaniques, quand ils ont voulu parler du monde matériel ou des concepts qui, suivant eux, en faisaient partie. Mais je doute qu'il ait pris de ce côté la négation absolue à laquelle il aboutit logiquement, bien qu'il ne l'ait pas toujours et uniformément professée. Sur ce point, d'ailleurs, je crois qu'il y a eu, entre M. Garbe et moi, un peu de malentendu. En caractérisant le Sâṅkhya comme « un système solide, peu susceptible de développement et de modifications profondes, ...surtout peu sentimental » (*Les Religions de l'Inde*, p. 70 du texte français), je n'ai pas entendu dire qu'il n'avait pas fait une place suffisante à la théorie de la sensibilité et du monde sensible (c'est le contraire qui est vrai, comme le fait observer fort justement M. Garbe), mais simplement qu'il était peu favorable aux entraînements et aux inquiétudes d'un mysticisme sans objet. Et, par le pessimisme du bouddhisme, que je ne puis pas retrouver dans le Sâṅkhya, j'entendais son pessimisme métaphysique. Pessimiste, le Sâṅkhya l'est certainement, puisque la vie, pour lui, est une séduction et une servitude. Mais, s'il en veut à la douleur, il ne s'en prend pas à toute existence, ni à la perpétuité du principe personnel, en laquelle il a, au contraire, la foi la plus robuste, tandis que le Vedânta et le bouddhisme aboutissent forcément l'un et l'autre à la mer. En résumé, aujourd'hui comme alors, je vois

dans le bouddhisme plutôt un Vedânta désespérant de l'absolu qu'un Sânkhya arrivé au scepticisme.

Je viens de rappeler que le Sânkhya est « peu susceptible de développement et de modifications profondes ». Il en a subi une toutefois : il est devenu théiste et dévot dans le Yoga. Ce dernier système est, en effet, une sorte d'appendice du Sânkhya, s'y ajoutant ou s'en séparant à volonté, acceptant tout le gros de l'ancienne doctrine, au point que le même nom sert pour les deux (*Sânkhyapravachana* est le titre commun des *Sânkhya-* et des *Yoga-sûtras*), mais introduisant la croyance en un dieu, maître suprême, et, de plus, une discipline complète et parfois très bizarre de la vie ascétique et spirituelle. C'est par ce côté, sans doute, que les Yogasûtras ont attiré l'attention des maîtres du théosophisme hindou moderne, qui les recommandent comme lecture pratique aux adeptes et qui en ont fait faire une traduction anglaise à leur usage[1]. Outre cette traduction que, d'ailleurs, je n'ai pas vue, je n'ai à signaler pour le Yoga qu'un mémoire du Pandit Bhashyacharya, de la Société théosophique de Madras, sur l'âge de Patañjali, l'auteur des Yogasûtras[2]. Le mémoire est un singulier mélange d'informations exactes et d'assertions entassées sans critique. Les conclusions du Pandit sont que Patañjali, le grammairien auteur du Mahâbhâshya, est aussi l'auteur des Yogasûtras; qu'il a vécu après Pânini et avant le dernier Buddha, vers le xe siècle avant notre ère; qu'il n'a été que le dernier rédacteur des Sûtras, dont la doctrine est infiniment plus ancienne, et que les allusions au bouddhisme qu'on a signalées dans l'un et dans l'autre de ses deux ouvrages, se ré-

1) *The Yogasûtras of Patañjali, translated by Professor Manilal Nabhûbhai Dvivedi.* Publié aux frais de la Société théosophique de Bombay. Parmi les publications de la Société, je note encore des traductions de la *Bhagavadgîtâ*, du *Prabodhachandrodaya*, de la *Bhaktigîtâ*, de l'*Atmabodha* de Çankara, des compositions des Upanishads traduites dans la *Bibliotheca Indica*, etc. Au point de vue de l'archéologie littéraire, il n'y a rien à relire. Mais, comme lectures pratiques et d'édification, tout cela doit produire un effet singulier dans certains cercles.

2) Pandit N. Bhashyacharya, *The Age of Patañjali*. Madras, 1892. Extrait du numéro de septembre du *Theosophist*, l'organe de la Société de Madras.

portent au bouddhisme des Buddhas prédécesseurs de Çâkyamuni.

Sur le domaine du *Nyâya*, dont le propre est la théorie de la connaissance et la logique, la publication dans la *Bibliotheca Indica*, du volumineux et pas très ancien traité des Gangeça Upâdhyâya, le *Tattvacintâmani*, a progressé de huit fascicules[1], depuis le dernier Bulletin, tandis que celle de la glose plus ancienne d'Uddyotakara, le *Nyâyavârttika*, commencée dans la même collection, n'a pas fait un pas[2]. Par contre, une heureuse découverte de M. Peterson nous a rendu deux monuments du Nyâya des bouddhistes, peut-être deux œuvres de ces mêmes dialecticiens bouddhistes contre lesquels polémisent Kumârila, Çankara, Sureçvara, et, par un singulier hasard, c'est du fond d'une vieille bibliothèque jaina que nous reviennent ces vénérables reliques : un traité anonyme, le *Nyâyabindu* et la *tîkâ* ou commentaire de ce traité par un certain âcârya Dharmottara[3]. L'ouvrage avait déjà été signalé par Wassiljew comme se trouvant traduit en tibétain dans le Tanjur, et dans sa préface, M. Peterson avait d'abord songé à identifier ce Dharmottara avec le fondateur et l'éponyme de l'école bouddhiste des Dharmottariyas. Je vois avec plaisir qu'il y a renoncé depuis[4] ; car l'école est mentionnée déjà dans les vieilles inscriptions de Karle et de Junnar, tandis que ce Dharmottara a été précédé, comme commentateur du Nyâyabindu, par Vinîtadeva et par Dharmakîrti, qui sont du VIIe siècle.

Le *Vaiçeshika* est un proche parent du Nyâya. Leur tradition est en partie commune, la plupart des docteurs de l'un ayant été aussi des docteurs de l'autre. Par leur objet même, ils sont tous deux indépendants du Veda. Si ce n'est pour la forme, ils n'ont

1) Pandit Kâmâkhyânâth Tarkavâgîça, *The Tattvacintâmani by Gangeça Upâdhyâya, with Extracts from the Commentaries of Mathurânâtha Tarkavâgîça and of Jayadeva Miçra*. Vol. I, et vol. II, fasc. 1-2, Calcutta, 1884-1891.

2) Pandit Vindhyeçvarî Prasâd Dube, *Nyâyavârttikam, edited*. Fasc. 1, Calcutta, 1887.

3) Peter Peterson, *The Nyâyabindutîkâ of Dharmottarâcârya ; to which is added the Nyâyabindu*. Calcutta, 1889.

4) *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XVII (1893), p. 47 et s.

pas à faire appel au texte sacré, celui-ci pour la logique, celui-là pour ses catégories et pour sa théorie de la substance et des qualités. Aussi, ont-ils été cultivés l'un et l'autre par les bouddhistes et par les jainas. Ces derniers même ont revendiqué le fondateur du Vaiçeshika, Kanâda, comme un des leurs. La nouvelle édition des Sûtras entreprise dans la *Benares Sanskrit Series* et mentionnée déjà dans le précédent Bulletin, en est toujours encore au premier fascicule[1]. Mais je dois en signaler une autre et, celle-ci, l'œuvre d'un réformateur. Le Mahâmahopâdhyâya Candrakant Tarkalankar est professeur au *Sanskrit College* de Calcutta. Il a beaucoup écrit et en plus d'un genre, poésie, drame, smriti, grammaire; mais son étude de prédilection est la philosophie. Il a acquis la conviction que depuis Udâyana, c'est-à-dire depuis au moins le XIe siècle, les Sûtras de Kanâda sont mal interprétés sur plusieurs points importants et, pour produire ses découvertes, il les a, selon l'usage hindou, incorporés à un commentaire : il a fait une édition des Sûtras accompagnés d'un nouveau *bhâshya*[2]. A première vue, ces nouveautés paraissent peu de choses. Il s'agit d'établir, par exemple, que pour Kanâda la non-existence n'est pas une catégorie au même titre que les autres; que les catégories se réduisent en réalité à trois, substance, qualité, acte, qui impliquent les autres; que le temps et l'espace ne sont pas des modes de la substance; que la qualité de forme ne doit pas être déniée à l'air; que l'or et l'argent n'appartiennent pas à l'élément feu, mais à l'élément terre, comme les autres corps solides; que l'âme, en aucun cas, ne saurait être perçue par les sens, etc. Tout cela a l'air bien hindou et passablement étrange. A y regarder de plus près, on s'aperçoit que ces propositions tendent toutes à rendre la physique de Kanâda moins incompatible avec la nôtre, qu'il y a là comme un filet bien mince, bien discret, de la pensée occidentale s'introduisant

1) Pandit Vindhyeçvari Prasâda Dvivedi, *The Aphorisms of the Vaiçeshika Philosophy of Kanâda, with the Commentary of Praçastapâda and the Gloss of Udayanâchârya*. Fasc. 1, Benares, 1895. — Cf. *Pandit's Journal*, octobre 1895.

2) Mahâmahopâdhyâya Candrakanta Tarkalankar, *The Vaiçeshika-Darçanam, with Commentaries*. Calcutta, 1887.

dans la tradition hindoue. On se rappelle alors ce qu'Albirouni nous dit des Hindous de son temps : Apprenez-leur une nouveauté : aussitôt ils la tourneront en leurs gloses, si bien que le lendemain vous ne reconnaîtrez plus votre propre pensée. Et l'on est amené à se dire qu'il a dû en être de même depuis que l'Inde s'est trouvée en contact avec une science plus avancée que la sienne, et que plus d'un emprunt doit ainsi dormir, voilé à notre regard, dans cette tradition en apparence si originale. On est redevable au même auteur d'une double édition d'une autre œuvre d'un des grands docteurs du Nyâya et du Vaiçeshika, le *Kusumâñjali* d'Udayana[1], un traité sur l'existence de Dieu, bien connu par la belle traduction qu'en a donnée M. Cowell, il y a près de trente ans.

Je terminerai cette revue des travaux qui ont porté sur la vieille philosophie de l'Inde, par la mention d'un court écrit jaina, le *Shaddarçanasamuccaya*, « le Résumé des six systèmes », de Haribhadra, dont nous devons une bonne édition[2] à M. P.-L. Pullé, professeur à l'Université de Padoue. Haribhadra, que la tradition fait mourir en 529 A. D., mais que des témoignages plus positifs placent au IXe siècle, et qui a eu, du reste, plusieurs homonymes, était un brâhmane converti au jaïnisme. Il est resté fameux comme l'auteur de 1,400 prakaraṇas (d'ouvrages, c'est-à-dire de chapitres d'ouvrages), et il paraît avoir été l'un des premiers introducteurs du sanscrit dans la littérature scolastique des Jainas Çvetâmbaras[3]. Par les « six systèmes », les brâhmanes entendent ceux qui viennent d'être passés en revue : les deux

1) La première de ces éditions est de Calcutta, 1880. Elle est toute accompagnée, sans titre anglais, du commentaire de Haridâsa (aussi publié dans l'édition Cowell), avec une glose de l'éditeur. — L'autre est publiée dans la *Bibliotheca Indica* : Mahâmahopâdhyâya Candrakânta Tarkâlaṅkâra, *Nyâyakusumâñjali prakâçanam*, Fasc. I-II, Calcutta, 1888-1889. L'édition compte maintenant six fascicules de plus, mais que je n'ai pas encore reçus. Elle comprend le commentaire de Bardhamâna et la glose de Vardhamâna, et donne le texte complet, tandis que la première ne reproduit guère que les kârikâs.

2) Dans le Giorn. *della Società Asiatica Italiana*, I (1887).

3) Sur Haribhadra, cf. Leumann, *Z. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLVI, (1892), 582.

Mîmâmsâ, le Sânkhya et le Yoga, le Nyâya et le Vaiçeshika. Haribhadra, au contraire, si le traité est bien de lui [1], expose sous ce titre très brièvement (en 87 çlokas), mais en somme d'une façon assez impartiale, les principes essentiels des bouddhistes, des jaïnas, des sectateurs du Nyâya, du Sânkhya, du Vaiçeshika et de la Mîmâmsâ. Il choisit donc sa propre école et celles avec qui les jaïnas ont eu le plus d'affinités, et il les intercale entre celles de leurs pires ennemis, les bouddhistes et les ritualistes de l'école de Jaimini. Ces derniers, il les accouple avec les *Lokâyatikas*, les matérialistes athées, non par simple fanatisme sectaire et de son propre chef, mais conformément à une opinion qui était alors courante même parmi les brâhmanes.

Pour revenir de la spéculation au rituel et à la coutume, le chemin est moins long dans l'Inde que chez nous. Les deux disciplines prétendent également s'appuyer sur le Veda et presque avec autant de droit l'une que l'autre. Les indications relatives aux *Çrauta-sûtras*, à ceux de ces textes qui traitent des grands sacrifices solennels, ont été données plus haut, chaque fois sous le Veda, dont ces sûtras relèvent. Il ne me reste plus, sur ce domaine, qu'à mentionner deux travaux qui ont pour objet l'étude comparative de points particuliers de ce rituel d'après l'ensemble des textes. M. Hillebrandt, reprenant une piste qu'il a déjà suivie plusieurs fois, a recherché les traces que d'anciennes fêtes solsticiales ont laissées dans certaines grandes cérémonies du brâhmanisme, les *Sattras* [2]. Ces fêtes auraient été communes aux peuples indo-européens, et cette communauté primitive se révélerait encore dans plusieurs particularités caractéristiques où la coutume des Slaves et des Germains paraît se rencontrer avec les prescriptions brâhmaniques. Comme proposition générale, la thèse de M. Hillebrandt n'a rien que d'acceptable. Il se peut fort bien que les brâhmanes aient incorporé d'anciennes

1) Il paraît en tout cas différer d'un *Saddarçanasamuccaya* de Haribhadra Sûri, mentionné dans le vijñapana du *Vaiçeshikasûtra* (Benares Sanskrit series), p. 12.

2) Alfred Hillebrandt, *Die Sonnwendfeste in Alt-Indien. Eine Untersuchung*. Erlangen, 1893.

solennités populaires de ce genre à leurs cérémonies cycliques, quelque doute qu'on puisse avoir quant à l'existence plus théorique que réelle de ces longues cérémonies. Mais, dans le détail, nous pensons qu'il est allé trop loin, et qu'on fera bien de tenir compte des réserves faites ici-même[1] par M. Sahlmüller sur quelques points de sa théorie. Indépendamment de cette théorie, le mémoire de M. Hillebrandt est d'ailleurs très riche en informations de toute sorte sur la constitution de l'ancien rituel brâhmanique. Plus riche encore, en tout cas plus complète, mais laissant moins de prise à l'hypothèse, est la monographie de M. Weber sur le *Vâjapeya*[2], une cérémonie où il y avait des jeux, des courses de chars, et où l'on buvait de la *surâ*, une boisson fortement enivrante et que le rituel même développé a dû conserver ici, malgré son parti-pris de tempérance. Ici, on-core, il s'agit d'une coutume populaire admise et modifiée dans le cadre sacerdotal, et M. Weber a très bien montré comment, d'une fête qui, à l'origine, paraît avoir accompagné la désignation d'un chef, qui en décidait peut-être, elle a fini par devenir ainsi purement une des formes du sacrifice avec soma.

Sur le domaine du rituel domestique et du droit coutumier, je dois mentionner d'abord la nouvelle édition du *Dharmasûtra* d'Âpastamba[3] par M. Bühler, et celle du *Gṛihyasûtra* de Hiraṇyakeçin[4] par son élève, M. Kirste. Les deux écrits font partie des œuvres de deux écoles très voisines se rattachant au Yajus

1. T. XXIII, p. 221.

2) Alb. Weber, *Ueber das Vâjapeya*. Extrait des Sitzungsberichte de l'Académie de Berlin, juillet 1892. — M. Weber a bien voulu me faire l'honneur de me dédier ce mémoire. Je le prie d'accepter ici l'expression publique de ma affectueuse reconnaissance.

3. Georg Bühler, *Apastamba on the Sacred Law of the Hindus* (= Apastamba, edited with *Extracts from the Commentary*. Second edition, revised. Part I. Containing the Text, with various Notes, an Index of the Sûtras, and the Twenty-Seventh Adhyâya of the Hiraṇyakeçi-Dharmasûtra. Bombay, 1892. Forme le n° XLIV de Bombay Sanskrit Series. La première édition est de 1868-1871).

4. J. Kirste, *The Gṛihyasûtra of Hiraṇyakeçin, with Extracts from the Commentary of Mâtridatta*. Vienne, 1890. Publié par l'Académie des sciences de Vienne. Cf. du même : Ein Gaunâ-Manuscript des Hiraṇyakeçigṛihyasûtra, dans les Sitzungsberichte de l'Académie de Vienne, 1891.

Noir des Taittiriyas. Leurs sûtras ont de nombreuses et larges parties communes. Pour le dharmasûtra, par exemple, il a suffi à M. Bühler de noter les variantes, pour que son édition du dharmasûtra de l'une soit aussi une édition du dharmasûtra de l'autre. Dans sa préface, on trouvera de nouveaux renseignements sur le texte d'Apastamba et sur ses commentateurs. A ces textes on peut joindre le *Karmapradîpa*, dont M. Schrader a publié et traduit le premier chapitre[1]. C'est un traité sur le rituel srâuta en général, mais suivant plus particulièrement le sûtra de Gobhila (Sâmaveda), bien qu'il ait été adjugé aussi au *Rik* et surtout au Yajus Blanc. Il est même attribué à Kâtyâyana, l'auteur des Crautasûtras de ce Veda. Le traité, sur lequel M. Knauer avait déjà donné d'utiles renseignements, paraît être plus ancien que le supplément aux sûtras de Gobhila, le *Grihyasamgraha*, déjà mentionné plus haut[2]. M. Oldenberg a donné un deuxième volume de ses Gribyasûtras traduits en anglais[3] contenant ceux de Gobhila, de Hiranyakeçin et d'Apastamba. La collection comprend maintenant tous ceux dont les textes ont été publiés, et le traducteur a pu y joindre son introduction générale. Jusqu'à la fin il a su être exact, complet et, de plus, original dans une matière déjà si souvent traitée. Dans l'introduction, par exemple, on aura de la peine à relever une seule redite; pourtant rien d'essentiel n'y a été négligé, et si, dans ses conclusions, l'auteur se rencontre avec l'un ou l'autre de ses devanciers, il y arrive toujours par des chemins qui lui sont propres. C'est ainsi que, par des considérations sur la métrique, il est amené à préciser d'une manière aussi neuve qu'ingénieuse la position de ces sûtras dans la littérature védique. Les pratiques qu'ils prescrivent sont évidemment en bonne partie très anciennes, puisqu'elles se rencontrent en assez grand nombre et avec des ressemblances

1) Friedrich Schrader, *Das Karmapradîpa*. I. *Prapâthaka mit Anzeigen aus den Kommentaren des Âpâdeva, herausgegeben und übersetzt*. Halle a. S., 1889.

2) P. 218.

3) Hermann Oldenberg, *The Grihya-Sûtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies, translated*. Part II. *Gobhila, Hiranyakeçin, Apastamba*. *Apastamba, Yajña-paribhâshâ-Sûtras, translated by F. Max Müller*. Oxford, 1892. Forme le vol. XXX des *Sacred Books of the East*.

qui vont jusqu'au détail, chez d'autres peuples indo-européens. Plusieurs aussi sont déjà mentionnées dans les Brâhmanas. Mais, avant ces sûtras, il n'y avait pas de traités pour cette partie du rituel, comme il y avait les Brâhmanas pour le rituel plus compliqué des grands sacrifices. Jusque-là, ces pratiques avaient été de tradition, non d'enseignement. Aussi les gṛihya-sûtras sont-ils *smârtas*, non *srautas*, relevant de la coutume, non de la doctrine. Une table synoptique très complète des matières traitées dans ces textes est jointe au volume, qui se termine par la traduction des *Yajñaparibhâshâsûtras* d'Apastamba, fournie par M. Max Müller et déjà mentionnée plus haut[1].

MM. Caland et Winternitz ont traité de points spéciaux de ce rituel : l'un, du culte des morts[2] ; l'autre des cérémonies du mariage[3] ; et ils les ont étudiés au point de vue comparatif, en les rapprochant des coutumes analogues observées chez d'autres peuples. C'est aussi une étude comparative qu'a faite M. Kirste en rapprochant le sacrement de la tonsure de l'enfant chez les Hindous, d'une coutume assez semblable encore en vigueur chez les Slaves du sud[4]. Le rapprochement peut être exact, mais je doute que l'explication de l'usage proposée par M. Kirste paraisse convaincante. Il le rattache à l'ancien culte des arbres et des

1) P. 216.

2) W. Caland, *Ueber Totenverehrung, bei einigen der indo-germanischen Völker*. Amsterdam, 1888, dans les *Mémoires de l'Académie d'Amsterdam*. Cf. M. Winternitz, *Notes on Cremation and Ancestral Worship among the Indo-European nations*. Dans *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.*, IV (1890), p. 129. C'est aussi à l'étude comparative des usages funéraires que se rapporte en grande partie une dissertation de M. Adolf Kaegi : *Der Neumond bei den Ostariern*. *Kulturhistorische Anzeichen*. Extrait des *Philologische Abhandlungen für Heinrich Schweizer-Sidler*, 1892.

3) M. Winternitz, *Das altindische Hochzeitsritual nach dem Apastambiya-Grihyasûtra, und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern*. Wien, 1892. Dans les *Denkschriften* de l'Académie de Vienne. Cf. du même, *A Comparative Study of Indo-European Customs, with special reference to the Marriage Customs*, dans *Transactions of the International Folk-lore Congress*, 1891. London, 1892.

4) J. Kirste, *Indogermanische Gebräuche beim Haarschneiden* dans les *Annales Gracienses*, *Festschrift zum 42. Philologentage in Wien*, 1893.

plantes, représentés ici par les cheveux, et il nous renvoie à la quille fatidique du navire Argo et aux chênes de Dodone. Feu Wilken[1], qui avait des interprétations si ingénieuses pour la plupart de ces vieux usages, et qui du reste a aussi écrit une dissertation sur l'offrande de la chevelure, y voyait avec plus de raison peut-être un sacrifice symbolique, une sorte de rachat de la personne tonsurée. Dans un autre travail relatif à une pratique du rituel domestique, « l'offrande aux serpents », M. Winternitz n'est pas sorti de l'Inde; mais il a comparé l'Inde du passé à celle du présent et montré comment les mêmes usages ou d'autres très semblables s'y sont perpétués jusqu'à nos jours[2]. Enfin un médecin indigène au service britannique, M. Gupta, a étudié les prescriptions de l'ancienne loi hindoue au point de vue sanitaire et social[3].

Une discipline d'un caractère bien différent et à laquelle nous n'aurions certainement pas à toucher ici, s'il s'agissait de tout autre pays, l'art érotique, constitue dans l'Inde une des branches reconnues de la smṛiti. Comme les autres, celle-ci remonte à un auteur très voisin, pour la forme et pour une partie du fond, des dharma- et des gṛihyasûtras, avec lesquels il a des chapitres communs, parfois presque identiques dans les termes, ceux qui traitent des conditions et des formes du mariage. Dans ces cas, c'est un çâstra au même titre que les autres, proclamant, comme eux, le dharma. Pour tout le reste, le livre est d'une inconscience bestiale, mais plein de renseignements curieux pour l'histoire des coutumes et des mœurs. Il a été édité avec le commentaire de Yaçodhara, par feu le pandit Durgâprasâda, *for private circulation only*, bien que, à part cette restriction d'ailleurs de pure forme, il ne contienne pas une syllabe d'anglais[4]. Il a aussi été

1. Ce travailleur infatigable et consciencieux, dont aux Bataliens on plus d'une fois mentionné les travaux sur les populations de l'archipel indien, est mort le 27 août 1891, à l'âge de quarante-quatre ans.

2. M. Winternitz, *Der Opferkult. Ein altindischer Schlangencult* dans les *Mittheilungen* de la Société anthropologique de Vienne, t. XVIII (1888).

3. H. P. Gupta, surgeon-major, *Sanitary and Social Rules in the Shastras*, dans la *Calcutta Review*, juillet 1888.

4. Ord-Vâtsyâyana-prâṇîtam Kâmaçâstram, *Yaçodhara-viracitayâ Jayamangalâkhyayâ vṛitty-opetam* Bombay, 1891.

traduit en français[1] (une traduction anglaise antérieure et anonyme est l'œuvre de Shankar Pandit), je ne sais d'après quel original, probablement d'après une version moderne obtenue dans l'Inde, sûrement pas d'après le texte sanscrit, dont la traduction ne reproduit pas même l'ordonnance. Celle-ci ne peut rendre aucun service comme document archéologique, et, comme le traducteur a cru convenable d'y ajouter toute sorte d'ordures tirées de la littérature occidentale, elle est à classer simplement parmi les livres pornographiques.

C'est en grande partie de ces anciens sûtras et d'autres écrits semblables qu'est sortie la littérature juridique de l'Inde, d'abord les *dharmaçâstras* proprement dits, puis leurs commentaires et des traités de plus en plus systématiques, élucidant une doctrine particulière ou embrassant l'ensemble du droit, comparant les autorités, discutant le pour et le contre de chaque cas et résolvant les conflits d'opinions selon les règles de la dialectique mîmâṁsâ. On saura gré à M. Strehly de nous avoir donné une traduction française du Code de Manu[2], celle de Loiseleur-Deslongchamps, la seule bonne, mais qui remonte à 1833, étant depuis longtemps épuisée et introuvable. La bibliographie, chez M. Strehly, est insuffisante (il fallait en dire plus ou ne pas y toucher), et il y aurait quelques légers malentendus à relever dans sa préface ; mais le travail de la traduction, pour lequel il s'est inspiré des meilleures autorités, est fait avec soin et doit inspirer toute confiance. Les notes, rédigées avec beaucoup de discernement, donnent tout le nécessaire pour que le livre puisse être consulté avec fruit aussi par le lecteur étranger aux choses de l'Inde. La collection d'extraits des principaux commentaires sur Manu, que M. Jolly avait commencée dans la *Bibliotheca Indica*, a dû être arrêtée après le troisième fasci-

1) *Théologie hindoue. Le Kamasoutra, règles de l'amour de Vatsyayana* (recueil des brahmanes), traduit par E. Lamairesse. Paris, 1891. Je ne connais que la traduction du Père Séjot par le nom, et je ne saurais dire laquelle elle reproduit, des nombreuses versions de ce remaniement du Xe livre du *Bhagavata Purâṇa*.

2) G. Strehly, *Mânava dharma çâstra. Les lois de Manou*, traduites du sanscrit. Paris, 1893. Forme le tome II de la *Bibliothèque d'études des Annales du Musée Guimet*.

cule[1], ces textes ayant été, dans l'intervalle, publiés *in extenso*, mais pas avec toute la correction désirable, dans la grande édition de Manu donnée par feu Vîçvanâth Nârâyan Mandlik. Les extraits vont jusqu'à la fin du livre III. On doit, au même savant, une traduction des Codes de Nârada et de Bṛihaspati[2]. Celle de Nârada est faite sur le texte plus ample que M. Jolly a édité dans la *Bibliotheca Indica* et, de ce chef, du chef aussi de nombreuses améliorations de détail, elle est bien supérieure à la première version de 1876. La traduction comprend en outre celle des fragments qu'on trouve cités au nom de Nârada, mais qui manquent dans le texte actuel et que M. Jolly a soigneusement recueillis dans l'ensemble de la littérature juridique. Le Code de Bṛihaspati, dont l'original paraît perdu, a été même entièrement reconstruit à l'aide de fragments semblables. M. Jolly a fait ailleurs le même travail pour un autre code perdu, celui de Hârîta, dont il a essayé ainsi de reconstituer la section relative à la procédure civile[3]. A la même classe d'ouvrages appartient la *Smṛiti* de Parâçara[4], dont la publication se poursuit dans la *Bibliotheca Indica*, avec le commentaire de Mâdhavâcârya. Par ce commentaire, elle se rapproche en même temps des compilations suivantes, qui font partie de la même collection, le *Caturvargacintâmaṇi* d'Hemâdri[5] et le *Madanapârijâta* de Viçveçvara[6] (XIVe siècle), avec cette différence plus apparente que réelle, que ces dernières

1) Julius Jolly, *Minor Law-Books being a Series of copious Extracts from six unpublished Commentaries on the Code of Manu*. Calcutta, 1885-1890.

2) Le même, *The Minor Law-Books, translated. Part I. Nârada, Bṛihaspati*. Oxford, 1889. Forme le vol. XXXIII des *Sacred Books of the East*.

3) *Le même, Der Vyavahârâdhyâya aus Hârîta's Dharmaçâstra, nach Citaten zusammengestellt*. Munich, 1880. Dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Bavière.

4) Pandit Candraçâkara Tarkâlaṅkâra, *Parâçara Smṛiti*. Vol. I, II et III, fasc. 1-10. Calcutta, 1883-1891.

5) Pandit Bâlaçâstrin Çivaram, *Yâjñavalkya Smṛitiṭîkâ and Kâmâkhyânâtha Tarkavâgîça, Caturvargacintâmaṇi by Hemâdri, edited*. Vol. I; II, 1; II, 2; III, 1, III, 2, fasc. 1-7, 1873-1880. Il y en a d'autres de parus, mais que je n'ai pas encore reçus.

6) Pandit Madhusûdana Smṛitiratna, *The Madana Pârijâta, edited*. Fasc. 1-10, Calcutta, 1867-1890.

ne s'astreignent pas à suivre pas à pas un texte particulier. Enfin l'on trouvera d'utiles recherches sur divers points de la doctrine et de l'histoire du droit hindou, dans une série d'articles publiés par M. Jolly, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande : sur le « prix du sang », sur la polyandrie et sur la procédure devant les tribunaux hindous [1]; sur les manuscrits juridiques de l'*India Office*, à propos du Catalogue de M. Eggeling [2]; sur les mariages entre enfants et sur les polémiques que cette grave question soulève dans l'Inde [3].

Toute cette littérature didactique, juridique et coutumière, aurait péri, qu'on en retrouverait la substance, mais confusément et avec d'étranges additions, dans l'énorme compilation qui a fini par abriter tous les souvenirs de l'ancienne légende épique de l'Inde. J'ai déjà signalé plus haut les recherches de M. Weber sur les sources védiques de cette légende [4]. Quant au grand poème où elle est venue se résumer, le *Mahâbhârata*, on sait qu'il est en train d'être traduit en anglais, grâce aux efforts persévérants du Pratâpa Candra Rây [5]. La traduction, qui en est au soixante-dix-huitième fascicule, est achevée maintenant aux quatre cinquièmes et va jusqu'au vers 12353 du livre XII, de l'édition de Calcutta. Je ne reviendrai pas une fois de plus sur les lourds sacrifices que le généreux Hindou continue de s'imposer pour mener à bonne fin sa vaste et patriotique entreprise. J'ajouterai seulement que, grâce à l'expérience acquise, le travail de traduction n'a pas cessé de gagner en précision et qu'aucun effort n'a été épargné pour en faire disparaître les défauts qu'on pouvait y signaler au début, et j'exprimerai une fois de plus l'espoir que la France ne sera pas la dernière à répondre aux

1) J. Jolly, *Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte*, I. *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLIV (1890), p. 332.

2) Le même, *Idem*, II. *Ibidem*, XLVI (1892), p. 200.

3) Le même, *Idem*, III. *Ibidem*, p. 413.

4) P. 129.

5) Pratâpa Chandra Rây, *The Mahâbhârata of Krishna-Dwaipayana Vyâsa, translated into English prose. Published and distributed gratis*. Parts I-LXXVIII. Calcutta, 1883-1892.

appels de l'auteur et à s'associer à son œuvre toute désintéressée[1].

Je ne connais que des fragments d'une série d'études publiées dans le *Muséon*, par M. l'abbé Roussel, sur la théologie du Mahâbhârata[2]. Elles paraissent justes et témoignent d'une lecture attentive. Mais, selon qu'il était à prévoir, ce qu'elles rendent n'est guère que la pensée hindoue en général, et, comme elles entrent dans le détail, analysant des morceaux de grande dimension, on ne voit pas bien où on en sera la limite. C'eût été une tâche plus utile, mais aussi infiniment plus délicate, de rechercher dans le poème les traces d'une doctrine, sinon particulière, du moins plus caractéristique, en laissant de côté ce qui est lieu commun. M. Holtzmann a repris les vues autrefois exposées par lui sur l'origine et sur les destinées du Mahâbhârata, en les élargissant et en les précisant[3]. D'une dissertation, il en a fait un volume, et elles n'y ont rien gagné. Le livre est riche de faits et plein d'observations justes et intéressantes, car l'auteur possède une culture littéraire très étendue, et il connaît à fond le Mahâbhârata. Mais la théorie, déjà viciée dans le germe[4], est devenue tout à fait inacceptable sous ses nouveaux contours plus nettement accusés. On sait que, pour M. Holtzmann, le poème primitif aurait été composé au IIIe siècle avant notre ère, à la cour d'Açoka; qu'il était d'inspiration absolument martiale, chevaleresque et, par-dessus le marché, bouddhique; que les héros en étaient les chefs du parti vaincu, Karna, Duryodhana et ses frères; que les brâhmanes, en s'en emparant, en auraient fait, sans y réussir entièrement, la glorification du parti victorieux, des Pândavas, et la condamnation du bouddhisme, perfidement déguisé par eux sous les traits d'une religion alliée de près au bouddhisme et

1) On souscrit au Mahâbhârata savarth (entièrement publié) pour 8 roupies, par son comptoir; à la traduction anglaise, pour liv. st. 6 sh., en une dizaine de ressources insuffisantes en souscripteur, liv. st. 3, 10 sh., port compris; chez Pratap Chandra Ray, 1, Bâbu Gouroo Dass' Street, Calcutta (British India).

2) *Les dieux de l'Inde brahmanique d'après l'Adi-Parvan. — Etudes de religion hindoue. L'homme d'après l'Adi-Parvan.* Extraits du *Muséon*, 1882 (?).

3) Adolf Holtzmann, *Zur Geschichte und Kritik des Mahâbhârata*. Kiel, 1892.

4) Cf. *Revue critique* du 1er janvier 1883.

tout aussi détestée, le çivaïsme ; que plus tard, dans de nouveaux remaniements, ils auraient cherché à effacer les traces de cette hostilité contre le çivaïsme, avec lequel, dans l'intervalle, ils s'étaient réconciliés ; qu'enfin, par des additions successives, ils auraient fait du poème une encyclopédie de leur orthodoxie éclectique. Tout cela s'accordait assez mal avec des traits connus de l'histoire religieuse, littéraire et linguistique de l'Inde. En essayant de préciser les époques de ces divers remaniements, qui n'auraient pris fin qu'au XIIe ou au XIVe siècle, M. Holtzmann a achevé de gâter sa thèse. On lui a fait voir, M. Jacobi d'abord[1], MM. Bühler et Kielhorn ensuite[2], que, dès le milieu du Ve siècle, le poème contenait 100.000 vers ; que dès cette époque aussi probablement, et dès le VIIe siècle certainement, il était regardé comme un ouvrage didactique, une smṛiti, et qu'il avait le caractère et l'autorité d'un dharmaçâstra que, d'après la théorie de M. Holtzmann, il n'aurait acquis que du Xe au XIIe siècle ; qu'à partir du VIIe siècle, toute une série de témoignages ne permettent plus d'y supposer les altérations considérables que cette théorie exige ; qu'enfin, dès la première moitié du XIe siècle, Albirouni et Kshemendra ont connu le poème à peu près tel que nous l'avons. Il reste donc du livre de M. Holtzmann un grand nombre d'observations de détail, qui font vivement regretter l'absence d'un index. Quant à sa théorie de la formation du Mahâbhârata, elle est ruinée de fond en comble.

Ce que M. Holtzmann a fait pour le Mahâbhârata, M. Jacobi l'a fait, mais en sens inverse, pour l'autre grande épopée de l'Inde, le *Râmâyaṇa*[3] : le premier a rajeuni son poème ; lui, il a vieilli le

1) Dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1er août 1892.

2) Georg Bühler und J. Kielhorn, *Indian Studies. N° II. Contributions to the History of the Mahâbhârata*. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1892. Cf. aussi un article de M. Sylvain Lévi, dans la *Revue critique*, 10 avril 1893. — Le mémoire de M. Bühler s'ajoute comme un dernier complément à un travail antérieur du même savant, où il établit, d'après le témoignage des inscriptions, que la poésie d'art raffiné, dite classique, est bien plus vieille dans l'Inde que des théories récentes ne voulaient l'admettre : *Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie*. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1890.

3) Hermann Jacobi, *Das Râmâyaṇa. Geschichte und Inhalt*, actes du Congrès des

sien. Il en enlève le premier et le dernier chants, retranchements sur lesquels on est en général et depuis longtemps d'accord. Dans le corps même de l'œuvre, il en opère encore d'autres, tous bien motivés, et plusieurs d'une façon absolument convaincante. Il obtient ainsi un poème de dimensions modérées, où Râma n'est pas encore identifié avec le dieu suprême, où ne paraissent ni Yavanas, ni Çakas, où il n'est pas question du zodiaque, où tout cadre, au contraire [1], avec ce que nous pouvons entrevoir de l'Inde pré-bouddhique et de l'état religieux, politique et social des peuples gangétiques, Kosalas et Videhas, du v[e] et vi[e] siècle avant notre ère, époque à laquelle le poème primitif aurait été composé à la cour des Ikshvakouides d'Ayodhyâ. Toute cette discussion est admirablement conduite dans l'ensemble comme dans le détail, avec un ordre parfait, sans trouble ni précipitation, dans une langue claire, précise, élégante: la thèse principale y est entourée d'une foule de considérations secondaires d'une saisissante justesse, qui ne sont jamais des digressions et que je voudrais pouvoir toutes reproduire [2]. Elle ne m'a pourtant pas convaincu. Dans le précédent Bulletin [3], j'ai indiqué en peu de mots que je ne pouvais admettre les conclusions de M. Jacobi sous la forme où elles avaient été produites une première fois ; car, comme le livre de M. Holtzmann, celui-ci est le développement d'un premier programme. Je dois dire maintenant, autant que l'espace dont je dispose me le permet, pourquoi je ne puis pas les accepter d'avantage dans leur nouvelle rédaction.

A la page 62, M. Jacobi se demande quel est le « forscher », qui a émis en passant la malencontreuse hypothèse que l'épopée sanscrite pourrait bien être la reproduction d'originaux prâcrits,

gedruckten Ramayana. Bonn, 1893. Cf. un article de M. V. Henry, dans la Revue critique, 1[er] mai 1893.

1) Jusqu'à deux critiques que M. Jacobi a calculées ; mais il n'y insiste pas trop.

2) Je signalerai du moins, à titre d'exemple, ce qu'il dit, p. 90, des religions de Çiva et de Vishnu et des remaniements tendancieux dont on a si souvent et avec tant d'exagération accusé les brâhmanes, ainsi que sa réfutation, p. 84, de la théorie d'un Râmâyana primitif bouddhique.

3) T. XIX, p. 165.

et il le met en demeure d'en fournir la preuve. Je crains que le coupable, ce ne soit moi [1]. Quant à la preuve, j'avoue que je ne l'ai pas : car c'est là un mot dont je m'efforce du moins de surveiller l'application. Mais il y a des probabilités, et qui, ce me semble, peuvent se discuter. Je crois que l'épopée hindoue est ancienne, aussi ancienne par ses origines que les premiers souvenirs de la nation ; qu'elle a été longtemps nationale et vraiment populaire ; que, pour cela, elle a dû être composée du peuple et chantée en sa langue ; qu'enfin elle n'a été mise en sanscrit qu'à l'époque où nous voyons apparaître les traces d'une littérature sanscrite profane, vers les approches de notre ère, cent ans de plus ou de moins, dans un sens ou dans l'autre, ne faisant point une affaire. En remontant sept siècles plus haut, M. Jacobi échappe à l'objection que le sanscrit n'aurait plus été en usage, comme il échappe en général à tous ces arguments en forme de coups droits qui frappent en plein la théorie de M. Holtzmann. Mais, après la composition du poème, il reste à nous en figurer la transmission. Des chantres ambulants, une sorte de rapsodes, les *kuçîlavas*, l'auraient porté de tribu en tribu, de bourgade en bourgade, dans les réunions du peuple et aux fêtes des râjas. Mais à qui donc auraient-ils chanté ce poème sanscrit, quand, depuis des siècles, on ne parlait plus que le prâcrit, quand celui-ci était la langue des cours et de l'administration, quand les inscriptions nous montrent les chancelleries s'essayant peu à peu d'imiter les formes de la langue sacrée, qui sans doute existait et non sans être entourée d'un grand prestige, mais affectée à des usages spéciaux et probablement renfermée dans les écoles des brâhmanes ? M. Jacobi admet lui-même que cette tradition du poème a été longtemps orale, et ceux qui le transmettaient, qui l'amplifiaient et le modifiaient sans cesse, de façon à le tenir en quelque sorte au courant des idées du jour, auraient négligé de suivre le courant en un seul point, l'essentiel pourtant, celui du langage, au risque de n'être plus compris ? Nous ne voyons plus bien ce qui a pu déterminer cet envahissement de la littérature profane par le sanscrit. Des

[1] Voir *Revue critique* du 5 avril 1886.

teur n'a probablement pas un grand usage de l'anglais, car il correspond en sanscrit, est donc, à sa manière, un signe des temps. Il montre à quelle profondeur les idées d'humanité, d'équité, de raison, de scrupule moral, qui, en dépit de tant de belles maximes de la littérature indigène, sont ici un fruit de la culture occidentale, ont pénétré dans les milieux les plus orthodoxes. Il se fait, en effet, dans l'Inde, autour de cette vieille tradition brahmanique, un double travail. D'une part, la critique et l'archéologie la fouillent sans rémission et sans vergogne. D'autre part, des fidèles de plus en plus nombreux s'appliquent à la faire revivre, et ce dernier travail est un travail de réforme et d'épuration. Au milieu de tant de nouveautés qui sont venues s'abattre à la fois sur l'Inde, bien des choses qu'on pouvait y croire mortes à jamais, se sont empressées de renaître. Les différentes branches du Brâhmasamâj incorporent la vieille théologie éclectique hindoue au positivisme ou au piétisme anglican. D'autres s'occupent à y ressusciter le bouddhisme et, sans doute, dans une certaine mesure, ils y parviendront. Théosophes, occultistes, spirites y pullulent, tous se réclamant de l'ancienne tradition et visant à la pratique. Ce serait étrange si seuls les détenteurs vrais de cette tradition restaient oisifs au milieu de tout le bruit qui se fait autour d'elle, et n'aspiraient pas aussi à la faire renaître d'une façon effective, en participant, bien entendu, avec les exigences du siècle. Aussi s'en gardent-ils bien. Aux samâja de leurs voisins, ils opposent d'autres samâja. Comme eux, ils ont leurs moyens de propagande. J'ai parlé plus haut de l'*Unîd* et de son rédacteur Satyavrata Sâmaçramin[1]. Le ton qui domine dans ses articles est celui du prédicateur et du directeur de conscience. L'excellent traducteur du Mahâbhârata, Pratâpa Candra Rây, prétend ne pas faire seulement une œuvre de littérature, mais encore et surtout une œuvre de régénération et d'hygiène sociale. Longtemps les défenseurs de l'orthodoxie ont combattu de préférence avec les anciennes armes de la polémique hindoue. Ils ont su y renoncer au besoin pour d'autres plus efficaces. Le *Cat-*

1. P. 185 et 217.

cutta Review, l'*Asiatic Quarterly*, d'autres périodiques encore en comptent plus d'un parmi leurs rédacteurs et tout récemment leurs doctrines ont acquis un nouvel organe, le *Hindu Magazine*[1]. La secte, si on peut lui donner ce nom par ses origines, est une aristocratie, et elle en a les qualités : la réserve et la dignité. Il est rare de rencontrer dans ses publications la platitude et le charlatanisme qui déparent parfois celles de ses rivaux.

(*La deuxième partie à suivre.*)

A. Barth

1. Édité par Amrita Lal Roy, Calcutta. Le premier numéro est de septembre 1891.

raisons d'ordre religieux, peut-être aussi politique, ont pu y être pour quelque chose. Mais le fait est là, non prouvé en toutes ses parties, mais, selon moi, infiniment probable. Les monuments épigraphiques nous le révèlent dans sa marche graduelle, comme l'ont si bien établi les recherches de MM. Senart et Bühler. Feu Garrez l'a montré, il y a longtemps, pour la poésie lyrique. La littérature des contes et le prâcrit des drames nous enseignent la même leçon : tout ce qui a été populaire dans l'Inde, en dehors, bien entendu, de la littérature sacrée et scolastique des brâhmanes, a commencé par le prâcrit et a fini par le sanscrit. Dans les premiers siècles de notre ère, les bouddhistes eux-mêmes ont dû suivre le mouvement et mettre en sanscrit jusqu'à leurs livres sacrés. Seule la poésie épique serait restée vivante sans y participer. Je ne saurais le croire, et toute l'argumentation de M. Jacobi, si bien liée, si solide qu'elle soit en beaucoup de points, ne parvient pas à m'en persuader. Je ne nie en aucune façon l'ancienneté du fond du poème, ni les traces d'archaïsme qu'il y signale, et j'accepte de confiance la plupart des interpolations qu'il y démontre; ce que je ne puis accepter, c'est la perpétuité par tradition orale et populaire de l'œuvre sanscrite, dans sa langue et dans sa forme si savantes, depuis le VIIe siècle avant notre ère, quand, dès le IVe, on ne parlait guère plus le sanscrit dans la vallée du Gange qu'on ne l'y parle aujourd'hui. Je me hâte d'ajouter que cette théorie des origines sanscrites du Râmâyana n'est pas, tant s'en faut, tout le livre de M. Jacobi. On y trouvera de plus une comparaison soigneuse, je devrais dire plutôt une statistique des diverses recensions du poème et une analyse très complète du contenu. Le tout est relié par d'excellents index, qui font de ce volume un instrument de recherche indispensable.

Je terminerai cette revue des travaux qui ont porté sur le vieux brâhmanisme, en signalant une publication indigène, dont l'auteur s'est proposé de le résumer : l'*Aryadharmaprakâśikâ*, « la mise en lumière de la Loi », de Mandikal Râmaçâstrin, principal du Collège royal de Mysore[1]. Le livre, qui est composé avant

1) *Aryadharmaprakâśikâ*, [illegible]

tout en vue de l'enseignement scolaire dans les états du maharâja de Mysore, est une sorte de catéchisme explicatif, historique et surtout pratique du brâhmanisme. L'auteur y expose successivement, en 162 pages, les quatre buts de la vie, le bien, l'utile, l'agréable et le salut ; les devoirs de la vie active, tant ceux qui sont communs, que ceux qui concernent les différentes classes, hommes, femmes, castes, stages de la vie ; la vie intérieure et contemplative, ce qui lui fournit l'occasion de passer en revue les différents systèmes philosophiques et religieux, y compris ceux des bouddhistes et des jainas suivant les subdivisions admises dans l'école brâhmanique, quand il y est question de ces dernières sectes ; la théorie de la création et de la destruction de l'univers ; les règles de la piété et les moyens qu'a l'homme d'arriver au yoga, à la communion intime avec Dieu, selon les différentes écoles de Vedânta, enfin la doctrine de la rémunération finale des œuvres. Tout cela est présenté en grande partie dans les termes mêmes des ouvrages les plus accrédités, les Upanishads, les sûtras du Vedânta et de la Mîmâṁsâ, Manu, la Bhagavadgîtâ, le Bhâgavata Purâṇa, etc. L'auteur n'a guère fait que coordonner des citations, les expliquer et les relier entre elles. Mais, d'abord, il lui a fallu les choisir, et, sous ce rapport, on ne peut s'empêcher d'être frappé de ses scrupules. Autant que possible, il a soin de ne prendre que ce qui est bon, et quand, pour ne pas rompre avec la tradition orthodoxe, il est bien obligé d'admettre des propositions plus difficiles à défendre, il sait parfaitement les excuser et les atténuer. C'est ainsi que, rencontrant en son chemin la caste et ne pouvant l'éviter, il l'accepte sans broncher et cite les prescriptions de Manu ; mais il a soin, dans son commentaire, de la présenter comme une institution éminemment utile et bienfaisante pour l'individu et pour la communauté, et il la défend comme un écrivain orthodoxe ne l'eût certainement pas fait en sanscrit il y a cinquante ans. Ce livre, qui fait honneur aux directeurs de l'enseignement public au Mysore et dont l'au-

Mahârâja-Hindû-Dharmaśâstra-Pâṭhâvali, traduite et publiée sous le titre de Manuel de Droit hindou à l'usage des écoles. Mysore, 1880.

teur n'a probablement pas un grand usage de l'anglais, car il correspond en sanscrit, est donc, à sa manière, un signe des temps. Il montre à quelle profondeur les idées d'humanité, d'équité, de raison, de scrupule moral, qui, en dépit de tant de belles maximes de la littérature indigène, sont ici un fruit de la culture occidentale, ont pénétré dans les milieux les plus orthodoxes. Il se fait, en effet, dans l'Inde, autour de cette vieille tradition brâhmanique, un double travail. D'une part, la critique et l'archéologie la fouillent sans rémission et sans vergogne. D'autre part, des fidèles de plus en plus nombreux s'appliquent à la faire revivre, et ce dernier travail est un travail de réforme et d'épuration. Au milieu de tant de nouveautés qui sont venues s'abattre à la fois sur l'Inde, bien des choses qu'on pouvait y croire mortes à jamais, se sont empressées de renaître. Les différentes branches du Brâhmasamâj incorporent la vieille théologie éclectique hindoue au positivisme ou au piétisme anglican. D'autres s'occupent à y ressusciter le bouddhisme et, sans doute, dans une certaine mesure, ils y parviendront. Théosophes, occultistes, spirites y pullulent, tous se réclamant de l'ancienne tradition et visant à la pratique. Ce serait étrange si seuls les défenseurs vrais de cette tradition restaient oisifs au milieu de tout le bruit qui se fait autour d'elle, et n'aspiraient pas aussi à la faire renaître d'une façon effective, en pactisant, bien entendu, avec les exigences du siècle. Aussi s'en gardent-ils bien. Aux samâjs de leurs voisins, ils opposent d'autres samâjs. Comme eux, ils ont leurs moyens de propagande. J'ai parlé plus haut de l'*Ukâ* et de son rédacteur Satyavrata Sâmaçramin[1]. Le ton qui domine dans ses articles est celui du prédicateur et du directeur de conscience. L'excellent traducteur du Mahâbhârata, Pratâpa Candra Roy, prétend ne pas faire seulement une œuvre de littérature, mais encore et surtout une œuvre de régénération et d'hygiène sociale. Longtemps les défenseurs de l'orthodoxie ont combattu de préférence avec les anciennes armes de la polémique hindoue. Ils ont su y renoncer au besoin pour d'autres plus efficaces. Le *Cal-*

1. I[e], 186 et 227.

vata Review, l'*Asiatic Quarterly*, d'autres périodiques encore en comptent plus d'un parmi leurs rédacteurs et tout récemment leurs doctrines ont acquis un nouvel organe, le *Hindu Magazine*[1]. La secte, si on peut lui donner ce nom, par ses origines, est une aristocratie, et elle en a les qualités : la réserve et la dignité. Il est rare de rencontrer dans ses publications la platitude et le charlatanisme qui déparent parfois celles de ses rivaux.

(*La deuxième partie à suivre.*)

A. BARTH.

1. Edité par Amrita Lal Roy, Calcutta. Le premier numéro est de septembre 1891.

LA LAMPE DE LA SALLE OBSCURE

(GAN-SHIH-TANG)

TRAITÉ DE MORALE TAOISTE

LA PIÉTÉ FILIALE, L'INFANTICIDE, LE RESPECT DU CIEL, LES SIGNES DE LA FORTUNE

PRÉFACE

Le *Gan-shih-tang* ou « Lampe, Lumière de la Salle obscure » est un livre taoïste traitant de divers sujets moraux. Il se compose de quatre kiuans formés, chacun, de morceaux de différente nature et indépendants les uns des autres. Les histoires édifiantes y sont mêlées aux instructions et les vers à la prose.

Ce traité, ou plutôt cet ensemble de petits traités, est en grand honneur chez les Tao-shi qui lui attribuent une haute valeur et prétendent même qu'une grande partie de ses leçons sont tombées de la bouche ou du pinceau du dieu de la littérature, Wen-tchang-ti-kiun, lui-même.

Cet ouvrage n'est pas sorti des mains de son premier auteur tel que nous le possédons aujourd'hui. Nous croyons, dans la préface ajoutée à l'édition de Tao-kuang [1], que Wang-zho-hiun, lettré du XIIIe siècle de notre ère, en a composé le premier texte. Le livre actuel a encore beaucoup de chapitres qui commencent par ces mots : « Wang-zho-hiun dit » ou par d'autres analogues : « Wen-tchang-ti-kiun dit, ou plus simplement : « Ti-Kiun dit. »

Quoi qu'il en soit de l'origine première de ce traité, il est certain qu'il fut revisé et considérablement augmenté sous l'empereur Kia-king (1812) par Tchen-kiun. Cette nouvelle édition fut

1) Voir plus loin, p. 304.

publiée au Sin-tcheou du Hunan, dans la ville de I-tchang-hien, à l'établissement typographique dit Hoei-Yeu-tang. L'éditeur, pour répandre davantage son œuvre, mit les presses à la disposition des gentlemen (Kiun-tse) qui voudraient se procurer des exemplaires de propagande sans payer de droits d'auteurs. Un Siang-yi-shi en est donné comme le reviseur. Une autre préface signale une seconde édition sous le même empereur, la 27e année de son règne.

Deux autres encore parurent pendant le règne de Tao-kouang, l'une en l'an Tang-hai ou 1824 par Liu-kong, l'autre en Kuei-mao ou 1843. Toutes ces éditions sont indiquées par de nouveaux termes : *Tchang-hé* gravée de nouveau, *So-hé*, gravée ensuite. La seconde a été imprimée au Wen-lin-tang.

Une dernière enfin fut donnée naguère avec un commentaire sous le titre de *Sin-hé yan-chih-tsing-tchou kiang-ou-lo-hoei* « Explications de la foi respectueuse commentant (le livre de) la Lampe de la Salle obscure : nouvelle édition. »

Ce livre est très rare en Europe ; je ne connais actuellement que l'exemplaire figurant jadis au catalogue n° 9 de M. Maisonneuve et qui est maintenant en ma possession. C'est la seconde édition de Tao-kouang. La dernière citée se trouve mentionnée dans le Catalogue de 1865 de la maison Nölcker, de Francfort, sous le n° 34, avec cette mention en allemand :

« Anthologie de la morale taoïstique, contient l'histoire du génie Wen-tchang-ti-kiun et autres exhortations morales ainsi que d'autres contre l'infanticide pratiqué en Chine (gegen den in China verkommenden Kindermord). »

*

Il n'est point besoin de faire remarquer l'importance que les moralistes chinois attachent à une œuvre qu'ils ont reproduite tant de fois et qu'ils disent émanée du ciel qui la *fit descendre* pour *servir de leçon au monde entier*.

La salle obscure qu'il s'agit d'éclairer est le cœur ou l'esprit de l'homme aveuglé par des passions. C'est aussi le monde, le siècle non moins rempli de ténèbres. La lampe, c'est l'instruction donnée dans ce livre. Ainsi parlent les auteurs des préfaces. Les

chapitres que nous nous proposons de donner ici comme spécimen du contenu de ce livre se trouvent à la fin du kiuen I, f° 39 et s. et au commencement du kiuen II.

Le premier est intitulé *Tchong-kê, Kiai-ni-niu-wen* : « Texte défendant de noyer les filles ; nouvelle édition ». Il contient une courte préface et le texte lui-même.

Les deux autres ont pour titre, le premier : *King tien-kien* : « Miroir du respect du ciel »; et le second : *Hiao-tsin-kien* : « Miroir de la piété filiale ».

Nous les avons choisis comme peintures des mœurs chinoises actuelles.

Le mot *kien* a le sens « d'avertissement ». Proprement, c'est un miroir, c'est une glace dans laquelle on voit la vraie nature des choses, des êtres, des devoirs, etc., dit Wang-tcho-hoan. C'est le terme employé dans tous les intitulés de chapitres ou sections des kiuen II et III. Nous terminons par un morceau de poésie didactique : « Les biens de la fortune. »

Voici la traduction de ces textes avec quelques notes nécessaires. Nous n'avons omis que quelques phrases d'une redondance insupportable pour des oreilles occidentales.

I. — *Le Miroir de la piété filiale, poésie ternaire.*

1. La piété est la source unique de tous les actes vertueux.
   Les Vers, les Annales[1] ne forment point la soumission à leurs [préceptes
   S'ils ne perfectionnent les pensées de la piété.
2. Comment se partage l'éducation de l'homme,
   Je vais vous l'enseigner d'après les dires du vulgaire.
   Pour que mes leçons soient utiles aux hommes, je suivrai en [tout la vérité.
3. Avant que le corps de l'homme se soit formé complètement,
   Dix mois[2] il reste dans le sein maternel.

1) Le Shi et le Shu ne sont que des premiers mots.
2) C'est le terme que tous les auteurs chinois assignent à la conception.

Son sang et sa chair participent à celle de sa mère.
4. Son souffle commence à sortir et à s'expirer en même temps,
Puis ses membres s'achèvent de toute part,
Et le corps maternel est comme une prison qui s'effondre.
5. Le père est alors dans l'angoisse devant les douleurs de son épouse.
L'épouse, les regards tournés vers son époux, gémit et pleure.
Tous deux redoutent le moment où elle enfantera.
6. Cependant l'esprit [1] survient au corps, s'y attache et le guide.
Voilà qu'un matin le visage de l'enfant apparaît.
Ah! le sort de la mère est alors joyeux et reste tel.
7. Elle l'aime, elle veille sur lui comme sur son cœur, sa poitrine;
Matin et soir, anxieuse, elle le prend sur son sein, elle l'examine.
Elle le pose tout humide sur une couche de bambou pour y dormir.
8. L'enfant dort sur une couche avec une couverture sèche;
S'il se salit, elle ne se dégoûte point de ses crasses,
S'il est malade, avec joie elle le rachèterait de sa propre vie.
9. Si son enfant dort, elle assure sa tranquillité, son repos.
La mère craint de déranger, d'éteindre ou de raccourcir son sommeil.
Si elle trouve son cher enfant versant des larmes,
— S'il pousse des cris plaintifs, elle n'a plus de repos
Cent fois elle le prend pour le satisfaire;
Son cœur anxieux n'ose point lui résister.
— Lorsqu'il commence à se tenir droit et à marcher,
Elle le tient, elle le garde pour prévenir toute chute.
Quand il mange et boit, elle lui apprend à prendre ce qui est bon.
— Suivant son goût, elle cède à tous ses désirs.
Lorsque son nourrisson est âgé de trois ou quatre ans [2],
Les humeurs, le sang ont atteint leur terme d'expansion.

1) Kuei l'esprit, l'âme qui survit au corps.
2) Le texte semble dire que la mère allaite trois ou quatre ans.

— Le corps de l'enfant se forme de la nourriture que lui donne sa mère ;
Le père alors commence son instruction avec droiture.
La mère et l'enfant forment désormais deux personnalités différentes.
— Le père procure [1] ce qui doit le nourrir, l'entretenir.
Et veille à ce qu'il ne manque pas à son instruction.
Il croît, il devient grand sans pouvoir encore être utile.
— Les dents lui viennent avec les années.
Alors on lui donne un maître qui lui apprend la lecture, la récitation.
On le conduit par la main à la salle d'école.
— Il s'incline devant le maître, il travaille, s'exerce avec ardeur aux leçons de la première école ;
Il paie le salaire du maître, sans prétexter de la pauvreté.
Il lui fournit tout au moins des aliments [2]. Il ne s'épargne aucune peine ;
— Intelligent, actif, bienveillant, le jeune homme s'applique avec zèle.
S'il est lourd d'esprit et de corps, on l'excite, on le presse.
S'il a des défauts, on le corrige pour le préserver de leurs suites ;
— S'il a de bonnes qualités on les rend fermes, on les développe.
Bonté, bienveillance forment le fondement de la nature céleste.
Elles proviennent la sincérité, la droiture, l'absence de méchanceté.
— Ainsi s'achèvent son instruction, ses leçons et son entretien.
Ses années arrivent à la quinzième ou seizième.
Son père alors pense à son mariage dont le temps s'approche.
— On délibère dans le gynécée sur les qualités, les vertus,
Les présents de noce, les frais en monnaie.

1) Par son travail, le produit de ses fonctions.
2) Le pauvre même se fait un devoir de payer le maître qui l'instruit. S'il ne le peut autrement, il lui apporte des objets à manger.

Les habillements, les ornements du corps, les linges, les soies
à acheter.
— Quand on le juge bon, on se procure un titre de mérite,
On se voue jusqu'à la mort à se soutenir, s'aider,
On considère les vertus éclatantes des ancêtres de l'adoles-
cent;
— L'esprit de justice et de piété, de fidélité ne faillit point.
On soigne ses petits enfants comme sa propre vie,
On veille sur l'enfant comme sur un joyaux précieux.
— Matin et soir on y pense avec tendresse et anxiété;
Tous sont comme les serviteurs de l'enfant.
Quand il est marié et que sa femme et ses enfants sont dignes
d'affection,
— Le cœur du père et de la mère se réjouit,
Car qui sait d'abord s'il a pris une femme aimable?
Après avoir soigné ses parents, éloignée d'eux, elle les oublie
souvent.
— Elle ne se souvient plus de leurs peines, de leur amour, de
leurs soucis,
Mais on doit les considérer comme les auxiliaires associés du
ciel,
Et se tenir en leur présence comme devant le génie de la terre.
— Quand il a pris une épouse, elle est pour lui comme une
pierre précieuse.
Mais si cette épouse, en tous ses désirs, n'est pas satisfaite,
Si d'ailleurs ses paroles ne rencontrent pas d'opposition,
— Par des soins intéressés [1], elle cherche à tromper ses parents
Et à séduire, pour les captiver, les serviteurs de la maison,
Alors elle néglige ses parents et les laisse porter de méchants
habits,
— Tandis qu'elle porte des vêtements neufs de soie.
Ses parents la regardent de doux yeux irrités,
Mais elle rit et ne rougit point.
— Si les parents sont délaissés et pauvres

1) Litt. en leur servant des aliments délicats.

Elle n'a point pitié, elle ne protège point les abandonnés.
Si ses parents sont vieux et malades,
— Elle trouve à charge de renouveler leurs vêtements.
Son avarice sordide ne lui laisse point leur donner des re-
[mèdes.
Ainsi maltraités, indignés ils meurent avant le temps.
— Les frères se partagent les biens de ces parents malheureux
Et ne veulent point exercer de professions difficiles.
La voie de la fortune est la seule qu'ils suivent.
— Au sacrifice ils ne font point les offrandes prescrites [1].
Ils ne vont point les porter au bord de leurs tombes:
Des étrangers vont à leur place suspendre les papiers [2].
— Pour eux ils font des banquets et se livrent à la joie.
Quand le tumulus tombe en ruines, on n'y remet point la
[terre en place.
On ne coupe pas, on n'écarte pas les broussailles.
— Tout est souillé comme en un lieu qui ne contient point de
[tombes.
Ces enfants qu'ils ont nourris, élevés accomplissent-ils donc
[ainsi leur charge?
— A un homme affamé, on donne des aliments.
Ému de compassion, on l'aide à sauver sa vie.
Ces enfants élevés avec mille peines, mille angoisses,
— Remplissent ainsi ce devoir que tous reconnaissent!!!
Les oiseaux, les corbeaux même se présentent mutuellement
[la becquée [3]
Les agneaux prennent le lait de leur mère à genoux.
Et l'homme est l'être intellectuel parmi tous les êtres [4].
— Comment n'est-il pas reconnaissant comme les animaux?

1) Ces actes constituent les plus grands crimes que puisse commettre un Chinois. Ne point honorer ses parents morts, c'est les laisser dans l'autre monde, en un état misérable; c'est une souillure impie.

2) On offre aux morts les objets qui peuvent leur servir dans l'autre vie, habillements, meubles, etc., en peinture ou même objets en papier que l'on brûle.

3) C'est encore un axiome chinois que l'on rencontre partout.

Car il y a des fils sans piété filiale.
Leur père mort, ils n'observent aucune règle, ils se livrent à
leurs passions.
— Jadis Pé-Yé pleurait en voyant le bâton que tenait sa mère,
Car cela lui annonçait qu'elle perdait ses forces.
Quels sont maintenant les hommes qui lui ressemblent?
— On a abandonné les mœurs antiques.
Oublie-t-on donc ce qu'est notre corps?
Cette nature corporelle, qui l'a nourrie et entretenue?
— Comment ne réfléchit-on point à ce qu'est ce corps?
Qui donc a donné le suffisant à notre famille?
Cette femme qui nous a pressé sur la poitrine et nous a cou-
vert de vêtements;
Notre affection la suit-elle encore?
— Que votre tête ne soit point sans piété filiale.
Celui qui couvre mal celle de ses parents perdra son habita-
tion.
Que votre corps n'en soit point dénué.
Celui qui habille mal ses parents perdra le moyen de se vêtir.
— Que votre bouche ne soit point sans cette vertu.
Celui qui nourrit mal ses parents sera privé de grains.
Le ciel et la terre sont larges et hauts,
— Mais ils châtiment difficilement celui qui se révolte contre
les siens.
Le regret, les maux qu'engendrent les fautes les suit prompte-
ment;
Ils n'attendent pas le châtiment du ciel[1].

II. — *Le livre d'avertissement contre l'infanticide.*

Wang-zhe-hoen dit : Le livre d'avertissement, défendant de noyer les filles, a été composé par Kuei-tchung-fou de Wu-ling[2].

1) Cette poésie didactique est composée de cent dix syllabes ou pieds avec des rimes disposées d'une manière assez irrégulière. Chaque colonne en renferme trois superposées; mais il semble qu'il faille les partager en distiques.

2) Chef-lieu du département de Tchang-te-fou au Hou-kouang.

Celui-ci avait formé un premier projet d'écrire un livre pour éclairer le monde; mais, par suite de la maladie de son graveur, il avait retardé l'accomplissement de sa tâche.

Un jour, un ami qu'il avait au sanctuaire, Tchong-ti-king, voulut consulter le sort[1] (pour connaître celui de son camarade). Wen-tchang-ti-kiun lui révéla alors ce qui suit :

Kuei-tchong-fou a désiré de faire le bien et n'a pas su l'achever.

L'ami dévoué lui demanda ce que cela voulait dire.

Ti-kiun reprit : Il a commencé un écrit pour empêcher de tuer les filles; il a eu la volonté de le faire imprimer et ne l'a point fait. Il a voulu ensuite faire inscrire son nom dans les registres des honneurs littéraires, il a désiré y avancer en grade, et s'est trouvé arrêté (par ses échecs aux examens), parce qu'il n'a pas eu la volonté sincère de faire le bien. Il continuera ainsi à être écarté de la liste des gradués.

Tchong-ti-king, ayant entendu ces paroles, supplia le puissant génie en faveur de son ami. Kuei, dit-il, est mon ami. Il a réellement agi ainsi; mais je vais le réprimander et lui intimer l'ordre de continuer son projet antérieur.

Ti-kiun approuva ses paroles et lui dit de faire achever l'écrit : Allez en hâte, ayez Tchong-fou de se mettre activement à l'ouvrage et de le répandre partout. Dites-lui qu'il recevra le bonheur en récompense. Et lui, en l'engageant à se remettre à l'œuvre, lui acquerra de grands mérites.

Tchong accepta cette mission. Le lendemain, il alla voir Tchong-fou et lui dit : Mon frère aîné[2] a commencé un écrit, il l'a fait graver mais ne l'a point terminé, n'est-ce pas? — Tchong-fou répondit : C'est vrai, mais c'est déjà une vieille histoire, comment mon frère aîné l'a-t-il appris?

Hier soir, répartit Tchong, Wen-tchang-ti-kiun m'a averti par la réponse du sort et m'a dit que vous avez, Maître, entre-

1) Cela se faisait en ouvrant une tablette de sable et y laissant courir son doigt au hasard. On formait ainsi involontairement des caractères sous l'impulsion cérébrale et les caractères traçaient la réponse du sort.

2) La première fois qu'il est question de son ami.

puis le bien sans avoir eu l'achever. C'est pour cela que vous ne pouvez réussir à obtenir un grade. J'ai supplié Ti-kiun en votre faveur et il m'a ordonné de vous faire continuer votre projet. Il m'a fait venir en hâte pour que je me fasse montrer votre composition et que je l'examine.

Tchong-fou alla chercher son manuscrit et le montra en tremblant. Le voici, dit-il, je l'avais mis dans mon appartement privé. Comme personne n'en savait rien, je l'avais caché et cela m'était sorti de la mémoire.

Ce que Ti-kiun dit est bien; il fait des choses merveilleuses et voit tout, même les choses les plus fines.

Là-dessus Tchong-fou fit imprimer son ouvrage. L'année suivante il eut un fils; la deuxième année, il conquit ses grades; il devint magistrat et s'éleva au rang d'inspecteur du Kiang-tong. Son fils obtint également les honneurs littéraires et Tchong-kiung parvint au titre de Fo-pang[1] et de directeur d'études[2]. Ainsi la promesse de Ti-kiun ne fut pas une parole vaine.

Voici maintenant le texte de l'écrit de Tchong-fou :

Exhortation à ne point noyer les filles

Le Yi-king porte : La puissance essentielle du ciel forme les garçons et celle de la terre, les filles. Lorsqu'il existe des garçons et des filles, alors il advient des époux et des épouses; puis, après cela, des pères et des enfants. Ce qui fait que la race humaine se propage sans interruption, c'est que les hommes et les femmes s'unissent. De là des naissances sans fin, il ne faut rien d'autre.

Mais les gens de nos jours ont su interrompre la suite des naissances en noyant leurs filles. Ces meurtres ne peuvent se calculer tous. Si l'on en cherche la cause, on trouve que les uns

1) On donne cette qualification aux candidats qui, sans appartenir au grade pour lequel ils ont subi l'examen, ont cependant reçu d'une manière satisfaisante. Leur nom est alors publié et ils peuvent aspirer au titre dans leur province.

2) Le *Tsio-kiao*, ou directeur d'études préside aux écoles, etc. d'un arrondissement.

noient les filles, parce que leur mise au monde et leur entretien sont choses difficiles et à charge; les autres, parce qu'ils sont irrités de devoir nourrir et élever beaucoup de filles; d'autres enfin par manque du lait nécessaire à leur première nourriture. On hâte la gestation et l'on noie les filles dès qu'elles voient le jour.

On ne sait pas combien un grand nombre d'enfants apporte de bonheur. Sept enfants, huit mariages sont des sources de joie. Ce mettre au monde, en entretenir un grand nombre, cela ne suffit pas pour être à charge.

Quand la semence du père et le sang de la mère se sont mêlés par une opération merveilleuse, ils forment un corps qui devient un garçon ou une fille. Pour tous deux, c'est le même sang, ce sont les mêmes os.

N'est-on point affligé quand on n'a point d'enfants? Oui, sans doute et le chagrin ne cesse que quand il en est survenu quelqu'un. L'homme qui n'a pas d'enfants sacrifie aux lèvres de tout cœur pour en obtenir un du ciel. Celui qui tarde d'en avoir, fortifie, par la nourriture, son corps et son principe.

Se plaire à tuer des filles est un crime qui s'élève et attaque l'harmonie céleste[1]. Plus on en tue et plus on en fera naître.

A-t-on jamais éprouvé qu'en noyant les filles on hâte la naissance des garçons[2]? Non certainement.

On s'arrête à ce prétexte que, dans les familles pauvres, on n'a pas le moyen de faire les frais du mariage. Ne sait-on pas que le ciel ne fait naître personne sans lui donner de quoi subsister?

La faim, le froid, la nourriture, les moyens de se chauffer ont leurs nombres fixés. Ce n'est point par l'absence de filles qu'une famille a jamais été riche. Et n'est-on jamais trouvé pauvre, parce qu'on en avait? Pas davantage.)

Le chemin de la naissance a plusieurs entrées; on doit toujours en tenir une ouverte.

1) C'est une des conditions essentielles de la prospérité terrestre, c'est qu'on laisse régner sans entrave l'harmonie des rapports établis entre ces êtres.

2) Les Chinois pensent qu'en délivrant la mère de la charge, de la fatigue d'allaiter une fille, elle conçoive plus tôt un nouvel enfant, peut-être alors un garçon.

En ce qui concerne la dot du mariage, sa quotité dépend de l'avoir de la famille. Pour moi, j'ai vu des garçons pauvres restant jusqu'à la fin de leurs jours sans pouvoir se marier, mais je n'ai jamais vu de filles dans ce cas.

Quand les familles des filles n'exigent pas de fortune de celles du mari, vaut-il mieux l'exiger de la fille et laisser pour cela un jeune homme sans épouse ?

Si l'on pensait à cela, on ne noierait pas les filles. Il faut d'autant plus l'expliquer clairement et le développer.

Les familles riches elles-mêmes tiennent des propos peu sages. On dit qu'une fille est un objet sans utilité, un obstacle ; qu'il est difficile de dire les avantages du mariage.

Mais qu'on y réfléchisse bien : former un bel homme, une belle femme est l'œuvre du ciel ; mais enseigner à la jeune fille les vertus et les arts féminins, cela dépend de nous. Faire tous les efforts nécessaires à cette fin dépend de notre volonté ; mais donner l'intelligence de ces choses, cela appartient au ciel. Combien ne doit-on point penser à cette vérité, pour ne point commettre de fautes ! C'est pour n'en avoir point commis, que Kiang-Yu est devenu pasteur des hommes.

Si l'on examine l'antiquité, on verra que bien des femmes ont, par leur sagesse, illustré leurs parents, tandis que beaucoup d'hommes ont attiré sur eux les vengeances célestes en maltraitant les femmes. D'autre part, n'a-t-on pas vu une Mu-lan[1] se faire soldat et aller à l'armée pour remplacer son père ? Ti-Ying[2], par sa requête, n'a-t-elle pas sauvé l'auteur de ses jours ?

1) Jeune héroïne célébrée dans les annales chinoises et célébrée par les poètes. L'acte qui la mit en renom fut d'avoir servi dans l'armée des Liang, vers l'an 500 au lieu de son père et en prenant son nom. On crut qu'un fils du ciel appelé sous les armes avait pris les armes à sa place. Le motif qui avait empêché le père de se rendre à l'armée et déterminé Mu-lan à cet acte de dévouement est diversement exposé. Selon les uns, son père, malade, eût pu être puni de mort pour n'avoir point répondu à l'appel du prince. Pour d'autres, la jeune fille se dévoua uniquement pour sauver le fondateur de son père qui se disposait de ne pouvoir plus, en son grand âge, servir son prince et sa patrie. C'est la version admise par l'auteur de la pièce de poésie, dont j'ai donné la traduction dans ma Poésie chinoise, partie II.

2) Fille d'un fonctionnaire et médecin qui, sous l'empereur Wen-ti des Han,

L'homme affligé de n'avoir point d'épouse pensera-t-il à noyer les filles? Celui qui a vu les châtiments que cet acte attire, le serpent rouge qui étreignit le sein de la dame Tchong, le bœuf de Yuan-sou renversant sa couche, osera-t-il noyer des filles? Combien n'en gémirait-il pas?

Comment n'y a-t-on pas encore réfléchi? D'où provient notre corps? Si nous n'avions pas eu de mère, comment existerions-nous? Tout fils a été d'abord petit enfant. Quand il choisit une épouse, il doit y penser mûrement. Cette fille d'aujourd'hui sera notre dame demain. Celle-ci qui donnera le jour à un enfant n'a pu le faire que parce qu'elle n'a pas été noyée. Mon fils, mon petit-fils, nous ne serions pas vu le jour si leurs mères avaient été tuées de cette façon. Les épouses de nos fils et descendants auront donc dû être épargnées.

Que l'on réfléchisse au présent, qu'on se reporte par la pensée vers le passé, que l'on considère soi-même et les autres hommes à ce point de vue; supportera-t-on alors de faire encore périr dans un bassin ces pauvres petits êtres vagissants?

Poussant des cris plaintifs, inondés du sang de leur mère, elles voudraient parler et ne le peuvent faire. Son esprit vital est encore uni à celui de sa mère et déjà le destin de l'enfant est renversé (par cette mort violente).

Qui fait cela? Est-ce le Ciel ou bien l'homme? Le Ciel veut que cet enfant vive et l'homme veut lui donner la mort. Ceux qui s'opposent aux volontés du Ciel périssent. Ceux qui tuent un homme seront mis à mort. Les gens que l'inimitié, la colère excitent les uns contre les autres cherchent leur revanche en frappant ce même corps et ce même esprit qui les a frappés. Un proverbe dit : La famille qui, pendant trois générations, n'aura point élevé de filles (mais les aura noyées), sera effacée de la terre. En outre, noyer une petite fille est un crime que beaucoup

avait été condamné, sur de fausses accusations, à être mutilé. Ti-Ying rédigea un placet et alla courageusement le présenter à l'empereur. Elle demandait de pouvoir prendre pour elle la peine à laquelle son père avait été condamné et pour cela de devenir esclave de l'État. L'empereur fut si touché de son dévouement qu'il pardonna à son père et abolit même ce genre barbare de supplice.

apprennent par l'exemple. Si ce crime se propage, il n'y aura bientôt plus d'épouses, plus de mariage et la race humaine périra.

Supprimer l'homme, n'est-ce pas détruire l'ordre et le repos du Ciel? Le plus nécessaire n'est-il pas de le restaurer? N'est-ce pas un devoir d'autant plus obligatoire d'élever les enfants du sexe féminin, de les recueillir, de les entretenir? Aussi celui qui noie les filles, tue ses descendants. On ne craint pas de tuer dans l'ombre, on ne redoute que de commettre un crime à la clarté du jour. Si le poussin naissait en sortir de la coquille et le jeune porc en quittant le sein de sa mère, l'homme en a pitié. Le tigre, la panthère ne mangent pas aux petits de leurs pères. Le plus insatiable insecte, le cerf-volant, la fourmi veulent un jour travailler à engendrer et à faire vivre leur progéniture. L'homme seul oubliera-t-il les sentiments de la nature?

Les phénix ne renversent pas leurs nids, ne brisent pas leurs œufs pour pouvoir prendre leur essor librement au-dessus de nos cités. Les Ki-lin[1] ne se déchirent pas le sein en tuant leurs petits avant le temps, pour venir visiter nos régions. S'il y a des êtres qui suivent à leurs progénitures, ce sont donc les hommes seuls. Si les hommes (ment) leurs semblables, que feront les animaux?

Les gens grossiers ne savent pas dominer leurs passions. Mais quelle faute ont donc commise celles que l'on tue à peine nées? Elles ne savaient point ce que c'est que ce mariage (pour lequel on les met à mort) et dont nous déplorons[2]. Elles ne sont point cependant en dehors de ce décret du ciel et de la terre qui fait naître les êtres, et la vertu de la terre qui les produit s'étend à tous là elles aussi par conséquent) comment ose-t-on leur faire violence?

Il en est beaucoup qui ont lu des écrits d'avertissement contre la noyade des petites filles; mais peu cherchent à les pénétrer

(1) Le Ki-lin, comme le phénix, est un animal de fantaisie, mais celui-ci est un quadrupède du genre du cerf, avec une seule corne. Son apparition est un signe de prospérité et de justice. Ki désigne le mâle et lin la femelle. L'auteur veut dire que ces animaux ne dévorent pas leur progéniture pour pouvoir plus tôt visiter les régions des hommes.

(2) Elles ne savent pas que l'on délibère et se résout à les faire mourir avant de les marier et pour éviter de le faire.

complètement. On peut dire que tous en parlent en général, mais sans en conserver l'esprit. Mais tous ceux qui les lisent attentivement tremblent de frayeur.

Wen-tchang-ti-kiun l'a dit : Les hommes ont peur d'avoir beaucoup d'enfants ; mais, ne sachant pas modérer leurs passions, ils les mettent au monde, puis les tuent. Faire ainsi mourir sans motif suffisant, c'est détruire la population de la terre. J'en vois ainsi, au fond des enfers, beaucoup qui ont commis ce crime ; leur nombre est incalculable [1]. Leur infortune ne pourra-t-elle adoucir ces cœurs féroces? Tous agissent ainsi par habitude et ne comprennent pas l'énormité de ce forfait.

Voici quelles en sont les conséquences en ce monde. Quiconque noie une fille, détruit un principe vital, une âme et expiera son crime dans les enfers et si même il a fait du bien en autre chose il n'en subira pas moins sa peine.

Un proverbe dit : Le Ciel entend les entretiens secrets des hommes comme les mouvements des esprits. Dans l'obscurité, les esprits voient la méchanceté du cœur comme nous voyons l'éclair ; c'est la maxime reconnue, mais les hommes ne l'apprécient pas comme une vérité. Si quelque homme de sentiments élevés même lit ce texte, il l'oublie de lui-même.

Ce que Wen-tchang-ti-kiun annonce est absolument vrai et dans ses révélations tout est lumière.

Autrefois on disait : Lier un tigre est chose facile, le laisser aller, lui complaire, est difficile [2]. Aujourd'hui on a effacé ces paroles. Plus personne ne les comprend. Comment connaîtrait-on les rapports d'harmonie entre le ciel et la terre? Ainsi les cœurs pervertis complotent le mal dans l'ombre, mais il ne pourront jamais dérober leurs desseins à la lumière et les tenir cachés (le ciel, les esprits les découvriront et puniront les coupables).

1) Il faut croire que les calamités sont aussi fréquentes.

2) Il est plus facile de lier un tigre captif que d'adoucir ses caractères. Ainsi il est plus facile de réprimer complètement les passions que de les satisfaire avec modération.

III. — *Le miroir du respect du Ciel*[1].

Tout vent d'une violence destructrice, toute pluie nuisible a un esprit qui dirige son action. C'est pourquoi (en chacun de ces cas) les rites prescrivent, fût-ce même pendant la nuit[2], de se lever, de s'habiller, de mettre son bonnet et de s'asseoir pour témoigner de la crainte qu'inspire la colère du Ciel[3].

Les gens de nos jours ignorent cette règle. S'il pleut surabondamment, ils s'irritent contre le débordement des eaux. S'il fait constamment un temps serein, ils murmurent contre la sécheresse. Ils ignorent que (cela arrive parce que) le Yin et le Yang ont dépassé leur terme[4] et que toute région en subit les conséquences funestes. Ils osent s'irriter et murmurer, il n'y a pas de faute plus grave. C'est comme cracher sur une étoile, ou montrer du doigt l'une des trois grandes lumières[5]; on regarder fixement, longtemps, le soleil et la lune, ou bien lancer, faire jaillir les humeurs nasales dans le sens de l'étoile polaire. Tout cela est manque de respect et l'on doit s'en abstenir soigneusement.

(Voici quelques traits montrant les conséquences de l'observation ou de la violation de ces préceptes.)

1. Une femme qui habitait au dehors des portes de Ngo-tcheou[6], tenait fréquemment un langage impie et murmurait contre le Ciel.

1) Ces vents qui semblent sortir d'un tempérament assez prononcé. On entend le spirituel et le matériel y sont unis d'une manière que nous ne comprenons guère. Shang-ti et le ciel matériel sont nettement distingués; mais les offenses matérielles, du genre de celles que l'auteur mentionne ici, blessent également le souverain du ciel.

2) Ce qui suit se rapporte proprement à la nuit, mais la pensée est exprimée d'une manière incomplète.

3) Ce principe est de Kong-fou-tse, on le retrouve en différents livres, par exemple dans le Siao-hio de Tchou-hi.

4) Les deux principes actif et réactif exercent chacun tour à tour une action réglée, harmonique. Si l'un des deux agit au delà de ce terme, le trouble se répand dans la nature.

5) Le soleil, la lune et les étoiles.

6) Cette ville s'appelle habituellement Wa-chang; c'est un chef-lieu de département (fou) au Hou-kouang. Ngo-tcheou était son nom sous les Tangs.

Un jour qu'elle s'était levée de bon matin, elle prit un plat de terre et alla le laver au bord du Hoang-ho. A peine était-elle arrivée, qu'il tomba une forte pluie. Notre femme se mit à crier et à se répandre en imprécations.

Aussitôt un coup violent de vent saisit et jeta cette mégère dans le fleuve. Son mari, qui l'avait suivie, s'y précipita pour la sauver. Tout à coup apparaît, au-dessus des ondes, la tête de cette femme sortant de là comme d'une cangue. Son époux voulut la saisir et la retirer des eaux, mais une douleur violente le saisit et le pénétra jusqu'à la moelle, tellement qu'il ne put en supporter la violence; il se jeta à son tour dans l'eau et y trouva la mort.

2. Il y avait un homme d'une haute capacité, nommé Gang, qui, néanmoins, avait perdu courage parce qu'il ne pouvait réussir dans ses examens et conquérir les palmes littéraires. Il maudissait le Ciel. Un jour, il sortit pour aller se promener. Chemin faisant, il vit un papier noirci que le vent avait apporté jusque devant les pieds de son cheval. Gang le ramassa et se mit à l'examiner. C'était un écrit tracé en lettres jaunes de la forme ornementale. Il se mit à le lire avec une intention droite et sincère. C'étaient des paroles de reproches que lui adressait Shang-ti[1]. Notre homme s'en fâcha, déchira le papier et en jeta à terre les fragments; puis il sauta sur son cheval et se remit en route. Mais voilà que les nuages s'amoncelèrent, la pluie tomba avec force, un orage éclata. Homme et cheval atteints par le tonnerre sont frappés de mort.

Effrayés, les serviteurs de Gang s'en retournèrent et allèrent raconter l'événement, et c'est ainsi qu'on en a eu connaissance.

3. C'était en l'an Ping-yin, du temps Tien-kiai[2], une grande sécheresse régnait à Tsin-ling du Kiang-nan[3]. Le préfet de cette

1) Ici tout est d'ordre spirituel et, comme on le voit, Shang-ti n'est pas le ciel.

2) 1821-1822 de notre ère, d'après Ming.

3) C'est le nom que portait le Kiang-tchoou-fou sous les Song; ce qui prouverait que cette partie pour le moins a été composée sous cette dynastie, puisque en 1280, la même circonscription se trouvait sous le nom de Ngan-tchoou. Ibid., note 7. D'autre part, le récit est supposé à l'année 1821. Est-ce une allusion au forte pression, ou bien le nom de la ville est-il changé artificiellement?

ville, nommé Tsang-Ying réunit les fonctionnaires et le peuple pour prier le Ciel de donner la pluie et la fertilité au sol ; mais ce fut sans résultat. Une nuit, Tsang vit en rêve un esprit qui lui dit : Demain matin, il viendra un vieillard à barbe blanche, à la porte de l'ouest. Priez-le de vous obtenir de la pluie et vous réussirez.

Le lendemain, un envoyé du préfet alla l'attendre (à la porte indiquée). Il y vint en effet, et l'envoyé l'invita à entrer dans la cité au palais préfectoral. En même temps, il lui donna toutes les marques du plus profond respect et le sollicita de leur obtenir la pluie et la fertilité.

Le vieillard lui dit alors : Les gens vulgaires de votre canton n'entendent rien aux voies de la sainte morale. Comment demanderais-je de la pluie en leur faveur?

Tsang alors lui expliqua ce que l'esprit lui avait indiqué.

Le vieillard reprit : S'il en est ainsi, je veux donner ma vie pour sauver votre peuple. Faites un tertre rond et entassez-y du bois à brûler. Si, après trois jours, il n'a pas plu, on peut me brûler sur ce bûcher.

Notre homme se mit à jeûner, se préparer, se laver la tête et le corps, changer de vêtements, puis il vint à l'autel présenter sa demande. — Il brûla de l'encens, se prosterna et pria. Il supporta la faim sans manger. Le deuxième jour, la faim tourmentait ses entrailles, ses forces défaillaient. Il frappait la terre du front, et ne savait rien faire d'autre.

Le troisième jour, vers trois heures du matin, de noirs nuages s'élevèrent tout à coup ; en peu d'instants, il tomba de l'eau de la hauteur d'un pied. Le peuple était dans la joie et se livrait à ses transports. Yang demanda alors au vieillard comment cela s'était opéré? Quelle puissance surnaturelle pouvait ainsi faire descendre l'eau du Ciel ?

Le vieillard répondit : J'ai plus de quatre-vingts ans, mais je n'ai point encore approfondi les livres des vers et des Annales. Je suis sans mérite ni vertu. J'ai vécu d'une manière commune, mais je me suis distingué par mon respect pour le Ciel ; c'est là toute ma vertu. Aux nouvelles et pleines lunes, aux conjonctions

solaires: je brûle de l'encens, je fais les prosternations prescrites.

Si je me sers d'un parasol en circulant, c'est uniquement pour me couvrir le corps et je n'ai garde d'insulter, de braver l'éclat des astres [1].

C'est pourquoi le Ciel me considère et m'écoute et a donné cette pluie au peuple pour le sauver de la mort.

Ying se répandit en remercîments et le vieillard disparut.

IV. — *Des biens de la fortune.*

L'homme connaît les biens de la vie présente
Mais il ignore ce qu'il a recueilli des existences antérieures;
Et ces vies cependant peuvent lui apporter en masse mérites et secours.

Si la vie présente est comblée de prospérités célestes
L'existence antérieure n'a pas eu des vertus à demi.
Si l'existence actuelle travaille et souffre en vain,
C'est l'ignorance de l'homme qui en est la source mystérieuse
On ne peut en accuser que son action.
Contemplons l'homme d'une fortune médiocre,
Il peine tout le jour et n'a point de repos.
Il médite cent projets, toujours laborieux, toujours en efforts.
La vieillesse n'a pour lui que pauvreté et abandon.
Le favori de la fortune cherche seulement et atteint:
Celui à qui elle est contraire peine aussi, mais avec quel avantage?
L'être présent, même en son amertume, a des biens
Qui peuvent lui procurer la sagesse, la prospérité du temps.
Un grand amas de mérites procure de grands biens à mettre en usage.

Un amas médiocre n'amène que peu de bonheur.
Par quelle cause funeste, l'homme s'attire-t-il la ruine?
C'est quand, possédant la fortune, des biens en grand nombre,

1) En dirigeant la pointe du parasol vers l'étoile polaire ou toute autre.

L'erreur l'en fait user pour ses passions, la volupté, les désirs.
Par quelle voie l'homme est-il victime de la violence, de la ty-
[rannie?
C'est quand on use de ses biens pour opprimer l'orphelin, l'isolé.
Comment tourmente-t-on le pauvre, le faible?
C'est quand, ne faisant point part de ses biens, ne conservant
[pas l'unité d'origine des hommes,
L'avare, le cupide accumule sans jamais être rassasié.
Que devient l'homme sordidement avide?
Il meurt gardant ses trésors, ses biens amassés.
L'absence est pour lui un couteau qui lui coupe les chairs.
N'ayant point voulu cultiver le champ de la fortune,
Sa méchanceté fait de ses descendants des victimes.
Le traînard a difficilement des trésors dans sa ceinture.
L'homme prompt à agir y attache facilement la fortune.
Quand la mort nous visite la main se vide et lâche tout;
Allant aux portes de l'autre monde, le prince même se désole.
Pour moi, je déplore le sort des hommes.
Je leur enjoins de s'appliquer aux ordres gouvernementaux
Et de ne point tout faire pour leur postérité.
Posséder beaucoup de bien pour ses descendants
Ne vaut pas de voir les biens partagés.
Par cette conduite on se prépare peu de bonheur.
La fortune est ce qui s'acquiert spontanément de soi-même.
Les biens sont les objets partagés entre les hommes
Et qui passent à leurs enfants par eux et par elle.
Des bonnes actions secrètes la récompense n'a rien d'inattendu.
Que l'on transforme le monde, que l'on change son éducation
Et la postérité des hommes ne sera point rejetée, ne cessera
[point.
L'homme naissant possède toutes les sources du bonheur.
L'homme souffre, parce qu'il ne sait pas se borner.
Ne pensant qu'à limiter son travail, tout effort le peine
Le loisir, le farniente, c'est ce dont il fait le bonheur.
Ne pensant qu'à arrêter la maladie, tout mal le tourmente:
La santé, la vigueur, c'est ce qu'il estime le bonheur.

Ne pensant qu'à limiter ses soucis, toute difficulté lui est pénible ;
La tranquillité, le repos c'est ce dont il fait la félicité.
Ne cherchant qu'à arrêter la mort, le trépas l'angoisse ;
La vie, la plénitude des forces c'est à ses yeux le bonheur.
Je ne dirai point que je ne suis pas comme les autres hommes.
Qui n'est point comme moi retourne au principe suprême.

C. DE HARLEZ.

LES

RAPPORTS DE LA RELIGION

ET DE

LA PHILOSOPHIE EN GRÈCE

ÉPICURE FONDATEUR D'UNE RELIGION NOUVELLE

Pendant longtemps, les religions n'ont guère été étudiées que par leurs partisans, pour en faire l'apologie, ou par leurs adversaires, pour en faire la critique. De nos jours, on a vu combien il importe de les connaître pour expliquer la marche de la civilisation. Sans elles on ne comprend ni la vie privée, ni la vie publique, ni les productions artistiques ou littéraires. Avec elles on a restitué, dans leur vivante complexité, les institutions de la cité antique, on a expliqué les origines et le développement de la peinture, de la sculpture et de l'architecture dans l'Égypte et l'Orient, on a suivi les phases diverses des genres littéraires dans l'ancienne Grèce. Mais dans certains pays et chez certains peuples, plus favorisés que d'autres au point de vue spéculatif, l'influence des religions ne s'est pas exercée seule : les sciences et la philosophie se sont développées à côté d'elles et, dans des mesures diverses, quelquefois difficiles à déterminer, ont contribué à donner à ces peuples leur civilisation spéciale. Fort souvent l'attention des historiens s'est portée sur les conflits qui sont nés de la rivalité entre ces différents facteurs ; on en a fait soigneusement l'histoire avec des intentions fort opposées sans se demander si ces conflits ne tenaient pas plus à l'intolérance des hommes qu'à une antinomie réelle entre les formes diverses par lesquelles on résout les questions. Souvent aussi, et en songeant plus spécialement au christianisme qui s'est assimilé les affir-

nations les plus importantes de la philosophie grecque, on a examiné l'influence des philosophies sur les religions et montré que presque toujours elles les avaient heureusement modifiées, sinon transformées. Mais il ne faudrait pas oublier qu'inversement les religions ont beaucoup agi sur les conceptions philosophiques et que, de ce fait, elles ont eu une influence dont on ne tient presque jamais compte, quand on porte sur elles un jugement d'ensemble. A coup sûr, une telle assertion serait inexacte pour une philosophie exclusivement scientifique, telle que nous la voyons peu à peu se constituer sous nos yeux. Mais elle est absolument incontestable pour bon nombre de systèmes contemporains et pour tous ceux qui, comme le kantisme, le leibnitzianisme, le cartésianisme, ont conservé des doctrines métaphysiques, sorties antérieurement des théologies positives. A plus forte raison en est-il de même pour les philosophies qui ont successivement apparu dans le monde grec, depuis Thalès jusqu'à Proclus et ses derniers successeurs.

On est unanime à penser qu'en Grèce la philosophie est née de la mythologie homérique et surtout hésiodique. Elle s'est proposé de résoudre les questions d'origine, de nature et de destinée auxquelles répondait la religion et elle a toujours eu avec elle d'intimes rapports. Sans doute, elle n'a pas été une reproduction pure et simple de la mythologie — on l'a suffisamment montré — mais elle en évoque constamment le souvenir. Ainsi selon Thalès toutes choses sont pleines de dieux, et l'eau, dont il fait tout sortir, rappelle l'Océan et la Tethys de la *Théogonie*. Héraclite est pour Teichmüller un pur théologue qui, par ses origines, ses tendances et ses affirmations, se distingue profondément des physiciens ioniens.

Parménide est mené par des cavales que guident les vierges, filles du Soleil, vers la Divinité qui conduit partout l'homme instruit. Les nymphes obtiennent de la Justice vengeresse qu'elles lui ouvrent la porte des chemins du jour et de la nuit. La déesse le reçoit avec bienveillance et lui parle, comme le font dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, celles qui s'adressent aux mortels dont elles daignent prendre soin.

Empédocle, qui admet quatre éléments dont toutes choses se forment sous l'action de l'amitié et de la haine, expose parfois ses doctrines avec des expressions mythologiques. Il y a, dit-il, quatre racines des choses : Zeus brillant, Héré vivifiante, Aïdôneus et Nestis qui alimente la source des larmes humaines.

Il n'est presque pas un dialogue de Platon où n'entrent des mythes qui servent de fondement à sa philosophie.

Aristote lui-même tient compte des antiques traditions et essaye plus d'une fois d'établir que sa doctrine les explique et les complète.

Mais venons-nous en à la théologie des philosophes, qui appelle surtout la comparaison avec la mythologie. Presque tous combattent les dieux populaires tels que les figurent les poèmes d'Homère, d'Hésiode et les traditions : pour les uns, Xénophane, Pythagore, Platon, ces dieux sont trop imparfaits. Pour d'autres, ces êtres de création toute humaine représentent soit les phénomènes physiques, célestes ou psychologiques, soit des hommes puissants ou des choses utiles; enfin ils ont servi à donner aux lois qui réglaient les rapports des citoyens une suprême sanction. Si quelques-uns mettent en doute l'existence des dieux ou même si d'autres nient expressément qu'ils existent, il en est qui, comme Antisthène, les remplacent par un Dieu unique, à vrai dire physique ou naturel, selon l'expression de Cicéron. Il en est comme Anaxagore, Socrate, Platon, qui admettent un seul Dieu, distinct de la nature à laquelle il donne l'ordre, sinon l'existence, et ils cherchent à le concevoir aussi parfait que possible. Avec les poètes, surtout avec Eschyle et Pindare, ces philosophes épurent la religion et lui assurent ainsi une influence nouvelle [1].

I

Mais c'est surtout dans la période hellénique et gréco-romaine, qui s'étend depuis la mort d'Alexandre jusqu'à la séparation des

1) Sur les théories théologiques des philosophes antérieurs à Épicure, et contre lesquelles Épicure avait dirigé son livre dont nous avons [illegible]

empires d'Orient et d'Occident, que les philosophies se rapprochent des religions, de telle sorte qu'il est souvent impossible de distinguer les unes des autres.

Les circonstances dans lesquelles se produisirent les philosophies postérieures au péripatétisme nous expliquent *a priori* qu'il dut en être ainsi. Après les guerres médiques, Sparte et Athènes avaient consumé leurs forces dans une lutte fratricide : Athènes, la première, avait été ruinée. Sparte à son tour avait été vaincue par Thèbes, et celle-ci détruite par Alexandre.

C'est en vain qu'Agis, roi de Sparte, essaye de lutter, les Grecs sont sous le joug des Macédoniens, ὁ βασιλεὺς, dit Aristote, τῶν ὅλων Ἑλλήνων.

A la nouvelle de la mort d'Alexandre, les Athéniens tentent de reconquérir leur indépendance, mais ils sont vaincus et Démosthène est obligé de s'empoisonner pour ne pas tomber vivant entre les mains du vainqueur. Puis c'est Phocion qui est condamné à mort, ensuite Démétrius de Phalère gouverne Athènes au nom de Cassandre. Démétrius Poliorcète le remplace. Ce qui se passe pour Athènes a lieu pour les autres cités : elles peuvent changer de maître, elles ne se dirigent plus elles-mêmes. Mais si les Grecs étaient privés de leur liberté, c'est qu'ils n'avaient pas été défendus par leurs dieux, comme au temps des guerres médiques, où ils avaient affaire cependant à un ennemi bien plus formidable. Ajoutez que les dieux ne semblent prendre aucun souci des fourberies dont Philippe est coutumier, des exécutions sanguinaires ordonnées par Alexandre, des assassinats qui remplissent toute cette période ; plus les hommes sont criminels et injustes, plus il semble que la fortune leur soit favorable. Des dieux indifférents ou des dieux impuissants ne méritent aucun culte : c'en est fait de l'antique croyance.

La vie des Grecs avait été jusque-là réglée en grande partie par la religion et par les institutions qu'ils s'étaient données, il

Paris, Alcan, 1895, p. 25 à 28. Nous nous bornerons, pour les points qui préparent la démonstration de notre thèse sans y être essentiels, à renvoyer à cet ouvrage où ils ont été traités aussi complètement que nous l'avons cru nécessaire.

fallait désormais d'autres règles. Les uns les demandent à des religions nouvelles, d'autres espèrent les obtenir des philosophies. Esculape qui occupait autrefois un rang secondaire devient un dieu de premier ordre. Ce n'est plus seulement la santé qu'on lui demande, il est invoqué par les soldats, les matelots, puis par les hommes de toutes conditions qui en font un véritable démiurge[1]. Des dieux étrangers s'introduisent en Grèce, Sabazius, Cotytto, Astarté, Adonis, Isis, etc. Pour se concilier ces nouveaux dieux, auxquels on n'attribue ni justice, ni bonté, on a recours à des prières, à des sacrifices, on fait appel à des intermédiaires de toute espèce. La superstition remplace la religion et ne saurait, comme celle-ci pendant la période attique, satisfaire les esprits réfléchis. C'est pour eux que travaillent les philosophes, dont, par conséquent, les doctrines doivent être propres à remplacer les croyances disparues : de là des ressemblances entre les unes et les autres.

Ainsi le stoïcisme n'est guère, dans sa physique et sa métaphysique, qu'une interprétation naturaliste de l'ancienne religion, à laquelle il veut par là rendre une vie nouvelle. L'hymne plein de grandeur de Cléanthe à Jupiter et le second livre du *De natura deorum* de Cicéron, les lettres de Sénèque, qui cherche, comme les chrétiens, le salut des hommes, le Manuel d'Épictète, adopté plus tard par les solitaires de la Thébaïde et l'admirable Louange à Dieu où, vieux et infirme, le philosophe croit, en se comparant au rossignol et au cygne, faire son métier d'homme raisonnable quand il chante la Divinité, suffisent amplement à témoigner du caractère plus religieux peut-être encore que philosophique du stoïcisme. Qu'on se rappelle d'ailleurs l'évolution des doctrines aux premiers siècles de l'ère chrétienne : les néo-pythagoriciens et les *Vers dorés* qu'on attribuera au maître ; Apollonius de Tyane, dont on fera un rival de Jésus-Christ ; Plotin et ses successeurs chez lesquels la théurgie prendra une si grande place ; l'empereur Julien et ses tentatives pour régénérer l'ancienne religion en s'inspirant de la philosophie. On sera convaincu que les soc-

1) Paul Girard, *L'Asclépieion d'Athènes*. Paris, 1881.

tes philosophiques sont bien souvent alors, à proprement parler, des sectes religieuses.

Restent deux écoles pour lesquelles, semble-t-il, une telle conclusion est inacceptable : celle de Pyrrhon et celle d'Épicure. Pour la première, nous n'avons pas de documents suffisants. Toutefois, ceux que nous possédons sont loin de contredire une pareille assertion. Pyrrhon fut grand prêtre à Élis; Timon, comme plus tard Lucrèce, compare son maître à un dieu. Enfin dans un document sur lequel nous avons appelé autrefois l'attention[1], un certain Ménécles s'intitule chef de la poésie lyrique en Grèce et *pyrrhonienne*. Or M. Foucart, dans son étude sur les associations religieuses en Grèce, a montré que si les thiases et les éranes étaient les termes génériques qui désignent tous les membres de ces associations, chacune d'elles se distinguait par un nom particulier, régulièrement formé du nom ou d'une épithète de son dieu et du suffixe -στης. Le terme *pyrrhoniaste*, dont Ménécles se sert, au lieu d'employer comme les disciples que nous connaissons celui de Pyrrhonien Πυῤῥώνειος, n'indique-t-il pas qu'il s'agit d'un collège analogue à celui des Sarapiastes, par exemple ? Sans doute, M. Foucart pense qu'il faut distinguer les associations religieuses de celles dont les membres prenaient pour patrons des rois, comme Démétrius Poliorcète, et celles que formaient les disciples de certains philosophes pour prouver leur enthousiasme à l'égard du maître dont ils faisaient un dieu comme les *Diogénistes* (Διογενισταί), les *Antipatristes*, les *Pancratistes*. Mais il ne donne aucune raison pour justifier cette distinction, que rien n'autorise à faire dans le texte d'Athénée. Au contraire, nous savons que Démétrius Poliorcète, par exemple, eut son culte organisé à Athènes comme celui des dieux nouveaux et, jusqu'à preuve du contraire, il n'est pas invraisemblable, pour ne pas dire plus, d'admettre qu'Athénée assimile en raison du but poursuivi les thiases, les éranes aux associations d'*Antipatristes*, de *Diogénistes* et, ajouterons-nous, de *Pyrrhoniastes*.

1) Académie des sciences morales et politiques, 1887 : Un document important pour l'histoire du Pyrrhonisme.

Mais, pour Épicure, les textes suffisent amplement à démontrer qu'il faut l'assimiler bien plus à un fondateur de religion qu'à un philosophe.

II

Épicure a-t-il une théorie sur les dieux, une théologie ? Cette théologie est-elle plus religieuse que philosophique ? Telles sont les deux questions que nous avons à résoudre.

Mais d'abord il importe d'indiquer brièvement ce qui distingue une religion d'une philosophie [1].

S'il s'agissait de séparer la philosophie scientifique du mahométisme, on dirait que la première s'appuie exclusivement sur des observations et des expériences, pour établir ses généralisations et édifier ses hypothèses, tandis que le second demande au Coran la solution des questions qu'il se pose et même n'en soulève guère d'autres. Par conséquent, ni le contenu, ni la méthode ne sont identiques. Mais pour les philosophies qui, comme les religions, déterminent l'origine radicale du monde, la nature ultime et la destinée future de l'homme, qui ont une théologie, une cosmologie et une psychologie métaphysique intimement unies, il n'y aura plus lieu d'établir une distinction par le contenu. Seule, la méthode différera. La religion s'appuiera sur une tradition ou sur une révélation, elle aura pour objet des croyances, et supposera la foi. La philosophie voudra donner des vérités et elle se servira de la science, mais plus souvent du raisonnement. Sans doute, si l'on considère le christianisme et les philosophies qui s'y rattachent, il est plus difficile de les distinguer, parce que les théologiens ont fait quelquefois une part si grande au raisonnement que la foi n'a plus qu'une importance secondaire : ainsi le *Monologium* et le *Proslogium* sont tout autant d'un philosophe que d'un théologien. Toutefois les orthodoxes les plus enclins à user du raisonnement, à voir, dans la philosophie, une auxiliaire

1) C'est ce que M. Lévêque nous reprochait de n'avoir pas fait suffisamment dans le *Journal des Savants* de mars 1883, p. 187-188, en signalant le travail que nous avons rappelé plus haut.

de la théologie, ont maintenu nettement la séparation entre les deux domaines : la *Somme de théologie* de saint Thomas porte sur les mystères et place la foi au point de départ ; sa *Somme de philosophie* fait partout appel au raisonnement. De même les philosophes qui sembleraient partir de la foi ont pris soin de se distinguer des théologiens, en montrant que l'acte de foi est chez eux le résultat de raisonnements ultérieurs qui sont incontestables et sans lui n'auraient plus de valeur : ainsi Kant *postule*, à la façon d'Euclide le devoir, la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

En résumé, les religions se réclament de la foi, les philosophies de la raison, les sciences, qui ont pour objet la connaissance du monde réel, de l'expérience. De ces trois modes de penser découlent des règles pour la pratique. A la première s'ajoute d'ordinaire un culte qui, par des fêtes, des cérémonies et des prières, exprime d'une façon sensible les rapports de l'homme avec la Divinité : ainsi les doctrines intellectualistes de Voltaire ou sentimentales de Rousseau sont devenues, au temps de Robespierre, la religion de l'Être suprême.

En Grèce, la différence est nettement tranchée, si l'on compare, par exemple, l'*Iliade*, l'*Odyssée* et la *Théogonie* au XIIe livre de la *Métaphysique* d'Aristote. Dans les premiers, on se trouve en présence d'affirmations que leurs auteurs ne cherchent nullement à justifier : il existe tel dieu et telle déesse, ils ont des attributs déterminés, ils interviennent dans la production des phénomènes naturels ou dans les affaires humaines, sans que leur intervention soit justifiée toujours par de bonnes raisons : ils se conduisent eux-mêmes de telle façon que Xénophane et ses imitateurs pourront leur adresser les plus vives critiques. Il en est tout autrement chez Aristote. Sa *Métaphysique* s'appuie sur une connaissance fort étendue, sinon toujours exacte, du monde réel. Sa théologie en est le couronnement. Il se sert des recherches de ses prédécesseurs pour mieux poser les questions ; il examine toutes les difficultés qu'ils ont soulevées, et même cherche à résoudre celles auxquelles ils n'ont pas songé. Ses conclusions reposent sur des raisonnements si rigoureux, si complets dans

leur précision qu'il est parfois difficile d'en restituer l'enchaînement.

III

Nous pouvons maintenant aborder l'examen des deux questions que nous avons à résoudre.

D'abord y a-t-il réellement une théologie épicurienne ? On l'a contesté.

Considérons les œuvres d'Epicure ou de ses disciples[1] que nous connaissons, ou en entier, ou par fragments, ou même seulement par les titres.

Epicure avait écrit des livres sur les dieux, sur la sainteté et sur la piété. Dans son traité sur le *Destin*, il était encore question de théologie ; il vaudrait mieux, y disait-il, s'en rapporter aux croyances populaires qu'admettre le destin des physiciens. De toutes ses œuvres aujourd'hui perdues, il avait fait deux résumés pour ceux qui ne pouvaient les lire dans leur ensemble. Le premier comprenait les lettres à Hérodote, à Pythoclès et à Ménécée, conservées par Diogène Laërce. La troisième est un abrégé de sa morale, les deux autres reproduisent les doctrines essentielles de la physique. Dans toutes, il s'agit des dieux : ils n'ont ni créé, ni ordonné le monde, ce sont des modèles que nous devons imiter pour être heureux. Vraisemblablement, il était question des dieux dans tous les ouvrages d'Épicure qui portaient sur la morale et la physique.

Il y a plus. Épicure avait songé à ceux qui seraient incapables de retenir par cœur les lettres à Hérodote, à Pythoclès et à Ménécée. Pour eux, il avait condensé sa doctrine en quarante-quatre maximes qu'on pouvait inscrire sur les murs des appartements[2].

1) Sur les œuvres d'Epicure, sur celles de ses disciples et sur les raisons que nous avons d'en rapporter les doctrines au maître, cf. *De Epicuro eorum religionis auctore*, p. 9 à 29.

2) C'est ainsi que M. Cousin a publié dans le *Bulletin de Correspondance hellénique* une inscription relative à Œnoanda, qui se trouvait peut-être sur le mur d'un portique et qui reproduit en partie les «δόξαι ἄδε».

elle de les avoir sans cesse sous les yeux et d'y conformer sa conduite. La première est consacrée aux dieux et semble ainsi montrer qu'Épicure faisait de la théologie le point de départ de sa doctrine.

Les disciples immédiats d'Épicure, Polyenus, qui avait été son maître, Métrodore, Hermarchus, Colotès, ont traité des dieux. Amafinius, un des premiers Romains qui adoptèrent le système, s'occupa surtout de physique et sans doute comme Épicure et comme Lucrèce des dieux. Zénon et Phèdre, les maîtres de Cicéron, Philodème, l'ami de Pison, ont aussi abordé la théologie. Il y a chez Lucrèce une théologie négative et une théologie positive. Enfin quand Cicéron compose *le De natura deorum*, il consacre un livre sur trois à l'exposition et à la critique de la théologie épicurienne.

Ainsi les documents bibliographiques nous amènent à affirmer *a priori* que l'école épicurienne a une doctrine sur les dieux, et que cette doctrine tient une place considérable dans l'ensemble du système.

Si maintenant nous nous demandons ce qu'est cette théologie, nous voyons qu'elle est aussi complète que celle des autres philosophies et des religions. En effet, Épicure cherche comment nous connaissons les dieux; il affirme qu'ils existent; il nous apprend quelle est leur nature, et il traite de leurs rapports avec le monde et avec les hommes. Enfin il expose nos devoirs envers les dieux. L'examen de ces divers points de l'épicurisme confirmera directement les assertions précédentes. Mais il nous en montrera le caractère et ainsi nous permettra de résoudre la seconde question que nous nous sommes posée.

IV

Comment connaissons-nous les dieux, et comment pouvons-nous affirmer qu'ils existent?

Comme les Grecs de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, comme ceux des guerres médiques, Épicure croit que les dieux nous apparaissent pendant le jour et quand nous veillons, mais surtout pendant la

nuit et dans nos songes[1]. Aussi affirme-t-il, dans la lettre à Ménécée, que nous les connaissons clairement [illegible]. La connaissance que nous en avons est analogue à celle des objets extérieurs. De ceux-ci, des simulacres se détachent, semblables à la peau qu'abandonne le serpent, ayant la même forme que les objets; et par les yeux pénétrant dans l'âme, où se fait la connaissance[2].

Toutefois il y a une différence : à proprement parler, ce n'est pas par les sens que nous connaissons les dieux, ce serait plutôt par l'âme[3]. Par l'intervention de la mémoire, ou si l'on veut, par l'action continuée de la nature sur nous, il se produit une anticipation ou [illegible] qui constitue, selon les épicuriens, une notion des dieux, qualifiée par eux *innata* — ce qui serait, pris à la lettre, une expression inexacte, puisqu'il ne saurait y avoir rien d'inné dans leur doctrine — et mieux *insita*, parce que ce terme indique nettement la façon dont elle se produit. La nature dont l'action est uniforme, la donne à tous les hommes. Toutefois Epicure n'accepte pas tout ce que le vulgaire affirmait des dieux, en s'inspirant, comme lui, des apparitions du sommeil ou de la veille : les croyances populaires répondent à des [illegible]; seule la [illegible] est l'expression de la vérité.

Dès lors, les dieux existent. Les sceptiques distinguaient la sensation de la cause qui la fait naître en nous, et tout en la disant vraie subjectivement, ils ne se prononçaient pas sur l'exactitude de la connaissance objective dont on la fait suivre : le miel paraît doux, disaient-ils, nous ne savons pas s'il l'est réellement. La nouvelle académie niait qu'on pût passer de la première asser-

1) Cicéron, *De N. D.*, I, 36, 105; Lucrèce, V, 1169 sqq., Sextus Emp., *Adv. Math.*, IX, 25.

2) Diog. Laërce, 48, 46; Lucrèce, IV, 88, 118; VI, 76, etc.; Gassendi, *Syntagma*, 57.

3) Diog. Laërce, X, 139; Lucrèce, V, 147; Cicéron, *De N. D.*, I, xxiv, 120; Ps. Plut., *De Pl. Ph.*, I, vii, 13; Stobée; Sextus, etc.

4) Voyez comment Lucrèce explique, par l'ignorance des phénomènes naturels et par le savoir qu'ils produisent sur les premiers hommes, celles des croyances populaires que rejetait Epicure (I, 145 sqq.; II, 655 sqq.; V, 1157 sqq.

tion à la seconde. Pour les stoïciens, certaines sensations ne nous renseignent pas exactement sur leurs causes, mais les représentations compréhensives, les καταλήψεις, donnent tout à la fois la vérité subjective et la vérité objective. Pour les épicuriens, il y a trois critériums, qui, au fond, n'en sont qu'un seul : les affections, pour la pratique ; les sensations et les anticipations, pour la spéculation. Les dieux nous sont connus par les sensations et par l'anticipation à laquelle elles donnent naissance : ils existent donc. Le témoignage universel s'ajoute à celui de l'individu pour l'établir. C'est sur quoi insiste surtout l'épicurien Velléius, au premier livre du *De natura Deorum*, de Cicéron.

Une autre raison est en outre invoquée, qui deviendra par la suite un argument célèbre. Il semble que l'Athénien qui sans cesse a, sous les yeux, les admirables statues par lesquelles Phidias et ses émules avaient donné une vie nouvelle aux dieux d'Homère, n'ait pu se décider à refuser l'existence aux modèles dont ils s'étaient inspirés : la beauté ou la perfection qui se montre dans nos visions du jour ou de la nuit, qui apparaît plus clairement encore dans les chefs-d'œuvre des artistes, l'oblige aussi à admettre qu'il y a des dieux : *Placet enim Epicuro*, dit Balbus dans Cicéron (*De N. D.*, II, XVII) *esse deos, quia necesse sit præstantiam esse aliquam naturam, qua nihil sit melius..... Quum enim cernere videat ea præstantissimam naturam, id est beatam et sempiternam, simul pulcherrimam esse.* Ainsi Cicéron indique, avec autant de brièveté que de précision, qu'Épicure a entrevu ce qui deviendra, plus tard, l'argument ontologique avec saint Anselme, Descartes, Spinoza et Leibnitz. Celui qu'on représente souvent comme un impie et un athée est d'accord avec de véritables mystiques.

Que d'objections les philosophes ont élevées contre cette première partie de la théologie épicurienne !

D'abord, comment des dieux, qui, nous le verrons, ne devraient pas être corporels, émettent-ils des simulacres analogues à ceux qui s'échappent des objets matériels ? D'ailleurs, ils sont placés dans les intermondes, à l'abri du choc des atomes qui sont sans cesse en mouvement dans le vide : comment répa-

croient-ils les pertes qui résulteraient de ces émissions, et s'ils ne les réparent pas, comment peuvent-ils être éternels ? Puis Épicure admet qu'il se forme dans les airs, par la rencontre fortuite des atomes, des simulacres qui produisent sur nous la même impression que ceux auxquels les objets réels ont donné naissance : comment savons-nous que les simulacres divins n'ont pas une semblable origine ? Ensuite Épicure prétend distinguer les opinions populaires de ses affirmations, en disant qu'il ne conserve des premières que ce qui est vrai. Mais, lui dit Sextus (*Adv. Math.*, VII, 211), de quelle façon faites-vous cette distinction ? A une objection analogue, les stoïciens répondaient : Ce qui est vrai des dieux se retrouve chez tous, et prend plus de force avec l'âge ; au contraire, les opinions fausses comme celles qui portent sur l'existence des Centaures et des Chimères, perdent du terrain de jour en jour, et finissent par ne plus trouver de partisans. Mais il ne semble pas qu'Épicure se soit soucié de répondre. Croyez, disait-il dans son dédain pour la dialectique, (*De N. D.*, I, XXXII ; Diog. L., X, 31), ce que j'affirme, vous aurez une vie heureuse : laissez à l'écart les vaines difficultés qui n'ont d'autre objet que de satisfaire la curiosité.

C'est ainsi encore qu'il en usait pour une objection souvent reproduite depuis contre ceux qui invoquent le témoignage universel. Comment, dit Cotta, chez Cicéron, avez-vous connu les opinions des peuples ? N'est-il pas vraisemblable qu'il y a des nations sauvages et barbares chez lesquelles on ne trouve aucune idée des dieux ? Même chez les peuples civilisés, Diagoras, Théodore, Protagoras, les sacrilèges et les parjures, les impies et les athées, peuvent-ils être présentés comme ayant cru aux dieux ?

Enfin, nous a-t-on dit, il y a une distance considérable entre l'affirmation d'Épicure : *il doit nécessairement y avoir une nature telle que rien de meilleur n'existe* ; et les arguments si précis, si nourris, si compliqués même de saint Anselme ou de Leibnitz. Et cela est vrai, mais, comme toutes les autres objections, ne prouve en réalité qu'une chose : c'est qu'Épicure ne s'est point soucié de justifier sa théologie à la façon des philosophes ; comme les croyants, il affirme, et ne s'occupe que médiocrement de convaincre.

Ainsi, d'un côté, nous voyons déjà qu'il faudra rapprocher sa doctrine des religions et même de celles qui font très peu de place au raisonnement. D'un autre côté, nous comprenons déjà aussi pourquoi les philosophes n'ont pas pris au sérieux sa théologie : c'est qu'elle était tout à fait différente de celles auxquelles ils étaient eux-mêmes habitués ; ils ne voyaient pas qu'Épicure, pour remplacer l'antique religion, avait donné une religion nouvelle.

V

Au début de la lettre à Ménécée, Épicure nous indique quelles règles il suit pour déterminer la nature des dieux. Il faut, avec l'opinion commune, accorder aux dieux l'éternité et la béatitude ; tout ce qui répugne à l'une et à l'autre, on doit le leur dénier; tout ce qui peut leur laisser l'une et l'autre, on doit le croire [1].

Il y a donc chez Épicure une théologie positive et une théologie négative. Par la première, il affirme ce que sont les dieux, par la seconde, il indique ce qu'ils ne sont pas.

On pourrait distinguer en eux une essence et des attributs. Leur essence, c'est d'être éternels et bienheureux : celui qui pense ainsi des dieux, vivra pieusement, puisque la perfection mérite nos hommages, il sera délivré de la superstition puisqu'il ne mettra dans les dieux ni colère, ni bienveillance. Leurs attributs, c'est tout ce qui est compatible avec leur éternité et leur béatitude. Ainsi les dieux ont la forme humaine, ils s'entretiennent entre eux; peut-être même parlent-ils une langue qui se rapproche beaucoup du grec. Ils usent d'une nourriture spéciale et pour toutes ces raisons ne sauraient être insensibles ; comment, répète sans cesse Velléius, en faisant la critique des philosophes, ce qui serait insensible pourrait-il être heureux ? Enfin ils habitent dans les intermondes et sont ainsi garantis du choc des

1) On retrouve les mêmes exactions dans la première des « Sen- tences », chez Usener, fr. 548; V, 139, 165; Philod. Oecon., 140, 113, 144, 151, 152, 182, 129, 130, 137, 138; Cicéron, *De natura deorum*, I, 45, 46, 49, 50.

atomes, qui s'opposerait à leur tranquillité et par suite à leur bonheur[1].

Depuis Anaxagore, les philosophes ont dû examiner si les dieux sont corporels ou incorporels. On trouverait de nombreux arguments en faveur de la première opinion chez les stoïciens; Platon et Aristote fourniraient en abondance des arguments opposés. Si Épicure eût voulu faire une théologie vraiment philosophique, il aurait donné, sur ce point, une solution précise et motivée. En effet, les dieux ne sauraient, dans son système, être ni corporels ni incorporels. Il n'y a que des corps, atomes ou composés d'atomes, et le vide dans lequel ils se meuvent. Or, il est impossible d'identifier les dieux avec le vide, car de tels dieux n'émettraient pas de simulacre et ils ne sauraient accomplir aucune des actions qui leur sont attribuées, puisque le vide n'agit pas. Ils ne sont donc pas incorporels, et les critiques que Velléius adresse à Anaxagore, à Platon, à Aristote, ne laissent aucun doute à ce sujet.

Ils ne sauraient davantage être corporels. En effet, nous ne pouvons les identifier aux atomes ; les atomes ne sont pas divisibles physiquement, et partant, ne sauraient donner naissance à des images ; ils n'ont aucune propriété sensible, et, par conséquent, ne répondent pas, de ce côté non plus, à ce que les épicuriens disent des dieux. Enfin les atomes sont toujours en mouvement, et Velléius critique vivement les philosophes qui, faisant mouvoir les dieux, suppriment une partie de leur essence, la béatitude.

Les dieux ne peuvent être des composés, car tout ce qui naît et s'accroît par la réunion des atomes, décroît et meurt par leur séparation[2].

Si l'on consulte les textes, on s'aperçoit que tantôt Épicure a fait les dieux matériels. D'après le Pseudo-Plutarque et Lucrèce, les dieux sont constitués par des parties ténues, analogues à cel-

1) Sextus, *Adv. Math.*, IX, 178 ; Lucrèce, V, 147 ; Cicéron, *Div.*, II, 40 ; Stobée, *Ecl.*, IV, 10.

2) Diog. Laërce, X, 75 ; *Plac. Phil.*, II, 4 ; Stob., *Eclog.* I, 418 ; Lucrèce, V, 165 sqq.

les qui composent notre âme[1]. Mais nulle part on ne voit suffisamment expliquée cette assertion qui aurait pourtant grand besoin de l'être. Un passage obscur de Diogène Laërce nous donnerait, si l'on n'admet pas la correction de Gassendi, deux espèces de dieux, au lieu de nous montrer comment ceux dont nous nous occupons peuvent être corporels[2].

Chez Cicéron aussi l'explication est insuffisante. Les expressions par lesquelles les dieux sont désignés,..... *minutissimi*,..... *admodum tenues*, ... *perlucidi*,.... *perflabiles*, ou par lesquelles on leur attribue quelque chose qui, sans être un corps ou du sang, est analogue à l'un ou à l'autre, *tanquam* ou *quasi corpus*, *tanquam* ou *quasi sanguis*, ne servent guère qu'à montrer l'impossibilité philosophique de résoudre la question, comme le peu d'importance que lui a accordé Épicure. Enfin le passage célèbre où Velléius avoue lui-même que ses paroles sont assez obscures, mais qu'il s'en rapporte à la pénétration de ses auditeurs, n'est guère propre qu'à rendre plus perplexe celui qui voudrait absolument à savoir comment Épicure a eu cru de cette difficulté[3]. Les interprétations qu'en ont tentées d'illustres historiens ou critiques, MM Schwenkle, Hirzel, Zeller, Woltjer, Mayor, J. Lachelier, Lange, sont souvent fort ingénieuses et dénotent des esprits vraiment philosophiques ; on voit, en les lisant, comment un dialecticien a pu résoudre la difficulté ; aucune d'elles ne saurait être attribuée à l'école. Comme pour bien d'autres points, Épicure se

1) De *Philosophorum placitis*, 893, C; Lactance, I, 1088; V, 153; VI, 70; 9, 447; VI, 98.

2) Diog. Laërce, X, 139.

3) « Epicurus nobis, ait Velleius, deos esse vult et naturam dissimilem; id primum non sane, sed mollis curvatur, non solidum quidem, neque eadem gravitate, sed, ut ea, quae de propter frequentiam simulacra appellat, sed imaginibus similibusque et transitionem percipiat, quarum infinita sint genera cumque errent ea innumerabilibus intervallis existat et ad eos affluat, eum maxime voluptatem et eos imagines quorum commercio infirmitas maxime intelligitur augeat, eum sit et beata natura et aeterna » (Mayor). — Sur les variantes proposées, sur les traductions anglaise, allemande et française de Mayor, de Hirzel, de M. J. Lachelier, sur les interprétations qui en ont été données, et sur leur valeur au point de vue strictement historique, voyez De *Epicuro eiusque religionis auctore*, p. 69 à 82.

dit pas sans doute à ses disciples : Croyez parce que cela est absurde, mais croyez, quoique cela soit obscur. Pour trouver le bonheur ne faut-il pas attribuer aux dieux l'éternité et la béatitude, et leur refuser tout ce qui est contraire à l'une et à l'autre ?

Ce n'est pas seulement à propos de la corporalité ou de l'immatérialité que la théologie positive d'Épicure ne satisfait pas un philosophe. Chacune des autres assertions qui la constituent pourrait donner naissance à des objections qu'Épicure n'a pas songé à résoudre et qu'il ne serait pas d'ailleurs facile d'écarter. Ainsi pourquoi l'essence des dieux consiste-t-elle dans l'éternité et la béatitude ? Ce n'est pas qu'Épicure n'ait ses raisons. D'un côté les dieux doivent être souverainement heureux pour fournir à l'homme un modèle qu'il soit intéressé à suivre. De l'autre, nous dit Velléius chez Cicéron, en raison de l'*isonomie*, il doit y avoir des êtres éternels, en nombre égal à celui des êtres périssables que représentent les mondes et leurs habitants. Mais qui ne voit que ce sont là des raisons de croyants ? car elles ne font que reculer la difficulté sans la résoudre. Pourquoi les dieux doivent-ils nous servir de modèle ? pourquoi y a-t-il *isonomie* ? C'est qu'Épicure le veut ainsi.

Velléius essaie encore de justifier Épicure qui a donné aux dieux la forme humaine. Toutes les nations, dit-il, estiment qu'elle est telle ; c'est celle sous laquelle ils nous apparaissent le jour et la nuit, enfin la raison nous dit que la vertu ne saurait exister chez des êtres qui n'auraient pas la forme humaine. Évidemment de tels arguments ne convaincront que ceux qui sont déjà persuadés. Il est d'ailleurs probable qu'Épicure ne les avait pas lui-même formulés et qu'il se bornait à montrer à ses disciples les statues qui, de tous côtés frappaient leurs regards. Certes, il serait difficile de représenter les dieux sous une forme plus belle, et, pour des artistes, il n'était pas besoin d'autre argument. Mais comment des savants ou des philosophes pourraient-ils s'en contenter ? Et l'on conçoit les railleries de l'académicien Cotta qui demande ce qui doit se produire dans un Olympe où il y a des sexes différents.

D'ailleurs, qu'est-ce que ces intermondes où sont logés les

dieux? Si les atomes n'y pénètrent pas et si les dieux ne sont pas ébranlés peu à peu et détruits par les vagues de cette mer qui sans cesse revient à la charge, comment des simulacres peuvent-ils de là arriver jusqu'à nous. Qu'est-ce que cette nourriture dont usent les dieux? D'une façon générale, pourquoi leur accorde-t-on ces attributs et non d'autres? C'est qu'Épicure l'a ainsi voulu; ce n'est pas qu'il y ait des raisons intrinsèques de le faire.

VI

La théologie négative d'Épicure est la partie la mieux connue de son système, parce qu'elle est en opposition avec presque toutes les doctrines religieuses ou philosophiques de l'antiquité. Les dieux n'ont ni créé, ni formé le monde; ils ne le gouvernent pas; ils ne dirigent pas les affaires humaines. Les philosophes grecs n'ont jamais cru à la création *ex nihilo*. Quand ils font appel à Dieu, comme Platon et les stoïciens, c'est pour leur faire former, avec une matière préexistante, le monde et les êtres qu'il renferme. Épicure reproduit Démocrite : *rien ne vient du non-être*. Si Lucrèce semble aller plus loin dans un vers célèbre, où il est question tout à la fois des dieux et de la création *ex nihilo* :

Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam.

son exposition tout entière montre qu'il n'a pas prêté une doctrine défendue surtout par les chrétiens. Comme Épicure et ses autres disciples, il semble s'opposer aux doctrines de Platon et des stoïciens pour qui les dieux forment, gouvernent le monde et les affaires humaines, pour qui, le monde aussi parfait que possible, s'explique par un optimisme esthétique autant que moral. Les atomes sont éternels, éternel aussi est leur mouvement. C'est physiquement qu'a lieu la formation des mondes : par la rencontre des atomes, des essais informes se produisent qui sont aussitôt détruits, jusqu'à ce qu'apparaisse une œuvre moins imparfaite qui puisse tout au moins subsister pendant un certain nombre d'années. C'est physiquement aussi qu'on rend compte des êtres qui existent dans chacun de ces mondes;

là encore apparaissent des productions incomplètes qui ne sauraient vivre avant que se montrent ceux qui se perpétueront par la génération. Celle-ci, à son tour, n'est pas provoquée, ou favorisée, ou combattue par les dieux, en particulier par Vénus; c'est un phénomène tout physique[1]. C'est enfin à des causes naturelles que sont dus les phénomènes célestes dont l'apparition a, plus que tout autre chose, donné aux premiers hommes leurs opinions sur les dieux. Dans ce dernier cas, il faut recourir à plusieurs hypothèses; sans doute les craintes ne seront pas apaisées par l'une trouveront peut-être dans les autres la force de renoncer aux fables.

Les dieux ne s'occupent pas des hommes: ils ne dirigent en rien leur vie, puisque l'homme est libre et se fait à lui-même sa destinée. Ils ne sauraient agir sur l'homme après la mort, puisque l'âme, composée d'atomes comme le corps, est détruite comme lui par leur séparation: donc il n'y a pas plus de divination que de providence.

On sait toutes les objections qui ont été faites à cette théologie négative, on en a rempli des volumes qui jamais ne semblent avoir converti un épicurien, ce qui montre, encore une fois, que les raisonnements n'ont guère plus d'action sur eux que sur tous ceux qui ont décidé de s'en rapporter à la foi et non à la raison.

De nos jours on a quelquefois interprété cette partie de l'épicurisme de telle façon qu'elle serait plus qu'une religion, ni même une philosophie, mais une systématisation scientifique analogue à celle qu'a tentée Auguste Comte. Cette interprétation, qui ruinerait notre thèse et ferait d'Épicure un moderne, a été soutenue par des hommes d'une autorité considérable[2]. Mais il semble qu'ils ont considéré la physique sans tenir compte de sa place dans l'ensemble et de son rapport avec la morale et la théologie. Certes, l'attention que les épicuriens ont accordée aux

1) Diog. Laerte, X, 115; Lucrèce, IV, 1030; V, 880 sqq.

2) E. Andé, traduction E. Lacroix, *Études sur la physique de Lucrèce*; Renan, *Mélanges philosophiques*, 5e éd. « L'école épicurienne, la grande école scientifique de l'antiquité »; Courdaveaux, *Le théologie d'Aristote*, sub fine, etc.

sensations, l'importance qu'ils attachent aux phénomènes dont ils veulent donner une explication naturelle ont été, plus d'une fois, les rapprocher des savants. Mais on pourrait en dire autant, pour des raisons différentes, d'Hippocrate, de Platon, de Démocrite, d'Aristote. La physique d'Épicure est pour lui un moyen, non un but. Tout d'abord, l'idée de présenter, pour les phénomènes qui ont frappé l'imagination des hommes, plusieurs hypothèses n'est pas scientifique ; en pareille matière, le savant cherche la qualité et non la quantité. D'ailleurs, pour qu'il y ait science, il faut des lois constantes. Or les destructions auxquelles les mondes sont sujets paraissent indiquer qu'il n'y a pas de lois telles pour Épicure. Bien plus, il nous dit lui-même que mieux vaudrait croire aux fables populaires sur les dieux que d'accepter le *fatum* des physiciens, c'est-à-dire cet enchaînement nécessaire de causes et d'effets que postule la science.

De fait, pour Épicure et pour ses disciples, la physique n'a de valeur que si elle est une auxiliaire fidèle, voire même une servante dévouée de la théologie. Ainsi la troisième des Sentences qui résument sa doctrine affirme expressément que la physiologie[1] serait inutile si elle ne nous aidait à diriger notre vie, en ruinant les fables et en détruisant les craintes qu'elles provoquent. De même, la physiologie, nous dit-il dans la lettre à Hérodote, doit être employée à expliquer les météores, parce qu'elle nous aide ainsi à acquérir la béatitude. Des affirmations identiques se retrouvent dans la lettre à Pythoclès, chez Lucrèce, et tous ceux, disciples ou adversaires, qui nous ont transmis ses doctrines[2].

Pourquoi les dieux n'ont-ils donc ni formé le monde et ne

1) Épicure, qu'on peut rapprocher à ce point de vue des anciens physiologues, ne distingue pas entre la physique et la physiologie.

2) Lucrèce, I, 135, 145 sqq. ; II, 184, 1004, 1150 sqq., IV, 510, 521 sqq. ; V, 70, 114, 150, 195, 508 sqq. ; VI, 58, 703 sqq. — Cf. Cicéron, *De div.*, II, 104 ; *De N. D.*, I, 69 ; Plutarque, *De Iside*, 2 ; Philodème, *De pietate*, p. 10, 42, 58, 73, 80, 85, 87, 114 sqq. ; Plutarque, *De def. orac.*, 421, 434 ; *De rep. subst.*, 1023 ; *Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 1094, 1101 ; *Adv. Col.*, 1123 ; Sextus Emp., *Hyp. Pyrrh.*, I, 158 ; II, 3 ; Hippolyte, *Ref. haer.*, I, 22. — Tous ces textes sont cités, *De Epicuro recte reli-*

qu'il renferme, ni dirige la marche ultérieure des phénomènes et des affaires humaines? C'est qu'on ne voit pas comment, en ce cas, ils auraient cette éternité, cette béatitude et cette perfection qu'Épicure nous commande tout d'abord de leur reconnaître. Si on regarde le monde, on n'y aperçoit rien qui implique un dessein ou un art divins. Où d'ailleurs les dieux auraient-ils pu trouver des machines pour le former? Comment seraient-ils heureux s'ils devaient le gouverner après l'avoir formé? Sans cesse des êtres naissent et périssent dans chacun des mondes, sans cesse des mondes naissent et périssent. Comment des dieux ainsi occupés pourraient-ils être tranquilles et heureux? Comment ne seraient-ils pas détruits avec les mondes qu'ils devraient parcourir? Ou comment les gouverneraient-ils s'ils ne les habitaient pas? Comment même pourraient-ils être présents par tout l'espace? D'un autre côté, les hommes sont malheureux et imparfaits. Si les dieux gouvernaient les affaires humaines, ce seraient des tyrans toujours à craindre qui nous empêcheraient d'améliorer notre existence, et nous astreindraient à la loi du destin. A coup sûr, ils ne sauraient eux-mêmes être ni heureux, ni parfaits. Ils ne le seraient pas davantage s'ils punissaient éternellement des fautes d'un moment, s'ils voyaient, sous leur gouvernement, les méchants heureux et les bons malheureux.

Ainsi les épicuriens ne sont pas de purs savants qui étudient les phénomènes naturels sans savoir s'il y a ou non des dieux, s'il faut donner ou non une explication métaphysique aux lois ainsi découvertes; ce sont des théologiens qui, partant de la conception qu'ils se sont faite des dieux, se servent d'une physique, dont l'exactitude même leur importe assez peu, pourvu qu'elle puissent sauvegarder leur idéal divin [1].

gloire auctore, ch. VI. — Nous supposons en outre celui de Lactance, *De ira Dei*, parce qu'il renferme d'une façon très précise et très brève toute la doctrine : *Deus nec nullis malis est nec potest, nec potest et non nulli; nec neque nulli neque potest, nec nulli et potest*, etc.

1) Nous nous faisons à rappeler les objections de Hirzel et de Zeller que nous venons, chez Lucrèce, des passages contraires à la théologie négative que nous attribuons à Épicure. Nous en avons examiné ainsi que celles de Patin, qui a voulu trouver un anti-Lucrèce chez Lucrèce lui-même et nous

C'est à des conclusions identiques qu'on est conduit quand on passe en revue les objections faites aux théologies des autres philosophes par les épicuriens et notamment par Velléius et Philidème. Ils n'essaient même pas de comprendre exactement les doctrines adverses. Ils se bornent à les tourner en ridicule et à les condamner, parce qu'elles sont différentes de celles du maître. Leurs objections nous expliquent fort bien encore pourquoi la théologie d'Épicure a été jugée si vaine par des hommes qui n'y voyaient rien de philosophique, mais elles nous permettent de conclure tout autrement, parce que nous n'y cherchons pas comme eux ce qu'Épicure n'a pas voulu donner.

VII

Rien peut-être dans cette théologie n'était plus propre à dérouter des philosophes que ce qui concerne les devoirs des hommes envers les dieux. D'un côté, en effet, on voit dans Épicure un moraliste qui veut régler toute notre conduite d'après l'intérêt bien entendu; volontiers on le rapproche de Bentham, pour qui la morale est une véritable arithmétique du plaisir. Mais d'un autre côté, les dieux ne peuvent rien faire pour changer, en notre faveur, le cours de la nature, ils ne s'occupent des hommes ni pour les tourmenter pendant leur vie ou après leur mort, ni pour les aider à sortir des situations difficiles. De ces prémisses, un bon logicien conclut que les prières sont inutiles, que les sacrifices ne servent de rien, que nous ne devons pas plus nous soucier des dieux qu'ils n'ont souci de nos affaires et de nous-mêmes. Or, après avoir tiré cette conclusion, notre logicien — et quel philosophe ne l'est pas — ouvre les ouvrages d'Épicure ou de ses disciples; il en trouve qui traitent exclusivement de la

moyens y aient suffisamment répondu, ou non, il, pour les faire, on a dû joindre certains vers du contexte ou des passages qui les explique. Cf. l'ouvrage précédemment cité p. 161 à 169. — En admettant même que ces objections fussent fondées, elles servent un argument de plus en faveur de notre explication, puisqu'elles témoigneraient du peu de souci qu'on aurait eu dans l'école à isoler les contradictions, c'est-à-dire à donner une théologie qui satisfasse la raison.

piété et de la sainteté. Il s'aperçoit, comme le dit Cotta, que ces auteurs parlent d'une telle façon qu'on croirait entendre un des grands pontifes de Rome. S'agit-il des prières, des fêtes, des sacrifices, tous les textes sont d'accord pour établir qu'Épicure accomplit, comme un véritable dévot, toutes les prescriptions du culte et que les épicuriens suivent fidèlement l'exemple du maître[1]. Il semble impossible de mettre d'accord des opinions si contradictoires si l'on s'accorde pour affirmer que la piété d'Épicure et des épicuriens ne saurait être sincère, pour rétablir l'harmonie dans le système où les proclame impies et on ne tient aucun compte ni de leurs affirmations ni de leur manière de vivre. On ne saurait dire d'ailleurs que les prières, les sacrifices soient nuls ou même agréables aux dieux comme l'a pensé un poète contemporain :

> [illegible]
> [illegible]
> Ce pasteur, ce pâtour, ce pâtre, c'est Dieu!
> Le soir, il est bon lui, il faut, pour qu'il donne,
> Une lune qui le serre, un enfant qui le gêne,
> Un peu d'amour!
>
> Victor Hugo, *La prière pour tous*.

En effet, selon Philodème, les dieux n'ont aucun besoin de nos prières, et on le comprend, puisque, s'il en était autrement, ils dépendraient des hommes et ne pourraient plus être heureux par eux-mêmes.

Mais ce qui ne saurait être expliqué par celui qui ne voit dans Épicure qu'un philosophe, ne le serait-il pas par celui qui en fait un croyant? Remarquons d'abord que c'est un argument fort peu valable que d'accuser d'hypocrisie, toute une école qui a eu de nombreux partisans pendant plus de sept cents ans. A supposer même que cette hypocrisie eût quelque avantage — et nous montrerons plus loin qu'elle eût été toute gratuite — on n'aurait pas

1) Voir surtout Philodème.

un autre exemple à citer d'une entente aussi complète entre des hommes de différentes nations et de différentes époques, pourront penser nos contemporains et la postérité. Il y a de la piété épicurienne une explication fort simple. Qu'on se rappelle les raisons pour lesquelles Épicure affirme l'existence des dieux : la perfection des êtres représentés par nos visions du sommeil et de la veille est telle qu'on ne saurait leur dénier l'existence. Cette perfection implique la beauté, et un Athénien ne saurait refuser son admiration à ce qui est véritablement beau. L'admiration se transforme en culte quand il s'agit de la beauté suprême : *habet enim venerationem justam quidquid excellit*, nous dit Velléius chez Cicéron. C'est d'après Philodème une loi naturelle qui nous oblige à pratiquer la piété. Mais pourquoi rendre un culte aux dieux populaires ? C'est que, pour Épicure, le peuple se représente exactement les dieux, en tant qu'il ne les fait pas intervenir dans la direction de la nature ou des affaires humaines. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler le curieux passage où Philodème (p. 84) nous dit que les conceptions épicuriennes qui donnent aux dieux la forme humaine, peuvent bien plus facilement s'accorder avec les croyances populaires, que celles des stoïciens pour qui les dieux sont de l'air, du feu, etc. En vénérant les dieux de la multitude, l'épicurien n'adore pas tous ceux qu'il reconnaît mais quelques-uns d'entre eux auxquels, d'ailleurs, il ne reconnaît que les attributs compatibles avec leur éternité et leur béatitude. Ainsi il est pieux, non qu'il craigne les dieux ou qu'il en espère quelque chose, *nulla spe, nullo premente metuendi*, comme dit énergiquement Sénèque (*De benef.*, IV, 19), il les honore comme des parents en raison de leur perfection singulière. C'est ce qu'ont fait les mystiques de tous les temps, quand ils ont recommandé d'aimer Dieu pour lui-même, sans tenir compte des récompenses qu'il pourra nous accorder ou des peines par lesquelles il punit les méchants [1].

Si donc un philosophe ne peut proposer une théologie telle

1) Qu'il nous suffise de renvoyer aux Maximes des saints de Fénelon. « Il est dans cette vie un état de perfection, dans lequel le désir de la récompense et la crainte des peines n'ont plus lieu. »

que celle d'Épicure, on comprend fort bien qu'elle soit l'œuvre d'un croyant plus préoccupé de la pratique que de la spéculation. D'ailleurs si les dieux ne nous récompensent pas de notre piété, il ne faut pas croire qu'elle soit pour nous infructueuse. En contemplant leur perfection, nous avons un modèle qu'il nous suffit de suivre pour obtenir la tranquillité et le bonheur. Les théories sur la piété rejoignent ainsi les théories sur l'amitié : au-dessus des affections intéressées, qui ont pour but l'avantage personnel, il y a celles dans lesquelles on ne songe qu'à la perfection et au bonheur des amis étroitement unis. De même, au-dessus de la piété intéressée, que semblent avoir eue comme les anciens Grecs, il y a la piété de celui qui s'oublie soi-même pour se confondre en quelque sorte avec la suprême perfection à laquelle il rend hommage [1].

VIII

Nous avons vu, chemin faisant, pourquoi, pour des philosophes, la théologie d'Épicure contre laquelle s'élèvent une infinité d'objections, qui présente des difficultés insurmontables et des contradictions manifestes ne saurait être une œuvre vraiment sérieuse. Aussi du vivant d'Épicure, comme après sa mort, pendant l'antiquité et pendant les temps modernes, on a soutenu qu'Épicure était un véritable athée. Il est curieux de voir les épicuriens et tous leurs adversaires se rejeter mutuellement les accusations d'athéisme. Bornons-nous ici [2] à rappeler brièvement que, par le contenu de sa théologie, Épicure ne saurait être pris pour un athée. L'historien impartial n'a pas d'ailleurs à en examiner la valeur : il doit se demander uniquement si

1) Sur la piété chez les Épicuriens, cf. Philodème, p. 106, 125, etc.; Lucrèce qui est, comme tous les autres épicuriens l'accusation d'impiété et d'immoralité contre ses adversaires, I, 74 ; II, 47 ; V, 156, 1195, etc. Cicéron, *N. D.*, passim; Diogène, X, 123 ; Plutarque, *Adv. Col.*, *De Alleaum.*, 4, 27, etc. Sur ces textes et leur interprétation, cf. *De Epicuro eorum religionis auctore*, p. 103 à 111.

2) Cf. la fin de notre ouvrage précédemment cité.

elle existe. Or, Épicure invoque le consentement universel, il donne, en germe tout au moins, l'argument ontologique et, s'il laisse de côté les preuves tirées de l'existence d'un premier moteur et des causes finales c'est que, comme Descartes et comme bien d'autres, il estime suffisantes celles qu'il a indiquées; c'est surtout qu'il croit et qu'il demande à ses disciples de croire à l'existence des dieux. Sur leur essence, il pose, avec les philosophes et les théologiens, qu'il faut les considérer comme parfaits. S'il est en désaccord avec eux sur ce qui doit constituer leur perfection, c'est qu'il la conçoit d'une façon originale et qu'il veut rompre avec tous ceux qui l'ont précédé, pour établir une religion nouvelle à la place de celle qui est morte avec l'indépendance des Grecs. Sans doute, les dieux n'ont pas formé le monde et ne le gouvernent pas. Mais les doctrines qui admettent la création constituent un véritable aveu d'ignorance en face du dualisme et du panthéisme.

Le pessimisme met en ligne des arguments formidables contre la Providence. Selon Aristote, Dieu ne connaît pas le monde. Enfin Épicure n'a refusé aux dieux toute action dans la production et la conservation des choses que pour maintenir leur perfection. On peut prétendre qu'il est allé ainsi contre son but, on ne saurait, pour cette raison, l'accuser d'athéisme.

Donc on ne peut contester l'existence d'une théologie épicurienne. Mais, avons-nous dit déjà, on nie la sincérité d'Épicure et on affirme, qu'en réalité, il a supprimé les dieux. En bonne logique, ce serait à ceux qui émettent une telle prétention à la justifier; mais, comme le dit Gassendi: *celui-là seul qui peut scruter les reins et les cœurs serait capable de le dire*. Ce qu'ils ne peuvent faire est facile pour leurs adversaires. Épicure n'a pas vécu à une époque d'Inquisition, où, par le seul fait de nier l'existence des dieux, on pouvait être condamné aux peines les plus graves et même à la mort[1]. Au moment même où il fondait son école à Athènes, les habitants renouvelaient, comme un

1) Cf. Martha, *Le poème de Lucrèce*, p. 70; Bigot-Bossault, *De Academia*, *supra*; Villet de Goulongne, *La vie antique*, p. 122, 197, 230, 265.

dieu, Démétrius Poliorcète, et dans un chant composé en son honneur, ils disaient des autres dieux, ou qu'ils n'existent pas, ou qu'ils ne s'occupent pas des affaires humaines[1]. Comment les Athéniens auraient-ils eu mauvais gré à Épicure de répéter ce qu'ils avaient chanté eux-mêmes? Épicure n'avait donc aucune raison de constituer une théologie à laquelle il n'aurait pas cru.

Bien plus, pour lui comme pour Pyrrhon et Zénon, la morale est la partie essentielle de la philosophie. Or, ce qu'il cherche avant tout c'est le plaisir, mais le plaisir débuté par l'absence de douleur, ou mieux encore par l'ataraxie. Tous les textes nous montrent que l'idéal poursuivi par l'homme est réalisé dans la conception épicurienne des dieux : il n'y a pour nous qu'une chose à faire, c'est d'imiter, autant que nous le pouvons, leur «existence exempte de soucis et de peines[2]». Ainsi la théologie domine le système, et en nous indiquant ce que sont les dieux et ce qu'ils ne sont pas, elle nous apprend ce que nous devons être, partant ce que nous pouvons réaliser, si nous voulons faire usage de notre liberté[3].

Mais nous n'avons pu établir l'importance de cette théologie qu'en faisant d'Épicure un croyant, un homme qui se laisse guider par la foi[4]. On comprend ainsi qu'il ne se soucie pas de former un système où tout se lie et s'enchaîne. Ce qu'il veut, c'est

1) Ce chant nous a été conservé par Athénée, VI, 1, 253. Nous l'avons reproduit et commenté, p. 42 sqq. du Traité sur nos sur Épicure.

2) Diog., X, 123, 141, 144, 149, 151, 126, 135, 132, 139, 121, 143; Lucrèce, II, 646; III, 14, 322; V, 8 sqq.; Velleius ap. Cicer., *De N. D.*, I, 21; Cicéron, *De fato*, I, 18, 19; II, 27.

3) Voir un jugement analogue dans Longo, *Rel. des Hist.*, I, 93 : « Ses dieux constituent le modèle de bonheur, personnifiant en quelque sorte le véritable idéal de sa philosophie. » — C. Martha, *op. cit.*, 8 : « Épicure fit de la vie divine comme un idéal de la vie humaine » ; 335 : « la théologie est le nœud du système et toute l'énergie s'y concentre » ; 361 : « La sagesse nous procure, selon Épicure, une vie semblable à celle des dieux. » — Gronau, *op. cit.*, p. 214 : « La vie des dieux de Lucrèce est l'immortalité parfaite et c'est aussi l'idéal que le sage épicurien se propose, qu'il le sache ou non. »

4) Les expressions de la lettre à Ménécée sont assez fortes, mais sur deux cas il n'est pas en opposition avec son *dernier* et ses *fondements*, celles de Cicéron, *pénétrer et scruter*, sont caractéristiques.

non pas une connaissance complète des dieux, comme la désirent les philosophes, mais une connaissance qui donne naissance à la piété, par laquelle on atteindra la vie bienheureuse. Nuit et jour il contemple cette perfection suprême ; plus heureux que le sculpteur et le peintre, qui ne sauraient modifier l'idéal rêvé par eux quand ils l'ont fait passer dans le marbre ou sur la toile, il peut sans cesse augmenter la perfection de son œuvre, et de plus en plus se rapprocher de ses modèles. Son enthousiasme n'est pas diminué, comme il le serait s'il ne suivait que la raison, par la vue des imperfections qu'il laisserait nécessairement dans ses conceptions ; il ne veut voir en Dieu que ce qu'il estime souverainement parfait, le reste est pour lui comme s'il n'existait pas. C'est un croyant, c'est un mystique, c'est véritablement le fondateur d'une religion nouvelle.

C'est d'ailleurs à la façon de ceux qui se proposaient de faire accepter aux Grecs des dieux nouveaux qu'il se présente à Athènes ; il a avec lui des étrangers, des femmes, des esclaves[1]. Comme les plus remarquables d'entre eux, il veut arracher ceux auxquels il s'adresse à leur misérable situation, et faire leur salut[2]. Aussi a-t-il une véritable théorie sur la conversion : il faut distinguer ceux qui vont tout seuls à la sagesse, ceux qui ont besoin d'un guide, ceux qu'on doit pousser et violenter (I, *Sen.*, Lettre 32). Une lettre de Cicéron à Trébatius et les vers de Lucrèce à Memmius nous montrent que les disciples cherchaient, comme leur maître, à convertir ceux auxquels ils s'intéressaient. Avant Sénèque, qui s'est si souvent inspiré de lui, il a été un *directeur de conscience*.

Épicure avait des tendances à se croire un être sacré. Ses disciples, comme cela est arrivé plus d'une fois aux fondateurs de religion, en ont fait un dieu. Colotès, Torquatus, Velléius, Philodème et Lucrèce égalent le maître qu'ils célèbrent aux dieux

1) Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, 51 : « Les thiases et les eranes étaient ouverts aux hommes, aux étrangers, aux personnes de condition ou d'origine servile. »

2) Cf. Sénèque, *Ad Luc.*, 28 et 10 : « Egregie mihi hoc dixisse videtur Epicurus : minime est sodalis vinctus peccati... Iste homo non est mihi exemplo, ad quem ego non sum missus a populo, ad quem non sum arcessitus.

qu'il leur a fait connaître : ses paroles sont pour eux divines ou célestes, quelquefois même des oracles. Aussi acceptent-ils sans les discuter ses doctrines ; les difficultés qu'il n'a pas soulevées, ils ne les voient pas ; les objections qu'il n'a pas discutées ils les passent sous silence ; les critiques mordantes et quelquefois peu justifiées qu'il adresse à ses adversaires, ils les répètent comme des articles de foi. Pendant plus de sept siècles, la doctrine prospère dans les pays les plus divers et on ne cite aucune hérésie ; tous les historiens reconnaissent que les épicuriens se distinguent par leur fidélité aux doctrines du maître. L'histoire des philosophies ne nous fournirait pas un exemple analogue ; à peine en trouverait-on dans celle des religions. C'est qu'Épicure ne procède pas comme les philosophes ; c'est que, parmi les théologiens, il est un de ceux qui, s'appuyant le plus constamment sur la foi, n'ont guère à craindre les hérésies qui, presque toujours, proviennent de l'usage de la raison.

Les assemblées des disciples sont fréquentes et ressemblent à des fêtes religieuses : il y en a pour célébrer la naissance du maître. Dans une charmante épigramme, Philodème invite son ami Pison à assister à l'une d'elles : « On y verra, dit-il, des amis sincères, on y entendra des sons plus doux que tout ce qu'on nous vante de la terre des Phéaciens[1]. » La musique, dont les religions ont reconnu l'heureuse influence pour préparer leurs adhérents à écouter leurs enseignements, jouait ainsi un rôle considérable dans les réunions épicuriennes.

Non seulement Épicure a fondé une religion, mais il lui a donné des bases si solides qu'elle a duré plus longtemps que bien d'autres, en présence des philosophies rivales et des religions qui existaient au moment de son apparition ou qui prirent naissance par la suite.

En comprenant ainsi l'épicurisme, on s'explique aussi l'hostilité constante dont il a été l'objet : les philosophes l'ont combattu, parce qu'il ne tenait que très peu de compte de la raison ; les partisans des diverses religions se sont montrés plus sévères pour

1) Cf. Martha, *Le poème de Lucrèce*, p. 349.

lui que pour toute autre philosophie, parce qu'ils ont senti confusément qu'il se plaçait sur leur propre terrain, et que par conséquent, il avait pour disciples des hommes qui auraient dû figurer à leurs côtés et travailler à la propagation de leurs croyances.

F. PICAVET.

CORRESPONDANCE

OBSERVATIONS NOUVELLES

SUR L'EXÉGÈSE VÉDIQUE,

EN RÉPONSE À M. BARTH[1].

Depuis longtemps j'avais été informé par certaines rumeurs indiscrètes (les murs des cénacles les mieux fermés ont toujours des oreilles) que M. Barth préparait une « exécution » de mon premier volume sur le Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne[2]. Le renseignement ne manquait pas de justesse ; l'éminent critique s'est efforcé de tenir parole dans le dernier numéro de la *Revue*. Dans cette réponse, que je sais gré à l'obligeante impartialité de son Directeur de vouloir bien accueillir, je laisserai de côté les aimables expressions de « sauvegrenu », « mystification », « tour d'escamotage », « longue et lamentable marche à l'absurde »[3], qui émaillent la critique de mon adversaire. Aussi bien, M. Barth m'accordera, je pense, que ces aménités n'ont pas en elles-mêmes une force démonstrative telle qu'il soit indispensable d'y répondre. Bornons-nous donc à examiner aussi froidement que possible les arguments que

1) M. Paul Regnaud a demandé que les pages suivantes, destinées à son prochain volume sur *Les premières formes de la religion dans l'Inde et la Grèce*, soient soumises aux lecteurs de cette Revue, en réponse aux critiques formulées par M. Barth, dans la précédente livraison, sur les travaux de M. Regnaud. On trouvera au bas des pages quelques notes de M. Barth, signées d'une lettre de ses initiales. (Note de la Réd.)

2) Sans parler de « l'idée fixe parfaitement compatible avec une grande liberté d'observation ». J'ai l'esprit étroit et pénétrant (je paraphrase M. B.), dites-je aussi bien, Monsieur, vous n'aurez pas trouvé meilleur!

3) Je dis « préparait » avec de bonnes raisons. Encore à la veille de rédiger mon bulletin, j'étais à me demander si je parlerais des travaux de M. Regnaud, et, s'ils n'avaient pas paru en partie dans cette Revue, j'aurais certainement différé la correction. A. B.

M. Barth apporte à l'appui des épithètes de choix dont il a daigné honorer mon ouvrage.

Peut-être la montagne va-t-elle accoucher d'une souris... Mais voyons tout de suite de quoi elle est accouchée[1].

* * *

D'abord, une question de principes. — « Il s'agit donc, dit M. Barth à propos de l'exégèse védique, non de créer, en partant de ce qui est obscur, un système qui mette tout en question, mais de marcher prudemment du connu à l'inconnu, de ce qui est sûr à ce qui est douteux, et surtout de savoir se contenter de profits modestes. »

Voilà d'étranges paroles dans la bouche d'un homme qui poussait naguère l'hypersceptisisme en matière d'explication védique jusqu'à écrire ici-même[2] : « 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*. »

1) Pour déblayer le terrain, je ne m'occuperai que des critiques qui portent sur l'ouvrage où mes idées ont pris leur dernière forme, c'est-à-dire mon volume sur le Rig-Véda. On comprendra du reste, que je ne m'amuse pas à répondre à des chicanes sur la traduction comme locatif du génitif dual parvatéṣu.

A propos du lat. *rectâbam* qui, de tout temps, aurait été opposé à *dîcêbam*, je ferai remarquer que M. B., comme beaucoup de savants dont l'ethnocentrisme d'esprit s'est fait jour avant l'extension des théories évolutionnistes, se montre incapable de comprendre ce qu'on a si bien appelé la vie des mots, et comment, malgré leur acception actuelle, ils conservent toujours de leur longue histoire une signification antérieure qui les explique, au vrai sens du terme, et qui explique en même temps les choses qu'ils désignent.

Au fond, la méthode rigoureuse scientifique que nous avons reçue sur le fait que, si on n'a pas mieux que des expressions plus ingénieuses que l'autre dont on se servait il y a deux mille ans pour les écrire, j'ai le vif sentiment de l'horreur qu'éprouvaient nos devanciers pour les mythes, les symboles, les rapports qui les enlacent, — toutes choses où je fais consister le véritable objet de la philologie. Le reste n'est que pédantisme, dans l'acception étymologique du mot, et la négation même de progrès scientifique.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 336.

Quoi ! les Védas sont remplis de non-sens et vous vous faites le champion contre moi de la tradition qui prétend, à tort pourtant selon vous, donner un sens à ces non-sens.

Comment d'ailleurs ne comprenez-vous pas, n'admettez-vous pas, que si par hasard votre perspicacité était en défaut, que si ces non-sens apparents cachaient d'aventure une signification réelle, il est bon qu'un système d'interprétation différent de ceux qui d'après vous ont échoué jusqu'ici essaie d'arracher le mot de l'énigme?

Certes, je vous reconnais le droit de persister dans votre pyrrhonisme, mais je voudrais le voir conséquent et surtout je lui refuse absolument, au nom de la bonne logique, plutôt encore qu'en invoquant la bonne confraternité, de me traiter de haut en bas parce que j'ai tenté de substituer quelque chose d'affirmatif et de positif à vos stériles négations, quelque chose de rationnel et de systématique aux incohérences et aux absurdités des explications qui nous viennent de l'Inde[1].

Vous voulez qu'on avance pas à pas, prudemment, modestement: soit. Mais il faudrait démontrer d'abord que la voie où l'on est engagé est la bonne et qu'on réalisera de véritables progrès en la poursuivant. S'il en était autrement, comme tout l'indique (car vous ne nierez pas que depuis Rosen et Burnouf on pivote sur place ou pour mieux dire qu'on cafouille dans le gâchis), ne convient-il pas, au contraire, de passer hardiment outre la tradition brâhmanique et de sortir au plus vite du labyrinthe où l'on erre vainement depuis plus d'un demi-siècle?

Qu'aurait servi à la physique du XVIIe et du XVIIIe siècle de rester dans les souliers de celle du XVIe, si ce n'est à s'enfoncer un peu plus dans l'erreur? Nous en sommes là, hélas! on ce qui concerne

1) En somme, notre attitude réciproque est celle-ci : alors que M. Barth doute que les Védas (en entière partie du moins) soient interprétables, je ne borne à douter qu'ils aient été bien interprétés, et j'agis en conséquence en essayant d'en tirer des explications nouvelles. Et c'est pourtant lui qui vient m'accuser d'agir en iconoclaste en ce qui de la philologie védique, comme si ses principes, dont il s'abstient prudemment d'indiquer les conséquences, n'étaient pas autrement révolutionnaires que les miens et s'ils n'atteignaient pas, en même temps que les textes, tout l'édifice philologique qui repose sur eux! N'est-ce pas le cas, ou jamais, de répéter le quis custodiet ipsos custodes...?

la philologie védique. Il est temps de couper le câble qui nous immobilise aux côtes de la vieille exégèse orientale, si nous voulons naviguer en bonne mer et cingler vers le port.

Pour ma part, j'ai eu du moins le courage de prendre une initiative qui me vaut vos invectives, auxquelles je m'attendais du reste avec tout ce qu'elles pouvaient avoir de fâcheux pour moi dans l'esprit de vos fidèles, aussi malins que les miens sont « naïfs », et qui sont disposés à prendre tout ce qui sort de votre bouche pour parole d'Évangile.

*
* *

Le courroux de M. Barth a été particulièrement excité par l'audace que j'ai eue de rectifier (je dis bien *rectifier*) le sens travesti par la tradition d'un certain nombre de termes védiques. Voici sur ce point ma réponse à des gros mots que leur auteur n'a pas cru devoir prendre la peine d'étayer d'un seul argument. Est-ce que « tarte à la crème » ou « quadrature du cercle » ne suffit pas à tout?

Il est un point sur lequel tous les interprètes du Véda sont d'accord, au moins dans la pratique, puisque chacun d'eux a son lexique, c'est que le sens des mots védiques est à trouver, que la tradition indigène est, en ce qui les concerne, tout à fait indigne de confiance et que les seules ressources dont nous disposions pour dégager l'inconnue en pareil cas sont l'étymologie, les concordances indo-européennes et les contextes entendus d'après un certain système, car chacun aussi a le sien. Reste à savoir jusqu'où s'étend la partie du lexique védique qui requiert l'emploi d'une semblable méthode[1]. Suffit-il que les mots soient « des plus accrédités, des plus vulgaires, qu'ils aient fait souche et passé dans les dialectes » à l'époque brâhmanique, pour que le sens védique en soit sûr d'après ces formes de la tradition? Ou bien, peut-on admettre que la signification qui leur a été *attribuée*

1) Je rappelle que cette méthode est celle d'Eugène Harnoul dans ses *Commentaires sur le Véda* et de M. Bréal dans ses *Hymnes rugviques*.

dans les écoles brahmaniques a été le point de départ de tous ces développements, et qu'elle ne préjuge rien, par conséquent, sur leur valeur antérieure dans le Véda? Voilà la question dans toute sa netteté. Je l'ai tranchée par l'affirmative, non pas *a priori*, mais d'après des faits sûrs, comme la substitution du sens de « mortel » pour *martya*, par exemple, au sens primitif de « mort ». M. Barth, lui, rejette mon hypothèse sans examen et la met du premier coup sur le pied du problème de la quadrature du cercle. Il me permettra d'en appeler à la science impartiale, réfléchie et indépendante, à celle qui demande des raisons et non pas des injures, et d'insister auprès de ceux qui la représentent pour qu'ils examinent sérieusement et méthodiquement une question qui me semble en valoir la peine[1].

***

M. Barth parle de « ma méthode » d'une manière fort ironique; mais fallait-il l'aller chercher dans un opuscule vieux de quatre ans et qui, à tous les points de vue, est antérieur à mes idées actuelles? Celle que j'ai suivie dans l'ouvrage qui fait le principal objet des critiques de M. Barth est exposée tout au long dans la préface, et surtout dans le passage suivant que je prendrai la liberté de soumettre aux lecteurs de la *Revue*, puisque mon contradicteur a cru devoir le passer sous silence : « Interpréter

1) La grande raison de M. Barth à la vue des changements de sens que je propose pour certains mots védiques est à la fois comique et touchante. Elle ressemble à celle d'un bon bourgeois qui une exemplaire intransigeant vient chasser de la demeure où il a passé sa vie et déranger dans toutes ses habitudes. Pareil événement est sans doute extrêmement fâcheux et l'on comprend l'indignation particulière que l'on éprouve contre le premier qui vous en apporte la nouvelle. Mais que sert de crier, si c'est une nécessité qui s'impose? et j'ai bien peur que M. Barth n'ait pas à se soustraire à la reconnaître, au même titre que tout lecteur impartial, à y a d'autres choses dans les Védas et la langue védique que n'en rêvait sa philologie.

« J'avais à retracer » l'évolution » de la méthode de M. Regnaud, parce que j'écrivais pour la *Revue* où cette évolution avait été communiquée au public, et que M. Regnaud avait exposé la manière dont il la voyait. Mais je n'avais aucun compte à lui rendre, c'est que j'étais déjà un peu grison. Je sais bien que la théorie de M. Regnaud « évolue » sans cesse; malheureusement les faits sont toujours les mêmes. A M.

les cas des mots déclinables d'une manière uniforme et en strict rapport avec leur valeur la plus généralement admise; ne considérer *á prácas* comme adverbe ou prépositions que les très rares indéclinables de la langue des Védas; se persuader que cette langue ne connaît pour ainsi dire pas de noms propres et que la plupart de ceux que l'on regarde comme tels ne doivent ce titre qu'aux préjugés évhéméristes des lexicographes et des traducteurs; ne supposer le texte corrompu ou entaché d'une irrégularité quelconque qu'après avoir acquis la certitude absolue qu'il est inintelligible sans correction; observer avec soin les coupes prosodiques comme éléments de ponctuation et sûrs indices de l'endroit où les phrases se terminent; préciser les sens vagues et rectifier ceux qui sont inexacts, à l'aide simultanée de l'étymologie, des exigences du contexte et de l'esprit général des conceptions védiques. » — Sans doute tout cela est comme la quadrature du cercle et ne se discute pas[1]!

*
* *

La grosse discussion, la seule qui serre de près les choses, est celle des pages 210 et 211. Elle tourne autour de cette question : le soma védique était-il inflammable? M. Barth soutient que non et s'écrie à ce propos : « M. Regnaud a donc lu le livre de M. Hillebrant et il n'a pas déchiré le sien! » Il est inouï qu'un critique le prenne sur ce ton quand il est si facile de lui prouver que ces objurgations portent à faux, et qu'il ignore les pièces les plus importantes du procès. Qu'est-ce donc que ce texte que je prends au hasard dans le neuvième mandala du Rig-Véda (3,1), à côté de cent autres semblables : *samuddhó... pavamāna* et *sá-jyótir* « (le soma) pavamāna s'allume brille » (traduction de Grassmann et Ludwig)[2]? Et cet autre, qui répond si bien à l'assertion de M. Barth, que « nulle part dans aucun texte il ne nous est dit clairement que le soma est la nourriture d'Agni », RV. 1, 93, 14,

[1] Non, cela n'est pas comme la quadrature du cercle. C'est au contraire un exercice justes et de résultats arbitraires. Le tout dépend de l'explication. A. B.

[2] Que M. Regnaud regarde son livre ouvert et vide et la description de ce Parnassien pour blesser de la même étincelle d'un liquide. A. B.

— *yat nimikkhah sir dasse sandhute jarase* » (O Agni) lorsque *baigné par le soma* dans ta demeure, tu crépites allumé*? » N'est-ce pas s'insurger contre l'évidence de nier, en présence de pareils témoignages, que le soma (huile, graisse, essence ou alcool, car la seule chose que nous en sachions, c'est que c'était un liquide) brûlait sur l'autel et alimentait le feu sacré?

*
* *

Il s'agit (pour moi), au dire de M. Barth, de faire de l'étymologie d'après des théories linguistiques dont les linguistes ne veulent pas, le tout sans grand souci des règles *élémentaires* de la philologie.

Tout cela parce que j'ai rapproché la partie radicale *dáks* (de *dakṣind*), de *dáṣ-dáṣ*[a] et que « d'un trait de plume » j'identifie *presta* à *praṣṭa*[b]? Qui ne sera frappé de la disproportion avec le grief des termes dans lesquels l'accusation est formulée? Quel est d'ailleurs le linguiste assez court de science et assez étroit d'esprit pour ne pas admettre le rapport de *ç* avec *ṣ* et la possibilité, je dirai même la fréquence, de la désaspiration d'une aspirée?

*
* *

Les auteurs des Védas, ou plutôt les sacrificateurs, seraient, d'après moi, « des souffleurs courbés sur leur grand œuvre, mais un grand œuvre qui paraît être sans but ».

En attendant que je rende raison de leur besogne à M. Barth, qu'il me permette de lui demander quel but poursuivaient les Vestales en entretenant le feu sacré, si ce n'est son entretien même?

1) M. Barth cite l'existence de la forme faible de cette racine. Alors pourquoi donc employer à tort et à travers?

a) Que M. Regnaud prît de l'eau dans le feu; le feu crépitera. A. B.

b) « L'accusation » ne porte pas que sur ces deux exemples. Je n'ai pas dit que l'*s* du *dáṣ* ne pouvait pas devenir *kṣ* dans la dérivation; mais M. Regnaud donnait cette dérivation comme « certaine », sur le terrain scientifique, duquel est dérivé *dáṣ*. A. B.

***

M. Barth demande comment il pourra me prouver, si je ne veux pas le voir, que *tam tad sam aryá varcasá* signifie « Agni, accorde-moi de l'éclat »? — Mon Dieu, d'une façon bien simple : je ne suis pas aussi rebelle qu'il le croit aux bonnes raisons. Il lui suffira pour cela de me démontrer d'abord : 1° que la formule en question est sans rapport avec celles de RV., IX. 66. 21, et X. 128, 1; 2° que la première de celles-ci : *agne pavasva … sam varcah* ne signifie pas « à Agni, allume ce *varcas* qui est à nous (ou pour nous) » et la seconde : *mamdgne varca ádhaya sám sahyam tvandhá-h, … yasasa* « O Agni, que le *varcas* de moi soit dans mes oblations; puissions-nous te faire croître en t'allumant (en te nourrissant de combustibles). » S'il n'y parvient pas, je me crois en droit de m'en tenir à ma traduction qui s'appuie, comme on le voit, sur plusieurs passages parallèles, alors que la sienne ne repose que sur une apparence qui peut être trompeuse et sur une tradition que tout le monde, et M. Barth le premier, a prise en faute à tout pas de chemin[a].

***

M. Barth, qui est grand ennemi de l'à-peu-près, comme on sait, traduit, RV., I. 23, 22, *idám dyáh pṛthivi vácha yat kám ca dúrcaritam mayi yád vihavam ákáhadrohaṁ yád evéda utáśmasi*, de la manière suivante : « Elles entraînent tout ce qui est en moi de mauvais, tout ce que j'ai commis de violent, tout ce que j'ai juré faussement. »

D'abord s'agit-il d'un sacrifice ordinaire ou d'une ablution purificatrice? J'ai résolu la question par la première hypothèse en m'appuyant sur l'analogie de tous les hymnes védiques dont le fait est sûr, et sur ce fait particulier qu'Agni est invoqué à la suite des eaux à la fin de l'hymne. M. Barth paraît être parti de l'hypothèse contraire qu'il était tenu, ce semble, de justifier.

[a] Je ne parle plus, de ces deux nouvelles traductions, tout ce que j'ai dit de la première. A. B.

Durítam signifie étymologiquement « ce qui va mal », ou « ne va pas » et, traditionnellement, « péché ». Il serait bon de montrer que la tradition a raison ici contre l'étymologie.

Yad vâkaṃ sâbâdhedvahe signifie « ce que j'ai opprimé » ou, mieux, « la faute que j'ai commise en opprimant ». Je passe condamnation sur *vepe*, ni moi ni M. Barth ne savons exactement ce que le mot veut dire. J'ai proposé une hypothèse admissible, quoique douteuse; et je l'ai donnée comme telle. Il faut être aussi hostile que M. Barth pour parler à ce sujet de tour d'escamotage. L'escamoteur se garde bien de donner spontanément prise au doute.

***

Il me serait trop long de prouver à M. Barth à l'aide de tous les passages qui peuvent concourir à le faire, que *prayâ* peut signifier la descendance que le sacrificateur obtient en produisant la transformation de la libation en feu sacré. Mais l'idée est-elle si anti-védique qu'on soit en droit de la rejeter sans discussion?

Même observation sur *dyun*, qui désigne la vigueur que le sacrificateur procure à Agni (et qui est aienne par conséquent), au moyen de la libation.

***

M. Barth prétend que ce n'est pas dans les textes que j'ai appris que *pṛthivi... yachâ nah çarma saprathâh* signifie « libation, fais croître notre libation qui s'étend ». Je me permettrai de lui demander où sont les textes qui ont appris à M. Grassmann, par exemple, que cette même phrase signifie « Terre, étends vers nous une protection étendue », ce qui est positivement absurde

(1) M. Barth soutient-il que les deux (R. V., VI, 16, 10, etc.), soient un nom de la libation et que, quand on les qualifie de *prajâvati*, on veuille dire autre chose qu'elles ont le don secret pour progéniture? L'explication « qui procure de la descendance » pour *prajâvat* est absolument contraire à l'usage. Jamais le suffixe *vant* ne signifie que donné; il est uniquement possessif.

« J'ai été tout le contraire de M. Regnaud. Il est évident d'ailleurs qu'en appelant son explication du *vepe* « un cauchemar », je n'ai pas voulu mettre en doute sa sincérité. M. Regnaud n'est que trop convaincu! A. B.

si nous n'admettons pas *a priori* le culte de la terre et ce qui s'ensuit. Or j'ai opposé à l'hypothèse de ce culte (qui n'est qu'une hypothèse) la traduction de l'hymne x, 84, où la prétendue *pṛthivî* terre est qualifiée de *vicáriṇi* « qui va çà et là » et de *prathamánā* « qui croît ». C'est moi sans doute qui suis hanté par « l'idée fixe », quand je trouve qu'il est impossible qu'un mot qui signifie terre reçoive de pareilles épithètes[1].

∴

J'ai « jeté par dessus bord toute philologie ». — Qu'est-ce que M. Barth entend par là ? — La tradition brâhmanique ? Croit-il à son infaillibilité ? — L'exégèse occidentale ? Laquelle ? *Quot capita tot sensus.* — Les principes grammaticaux ? Connaît-il ceux que je rappelais tout à l'heure ? — Mes quelques étymologies ? Qu'il daigne indiquer celles qui, en outre de *dakṣiṇâ* et de *pṛthvî*, lui paraissent mauvaises[2]. — Mes traductions ? J'ai discuté toutes celles qu'il incrimine et je crois pouvoir dire que je lui ai répondu victorieusement. Quand on va au fond des grands mots de mon critique, on ne trouve que vent et néant.

∴

M. Barth veut « couper court à cette légende de l'héritage de Bergaigne ».

Il est, en effet, mieux en situation que personne pour savoir

1. Comment s'en est-il tiré pour *vicárati* en traduisant par le passif « [la terre] sur laquelle on circule » et pour *prathamánā* en inventant une signification (qui a des manuscrits) pour la circonstance. — Ceci n'est sans doute pas de l'exégèse !

a) *Prathamánā* ne signifie pas « qui croît ». *Pṛthivî*, dans cet hymne, est distinguée de *dyáus*, « le ciel ». L'hymne, d'ailleurs, est clair, et ce n'est pas avec ce qui va suivre qu'il faut solenniser ce qui est clair. A. B.

b) Quand on se débarrasse purement et simplement de la tradition, chaque fois qu'elle gêne, — quand on décide, par exemple, que *dyú*, « course », signifiera « libation », parce qu'il vient de *dyâ* « hâte » et désigne « le beurre », et nie en présence de locutions traditionnelles comme *dyâm dyú*, « courir une course », locution sœur l'un et l'autre terme est expliqué, — on fait de l'étymologie bonne ou mauvaise, mais on a jeté toute philologie par dessus bord ». A. B.

c) Mais moins celles de la longue liste que j'ai données et bien d'autres encore, discutées en soi ne sont, elles aussi, mauvaises, parce qu'elles sont arbitraires et déguisées. A. B.

que ce n'est pas moi qui ai blâmé du regretté savant[1], seulement ce que je ne me hasarderai pas de redire, ce qui n'est pas de la légende, ce que la plus insigne mauvaise foi ne saurait nier, c'est que « sa méthode » a trois points importants de communs avec celle de Bergaigne : 1° les hymnes védiques concernent uniquement le sacrifice; 2° les mots védiques n'ont qu'une acception principale ou maîtresse à laquelle se rattachent étroitement les autres, s'il y en a; 3° le style védique est souvent en énigmes ou en métaphores qui déguisent le sens véritable des textes.

Je comprends, et tous ceux qui sont au courant de certaines choses le comprendront avec moi, qu'on songe à n'atteindre en niant contre toute évidence la réalité de ces rapports : il n'y a pires aveugles que ceux qui ne veulent pas voir. Ce que je comprends moins, c'est qu'on n'hésite pas à frapper Bergaigne du même coup. Ses idées n'ont pas trouvé de si nombreux adeptes pour qu'il n'y ait pas injustice envers sa mémoire à refuser de reconnaître l'accord qui s'est établi à certains égards entre elles et les miennes.

M. Barth en termine avec moi par le charitable souhait (mal à propos qu'il se croit charge d'âmes) que « l'école qui se forme autour de moi soit peu nombreuse, sans quoi nous pourrions, ajoute-t-il, nous attendre à en voir de belles. »

Ce n'est pas la première fois que M. Barth s'essaie à la gaîté

1. Comment, dans l'ardeur même de ses ressentiments contre moi, M. Barth a-t-il pu se laisser aller à dire à ce propos que « depuis dix années je n'avais plus rien de commun avec Bergaigne »? De quel droit, d'après quoi, sur l'examen si précis, si bien informé, si sommaire des événements, vient-il de porter arrêté d'une erreur qui tombe du reste à des particularités d'ordre intime et personnel. La vérité est que, trois jours encore avant la catastrophe qui l'a enlevé, Bergaigne m'écrivait dans les termes les plus amicaux en disant qu'il regrettait de n'avoir pu s'arrêter à Lyon pour me voir. Ceci n'intéresse guère la galerie, mais pourquoi m'oblige-t-il à le publier?

« C'est M. Regnaud qui introduit ici des choses qui ne regardent pas la galerie. Ce que j'ai voulu dire, c'est que Bergaigne et lui n'auront plus de communautés scientifiques. Quant au reste, je sais ce que j'ai à penser, mais je n'en parle pas. Je sais très bien aussi que M. Regnaud s'est emparé de certains principes de Bergaigne pour les outrer. C'est probablement ce que M. Pischel, dans un article postérieur au mien, entend exprimer en disant que « M. Regnaud est monté sur les épaules de Bergaigne ». A. B.

cause tâche de décourager mes élèves[1] et j'avouerai que, de toutes ses attaques, celle-ci, qui met des tiers en cause, est la seule à laquelle je sois sensible. Heureusement que, ni eux ni moi, ne redoutons les croquemitaines et les ardéliens qui montent la garde d'office autour de prétendus dogmes auxquels ils ne croient même pas. Du reste, M. Barth prévoit juste : il en verra de belles s'il entend par là cette abomination de la désolation qui consiste à montrer qu'il y a dans les Védas autre chose que « de purs non-sens », ou les étranglées qu'y ont trouvées les brâhmanes, ce qui revient à peu près au même.

∴

P. S. — Dans le compte rendu de M. Barth, les éloges hyperboliques qu'il accorde à l'ouvrage de M. Hillebrant servent en quelque sorte de repoussoir et d'antithèse à ce qui concerne le mien. Autant celui-là est parfait (tout ce qui vient d'Allemagne ou d'Angleterre ne manque jamais de l'être pour lui), autant le mien est méprisable et digne du cabinet. Que dis-je du cabinet? J'aurais dû le déchirer sans pitié après la lecture du chef-d'œuvre du professeur de Breslau. Que nous apprend donc de nouveau et de si admirable ce merveilleux ouvrage? Que « Soma dans tout le Véda désigne la lune conçue comme le récipient du soma céleste, de la nourriture des dieux, dont le soma terrestre, celui qu'on leur offre dans le sacrifice, est le symbole ici-bas. »

Je n'ai pas besoin de dire que je suis et reste aussi loin que possible des idées de M. Hillebrant; seulement, je voudrais en exposer la raison aussi brièvement que possible, ne serait-ce que pour faire voir pourquoi j'ai cru bon de prendre le temps de la

1) Cf. Revue critique, nouvelle série, t. XXVII, p. 381, note *.

a) Cet article, je l'ai fait à mon corps défendant, parce que, avant lecture du travail, à la demande répétée de M. Regnaud, je lui avais promis de le faire. Je n'ai aucune animosité contre M. Regnaud, et, depuis bien des années, j'évite de m'occuper de lui. Il sait bien que, si j'étais à l'affût des occasions de lui être désagréable, ses prédictions politiques et autres fourniraient ample matière; mais, dans le cas présent, c'était ne pouvoir de dire, et je le répète ici, qu'il n'y aurait de profit pour personne, pour M. Regnaud moins que pour tout autre, à ce que ses idées fussent sous. A. R.

réflexion avant de consentir au cruel sacrifice que M. Barth attendait de moi.

L'identification du soma et de la lune est indéniable, mais la question est de savoir comment elle s'est produite. Nous venons de voir l'explication qu'en donne M. Hillebrant : Il est permis toutefois de douter qu'elle soit la bonne pour une foule de raisons, dont la moindre n'est pas qu'elle est hypothétique et qu'elle ne repose sur aucun texte qui nous l'indique nettement.

Il en est autrement de l'idée que l'identification dont il s'agit est le résultat d'une comparaison que nous trouvons exprimée en toutes lettres dans différents passages du Rig-Veda, par exemple, au vers VIII, 71, 8. *yo apsu candramâ iva somah*, « le soma qui est comme une lune dans les eaux ». Il s'agit évidemment, comme le prouve tout le IXe mandala, du soma *camvîdâs* ou *parisrutas* qui brille sur les eaux obscures de la libation, comme la lune dans la nuit.

Si nous essayons de comprendre maintenant le premier hémistiche du vers I, 105, 1, *candramâ apsv antar â suparnô dhâvate dîvi*, nous nous trouvons en présence de ce sens énigmatique : « La lune dans les eaux vole oiseau dans le ciel. »

Nous pourrions dire, comme M. Barth, que c'est du pur non-sens et passer outre ; mais avant de prendre ce parti désespéré, tentons d'appliquer au problème, sinon les règles sacro-saintes de la philologie (?), du moins celles du sens commun. Peut-être arriverons-nous par là à le résoudre.

Nous présumerons d'abord que, puisqu'il s'agit d'un hymne liturgique, il doit s'appliquer au sacrifice et, en second lieu, que *candramâs* pourrait, comme c'est souvent le cas dans le style védique, impliquer une comparaison qui était explicite dans le passage précédemment cité. Ces deux considérations nous feront traduire ainsi le premier pâda : « la lune-soma dans les eaux (de la libation) ». En appliquant un raisonnement analogue à ce qui suit et en nous rappelant qu'Agni est souvent comparé explicitement ou implicitement à un oiseau, nous en arriverons à cette interprétation hypothétique, comme toutes les interprétations, mais extrêmement vraisemblable : « La lune(-soma), qui est

dans les eaux de la libation, vole oiseau(-Agni) dans le ciel. » Ce qui revient à dire que « le feu du sacrifice, qui a le pied dans les eaux, s'élève dans les airs », sens éminemment admissible dans la circonstance, mais qui nous met aussi loin que possible de la lune de M. Hillebrant et de son prétendu rapport avec le soma dont elle serait le réceptacle.

Même explication pour x, 85, 19 : *tâdṛgyam devêbhyo ni dadhâty ṛṣyam... candramasi.* « La lune(-somâ) en se mourant distribue leur part (de nourriture) aux dieux. »

Et encore III, 32, 9 : *yaj jâto apibo hi somam ma... indra... tu ojo... mahâṃ..., carmata.* « O Indra, après être né, tu as bu le soma, les lunes(-somas) n'ont pas enveloppé ta force (ce qui te donne la force, le soma lui-même) », c'est-à-dire, ils l'ont laissé aller jusqu'à toi, ils te l'ont offert.

Sans fanfaronnade, je me fais fort d'expliquer d'une manière aussi rationnelle et, sans plus d'abus ni d'escamotage, les trente passages environ du Rig-Vêda qui contiennent les noms certains de la lune (*candramas, mâs, mâsa*).

J'ignore si ces explications, dont il serait difficile, je crois, de contester, soit l'exactitude grammaticale, soit la consistance logique, auront l'heur de plaire à M. Barth. Dans tous les cas, elles lui feront voir, j'espère, pourquoi, même après avoir lu M. Hillebrant, je n'ai pas cru devoir déchirer mon livre. Plus d'un lecteur pensera sans doute, avec moi, qu'ici comme souvent, patience valait mieux que précipitation et que les certificats, celui-là d'excellence, celui-ci d'indignité, délivrés simultanément par M. Barth au livre de M. Hillebrant et au mien, ne donnent peut-être pas le dernier mot de la question.

*
* *

Toute la discussion sur *prédâh* est extraordinaire. Pourquoi donc ce mot, d'après l'analyse que j'ai indiquée, ne signifierait-il pas « ce qui pose constitue le don », c'est-à-dire le don même?

Pourquoi donc le dérivé *prédâh* ne voudrait-il pas dire, comme

les Hindous eux-mêmes l'ont pensé, « (la cérémonie) relative au don, où il y a don »?

« *śraddhā* n'a jamais signifié « don » depuis qu'il y a des langues dans l'Inde », dit M. Barth. — C'est répondre à la question par ce qui est en question. Le mot est védique et a été interprété par les brâhmanes. Leur explication est-elle bonne ou mauvaise? voilà ce qu'il s'agit de savoir.

« Aucun védiste n'empruntera les traductions de M. Regnaud. » — Je n'accepterai celle d'aucun védiste qui rendra *śraddhayāgnīṁ samidhyate* par « Agni est allumé avec foi, » attendu que la foi n'est pas un briquet et, qu'avant d'admettre les non-sens védiques chers à M. Barth, je cherche les sens philologiquement et rationnellement possibles, dussent en pâtir les sens absurdes que les brâhmanes ont proposés et sur lesquels ils ont vécu.

***

M. Barth ne s'occupera plus de moi et cela se comprend puisqu'il m'a « exécuté ». Je lui soumettrai néanmoins, à tout hasard, la question suivante, qui n'est peut-être pas indigne de sa haute compétence. Est-il aussi convaincu que les brâhmanes, et à leur suite MM. Th. Graesmann, Ludwig *et tutti quanti*, qu'il y a bien deux mots védiques *sâman*, homophones, mais de sens différents, et dont le premier fait partie des dérivés de la racine *sâ* ou *san* « acquérir », d'où sa signification de « richesse, bien » (venant du sacrifice), c'est-à-dire l'oblation, tandis que l'autre, dont l'origine et la parenté sont inconnues, voudrait dire « chant »? Je crains bien de le scandaliser rien qu'en lui posant une question pareille. Mais je le supplie, pour une fois, de sourcirire à ma requête et de vouloir bien examiner si tous les passages où l'on attribue à *sâman* le sens de chant ne pourraient pas se ramener à l'analogie de RV., VIII, 87, 1, *indrâya sâma gâyata* « chantez le

1) L'anglicheloge qui consiste à voir l'idée de « avec foi », c'est-à-dire « en ayant la foi », dans l'instrumental *śraddhayā* est un néologisme de signification ou, mieux encore, un gallicisme; *cf.* ci-dessus p. 350 sur la méthode.

sāmnas pour Indra », c'est-à-dire « annonce-lui l'oblation » : *cf.* du reste la construction inverse de VII, 30, 8, *indrāvā gāyatā* vasu, « appelant Indra pour (ou à) l'aide », quel que soit du reste le sens que l'on attribue à ce dernier mot.

Je ferai remarquer, dans tous les cas : 1° qu'en ce qui regarde au moins le passage cité, l'erreur des brâhmanes et de ceux qui les ont suivis est évidente, quoiqu'il s'agisse d'un mot qui remplit toutes les conditions requises, d'après M. Barth, pour que le sens traditionnel n'en puisse être suspect ; 2° que je ne demande autre chose que l'application de la méthode bien connue de Bergaigne, laquelle se trouve merveilleusement justifiée, selon moi, dans la circonstance ; 3° que, s'il fallait en arriver à reconnaître qu'il n'y a en réalité qu'un *sāman* signifiant « acquisition, richesse ou oblation », il y aurait nécessité à conclure en outre (et c'est ici qu'est l'extrême importance de la chose) que, non seulement le recueil du Sāma-Véda est postérieur aux textes du Rig-Véda et à l'erreur des brâhmanes [1], mais que tout le rituel qui en dépend est également post-védique (ce qu'il faudrait admettre *a fortiori* pour celui de l'Atharva, etc.] [2].

Paul REGNAUD.

1) Erreur qui s'explique par l'influence du contexte : *gāyata* dans le passage cité, a évidemment entraîné l'attribution du sens de chant pour *sāman*.

2) Je traduis les deux passages cités par « chantez un sāman pour Indra » et « chantez Indra pour (obtenir son) secours », parce que « chanter l'éloge ou « pour » annoncer l'oblation », ne me paraît ni vrai, ni exact, et que le Rig-Véda et, comme toute la littérature postérieure et exclusivement dans le même sens, il faudrait être arrangé pour ne pas le voir, le mot *stōmas*, « louange ou « chant » », l'épithète que, dans plusieurs passages on l'entend donner à *sāman* = « possession, richesse » se perfectionne le sens historique d'Aryens ; mais qu'il en reste au bon sens, on cette signification est impossible. Dans ces cas, je lis comme tout le monde, j'admets, avec toute la tradition, un homonyme. La conclusion finale est encore un bel exemple de la façon dont M. Regnaud traduit les textes historiques. A. B.

REVUE DES LIVRES

Medum, by W. M. Flinders Petrie, with chapters by F. Ll. Griffith, Dr A. Wiedemann, Dr W. J. Beasley, F. R. S., and W. E. Crum (London, David Nutt).

The Festival-Hall of Osorkon II in the great temple of Bubastis (1887-1889), by Edouard Naville, tenth Memoir of the Egypt exploration fund (London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co).

I. Les deux ouvrages dont j'ai à entretenir les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* sont remarquables à plus d'un titre et montrent, à qui veut comprendre, ce que l'on peut attendre des fouilles en Égypte, lorsqu'elles sont faites avec méthode, conduites avec esprit de suite, entreprises dans le seul but d'être utiles à la science, et non pour détacher des antiquités qui auront une valeur marchande, sans respect pour celles qui n'ont qu'une valeur scientifique. Le premier de ces ouvrages a une portée scientifique qui va beaucoup plus loin que le point de vue restreint auquel je dois me placer, et le second donnerait lieu à des dissertations où l'histoire des religions n'aurait rien à voir ; on comprendra que je m'en tienne seulement à ce qui peut intéresser les lecteurs particuliers de la Revue.

Le Medum, nous écrivons Médoum en français, est le résultat des fouilles entreprises par M. Petrie en Égypte pendant l'année 1891-92. Depuis plus de dix ans déjà M. P. passe chaque année en Égypte et n'a cessé, sous qu'il continue à fouiller le sol de la vallée du Nil. Après avoir débuté par les Pyramides, il a dessiné le site de Naucratis et ses temples, a repris les fouilles de Memphis à Tanis, il est monté jusqu'au Fayoum où il a fait les plus heureuses découvertes, et dans l'année que je viens de mentionner il s'est attaqué à la pyramide de Meidoum et au petit cimetière qui l'entourait. Encore ici il arrivait après nous qui l'avaient précédé, après Mariette, après M. Maspero, et les recherches faites avant lui ne l'ont point découragé, fort heureusement pour la science. Nous avons vu des recherches entreprises comme les siennes, sans une surveillance immédiate et incessante, aurait toujours plus de succès que les recherches officielles de l'administration et de la direction des Musées égyptiens, dont les directeurs ne peuvent pas toujours être sur les lieux des fouilles, ils ne peuvent soupçonner que de grossières fallaits conduits par des yeux pris au même filet, et ont pour dire qu'en général une bonne moitié des choses intéressant

les égyptologues ont détruite par la base et la couronne des surprises auxquelles aurait pu s'attendre M. P. se contente, comme son collègue M. Naville, d'aller toujours sur les lieux, mettant lui-même fort souvent la main à la pâte, comme on dit vulgairement, ne se laissant arrêter par aucune difficulté, il est très probable qu'il arrive à d'autres résultats.

Persuadé avec raison que toute pyramide avait, comme l'on dit, son temple, ou l'on rendait un culte à celui dont le corps était renfermé dans la pyramide, M. Petrie a cherché le temple de la pyramide de Mykérinos, c'est-à-dire la chapelle où, pour rendre un mort le culte que tout Égyptien devait à ses ancêtres, l'on venait visiter le mort et lui apporter les provisions nécessaires pour maintenir sa vie au sein même de la mort. Ce temple n'avait pas été trouvé, et M. P. l'a découvert presque intact, enseveli sous une masse de décombres. Les murs en étaient complètement nus; mais, par bonheur, certaines cellules de l'Ancien Empire, de la XIIe dynastie comme de la XVIIIe, avaient tracé sur les murs des inscriptions, des graffiti comme on les nomme, au courant de leur visite et dans ces inscriptions revenait presque toujours le nom de Snéfrou, le dernier pharaon de la IIIe dynastie. Un coup, voilà donc une pyramide certainement plus ancienne que la grande pyramide de Ghizéh, bâtie par le successeur de Snéfrou, Khoufou, le Khéops des Grecs. Peu importe que d'autres pyramides antérieures au même pharaon soient mentionnées par des textes connus étant placées en d'autres endroits, ce qui est important, c'est que la pyramide de Mykérinos soit bien l'une des pyramides de Snéfrou et l'on ne peut plus en douter à l'heure qu'il est. Ainsi tombe l'une des théories synthétiques qui avait séparé hier à la mode et qui obligeait les anciens Égyptiens à une sorte d'inéluctable nécessité de faire ce qu'ils faisaient suivant certaines règles que l'on découvrait ou, non jours et qui n'auraient laissé aucune initiative aux hommes du premier empire égyptien. Cette théorie voulait que plus les pyramides montaient vers le sud, plus elles seraient anciennes, que même la ville de Memphis dont la fondation est attribuée à Ménès, le premier roi de la Ire dynastie, s'était déplacée au cours des siècles, depuis Ghizéh jusqu'à Abousir, afin de faciliter l'explication fournie par un tel aspect de l'égyptologie : et voilà que la plus ancienne pyramide connue se trouve au milieu du Fayoum. Je souhaite que cette petite fût à ses théories hasardées; mais je ne l'espère point, car le cerveau des égyptologues recèle toujours une autre formule d'où les systèmes nettement tout neufs, tout raisonnés, et cette usine est intarissable.

Ce que j'admire surtout en M. P., c'est sa méthode. Rien n'est perdu pour lui; il ne dédaigne point les hiéroglyphes comme tant d'autres, il croit que le plus petit monument a son prix, que les moindres informes des poteries les plus grossières et les plus brisées, les outils en silex, les instruments en métal, la forme des hiéroglyphes, leur coloration, tout en un mot est précieux et, je dirai le dire, il a mille fois raison. L'on ne doit, en général, l'on ne devrait quitter un monument qu'après l'avoir étudié sous toutes ses faces et non pas

seulement pour les hiéroglyphes qu'il peut contenir. Mais pour cela, il faut être extrêmement patient, extrêmement instruit, il ne faudrait pas croire que toute l'égyptologie se borne à reconnaître une forme grammaticale, à différencier plus ou moins le sens d'un mot, à se livrer à des considérations pour ou moins pénétrantes sur l'histoire des mots, de leur formation, de leur prononciation : c'est là le petit côté de l'égyptologie et un historien vraiment digne de ce nom ne saurait s'en tenir là. Les faits ne doivent servir qu'à éclairer l'histoire des idées et des coutumes, l'histoire de la civilisation sous toutes ses formes, comme les chronistes d'un livre : ils ne sont que la chaîne de l'histoire, il y faut joindre la trame. Entendue de la sorte, l'histoire prend une autre ampleur que celle que lui peut donner l'histoire servante qui est assise à la cendre des rois. Pour nous en tenir à l'Égypte, en quoi peut-il être intéressant pour nous de connaître l'heure de la naissance ou de la mort des plus grands pharaons? de savoir qu'en tel jour ils firent massacrer des milliers d'individus qui étaient aussi des hommes au même titre qu'eux? Ce qu'il importe avant tout de connaître, ce sont les idées qui rendaient possibles de pareilles hécatombes humaines, et surtout les idées religieuses qui dominent en ce point toutes les actions des hommes. M. P. s'est bien fait entendre l'histoire de cette façon, et je l'en félicite hautement. Ses travaux sont des plus importants dans cet ordre de faits; ils laissent bien loin en arrière ceux qui ne veulent que sur des traductions plus ou moins imparfaites, et surtout ceux qui n'ont d'autre mérite que de se trouver à côté de certains vocables hiéroglyphiques.

Ce n'est cependant pas à dire que tout soit parfait dans l'œuvre de M. P. Ses traductions et ses explications sont excellentes ; mais si je passe à la manière dont elles nous arrivent dans son ouvrage sur Mehem, je ne puis m'empêcher de trouver que l'exécution a failli. Certains de ses jugements me paraissent un peu trop absolus et j'ai peur qu'il n'y ait quelques erreurs, légères à la vérité, dans les explications qu'il donne des planches de son volume. Ces planches, malgré le soin que l'auteur dit avoir pris de respecter les dessins originaux, ne sont point un modèle d'exactitude, tant s'en faut, mais c'est sans doute là ce point qui est plus à la charge du dessinateur des planches que de M. Pétrie lui-même. Les dessinateurs européens sont encore bien loin de faire des œuvres aussi véridiques que les Égyptiens, parce qu'ils ne veulent point faire l'apprentissage qu'ils devraient faire et surtout parce qu'ils ne veulent point y consacrer le temps nécessaire. Tous les ouvrages publiés dans ces derniers temps ont de graves défauts à ce point de vue. Les dessinateurs comme Prisse d'Avennes, ou comme Nestor L'Hôte, seront toujours très rares. Mais ce qui est bien propre à M. P., ce sont certaines explications qu'il donne et qui sont, ou assez hasardées, ou erronées. Je me permettrai de lui citer à cet égard le passage où il dit que l'on voit sur un mur du tombeau de Nôfre-mat (Néfermat, comme l'a traduit, un peu avant lui, M. Lepsius) l'un de ses noms. Si l'on se reporte à la planche XXV, où ce prénom est censé se trouver, je défie bien de l'y reconnaître ; on voit seulement

ou taie, au-dessus duquel un homme fait effort en présentant un bâton et en l'air on distingue les jambes d'un personnage dont le haut du corps est détruit; c'est tout. Évidemment M. P. s'est rappelé une autre scène où l'on voit les hommes passer une sorte de serpe afin de mieux fendre un arc où sont les raisins qu'il faut presser. Il ayant à peu près les mêmes gestes que l'on voit exécuter à Medoum; je crois bien, pour ma part, que ce devait être un pressoir primitif, mais il n'y a rien de certain et l'on ne peut le voir sur la planche en question. De même à la planche XXVII, M. P. dit qu'un objet saisi dans sa gueule le nez d'un lion (le mot que je traduis par lièvre est *kbn*, qui veut dire lion); l'animal se distingue, en effet, par deux très longues oreilles; mais cet animal qui est peint en blanc est tellement gros, tellement haut sur pattes que ce ne peut être un lièvre, et alors il faut penser que le dessin est bien incorrect, j'entends le dessin moderne, et non le dessin égyptien. Ce sont là des vétilles, et je pourrais multiplier ces remarques; mais ces vétilles deviendraient importantes dans un ouvrage où l'auteur affirme avoir mis de très près, de plus près qu'il a pu, la réalité. Ces petites taches ne sauraient aucunement empêcher le dernier ouvrage de M. Piehl de lui faire grand honneur et de soutenir dignement ses œuvres précédentes. J'espère, pour mon compte, que ce ne sera point le dernier que nous devrons à M. P. et que sa nomination à la chaire d'égyptologie nouvellement créée à l'Université de Leyden par la regrettée mère A. Edwards ne l'empêchera point de continuer ses fouilles fructueuses en Égypte.

II. L'ouvrage de M. Naville se rapporte uniquement aux cérémonies du culte égyptien sous la XXIIe dynastie. C'est dans les fouilles que M. N. entreprit à Bubastis qu'il fut amené à rendre au jour une partie du grand temple de Bubastis représentant les cérémonies que fit célébrer, ou plutôt que célébra, le pharaon Osorkon II, le quatrième de la dite dynastie. Ces cérémonies sont représentées, avec textes explicatifs, sur les murs élevés d'une sorte de porte donnant entrée dans ce que M. N. appelle le *Festival-Hall* du temple, et ce que nous appelons en français la *Salle des Panégyries*. Deux mots qui ne donnent qu'une idée très affaiblie et très peu exacte de la réalité. Les cérémonies représentées à Bubastis se retrouvent ailleurs, par exemple à Soleb en Nubie, dans le temple que le pharaon Aménophis III fit ériger en l'honneur de son double. Certaines parties se retrouvent encore ailleurs, par exemple à Abydos, à Deir-el-Bahari; mais nulle part la cérémonie n'avait été représentée d'une manière aussi complète qu'à Bubastis. Je dis avant, car l'état actuel du temple ne répond guère à ce qu'il était autrefois et la plus grande partie des représentations de cette fête, les deux murs extérieurs, ont disparu, sous l'action des eaux et des autres causes physiques, dont la plus agissante a été la main des hommes; car, là comme ailleurs, les habitants des villages voisins se servaient des monuments antiques comme d'une carrière toujours prête à fournir des matériaux. Nous ne pouvons que regretter un tel état de choses, sans y pouvoir apporter le moindre remède. Il a fallu beaucoup de patience à M. Naville et beaucoup de travail pour déblayer

cette partie du temple; mais, cette fois-ci du moins, il a été amplement récompensé de ses fatigues et de ses labeurs.

L'occasion à laquelle est liée la cérémonie représentée sur les parois de l'escalier n'est pas encore connue. M. N. veut qu'elle ait rapport au calendrier : je le veux bien aussi, mais ce n'est pas assez précis. Elle est liée le vingt-deuxième jour du règne d'Osorkon II, au premier jour du mois de Khoiak, lequel correspond à peu près à notre mois de décembre, mais qui commençait en novembre. On sait en outre avec quelle ferveur on célébrait une fête qui n'était célébrée qu'après une période de trente ans : cette date ouvre une époque illustrée par un seul fait; c'est vers un renouvellement des périodes sothiaques de la même manière qui n'est que deux ou quinze années. La question de savoir d'une manière précise à quelle occasion fut célébrée la fête de Sokhonsou sous le règne d'Osorkon restera donc encore obscure; je serais assez tenté, pour ma part, d'y voir une suite de délicieux du temple qui avait été restauré par Osorkon II et peut-être que la musique faite par les textes du sanctuaire qu'exécutent les femmes de la ville, ou tout au moins du rôle qu'elles jouaient dans cette cérémonie, viendrait à point nommé pour confirmer cette hypothèse.

D'après les textes et les représentations qui sont restés intacts, le cérémonial que prescrit Osorkon se divisait en plusieurs parties différentes où l'on voyait le roi d'Égypte monter sur le faîte du temple par deux fois, l'apparition du dieu et l'assemblée des divinités de l'Égypte, enfin les offrandes faites au dieu principal ou l'hommage duquel avait lieu la fête. Afin de donner aux lecteurs de la Revue une idée de quelques-uns de ces événements je m'attacherai à faire brièvement quelques observations, ce qui rendra moins sans doute que les remarques obligeantes que je pourrais faire sur l'œuvre de M. N., ou les critiques légères que je pourrais lui adresser. Et tout d'abord je dois faire plusieurs observations qui me semblent nécessaires.

La fête qu'on célèbre à Sokhonsou était l'une de ces fêtes solennelles qui mettait en branle l'Égypte tout entière, et non seulement l'Égypte, mais l'empire pharaonique en entier. Non seulement les divers nomes de la Basse-Égypte, mais aussi ceux de la Haute-Égypte y étaient représentés, et on plus les peuples et les villes de l'Éthiopie y étaient associés. Cela n'était pas seulement pour les individus, mais encore pour les dieux qui avaient répondu à l'invitation de leur confrère de Sokhonsou, si bien que nous avons eu raison de la représentation de presque tous les autres lieux de l'Égypte offrait aussi une grande pittoresque. Le même fait s'est reproduit ailleurs, par exemple à Edfou, à Kôm-Ombo et à Denderah. Cette panégyrie devait être importante, on le comprendra aisément, et chaque nouvelle représentation que l'on en trouvera peut expliquer quelque détail resté jusqu'ici inexpliqué ou inexplicable. Dans ces sortes de représentations tout est digne de l'attention la plus grande, sur les parois, l'ornementation, le nom des personnages à la plus grande importance dans les cérémonies de ce culte encore primitif. Il n'y a qu'à regarder les planches du livre

de M. Naville pour être persuadé qu'à une certaine époque les Égyptiens avaient des coutumes qui ressemblent fort à celles qui existent aujourd'hui chez les Chinois, et d'ailleurs le *fils du ciel* a les mêmes dignités que le *Fils du Soleil*. Rien de surprenant donc que l'on voie les Égyptiens, comme des prêtres, étendus à plat ventre sur le passage du roi et qui se gardent bien de lever les yeux sur la personne sacro-sainte du monarque. C'était là, je crois, l'un de ces rites antiques conservés par l'Égypte pharaonique de la XXII[e] dynastie, au milieu de beaucoup d'autres avec lesquels ils semblaient en opposition. A côté des dieux, les populations de la Nubie, que les anciens appelaient Éthiopes, ne sont pas moins remarquables et l'on y voit paraître ces femmes noires que le dernier ouvrage de Stanley a mis si fort à la mode. Ces mêmes monuments se retrouvent plus authentiquement dans les pays actuellement compris sous le nom de Nubie, et même dans le Soudan puis égyptien; mais rien ne vient empêcher de croire qu'ils aient remonté vers l'Équateur à une époque ignorée.

Au commencement des représentations, c'est-à-dire au commencement de la cérémonie, un texte curieux accompagne le tableau qui nous montre le pharaon porté dans une sorte de cadre *gestatoria*; il parle du harem du temple et des femmes de la ville qui devaient rendre hommage au dieu Amon, et cela depuis le temps des pères. Chaque année elles devaient payer un tribut en tant qu'esclaves du dieu, et ce tribut se tirait de leurs travaux. Voilà revue en tête qui montre bien que les femmes étaient appelées à jouer un rôle actif dans le cérémonial égyptien et de fait, dans les cérémonies précédentes, elles ne jouaient un tout comme elles prenaient part aux cérémonies des funérailles et au repas isiaque qui suivait les obsèques et qui se répétait assez souvent. Dans le cortège qui accompagne le roi, les magiciens tiennent une place d'honneur immédiatement après le roi.

La cérémonie commençait tout d'abord par une double aiguë par une triple purification, par l'eau et par l'encens, qui s'est conservée jusqu'à nos jours dans presque tous les cultes.

Quand la cérémonie se déroule, on voit tous les prêtres des temples les plus renommés de l'Égypte paraître l'un après l'autre, portant les insignes du nome qu'ils représentent, revêtus du costume qui leur est spécial, ayant chacun leur nom d'autrefois écrit au-dessus de sa tête. On voit parmi ces prêtres certaines représentations qui montrent bien que la date de cette cérémonie et de celles qui lui sont analogues devait remonter à une époque très haute dans l'histoire du peuple égyptien. De même dans l'énumération des dieux accourus de tous les points de l'Égypte, on voit aisément que les traditions fétichistes, celles du culte des animaux, ont été précieusement conservées, sans doute en vertu de ce principe qui a une grande importance dans les cérémonies religieuses, que plus un rite est ancien, plus il est respectable et moins il est susceptible de changement ou de profanation. Ce phénomène est vraiment remarquable et peut-être a-t-il été la cause de l'immobilité que l'on a reprochée aux

Égyptiens. Si l'on voulait tirer des conclusions dogmatiques des représentations dont je parle, on verrait alors toute la divinité dans quelques-unes seulement soumises au nom, on ne pourrait en effet s'empêcher de croire que les croyances de l'Égypte avaient demeuré dans le fétichisme ou qu'elles en étaient à peine sorties : l'Ennéade héliopolitaine[1], la Triade thébaine, le monothéisme des pasteurs, rien de tout cela ne saurait s'y trouver, et cependant il y a vingt siècles au moins que l'Ennéade a été définitivement adoptée, dix environ que la Triade fut constituée et peut-être vit-on déjà que l'hymne de Boulaq a été écrit. On voit donc combien il serait imprudent de faire fond sur des représentations religieuses au premier abord, prises dans un temple ou un tombeau, avant les plus grandes du culte, pour juger du progrès accompli dans l'idée religieuse de l'Égypte ; il faut soigneusement distinguer les croyances officielles et les croyances personnelles; si dans les premières, l'Égypte ne progresse pas autant qu'il lui eût été possible, dans les secondes, au contraire, elle précéda l'humanité dans les plus hautes conceptions de la théodicée, et nous ne croyons guère aujourd'hui que ce que l'on y avait déjà pensé dix huit siècles avant l'ère chrétienne.

Je pourrais ajouter bien d'autres observations à propos de l'ouvrage de M. Naville; ce ne serait plus alors un simple compte rendu que je ferais, mais une étude détaillée. Une semblable étude ne me paraît pas possible en ce moment, à cause de la trop grande dégradation qu'on remarque dans les scènes qui ont rapport à nos cérémonies; il faut attendre que nous ayons des textes plus complets et j'espère que nous les aurons tôt ou tard. Quoi qu'il en soit, ce qui précède suffira pour montrer à mes lecteurs quel grand intérêt présente l'ouvrage de M. Naville. Ce n'est point que je n'y trouve rien à reprendre ; je crois que sur un assez grand nombre de points je différerais de sentiment avec l'honorable égyptologue genevois; mais cela ne saurait nullement m'empêcher de reconnaître hautement le très grand mérite de son ouvrage et de le féliciter de son courage de sa patience et de son dévouement à la science.

E. Amélineau.

G. Strehly. — **Les lois de Manou**, traduites du sanskrit (*Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études*, t. II). — Paris, Leroux, 1893, gr. in-8, XXIII et 402 p.

La traduction présente en outre langue de l'ouvrage sanskrit que nous avons pris l'habitude d'appeler *Les Lois de Manou*, publiée en 1833 par un frère de

[1] Je dois cependant reconnaître qu'à la fin de l'ancienne dynastie, l'Ennéade héliopolitaine se trouve modifiée, mais elle n'est augmentée de tout le cycle d'Osiris et l'on ne peut guère penser à retrouver un dogme dans ces circonstances.

Chézy, Loiseleur-Deslongchamps, qu'entre, peu de temps après, une mort prématurée, sur un des meilleurs travaux de l'érudition française sur le domaine de l'orientalisme, durant la première moitié du siècle : clarté, précision, exactitude sont des qualités qui le recommandent à l'envi. Mais, malgré les réimpressions qui en ont été faites sous différentes formes, cette traduction se trouvait épuisée, quand M. Strehly a eu l'heureuse idée d'en faire l'objet d'une révision complète. Depuis soixante ans, en effet, la science a marché et quelle que fût, pour l'époque où il parut, l'excellence du livre de Loiseleur, on progrès accomplis en ces derniers temps sur l'indianisme, surtout en tant qu'ils concernent non seulement le texte même de Manou et de ses commentateurs, mais encore les ouvrages canoniques, ne nécessitaient à beaucoup d'égards une refonte profonde ou, si l'on veut, une mise au point exécutée par un indianiste compétent. La tâche était délicate et difficile, elle exigeait autant de savoir spécial que de tact littéraire et de connaissances variées. Mais le nouveau traducteur se trouvait en état de l'accomplir et il a su le prouver. Ajoutons qu'ancien élève de l'École normale supérieure, professeur distingué dans un grand lycée de Paris, préparé d'ailleurs à cette tâche par l'enseignement de Bergaigne, la traduction préalable de différents drames sanscrits et la connaissance à fond de l'anglais et de l'allemand, c'est-à-dire de langues dans lesquelles sont écrits la plupart des travaux relatifs dont il avait à tenir compte, il avait tous les titres voulus pour nous donner une interprétation de Manou qu'on peut considérer comme définitive et qui remplace, en l'améliorant considérablement, celle de son devancier. On pourra en juger au point de vue du style, en comparant la traduction du premier vers du livre II, chez les deux interprètes :

Loiseleur-Deslongchamps : — « Apprenez quels sont les devoirs observés par les hommes vertueux (savants dans le Véda), et toujours inaccessibles à la haine sinon qu'à l'amour persistant, devoirs qui sont gravés dans les cœurs (comme les moyens de parvenir à la béatitude). »

M. Strehly : — « Apprenez cette loi que suivent les hommes instruits (dans les Védas), qui reconnaissent dans leur cœur les purs vertueux, toujours exempts de haine et de passion. »

De part et d'autre, le sens est le même, à de légères nuances près, mais quelle différence entre l'élégance précise de celui-ci et l'allure embarrassée et traînante de celui-là. La même remarque s'appliquerait et souvent plus justement encore à la presque totalité de l'ouvrage.

Ces efforts à rendre vers la souplesse, la concision et la clarté qui se trouvent constamment, à chaque ligne, dans la traduction de M. Strehly ont d'autant plus d'importance dans l'espèce qu'il s'agissait de rendre accessible et intelligible, autant que faire se peut, l'ouvrage le plus connu et le plus consulté du grand public de toute la littérature sanscrite. A tort ou à raison, on a pris pour habitude de puiser dans les Lois de Manou tous les renseignements

sociologiques, pour ainsi dire, dont on a besoin sur l'Inde brâhmanique, et il se passera longtemps encore sans doute avant qu'on en ait recueilli des sources d'information plus diverses, plus complètes et plus sûres, mises toutes à la portée de tous, sur l'organisation brâhmanique en général et les détails particuliers qui la concernent.

M. Strehly a fait précéder sa traduction d'un excellent résumé, sous forme de préface, de ce que l'on sait du livre, de son âge, de ses sources, sans oublier de nous mettre au courant des travaux dont il a été l'objet de la part de la science occidentale et du profit qu'il en a tiré.

Tout cela est si intéressant, si bien fait et témoigne de tant d'application, de consciencieux et de connaissance du sujet qu'on se laisse aller à espérer que M. Strehly ne s'en tiendra pas là et qu'il s'occupera un jour à nous montrer par le menu comment une sorte d'encyclopédie telle que le *Dharma-Çâstra* de Manou est sortie des Grihya-Sûtras qui le précèdent et comment ceux-ci se rattachent eux-mêmes à leur tour aux hymnes védiques.

Quel beau livre on pourrait faire ainsi sur l'histoire des mœurs et des institutions de l'Inde brâhmanique!

Après ce vœu, qu'il me soit permis de donner un conseil à l'habile et savant traducteur de Manou. Qu'il n'hésite pas quand il rencontrera son livre à substituer hardiment les termes propres français (Rishis, Pitris, Gandharves, etc., aux expressions Saints Mânes, Musiciens célestes, etc., empruntées à Lassalaux, qui ne sont par même des à-peu-près et qui laissent un air vieillot à une traduction si récemment nouvelle à tant d'autres égards.

Paul Regnaud.

Sam Wide.—Lakonische Kulte.—Leipzig, Teubner, 1893, in-8°, x-417 pages.

Le livre de M. Wide, de l'Université d'Upsal, mérite d'être signalé, par ce qu'il est l'application d'une méthode nouvelle, qui est pleine de promesses. Avisée et prudente, cette méthode ajourne l'histoire générale de la religion grecque à l'époque, qui n'est peut-être pas très éloignée, où les histoires locales de cette religion seront toutes connues dans leurs moindres détails. Elle procède donc avec patience à de minutieuses analyses, étudie les divinités non seulement province par province, mais, dans la même province, cité par cité, quelquefois village par village, accumule les constatations, et se borne à indiquer les rapprochements avec les religions analogues ou identiques d'autres cantons de la Grèce. Otfried Müller jadis, dans ses *Doriens*, Dietrich Müller, dans sa *Mythologie des races grecques*, quelques-uns de leurs successeurs, avaient tenté la nouvelle d'établir, au point de vue de la religion, des distinctions entre les diverses régions du monde hellénique; mais ils n'étaient pas allés assez loin

dans cette voie. Les jeunes mythologues du temps présent — ils n'ont pas tort — vont jusqu'au bout, et ils dirigent la complexité du problème de la religion grecque sur parties aussi nombreuses et aussi menues qu'il est possible. En 1888, M. Wide s'était essayé dans une dissertation de sacris Trœzeniorum, Hermionensium, Epidauriorum (deux ans après, M. Tümpel écrivait ses Leibethra (*Philologus*, 1890). En 1891, paraissait le premier volume des *Cultes et mythes de l'Arcadie* par M. Immerwahr. Aujourd'hui enfin M. Wide consacre aux *Cultes Laconiens* un volume développé, de quatre cents pages.

Les procédés qu'il emploie sont assez simples. Venant étudier séparément, ville par ville, chaque dieu ou chaque héros qui était honoré en Laconie, il fait deux parties de chacun de ses chapitres : il cite d'abord tous les textes et tous les monuments — par monuments sont surtout des monnaies — qui peuvent nous renseigner; il fait suivre d'un commentaire explicatif ce recueil de documents. Ce travail préliminaire, quand il se contente de grouper les faits et de les mettre en lumière, est nécessairement utile; d'autre part, les rapprochements que l'auteur institue entre les cultes laconiens et les cultes similaires des autres pays peuvent éclairer, sur certains points, l'histoire des différentes formes grecques. On ne peut donc savoir trop de gré à M. W. du soin et de l'exactitude qu'il a apportés dans ce travail, ni trop apprécier l'abondance et la sûreté de ses informations. Il n'échappe cependant point, hélas ! à la critique. Il se voit, en effet, quelquefois tenté de donner aux mythes et aux légendes, et alors commencent pour lui les difficultés, et avec les difficultés naissent les tentations de les résoudre. La méthode qu'il pratique à leurs sujets, en elle-même, excellente; elle ne donnera ses résultats qu'il est permis d'un attendre qu'à une condition, c'est qu'elle sera appliquée dans toute sa rigueur, qu'elle n'admettra d'une manière absolue les conclusions provisoires. Or M. W. a-t-il toujours resté, dans ses commentaires, fidèle aux principes de sa méthode? Il semble qu'à certains moments il n'ait été guère plus sage que les mythologues aux vues, qu'impatient de sortir des faits si consciencieusement amassés par lui il ait voulu arriver promptement aux idées, et qu'il ait été, comme d'autres, séduit par l'ambition des interprétations. En voici des exemples.

Il est possible que la déesse Hera ait été originairement une déesse des nuées : un passage de l'*Iliade* (XV, 18) et le mythe d'Ixion semblent l'indiquer, et je n'y contredis point. Mais n'est-il pas téméraire de rattacher à cette conception l'Hera Lacédémonienne de Sparte? Pausanias (XIII, 8) nous apprend, il est vrai, qu'un sanctuaire lui avait été élevé, sous ce vocable, à la déesse, d'après l'ordre d'un oracle, « alors que l'Eurotas ravageait le pays ». Les inondations provenant des pluies, M. W. conclut du texte de Pausanias qu'Hera était, en Laconie, une déesse des nuages pluvieux, dont on essaya, à un certain moment, d'arrêter l'action bienfaisante en élevant à la déesse un temple. Mais, pour accepter cette conclusion, il faudrait admettre que le rapport supposé d'Hera avec les pluies était connu des Lacédémoniens, ou bien au moins connu de l'oracle qui avait

donne cette prescription ; et c'est ce dont on n'a aucune preuve. Les Grecs disaient bien Ζεὺς ὁ μὲν ἀρίστους φιλεῖ ; ils n'ont jamais dit, à notre connaissance, Ἥρα δέ. Cependant M. W. insiste et ajoute qu'à Argos Héra était aussi une déesse pluvieuse ; il croit en trouver la preuve dans la légende suivante :

Jadis, raconte Pausanias II, 15, 5, deux divinités, Héra et Poséidon, se disputèrent la possession de l'Argolide. Les cinq fleuves du pays, Inachos, Cephisos, Asterion, Charas comme arbitres, se prononcent en faveur d'Héra. Pour les punir de ce jugement, Poséidon leur enlève l'eau qui les arrosait. Depuis ce temps, l'Inachos ne coule que quand il pleut.

Est-il légitime, je le demande, de déduire de ce récit qu'Héra est la déesse qui verse les pluies et qui emplit le lit des rivières ? La légende en question est du petit nombre de celles dont on s'explique aisément la formation. Les citoyens d'Argolide nous savent à eux. Pourquoi ? L'imagination populaire, qui voit partout une main divine, répond : A cause du courroux de Poséidon, dieu des eaux. Mais pour quelle raison Poséidon est-il courroucé ? Sa colère est motivée par la cause qui provoque d'ordinaire les colères divines : il n'est pas suffisamment honoré des hommes, ou il est jaloux des honneurs que les hommes rendent à d'autres dieux. Or, Héra était à Argos une beaucoup plus grande divinité que Poséidon. De là l'idée d'un antique jugement, qui aurait été rendu en faveur de la première et au détriment du second. Il faut beaucoup d'imagination pour tirer de cette légende, si facile à expliquer, l'idée qu'en Argolide c'était Héra, déesse pluvieuse, qui donnait aux rivières l'eau que Poséidon leur enlevait. — De même encore, si à Sparte Héra portait l'épithète d'αἰγοφάγος, faut-il, avec M. Wide, chercher la raison de ce fait dans la signification mythique de la peau de bouc, assimilée à la nuée d'orage ? N'est-il pas plus simple de supposer qu'Héra αἰγοφάγος est la déesse à laquelle on immolait des chèvres (αἶγες) en sacrifice, qui « mangeait la chèvre », les divinités étant censées se nourrir des parts de victimes qui leur sont offertes ?

Prenons un autre exemple. M. W. qui croit, quoiqu'il s'en défende, à des tendances systématiques, qui voit presque partout en Lamies des divinités terrestres de la production ou des divinités infernales, considère Orphée comme équivalent à Hadès. Il en donne d'abord une raison étymologique : le mot Ὀρφεύς lui paraît de même signification que l'adjectif ἐρεμνός « obscur ». Georges Curtius avait déjà expliqué le mot ainsi ; mais Max Müller, trop souvent entraîné et qui l'est trop peu aujourd'hui, l'expliquait tout autrement. On peut remarquer du reste que certains noms mythologiques, en raison de leur formation très ancienne, sont d'une interprétation bien délicate. Dans le cas particulier, Orphée étant toujours représenté comme un Thrace, comme un héros venu du nord, son nom est-il bien un nom grec ? Ne serait-ce pas plutôt un nom étranger hellénisé, dont la forme première aurait été altérée ? Et qui se flattera de restituer cette première forme ? L'étymologie du nom d'Orphée est donc trop incertaine pour aider à établir la signification du personnage.

M. W. marque d'autres raisons. Si elle était native de l'Humanité on Orphée est représenté comme ayant institué à Sparte la religion de Démeter et de Core. Mais les fondateurs de cultes étrangers, toujours et en toute nécessité, sont considérés comme des dieux déchus, tombés au rang de serviteurs de la divinité nouvelle qui les a détrônés? Cette théorie, difficile à vérifier dans la plupart des cas, n'est guère tout qu'une hypothèse nouvelle dont il ne faut point abuser. Si Orphée est un dieu infernal, parce qu'il aurait fondé à Sparte le sanctuaire de Core, ne faut-il pas en dire autant d'Abaris, à qui l'on attribuait le même fait, et Abaris, venu du pays des Hyperboréens, ne sera-t-il qu'une forme secondaire d'Orphée, lequel aurait lui-même une autre forme d'Hadès? Si l'on essaie de fixer la signification d'Orphée, ne convient-il pas d'ailleurs de tenir grand compte de sa légende? Or, dans cette légende, le héros tirera désormais sans doute une enfer, mais il n'y fait que passer et il en revient, exactement comme Hercule, que M. W. ne songe pas cependant à transformer en un dieu d'en bas : un acte essentiel de sa légende le rapproche donc beaucoup plutôt d'Hercule que d'Hadès. Enfin, les traditions relatives à la fondation des sanctuaires — car, j'en suppose, c'est qu'une conjecture — n'ont-elles pu subir l'influence de la secte orphique? La religion des Grandes Déesses était, en Grèce, ce qu'il y avait de plus strict, de plus vénéré, les Orphiques eurent évidemment intérêt à mêler à l'histoire des commencements de cette religion le nom de leur maître.

On pourrait multiplier les objections, s'étonner par exemple du nombre vraiment extraordinaire des divinités enfouissantes en Laconie, et des raisons parfois bien légères (cf. p. 207, Tyndare) qui décident M. W. à les ranger ou non dans la famille infernale. On pourrait regretter aussi que les origines phénoménistes et météoriques de certains cultes n'aient pas été étudiées. Contentons-nous de cette remarque générale que l'auteur paraît avoir sur la signification des dieux des idées très arrêtées, ce qui est contraire à l'esprit même de la méthode dont il se sert. Si cette méthode doit rendre des services, c'est parce qu'elle sera souple et souvrée. Ceux qui l'appliquent en prennent le ton de vendeurs, ils craignent de faire fausse route, et d'accroître seulement à l'arpentage nouveau la masse déjà compacte des interprétations. Pour déterminer la valeur originaire de telle ou telle divinité, même en Laconie, il est probable d'attendre que la vaste enquête commencée par MM. Wide et Immerwahr, et qui sera continuée, pour tous les pays grecs, et par eux et par d'autres, soit entièrement terminée.

M. Wide se propose de nous donner ensuite une étude sur les Cultes locaux. S'il mène ce projet, il fera seulement d'adopter, dans un nouvel ouvrage, un ordre différent d'exposition; car, dans ses Lakonische Kulte, à dire vrai, il n'y a point d'ordre. Les grands dieux semblent classés en raison de leur importance; mais les noms des dieux secondaires et des héros sont jetés au hasard. Pourquoi Pan vient-il après Achille et Lycurgue avant Hercule? On ne le

divisa par. Pourquoi encore, dans l'énumération des témoignages, Eusèbe le comique est-il placé (p. 55) après Strabon ? Dans le commentaire, qui ne correspond pas toujours à la suite des textes, se pressent mille observations de détail, exactes ou intéressantes, mais dans lun ni lautre. Sur ces trois notes seules, que M. W. s'est donné la peine fort méritoire de rédiger, au mal est commode, le dernier, parce qu'il est alphabétique. Ce recueil de matériaux, si précieux qu'il soit, n'a donc pas, dans sa disposition, toute l'utilité qu'il pourrait avoir. Espérons que l'auteur soumettra sur ce point ses réclamations légitimes de la critique (*Lit. Ztg.*, 2e de 23 mai 1891), pour en tenir compte dans le livre qu'il nous promet et qui, s'il vaut mieux encore que celui-ci, ne peut manquer d'être bien accueilli.

P. Lejay.

H. Ch. Lea. — **A formulary of the papal penitentiary in the thirteenth century.** — Philadelphie, Lea; gr. in-8 de xxxvii et 182 p.

M. Lea, l'historien très apprécié de l'Inquisition, a publié récemment un intéressant recueil de décisions de la Pénitencerie pontificale datant du XIIIe siècle. Le manuscrit inédit dont il a été fourni par un libraire de Berlin, M. Albert Cohn, qui n'a pu donner aucun renseignement sur l'origine du document, sinon qu'il a été acheté en Italie en 1888. Il est évidemment regrettable que nous ne soyons pas mieux fixés sur la valeur de ce texte et que M. Lea n'ait pas fait tout ce qu'il était possible pour rigoureusement les déterminer.

En tête du manuscrit on lit le titre suivant : *Incipiunt penne Romane Curie compilate a magistro Thomasio bone memorie presbitero cardinali. Super casibus penitentie.* Il s'agit, on le voit, d'un recueil d'exemples de décisions prises par la Pénitencerie, qui peuvent servir de modèles pour des cas analogues, et non d'un texte provenant des archives pontificales. M. Lea suppose que le compilateur, le cardinal Thomasius de bonne mémoire, a été Jacobus Thomasius Gaetanus, neveu de Boniface VIII, cardinal prêtre de Saint-Clément, de 1295 à 1300. Ici encore quelques explications justificatives n'eussent pas été de trop.

« Il y a peu de documents du moyen âge, dit l'éditeur, qui m'aient paru aussi mouvementés à beaucoup d'égards. En effet, cette collection de trois cent cinquante huit cas de pénitence est extrêmement variée et suggestive, non pas qu'elle apprenne grand'chose de tout à fait nouveau à ceux qui sont familiarisés avec l'histoire morale du moyen âge et avec la rivalité incessante entre l'autorité épiscopale locale et l'autorité pontificale centrale, mais parce qu'elle contient en quelques cent soixante pages une sélection de pratiques pénitentielles que l'on

se trouve gênée qu'égarée dans les ergastres, les médecins ou les actes des conciles ; qu'il importe de ne pas perdre de vue, lorsqu'on étudie la théorie du droit canon. Je voudrais pouvoir condamner tous les contemporains de la société moderne à tous les analogistes inconscients du moyen âge qui régularisent de nos jours, à tort et à travers les *Formæ Romanæ Curiæ super casibus pœnitentiæ*, ne fût-ce que pour les accoutumer que l'Église dont ils se font les champions au moyen âge, vaut beaucoup mieux aujourd'hui qu'elle ne valait alors et que la société chrétienne du XIXe siècle a décrié l'empire infiniment, malgré tous ses défauts et toutes ses hontes, sur la société chrétienne du XIIIe siècle.

M. Lea a fait précéder son édition d'une Introduction assez longue, où il montre à quel point les perpétuels appels des décisions pénitentiaires locales à l'autorité du pape furent nuisibles au bon ordre et à la moralité au moyen âge. Peut-être ne serait-il pas difficile de réunir des faits non moins nombreux et probants pour prouver, au contraire, combien l'intervention des papes fut bienfaisante. Si la cour de Rome prend à chaque instant parti pour la morale contre le jansénisme, il lui arrive non moins souvent de soutenir la victime contre les abus des autorités ecclésiastiques locales, que l'on aurait grand tort de considérer comme autant de petits saints. La grande erreur des pénitenciers romains était d'intervenir à chaque instant dans des causes qu'ils étaient incapables d'élucider, parce qu'il s'agissait de faits qui s'étaient passés très loin et sans qu'il leur fût possible de faire une enquête sérieuse.

Car — et c'est là peut-être ce qu'il y a de plus intéressant dans ce livre — la Pénitencerie se mêlait de tout. Rien de plus curieux que le manuscrit des XII cas réunis par le cardinal Thomasius : la criminalité sous toutes ses formes, les peines d'ecclésiastiques (plus intéressants que ceux des laïques, rendus-nous, au point de vue de la pénitencerie), les faux, les injustes excommunications, les concubinages, les faux serments, les mariages irréguliers, l'impureté conjugale, les vœux faits par crainte ou par contrainte, tout y passe. Et de quelle façon tout cela est-il jugé? Avec quelle complète — je ne dirai pas inconscience — mais ignorance, inconscience de la vie morale! Et comme on comprend bien, après cette lecture, les réclamations incessantes des conciles réformateurs du XVe siècle et la grande crise du XVIe!

M. Lea a consacré aussi une partie de son Introduction à l'histoire de la formation de la Pénitencerie pontificale. Les exemples recueillis dans ce recueil appartiennent, semble-t-il, aux débuts de l'institution. M. Lea est disposé à croire que la décision du concile de Latran de 1215-1216, qui rendait obligatoire la confession au moins une fois par an, en rendant la solution des cas de conscience difficiles à un clergé en grande partie incapable de les résoudre, contribua beaucoup à développer les appels pénitenciers à Rome, et que la jurisprudence papale devenant plus compliquée provoqua aussi des conflits ou des insuffisances de jurisprudence locale auxquels Rome devait pourvoir. La Pénitencerie se forma donc au XIIIe siècle pour prendre sa forme définitive

par la bulle Sixte IV en 1484. On sait que Pie V, en 1569, limita la compétence au *forum externum*, c'est-à-dire au domaine spirituel.

Un index détaillé facilite beaucoup l'usage du livre de M. Lea et permet de retrouver aisément ce que l'on veut savoir, dans le texte et dans les notes dont l'éditeur l'a enrichi.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Le Zend-Avesta. — Depuis notre dernière Chronique le troisième et dernier volume de la traduction du Zend-Avesta publiée par M. James Darmesteter dans les *Annales du Musée Guimet* a été mis en distribution. Maintenant que l'œuvre entière est livrée au public, on n'hésitera pas à reconnaître que depuis les admirables travaux de M. Maspero sur la religion égyptienne, il n'a pas paru de contribution aussi importante à la grande enquête sur l'histoire des religions, qui constitue un des titres de gloire de la science moderne parce qu'elle renouvelle à beaucoup d'égards notre conception de l'histoire de l'humanité. De même que M. Maspero, en pénétrant jusque dans le sanctuaire intime de la religion égyptienne, a percé le mystère qui entourait la vieille sagesse, les profondes spéculations de la théologie de l'Égypte et ramené aux conditions d'une évolution historique régulière un ensemble de phénomènes religieux qui semblaient échapper à toute explication comme à toute analogie, M. James Darmesteter a ouvert la voie à une explication historique de l'Avesta, en dégageant par une critique hardie les éléments nouveaux dont se compose le recueil sacré des Perses et en rattachant chacun de ces éléments à ses origines particulières. Sans doute la part de l'hypothèse est grande dans les conclusions auxquelles il s'arrête ; lui-même, tout le premier, le reconnaît ; quoique cet tout ait pas en courant des difficultés de tout autre nature que celles soulevées par le Zend-Avesta, sait à quel point il est impossible de procéder avec sûreté dans l'interprétation des documents, comme dans la restitution des milieux historiques dont ils relèvent. Mais il n'est que juste de reconnaître que, soit comme traducteur, en allant chercher chez les Parsis modernes une initiation liturgique indispensable à l'intelligence du Yasna et du Vendîdâd, soit comme critique en appréciant l'œuvre parmi les spéculations de la théologie mazdéique et le pêle-mêle hétérogène de la philosophie, M. James Darmesteter a fait une œuvre passionnément originale et vraiment féconde. Le prix biennal que l'Académie des inscriptions et belles-lettres vient de lui décerner, comme à l'auteur de l'œuvre la plus propre à honorer le pays dans l'ordre spécial de travaux que cette section de l'Institut représente, est la récompense bien méritée de l'immense labeur accompli par lui[1].

1) On sait que ce prix est décerné tous les deux ans par chacune des cinq

Un de nos collaborateurs consacrera prochainement une étude spéciale à la traduction de M. Darmesteter. Nous ne nous proposons ici que de signaler le troisième volume, comme nous avons fait des deux précédents et de faire connaître aux savants l'un des plus importants et des plus curieux livres qui existent. Plus que les autres cependant il offre prise à la discussion. Il nous donne, en effet, non seulement le texte et la traduction de quantité de fragments zends, appartenant aux Yasna perdus, et dont les plus considérables sont intitulés, une série de toutes petites strophes, les Gâthâ, les Yasna et les Vîsparad, mais surtout une ample introduction dans laquelle l'auteur a exposé ses recherches sur la formation de la littérature et de la religion zoroastriennes. Personne parmi nos lecteurs ne pourra se dispenser de prendre connaissance de cette dissertation capitale. M. Darmesteter la résume lui-même en deux thèses : « 1° Quant au fond : « la religion de l'Avesta représente essentiellement la religion de l'époque achéménide, mais profondément pénétrée, après la conquête d'Alexandre, au contact des Grecs et des Juifs, de principes et d'éléments nouveaux empruntés au Néo-Platonisme et au Judaïsme. » — 2° Quant à la forme : « tout l'Avesta, même dans ses parties les plus anciennes, porte l'empreinte de ces principes nouveaux et on a tort de l'croire. Il a été rédigé tout entier après la conquête d'Alexandre, entre le IIIe siècle avant notre ère et le IIIe après notre ère. La langue où il nous a été rédigé, le zend, était très probablement une langue savante, une langue morte » (p. VII).

Après avoir établi la connexion générale de l'Avesta de l'époque des Sassanides et de l'Avesta moderne et montré que notre première tâche est que l'on considérât nous les Sassanides comme la partie la plus importante de l'Avesta, M. Darmesteter expose l'histoire de la formation de l'Avesta d'après le Dînkart et résumée à établir par les sources externes, c'est-à-dire par les témoignages extérieurs au texte même, la jeunesse de nos Gâthâ. Passant alors aux critères internes, il montre dans l'Avesta même les preuves de la collection tardive et des couches successives qui y sont superposées. C'est là le chapitre le plus remarquable et en même temps le plus discuté, parce que l'auteur y expose les relations du mazdéisme avec les religions et les philosophies étrangères et lui assigne sa place dans l'histoire générale de la civilisation orientale. L'analyse des éléments anciens dans l'Avesta et la critique de la légende de Zoroastre nous font remonter plus haut dans le passé et permettent de reconstituer l'arrière-plan sur lequel se dessine l'histoire de la rédaction de livre sacré.

M. Darmesteter a lui-même consacré aux conclusions et quelques pages de récapitulation qu'il importe de reproduire intégralement :

« Dans tout prévaut très nettement, en Mède, le caractère d'un Mazdéisme sur une base naturaliste, analogue à celle qu'on trouve dans les paganismes de

---

assurer de l'intérêt à tout ce qui. Le paiement des prix par Amyot ne s'exerce ainsi que tous les dix ans. A l'Académie des inscriptions et belles-lettres il est de règle que les membres de la dixie assemblée s'excusent du concours, quelque désir qu'ils y allègue.

l'Inde, de la Grèce et de Rome, un système original, dont les traits principaux sont le dualisme, la durée limitée du monde, la résurrection, le culte des éléments purs, la morale du travail. Ce système, peut-être non exempt d'éléments sémitiques, se répand de Médie en Perse et domine sous les Achéménides. C'est le Zoroastrisme proprement dit. Il ne nous en reste aucun monument direct : il nous est connu indirectement par les inscriptions, par les témoignages des classiques et par les monuments du Néo-Zoroastrisme qui a reçu ses dogmes, mais les a exprimés sous une forme à lui qui marque tout un renouvellement de la religion[1].

« Les trois siècles qui suivent l'invasion d'Alexandre furent une période de chaos politique et moral. L'anarchie était dans les esprits comme dans les provinces. Le Zoroastrisme ne périt pas ; les dogmes, le culte et le souvenir de Zoroastre subsistèrent : mais comme il n'y avait aucun livre sacré dont l'autorité s'imposât, soit qu'un pareil livre n'eût jamais existé, soit qu'il fût perdu, il n'y avait point d'orthodoxie zoroastrienne. Mais il se trouve qu'Alexandre, en brisant les barrières de l'Orient et de l'Occident, avait préparé la mêlée des religions et des systèmes. La question religieuse était à l'ordre du jour et prenait une importance qu'elle n'avait jamais eue jusqu'alors. Bouddhistes et Brahmanes dans les provinces orientales, Grecs et Juifs, établis en masse dans l'Occident et en minorités nombreuses dans toutes les provinces, furent échanger plus d'une fois leurs vues avec les Zoroastriens et la propagande volontaire ou inconsciente éveillait dans toutes les consciences et toutes les intelligences des lumières et des inquiétudes nouvelles. Il fallait choisir entre les religions, choix redoutable ; car « au « jour de la grande affaire (au jour de la Résurrection, Yaçna, XXX, 2), nous re- « cevrons le prix de l'enseignement que nous avons reçu. » Dans les systèmes qui lui venaient de l'horizon se répandaient en Perse, soit qu'ils espérassent à la conquérir, soit qu'ils s'établissent par les actions lentes et irrésistibles du commerce quotidien, le Zoroastrisme trouvait à la fois des éléments de répulsion et des éléments d'attraction. Le Bouddhisme et le Brahmanisme exaltaient son idéal pratique et moral, l'un par l'ascétisme de son sacerdoce, l'autre par son indifférence aux choses de l'âme, tous deux par le vide d'un culte fait de pratiques superstitieuses et perdu dans l'idolâtrie des Devas qui n'avaient rien à dire à la conscience.

« La Grèce et la Judée, au contraire, apportaient nombre de nouveautés séduisantes. Ce n'était point l'Olympe grec et ses peuples de statues qui éveillaient les sympathies des adversaires d'Ormazd. Déjà Hérodote et Aristote avaient reconnu l'identité d'Ahura et de Zeus, que les Sassanides devaient plus tard proclamer sur le roc. Mais c'est la philosophie de la Grèce plus que sa religion qui avait ravi la pensée iranienne ; non point toute la philosophie grecque, mais le Platonisme, qui fut là-bas, comme dans l'Asie occidentale, « le nœud d'alliance « de l'Orient et de la Grèce. » Et ce qui dans le Néo-Platonisme séduisait les penseurs de Mazdaïsme, ce fut ce qui, à la même époque, séduisit les Juifs hellé-

ouvants, c'est-à-dire aux Intelligences divines, au Logos, détaché de la Divinité et s'interposant entre elle et le monde. C'était aussi ce monde intelligible, ce monde des idées, prototype éternel et invisible de la réalité matérielle. On a vu comment le monde passa par une période intelligible, avant d'entrer dans la réalité sensible ; et comment à la suite du Logos créateur, Vohu Manô, et à son imitation, se détachèrent les autres Amschaspands, pour se partager le gouvernement de l'âme et du monde. Quelles que soient la sécheresse et la rudesse que les docteurs ont données à l'expression de la conception nouvelle et la rigueur scolastique qu'ils ont répandue sur tout le Mazdéisme, on ne peut s'empêcher pourtant d'admirer le bon sens pratique et l'esprit de mesure qui présidèrent au choix des abstractions divines et à leur mouvement : et quand on met en regard les Sefirôth des Gnostiques et les Sephiroth de la Cabale qui, partis du même point, qui, eux aussi, mus en branle par l'Intelligence Première, se sont engouffrés dans le nihilisme mystique, on comprendra pourquoi et comment le Mazdéisme, seul avec le Christianisme entre tous les systèmes religieux touchés par Platon, a mérité de vivre.

« Le Judaïsme offrait aux Zoroastriens, dans un ordre tout différent, des suggestions non moins fécondes. Le livre qui répondait à un certain nombre de questions auxquelles le Zoroastrisme n'avait pas encore de réponse ou qu'il n'avait pas songé à poser. Il lui emprunta ses solutions et son cadre même. On a vu comment la Création, le Déluge, les Généalogies, les Patriarches, la Division des races, la Révélation trouvèrent leur transcription zoroastrienne. Il est possible que l'idée même de l'Avesta, d'un Livre révélé, ait été suggérée par la Bible : le monde était arrivé à l'heure où il n'y aurait plus de religion possible sans un Livre. L'imitation voulue et consciente se trahit ailleurs encore que dans les emprunts que nous avons signalés; elle se trahit dans la division même de l'Avesta. Cette division des yaçti et un Nasks en trois séries : Dâtà ou Loi, Gâthas ou Métaphysique, Hadha-mâthra ou Sujets mixtes, est la division classique de l'Ancien Testament : le Dâta répond à la Thora, la Loi ; les Gâthas aux Nebiim ou Prophètes ; le Hadha-mâthra aux Ketoubim ou Ecrits divers. Lorsque l'Islam assimila les Zoroastriens aux Peuples du Livre, il fit preuve d'un sentiment historique profond, et il avait résolu avant eux le problème des origines de l'Avesta.

« Ainsi se forma, aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne, par un travail d'école, par une œuvre réfléchie et réfléchie, une religion nouvelle qui ne différait point essentiellement de la religion ancienne, qui n'était autre que cette religion même, mais mise à jour, mise en accord avec les nécessités nouvelles, armée contre les uns et fortifiée par des emprunts aux autres. Le Neo-Zoroastrisme présente le premier exemple de cette méthode éclectique, plus tard appliquée avec tant d'habileté par les sectes dérivées et qui consiste à fondre dans sa propre doctrine les principales doctrines des systèmes rivaux, de façon à présenter un ensemble plus vaste, héritier de toute la vérité et dont les

autres systèmes ne semblent plus que le culte partial. Toutes ces inconséquences, le Christianisme était sans cesse là en quelque sorte pour les absoudre et les adapter aux peuples en particulier, et il y a peu d'exemples d'hommages rendus si harmonieusement toutes dans la moelle primitif » (p. xxvi-xi).

Moïse de Khoren. — Nous avons signalé en son temps une étude de M. Carrière, professeur à l'École des langues orientales vivantes, où il était démontré que les généalogies patriarcales établies par Moïse de Khoren dans sa célèbre *Histoire d'Arménie* ont été composées de toutes pièces par le célèbre historien arménien. M. Carrière a continué ses recherches critiques sur ce sujet et publié dans une revue arménienne de Vienne, la *Revue mensuelle*, les résultats de son enquête à mesure qu'il les obtenait. Ce sont ces lettres, adressées du 11 juillet 1892 au 14 mars 1893, qui lui ont été réunies en un opuscule à l'imprimerie des Mékhitaristes de Vienne, sous le titre : *Nouvelles recherches sur Moïse de Khoren* (in-8 de 56 p.). Elles auront un légitime retentissement auprès de tous ceux qui s'occupent d'études arméniennes et doivent être signalées à tous les historiens des Églises orientales, car les conclusions qui s'en dégagent sont de nature à modifier profondément les jugements généralement acceptés sur Moïse de Khoren et les origines de l'Église arménienne. M. Carrière, en publiant ses lettres telles qu'il les a écrites aux diverses phases de son enquête, nous permet de suivre avec lui les étapes successives de sa découverte. Voici en quels termes il la raconte lui-même :

« Il y a deux ans, lorsque j'écrivais mon essai sur Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales, je croyais encore, après une étude sérieuse du problème, pouvoir faire remonter Moïse et son époque à la composition de l'*Histoire d'Arménie*. C'était à peu près l'opinion traditionnelle. Peu de temps après, je rencontrai dans un ouvrage la traduction littérale d'un passage emprunté à la *Vie de saint Silvestre*, dont la version grecque date des dernières années du vi^e^ siècle ou des premières années du viie. Il ne me fut donc plus permis, à partir de ce moment, de regarder Moïse de Khoren comme un auteur du ve siècle. Mais je m'étais trompé en admettant que Moïse avait traduit du grec le passage en question. J'eus bientôt l'occasion de constater qu'il n'était besoin à personne de traduire une version arménienne déjà existante de ce même document. La composition de l'*Histoire d'Arménie* demeurait donc de plein droit de quelques années de plus dans le ve siècle.

« Je ne devais pas m'arrêter là. Cette version arménienne de la *Vie de S. Silvestre* me donna en effet une connaissance d'une traduction arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate, datée elle-même des dernières années du vi^e^ siècle. Je croyais si peu qu'il fût possible d'atteindre jusqu'à cette date la composition de l'*Histoire d'Arménie*, que je négligeai d'examiner l'*Histoire de Socrate*, lorsque j'en eus fait, à Venise, la connaissance entre les mains ; je ne m'occupai que de la *Vie de S. Silvestre*. Plus tard seulement quelques indices me donnèrent lieu de supposer que Moïse de Khoren avait dû utiliser en même temps les deux

texte et l'étude de plusieurs passages importants de Socrate, obligeamment communiqués par le P. N. sachésien, confirma pleinement mon hypothèse. La traduction arménienne de Socrate devant malheureusement être rangée au nombre des œuvres de Moïse de Khoren, la date de cette traduction emporte nécessairement avec elle celle de la composition de l'*Histoire d'Arménie*, qui ne peut être antérieure au XIIe siècle » (p. VI et VII).

***

Emile Ferrière. Les mythes de la Bible (Paris, Alcan; in-12 de 224 p.; 3 fr. 50). — Avec le livre de M. *Emile Ferrière* nous descendons des hauteurs de la recherche originale et de la critique savante sur le terrain plus facilement accessible de la controverse humorique et de la vulgarisation. M. Ferrière n'est plus un inconnu pour les lecteurs de cette *Revue*. Il débuta par une œuvre de vulgarisation philosophique, il a déjà publié un volume intitulé : *Les Apôtres, essai d'histoire religieuse d'après la méthode des sciences naturelles* et deux volumes sur *Le paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone* et sur *Les erreurs scientifiques de la Bible*. Cette fois encore il s'attaque au dogme du canon de Trente ordonnant de recevoir pour sacrés et canoniques tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, puisque le même Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre, c'est-à-dire à la doctrine de l'inspiration plénière des Écritures saintes des chrétiens; après avoir montré les erreurs scientifiques de la Bible, il consacre trois cents pages de raisonnements pour démontrer les erreurs historiques et les contradictions qui y fourmillent. Quelques notions anthropologiques, quelques aperçus sur les migrations des peuples primitifs, des études sur le mythe et sur les nombres mystiques, une courte sommaire sur les documents élémentaires de la Genèse servent d'introduction. Ensuite nous passons en revue les mythes d'Adam et d'Ève, de Caïn et d'Abel, les mythes ethnographiques de la Genèse, les mythes d'Abraham, de Jacob, de Joseph, l'origine égyptienne des Hébreux, les deux décalogues et la légende de Moïse. La liste des contradictions ou des exagérations des récits bibliques forme la dernière partie du livre et amène triomphalement la conclusion que Dieu n'a ni inspiré ni inspiré la Bible et que la Bible est bien une œuvre humaine, exclusivement humaine. »

Les livres du genre de celui-ci auront, par leur caractère dogmatique, de la compétence de cette *Revue*, à dire vrai, je n'en vois pas bien l'utilité. Au point de vue scientifique M. Ferrière enfonce des portes ouvertes en nous démontrant à grand renfort d'arguments que l'histoire d'Adam et d'Ève est un mythe. Ceux qui de nos jours voient là une histoire réelle, sont des gens étrangers aux études scientifiques ou dominés par un point de vue dogmatique contre lequel tous les arguments du monde viendront toujours s'émousser. Il beaucoup de ceux qui, avec M. Ferrière, reconnaissent dans ces premières pages de la Bible un beau mythe, se refuseront absolument à en accepter que ces pages ne

aussi peu inspirée. Il faudrait, en effet, commencer par s'entendre sur ce que l'on considère comme le signe distinctif de l'inspiration religieuse. En outre, autant la partie négative de la démonstration tentée par M. Ferrière est forte, autant la partie positive est sujette à caution. C'est là l'inconvénient, peut-être inévitable, des livres de controverse et de vulgarisation : ils procèdent toujours par affirmations bien nettes et bien précises. En lisant ce livre, je me suis dit plus d'une fois : « que M. Ferrière est donc heureux de savoir si bien ses chemins ! » Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, la pratique de la circoncision, nous dit-il, a certainement été instituée pour remédier à un vice congénital très fréquent chez les peuples de l'Asie occidentale (p. 170). C'est possible, mais il s'en faut de beaucoup que la thèse soit démontrée. Il me paraît, au contraire, beaucoup plus probable que la circoncision est une atténuation du sacrifice humain. Il est pour le moins imprudent de donner comme vérités établies par la science toutes les théories de la linguistique de M. Havelaque. Prenons garde, sous prétexte d'élucider les mythes de l'antique Orient, de ne pas créer à notre tour des mythes de la science moderne. C'est justement parce que la libre critique exercée par M. Ferrière est chère aux rédacteurs de cette Revue, que nous avons à cœur de ne pas compromettre cette méthode par des imprudences. Mieux vaut suspendre son jugement que de présenter de simples hypothèses comme des certitudes.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 27 avril :* M. *Philippe Berger* entretient la compagnie *des tatouages tunisiens relevés* par le Dr Barthélemy et le Dr Vercoutre. Le type le plus fréquent, des ornements disposés symétriquement autour d'une figure médiane, ne représente pas, comme le croient les indigènes, des palmiers, mais il faut y voir l'altération d'une ancienne figure divine devenue un simple motif d'ornementation. Le type primitif, tel qu'il ressort de la comparaison des divers modèles de tatouage relevés en Tunisie, est un personnage unique dont les bras sont levés en l'air; M. Berger estime qu'il faut y voir l'image unique de la déesse Tanit, si répandue autrefois et dont la signification est oubliée maintenant. Il montre les transformations successives de cette image jusqu'à devenir une fleur de lis ou une croix. Il y a là un chapitre intéressant à ajouter à *La migration des symboles* de M. le comte Goblet d'Alviella.

M. le comte de Lasteyrie termine la première lecture de son mémoire sur l'origine des basiliques chrétiennes.

— *Séance du 27 avril :* M. Clermont-Ganneau achève la lecture, commencée dans la précédente séance, d'un mémoire sur les inscriptions de Gaza et sur la détermination du calendrier et de l'ère de cette cité. En voici le résumé reproduit d'après le journal *Le Temps* :

« Jusqu'en 1870, les archéologues n'avaient pas relevé d'inscriptions provenant de Gaza. M. Clermont-Ganneau a communiqué à la compagnie une centaine d'inscriptions grecques recueillies par lui sur le territoire de cette cité en 1870

à 1874. Ces monuments consistent dans des épitaphes chrétiennes qui présentent toutes l'intérêt particulier d'être datées de la façon la plus précise par années, mois et quantièmes. M. Clermont-Ganneau démontre que ces dates doivent être rapportées à l'ère spéciale de Gaza, et, grâce aux concordances données avec les années de l'indiction byzantine, il établit que le point de départ de cette ère, sur lequel on était bien d'accord, doit être définitivement fixé au 28 octobre de l'an 61 avant notre ère.

« Quelques-unes de ces inscriptions sont datées d'une ère différente, qui est vraisemblablement l'ère d'Ascalon, ville voisine de Gaza. Le point de l'ère d'Ascalon, une matière discutée que celle de Gaza, doit avoir pour point de départ le 28 octobre de l'an 105 avant J.-C.

« M. Clermont-Ganneau décrit ensuite deux églises construites à Gaza par les Croisés avec des matériaux antiques et qui sont encore inédites. Il met sous les yeux de l'Académie une série de plans et d'aquarelles décrivant et reproduisant ces monuments. La plus grande de ces églises, convertie aujourd'hui en mosquée, est extrêmement intéressante pour l'histoire de l'architecture des Croisés; c'est une église à trois nefs avec nef centrale surélevée et formée de deux ordres de piliers superposés. Sur l'une des deux colonnes antiques employées à l'intérieur, M. Clermont-Ganneau a découvert, à plus de 7 mètres au-dessus du sol, un curieux bas-relief sculpté représentant le chandelier à sept branches, le symbole juif bien connu. Au-dessous est gravée une inscription en grec et en hébreu contenant une dédicace à Ananias, fils de Jacob. Le nom de Jacob est écrit en grec Ἰακω, sans σ; c'est une abréviation, dit M. Clermont-Ganneau, qui semble avoir été courante à une certaine époque et qui, peut-être, explique la formation des noms « Jago », « Jacques », dérivés du nom de Jacob. Cette colonne, surmontée d'un beau chapiteau de style corinthien, doit, suppose encore M. Clermont-Ganneau, avoir appartenu à une antique synagogue, soit de Gaza même, soit plutôt d'Alexandrie ou de Césarée, d'où elle aura pu être apportée à Gaza par mer. En terminant, M. Clermont-Ganneau cite à l'appui de sa thèse des textes anciens d'où il résulte que de nombreuses colonnes antiques ont été transportées à Gaza de divers points de la Méditerranée sur l'ordre de plusieurs empereurs de Byzance pour servir à l'édification des basiliques de cette ville. »

— Séance du 6 mai : M. le Ministre de l'Instruction publique transmet à l'Académie le corps du télégramme qu'il a reçu de M. Homolle, directeur de l'École française d'Athènes : « Découvert Delphes trésor des Athéniens avec décoration sculpturale, plus de cent inscriptions. »

M. Wallon présente l'ouvrage de M. Jules Oppert : *La fixation exacte de la chronologie des derniers rois de Babylone*.

— Séance du 19 mai (compte-rendu reproduit d'après la « Revue critique d'histoire et de littérature ») : « M. Maspero donne des détails sur les fouilles dirigées en Égypte par M. de Morgan, associé des membres de la mission fran-

cains, MM. Bouriant, Legrain et Jéquier. M. de Morgan a commencé la publication de son magnifique projet des monuments de l'Égypte. Une campagne de cinq mois, terminée il y a huit jours, l'a mis en possession de tous les monuments inédits qui se trouvent entre Kéneh et Kom-Ombo.

« A Kéneh, le travail avait déjà été fait par MM. Rhoads et Baikie; mais les carrières d'Assouan et les rochers d'Éléphantine et de la cataracte en offrent une riche moisson de graffiti, tracés par des officiers ou employés qui venaient extraire du granit pour le roi ou qui franchissaient les rapides pour aller chercher une pierre de Nubie ou guerroyer chez les peuples du haut Nil. Avec leur nom et leur titre, ils indiquaient souvent le roi régnant, l'année de son règne, l'affaire qui les amenait, indications précieuses pour l'histoire. Il ne faut pas tout accepter à Semné, M. Maspero signale une fausse inscription du pharaon Zosor, de la IIIe dynastie, que les prêtres de Khnoumou avaient fabriquée pour attendre, par l'exemple d'un roi très ancien, la générosité des Ptolémées à l'égard de leur dieu. Le grand nombre des inscriptions relevées sur l'île de Semné a suggéré à M. de Morgan des recherches, qui ont fait découvrir les soubassements du sanctuaire d'Amenhôtp, démoli de la première cataracte.

« Du côté gauche du Nil, l'effort principal s'est porté sur l'ancien couvent de Saint-Siméon, aujourd'hui Deir-el-Gharbiéh, qui a déjà fourni au Musée de Boulaq une éloquentine d'épitaphes coptes. L'église est encore décorée de peintures sur enduit, dont les mieux conservées paraissent représenter les vingt-quatre vieillards et sont probablement du XIe siècle, ou même plus anciennes.

« A Kom-Ombo, le temple, déjà très endommagé par le Nil, paraissait menacé d'une destruction complète. M. de Morgan l'a d'abord protégé par un épi, puis déblayé et copié. L'hypostyle, les restes du sanctuaire et des chambres latérales, le pronaos et le mur qui le précédait sont dégagés, du haut des colonnes au pavé, et le temple apparaît, pour la première fois depuis des siècles, tel que les naturels d'Ombos l'ont vu à la fin de l'empire romain. L'architecture en est belle, la sculpture molle et médiocre. Le temple était consacré par moitié aux deux divinités d'Ombos, le crocodile Sovkou, dieu destructeur, et l'épervier d'Horus, dieu solaire, dieu créateur. Le travail de copie a pu être mené rapidement, grâce à la division de la besogne entre les explorateurs : M. de Morgan prenait les plans, coupes et élévations, M. Legrain dessinait les tableaux, MM. Bouriant et Jéquier copiaient les inscriptions; chaque soir, la copie du jour était mise au net, et l'ouvrage de Kom-Ombo doit se survivre se compléter sans retard. M. de Morgan rapporte près d'un millier de planches toutes prêtes. Il ne reste qu'à trouver l'argent nécessaire à la publication.

« Tels est, ajoute M. Maspero, notre compagnon, la première fois que M. de Morgan est dirigé en Égypte. Le succès en est complet, grâce au concours dévoué que M. de Morgan a su s'assurer autour de lui par sa vigueur et par son urbanité, grâce surtout à la ferme direction qu'il a su imprimer à son entreprise. L'Académie s'associera, je n'en doute point, à la joie que nous en ressentons. »

M. Clermont-Ganneau signale l'intérêt d'un texte que M. C. Enders, de la Bibliothèque nationale, vient de découvrir et de publier dans la Revue de l'Orient latin. C'est le journal de voyage à Jérusalem de Louis de Rochechouart, évêque de Saintes, en 1461. Louis de Rochechouart fait alors de remarquables recueils d'observation, et sa relation nous a conservé des renseignements historiques d'une réelle valeur. M. Clermont-Ganneau relève, chemin faisant, quelques fautes de lecture du copiste : il semble, notamment, dans le récit du trajet de Jaffa à Jérusalem, le nom de la station Modin Machabeorum, au lieu de vicus ou villam Machabeorum. Le journal de Louis de Rochechouart nous donne pour la première fois la copie intégrale d'un texte, dont on ne connaissait que quelques fragments cités par Quaresmius au XVIIe siècle, l'inscription latine de l'église de Bethléem, en huit hexamètres léonins disposés sur quatre lignes, correspondant aux quatre lignes d'une autre inscription en grec.

— Séance du 2 juin : M. Heuzey donne la description du vase d'argent découvert par M. de Sarzec dans les tumulus de Tello en Chaldée et qu'il a pu étudier grâce au concours de Hamdy-Bey, directeur du Musée de Constantinople.

M. Renan annonce qu'il vient de découvrir et qu'il va publier le texte authentique et complet du poème latin composé par Abélard à son fils Astrolabe, dont une partie seulement était connue. Il y est fait mention d'Héloïse. On y trouve aussi l'exposition très nette des doctrines pour lesquelles Abélard fut condamné.

— Séance du 9 juin : M. Homolle, directeur de l'École française d'Athènes, envoie à l'Académie une description des résultats obtenus par lui, dans les fouilles de Délphes, avec le concours de MM. Convert et Bourguet, membres de l'École, Tournaire, ancien pensionnaire de l'Académie de France à Rome, et Convert, conducteur des ponts et chaussées : « Nous sommes mis à jour, écrit-il, les fragments déjà en notre possession du Trésor des Athéniens, pièces architectoniques, sculptures, des métopes et des frises. Tout paraît confirmer l'hypothèse que j'ai proposée sur la nature de ce monument, la matière dont il est fait, les inscriptions dont il est couvert, le style des reliefs ou des statues dont il est décoré, les sujets qui y sont représentés et qui se rapportent presque tous à Hercule et à Thésée, les héros athéniens. L'édifice, qui a la forme d'un temple en antes, comme les trésors d'Olympie, est petit, bien qu'il dépasse les dimensions du plus grand de ceux-ci; mais je ne crois rien exagérer en le qualifiant de chef-d'œuvre de l'art attique. Je ne connais point de monument d'une exécution plus savante, plus délicate et plus élégante, parmi les ouvrages du début du IVe siècle. Les sculptures ont les mêmes qualités de grâce et de jeunesse; la architecture elle-même y est empreinte par une complaisance de modèle, rare dans les œuvres de ce temps, par quelque chose de gras et d'enveloppé qui surprend et charme. Elles ont d'ailleurs pour l'histoire de l'art une importance singulière, si elles sont bien, comme on peut l'induire du témoignage de

Pausanias, et comme je crois pouvoir aussi conclure de leur style, une œuvre des années 490 à 480; elles nous mettent en possession de monuments datés avec rigueur et d'un critérium artistique indiscutable. Une tête archaïque d'Apollon, de dimensions colossales — elle mesure 0m,62; — une statue complète, sauf les pieds, et conservée dans toute sa fleur, de la même divinité, ou tout au moins de type archaïque du Apollinien, sont venues ces jours-ci accroître notre butin archéologique. Je ne parle pas des fragments de moindre importance. »

M. Oppert lit ensuite un mémoire sur une inscription cunéiforme du roi Adad-ninar (et non pas Ninus, comme l'ont prétendu certains interprètes). Elle donne les titres et la généalogie du prince, le récit de la restauration d'un temple du dieu Assour, sur le Tigre. L'inscription ne peut être postérieure à l'an 1422 avant notre ère.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

La Religion des Hébreux à l'époque des Juges, par M. C. Piepenbring . 1
Études sur le Deutéronome. II. Les sources et la date du Deutéronome (suite et fin), par M. L. Horst 119
Les rapports de la religion et de la philosophie en Grèce. Épicure fondateur d'une religion nouvelle. 315

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Une lettre d'Ignace de Loyola à Claudius, roi d'Éthiopie ou d'Abyssinie, par M. J. Dermenghem 37
Bulletin des Religions de l'Inde. I. Véda et Brahmanisme, par M. A. Barth. . . . . (77 et) 263
La Religion annamite, à propos d'un ouvrage de M. de Harlez, par M. Albert Réville 226
La Lampe de la salle obscure (Gan-shin-tang), traité de morale taoïste, par M. C. de Harlez 294
Correspondance : Observations nouvelles sur l'exégèse rodique, en réponse à M. Barth, par M. Paul Regnaud 345

REVUE DES LIVRES

Ad. Lods. Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quæ supersunt (M. A. Sabatier) 76
Ad. Lods. Le Livre d'Hénoch (M. Eug. de Faye). 78
L. Duchesne. Liber pontificalis (M. Samuel Berger) 82
L. Huberti. Gottesfrieden und Landfrieden (M. L. de Sainte-Croix) . . 87
Ch. Joret. La rose dans l'antiquité et au moyen âge (M. L. Marillier) . 89

Pages
J. Renard. Les Veuilla (M. J. D. M.) 91
H. Brugsch. Die hieratischen ostraca Libri des Hungerstreits (M. E. Amélineau) 96
Schiaparelli. Una tomba egiziana (M. E. Amélineau) 97
V. Schultze. Untergang des griechisch-römischen Heidentums, t. II (M. Jean Réville) 98
Wiedem. Petrie. Medum (M. E. Amélineau) 301
Ed. Naville. The festival hall of Osorkon II (M. E. Amélineau) 304
G. Steindy. Les tombeaux de Memphis (M. Paul Regnaud) 307
Sam Wide. Lakonische Kulte (M. Paul Decharme) 309
F. H. Lee. A Formulary of papal penitentiary (M. Jean Réville) 313

Chronique, par M. Jean Réville.

Enseignement de l'Histoire des Religions : Mgr Humphry Ward et l'Université Hall, p. 315 ; *Nouvelles acquisitions du Musée Guimet*, p. 242 ; Conférences de M. Paul Regnaud au Musée Guimet, p. 243 ; Histoire des Religions aux États-Unis, p. 250.

Mariologie : Ad. Franck, p. 250.

Histoire générale des religions : Revue semitique d'épigraphie, p. 104 ; *Revue de l'Orient latin*, p. 105 ; Guidon, Vierpunkte und siebenstrahl, p. 112 ; Jean Bussat, Études bibliques, etc. (1867-1888), p. 245 ; Hubert, Essai sur le génie et la magie, p. 246 ; Histoire de la Grèce et de l'Orient à l'époque d'Alexandre, p. 249 ; Nöldeke, Geschichtliche Romane, p. 252 ; Parlement des religions à Chicago, p. 253.

Christianisme, Généralités : Revue internationale de théologie, p. 116 ; Theologische Abhandlungen (à M. Weizsäcker), p. 252 ; Sohm, Kirchenrecht, p. 252.

Christianisme ancien : Publications sur l'Évangile de Pierre et le Livre d'Hénoch, p. 102 ; Henri Bois, Dogme grec, p. 241 ; Nouveau manuscrit de la version syriaque des évangiles, p. 250 ; Overbeck, Apollinarius von Laodicea, p. 253 ; Schmidt, Gesammte Schriften, p. 254 ; La dernière reprise pascale du Cycle, p. 256 ; Carrière, Mœurs de Khazars, p. 260.

Christianisme du moyen âge : Ch.-V. Langlois, Enquêtes anciennes au moyen âge, p. 111 ; Perroud, Église et les campagnes au moyen âge, p. 250 ; Schlumberger, Icones byzantins, p. 258 ; Vie de sainte Geneviève, p. 260 ; Thomas, Theodor von Studion, p. 261 ; Concile de Séville de 1478, p. 258 ; Église de Cruces à Gaza, p. 262 ; Journal de voyage à Jérusalem de Louis de Rochechouart, p. 263 ; Poésie d'Abélard à Aalexlabe, p. 266.

Christianisme moderne : G. Rosen, Ignace Döllinger, p. 109 ; Fagnan, Ballanche, p. 111 ; Feuillet, Joseph de Maistre, p. 286 ; M. Pirmez et les Bollandistes, p. 357.

Judaïsme : Déplacement de l'embouchure du Jourdain, p. 111 ; Passage à sec du Jourdain, p. 248 ; Kuenen, Hist.-krit. Onderzoek, 2e vol., p. 267 ; Ferrière, Mythes de la Bible, p. 291 ; Eaux de Gaza et d'Ascalon, p. 292.

Autres religions sémitiques : Tanougez en Tunisie, p. 109 et 282 ; Cabires chaldéens, p. 109 ; Inscription punique de Malte, p. 110 ; Inscription de Sendjirli, p. 240 ; Inscription du roi Achaï Nimar, p. 288.

Religion de l'Égypte : Maspero, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, p. 105 ; Fouilles de M. de Morgan, p. 288.

Religion de la Perse : Mills, Cattiat, p. 115 ; James Darmesteter, Zend Avesta, p. 210 et 276 ; (du même), L'Avesta et le Néo-Platonisme, p. 239.

Religions de la Grèce et de Rome : Paul Decharme, Euripide, p. 107 ; Fouilles à Rome, p. 109, 110, 247 ; Comment. Monumenta antiquæ, p. 112 ; Fouilles de Delphes, p. 283 et 285.

Religion germanique : H. Lichtenberger, Nibelungen, p. 244 ; Mélanges Sophus Bugge, p. 257.

Religions de l'Asie : Paul Regnaud, Atharva-Veda et M. Bloomfield, p. 108 ; Plassard, Yi-King, p. 244 ; Foss, Indo-indien, p. 242 ; Inscriptions du Menam, p. 248 ; Copleston, Buddhism in Ceylon, p. 254 ; Code du Mikadzuki en Chine, p. 257.

Religions de l'Afrique : Best, Natural rules of Maoriland, p. 114.

Folklore : Congrès des Sociétés savantes, p. 249 ; Wirth, Daniel in den christlichen Legenden, p. 253 ; Lelle de Vasconcellos, Amuletos portugueses et Religiosa da Lusitania, p. 254.

Nouvelles et faits divers, p. 113, 251, 255.

Le Gérant : Ernest Leroux.

PARIS, IMPRIMERIE A. HENNUYER ET Cie, RUE RACINE, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-HUITIÈME

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LA COLLABORATION DE

MM. A. BARTH, de l'Institut ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, 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. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

QUATORZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-HUITIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1893

LA

NOTION DE LA SAKÎNA

CHEZ LES MOHAMÉTANS.

Parmi les expressions religieuses empruntées par Mohammed au Judaïsme figure le mot *shekhina* dont il a fait le vocable d'apparence tout arabe *sakîna*[1]. Ce mot, comme nous le verrons, ne se trouve que dans des passages médinites du Korân ; il appartient, par conséquent, à la phase plus tardive de la révélation coranique.

Bientôt le sens de l'origine de ce terme, en apparence purement arabe, se perdit. On voulut l'expliquer avec les seules ressources de la langue arabe et il en résulta qu'il fut de très bonne heure dépouillé de sa signification originelle. En vertu d'un de ces anachronismes qui ne sont pas rares dans la littérature arabe, on se crut autorisé à le retrouver dans une allocution *ante-islamique* du poète païen Nâbiga au roi 'Amr b. al-Hârith[2]. Comme dans ce passage, *sakîna* est employé en parallèle avec *wakâr* (dignité), on se crut autorisé à en conclure que l'on n'était pas

1) Depuis la dissertation fondamentale d'Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1833), p. 37 app.), le sujet n'a plus été traité. Sur la notion de la *shekhina* chez les Juifs (= présence de Dieu sensible par un signe extérieur) on peut consulter : Leopold Low, *Gesammelte Schriften* (Szegedin, 1889, I, p. 182); Hamburger, *Realencyclopädie für Bibel und Talmud*, 2e partie, p. 1080-1082.

2) *Aghânî*, XIV, 3, 22; Ahlwardt, *Divans of the six ancient Arabic poets*, p. 177, 5 : « wal-sakîna minhâ wal-wakâr ginâ'uhâ. » Le terme *sakîna* est employé aussi dans le langage profane, par exemple, dans l'élégie du poète Tarafa (mort en 598 ap. J.-C.) sur sa femme (Kâmil, ed. Wright, p. 222, 5 : « j'avais eu en partage auprès de toi calme et maintien. »

ou présence du mot proprement arabe *sakîna*, mais de l'expression religieuse mahométane.

Il n'est guère possible de donner une définition unique et complètement adéquate de ce que les Mohamétans entendent généralement par *sakîna*[1]. Les citations que nous faisons suivre ici sont destinées à servir de témoignage pour établir historiquement l'évolution du sens de ce mot.

I

Avant tout il faut observer l'usage de cette expression dans le Korân. On la trouve dans le livre sacré des Mohamétans aux passages suivants :

a) Sur. II, v. 249 : Lorsque les Israélites s'opposèrent à la reconnaissance de Tâlût (Saül) comme roi, « leur prophète leur dit : La confirmation de sa domination, c'est qu'il vous rendra l'arche, dans laquelle est la *sakîna* de la part de votre Dieu et le reste de ce qu'a été laissé par la maison de Moïse et la maison d'Aaron. Les anges la porteront. En vérité il y a là une preuve pour vous si vous êtes des croyants. »

b) Sur. IX, v. 26 : A propos de la bataille de Honéin (an 8 de l'hégire), lorsque les païens de Médine[2], malgré leur supériorité numérique, eurent d'abord le dessous : « alors Dieu fit descendre sa *sakîna* sur son envoyé et sur les vrais croyants et il fit descendre des troupes que vous ne vîtes point et il punit ceux qui étaient incrédules. »

c) Sur. XLVIII, v. 40 : « Si vous ne lui venez en aide, il est certain que Dieu lui est venu en aide; quand ceux qui étaient infidèles s'engagèrent (à lui), (il) quand il (y) fumit dans la caverne et quand il dit à son compagnon : Ne sois pas triste, certes Dieu est avec nous. Dieu fit descendre sa *sakîna* sur lui et lui donna comme renfort des troupes que vous ne voyez pas. »

d) Sur. XLVIII, v. 4 (dans la sourate de la Victoire) : « C'est lui qui a fait descendre la *sakîna* dans les cœurs des croyants, afin que dans leur foi ils augmentent en foi » (c'est-à-dire afin que leur foi s'accroisse).

e) *Ibid.*, v. 18 : « Dieu a pris plaisir aux vrais croyants, alors qu'ils te rendaient hommage sous l'arbre; il savait ce qu'il y a dans leur cœur et il fit descendre sur eux la *sakîna* et les récompensa par une victoire prochaine. »

f) *Ibid.*, v. 26 : Quand les infidèles mirent dans leur cœur la vanité, la vanité du paganisme, Dieu fit descendre sur son Prophète et sur les vrais croyants sa *sakîna* et les astreignit à la parole de la piété. »

[1] Nous ne nous occuperons pas ici de l'emploi de cette expression dans la mystique mahométane.

Certains interprètes mohamétans donnent à *sakîna* le sens de *repos, tranquillité (tuma'nînat, sukun, thabât)*. Ils semblent être induits en erreur par la supposition qu'il s'agit ici d'un vocable originairement arabe, dérivé du verbe arabe *sakana*. Personne ne songe que c'est un mot d'emprunt; dans les listes arabes de mots d'origine étrangère ce terme technique du langage religieux ne figure pas. Dans tous les passages précités du Kor'ân, à l'exception de sur. II, v. 249, l'interprétation usuelle offre, il est vrai, un sens acceptable, quoique la forme *sakînatahu* (au *sakîna*) dans trois de ces citations implique qu'il s'agit là, non d'un *état subjectif de l'âme* des hommes, mais d'une *réalité objective émanant de Dieu*[1]. Mais l'interprétation de *sakîna*, comme d'une chose réelle, visible, s'impose dans le fragment de la seconde sourate, cité plus haut, d'après lequel la *sakîna* se trouve dans l'arche[2] reconquise par Saul au même titre que les reliques conservées de Moïse et d'Aaron. C'est également dans une acception semblable que l'agitateur 'alide, Mukhtâr, employait ce mot, lorsqu'il s'écriait, en faisant circuler dans l'ardeur du combat, devant ses fidèles, le siège qui était censé provenir d'Alî, pour exciter leur fanatisme : « Combattez pour lui, car il est pour vous ce que la *sakîna* était pour les Banû Isrâ'îl »[3]. Nous y reviendrons plus tard. Provisoirement, il nous suffit de montrer que l'interprétation de la *sakîna* en tant qu'état subjectif de l'âme ou en tant que qualification du caractère se trouve déjà dans la plus ancienne couche de la littérature religieuse mohamétane. Elle a déjà laissé des traces certaines dans le Hadîth. La meilleure confirmation de cette vérité nous sera fournie par l'examen de ce qui est opposé à la *sakîna* comme son contraire.

Il y a à ce propos une sentence très significative du Hadîth[4],

1) Quelques interprètes anciens cités ailleurs en donnent dans ces passages un terme de *sakîna* le sens de « assistance, miséricorde (*nasr, rahmat*). — *Lisân al-'Arab*, XVII, p. 70.

2) Freytag, dans son Dictionnaire arabe, rapporte assez légèrement la mot *tâbût* à l'arche de Noé.

3) *Al-Tabarrad*, éd. Wright, p. 660.

4) *Al-Bayzâwî*, IV, p. 197. *Al-Bukhârî*, *Kitâb al-shahâ'id*, n° 17, discours conclusif. *Muslim*, I, 137-138. Cf. *Al-Darimî*, II, p. 221, s. v. *yamm*.

où l'on oppose les Bédouins, habitants du désert, aux populations sédentaires qui se livrent à l'élève du bétail : « L'arrogance et l'orgueil (*al-fachr wal-chujalâ'*) se trouvent chez les gens (possesseurs) des chevaux, des chameaux, chez les braillards, chez les habitants de la tente; mais la *sakîna* est chez les propriétaires de bétail. »

Une autre occasion de reconnaître par le contraste le sens attribué à la *sakîna*, nous est fournie par l'enseignement que voici : « Quand on appelle à la prière, n'y allez pas avec précipitation, mais allez-y tandis que la *sakîna* est sur vous[1]; ce que vous en en saisirez, associez-vous-y; ce que vous aurez perdu, rattrapez le[2]. » Dans la version de Mâlik quelques-uns substituent au texte reçu — *wa 'alejkum al-sakînatu*, c'est-à-dire « tandis que la *sakîna* est sur vous » — celui-ci : *wa 'alejkum al-sakînata* dans un sens exhortatif, ce qui a donné naissance dans le passage parallèle chez Al-Boukhâri à la forme : *wa 'alejkum bil-sakînati*, c'est-à-dire « la *sakîna* est un devoir pour vous[3]. »

Il résulte de ces antithèses que *sakîna* est employé, d'une part, comme l'opposé de : manière d'être arrogante, orgueilleuse, provocante, d'autre part comme le contraire de : précipitation, agitation. Dans ce milieu on doit donc avoir donné à *sakîna* le sens de : manière d'être discrète, calme, digne. Telle est aussi l'acception dans laquelle ce mot est employé très souvent dans la littérature postérieure comme attribut de personnes pieuses et saintes.

Les Mohamétans, on le sait, après avoir pris connaissance des traductions arabes de l'Ancien et du Nouveau Testament et en se fondant sur des communications orales de Juifs et de Chrétiens, surtout de convertis, se sont efforcés de démontrer par d'innombrables citations textuelles des écrits bibliques, notamment des livres prophétiques, la très ancienne doctrine appartenant à la plus haute antiquité de l'Islam, d'après laquelle la Bible des Juifs et des Chrétiens avait prédit Mohammed. Dans un mémoire de l'an 1878 j'ai réuni une liste de passages de ce genre, glanés

1) Une version ajoute : « et la dignité », *wal-waqâr*.
2) *Al-Muwatta'*, I, p. 126. Cf. *Muslim*, II, p. 126.
3) Kitâb *al-adân*, n° 21, 22.

dans les écrits polémiques mahométans[1]. Depuis lors M. le Dr Schreiner, de Buda-Pesth, a fourni de précieux compléments[2] à l'histoire de ces tentatives au sein de l'Islam[3]. Le plus souvent ce sont des déclarations tout à fait générales des prophètes que l'on arrange de la façon la plus fantastique et dans lesquelles on introduit des allusions plus ou moins claires à Mohammed et à l'Islam à venir; sur quoi l'on affirme que les Juifs et les Chrétiens ont éliminé ces passages du vieux texte authentique de leurs écrits ou qu'ils les ont dénaturés en supprimant les expressions relatives à Mohammed et à l'Islam.

L'un de ces passages est une prophétie attribuée à Esaïe, où quelques réminiscences positives de l'Écriture jointes à des enjolivements de haute fantaisie doivent fournir un portrait de Mohammed. Il y est dit entre autres choses : « *Je la fortifie par tout ce qui est beau et lui dispense toutes les nobles qualités; de la sublimité je fais son manteau et de la justice son vêtement*[4] » (paraphrase d'*Esaïe*, LI, 3)[5]. Nous constatons que *sublimité* est pris ici dans une acception purement morale, uniquement pour désigner une qualité du caractère, comme expression parallèle à *birr* (justice, fidélité). De la même façon le poète Al-Kumeit (mort en 744 ap. J.-C.) glorifie les membres de la famille

1) Ueber muhammedanische Polemik gegen Ali ar-Ridâ, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXII, p. 323 sqq.

2) Schreiner, *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern*, ibid., XLII (1888), p. 625 sqq.

3) Aujourd'hui l'un de ces ouvrages polémiques et apologétiques de la littérature mahométane est imprimé : *Disquisitio pro religione Muhammedana adversus Christianos*, ed. F. J. van den Hoff (Lugd. 1890). Il fut composé par Abû'l-Fadl al-Mâlikî en l'an 1538 de notre ère.

4) En arabe ainsi la métaphore qui assimile les qualités bonnes ou mauvaises à des vêtements est extrêmement fréquente. Il suffira de citer, entre de nombreux exemples que nous pourrions alléguer, le passage du Koran (Sur., VII, 25) : *libâsu-t-takwâ* = « le vêtement de la piété ». *Fakhr al-dîn al-Râzî* traite longuement de ces tournures du langage dans son commentaire à propos de LXXIV, 4 (t. VIII, p. 250).

5) Al-Tha'âlibî, *Arâ'is al-majâlis* (Légendes bibliques des Mohammédans), Le Caire (1297), p. 318. — Ibn Zafr, *Châfi' al-târdur bishajr al-kashr* (cet ouvrage contient au grand complet tous les passages de la Bible invoqués par les Mohamétans), lithographié au Caire en 1280, p. 23.

du Prophète en disant qu'ils sont *ahlu-l-muruwwati fi-l-mathâlik*, *ahlu-l-sakâwati fi-l-mahâfil*, « gens de la générosité en temps de misère, gens de la *sakîna* dans l'assemblée [1]. »

Dans cette même acception le mot est employé particulièrement souvent en corrélation avec le terme *waḳâr* (dignité). Le poète Al-Ṭâ'î intercède dans un de ses poèmes auprès du khalife abbasside Al-Mo'tasim (833-842 de l'ère chrétienne) pour que celui-ci choisisse comme successeur au trône le prince Al-Wâthiḳ :

> ...ḥattâ fi-l-bilâdi tasûsu wa'l-ʿatâ
> ...wa'l-sakînata wa'l-waḳâra wa-l-ḥijâ,

« afin qu'il exerce la miséricorde en tout pays et qu'il les gouverne avec *sakîna* et dignité [2]. » Non seulement cette qualification est appliquée fréquemment à des *personnes* saintes et pieuses, auxquelles on attribue *sakîna wa-waḳâr* (par quoi il ne faut pas entendre une sorte de *nimbe*, comme je l'ai prétendu jadis) [3], mais encore elle sert souvent à qualifier des lieux saints, pour désigner leur caractère d' « endroit consacré », « inspirant un saint respect », notamment à propos d'un tombeau de saint [4].

II

Toutefois cette signification abstraite du mot *sakîna* ne doit en aucune façon être considérée comme primitive. A une époque antérieure à celle où se sont formées les sentences du Ḥadîth que nous avons signalées — qui saurait déterminer cette époque d'une manière plus précise ? — on ne voyait pas en la *sakîna* un état subjectif de l'âme ou une qualité intérieure de l'homme moral, mais bien plutôt quelque chose de *réel*, d'objectif, extérieurement vi-

1. Ibn ʿAbd Rabbih, t. V, 194, XII, p. 81.

2) Ibn Ḥamîd al-Kaṭrawânî, *Al-muḍâf ilâ maḥâsin al-shiʿr*, éd. de Tunis, p. 32, 5.

3) *Revue de l'Histoire des Religions*, II, p. 271 (1880). Il y a d'autres expressions pour désigner le nimbe. Je me propose de revenir sur la chose dans cette Revue.

4. Ainsi dans la description du prétendu tombeau de Jonas à Alexandrie, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, II (1879), p. 15, 29.

sâkîna et se manifestant d'une façon sensible. Un témoignage caractéristique de cette plus ancienne conception se trouve dans un récit du ḥadîth qui nous est parvenu en différentes versions, concordantes néanmoins pour ce qui est essentiel. Je crois qu'il est décisif pour la solution de la question : Que se représentait-on, aux *temps les plus anciens de l'Islam*, par la *sakîna* que Dieu fait descendre sur son Prophète et sur les vrais croyants?

« Un homme, nous est-il dit dans un ḥadîth du « compagnon » Al-Barâ' b. 'Âzib, lisait la sourate *al-Kahf* (le chap. XVIII du Koran, où figure la légende de la persécution de Decius et des Sept Dormants); à ses côtés était son cheval, attaché par deux nœuds. Tout à coup l'animal commence à s'agiter. On vit un nuage entourer le lecteur du Koran (*taġashathu suḥâbu*, — *ḥabâba au suḥâba ġashîjatho*) et s'approcher de lui de plus en plus. Le matin il se rendit auprès du Prophète et lui raconta ce qui était arrivé. Alors le Prophète lui dit : Cela, c'est la *sakîna* qui est descendue à cause du Koran ». Tel est le récit que nous rapportent Buchârî, *Kitâb al-manâkib*, n° 25[1] (éd. Krehl, II, p. 467), *Kitâb faḍâ'il al-Kur'ân*, n° 11 (éd. Krehl, III, p. 399) et Al-Tirmidî, II, p. 145 d'une façon entièrement concordante pour le fond, avec des variantes de forme sans importance. A noter seulement chez Al-Tirmidî la forme : « la *sakîna* qui est descendue avec le Koran[2] ».

Ailleurs toutefois il faut relever des variantes qui modifient quelque peu le contenu du récit. Al-Buchârî, *Kitâb al-tafsîr*, n° 258 (éd. Krehl, III, p. 334) donne une version, d'après laquelle le lecteur du Koran *lève les yeux, mais ne voit rien (farafa'a raʾsahu falam yarâ shay'an)* qui pût causer l'agitation du cheval. De même nous trouvons chez Al-Buchârî, *Kitâb faḍâ'il al-Kur'ân*, n° 15 (éd. Krehl, III, p. 400), une histoire analogue, rapportée aussi dans *Usd al-ġâba*, I, p. 92, sous le titre de : *Bâb nuzûl al-sakîna*

1) Dans ce passage, qui doit certainement être considéré comme un développement du récit plus simple, le pieux lecteur du Koran prononce la formule de salutation, le salâm, à la vue du nuage. Il y a aussi quelques autres additions qu'une comparaison littérale des textes fait ressortir.

2) Voir aussi Al-Damîrî, I, p. 234, s. v. ḥanẓ.

wa-malâ'ika 'inda kirâ'at al-Kur'ân. « De la descente de la *sakîna* et des anges pendant la lecture du Koran. » Le compagnon Usejd b. Hodejr raconte ici, qu'une nuit, comme il récitait la sûrate *al-Bakara* (sur. II), son cheval, attaché à ses côtés, commença tout à coup à s'agiter. Lorsqu'il interrompit sa récitation, le cheval se calma aussitôt. La même scène se reproduisit autant de fois qu'il reprit ou cessa la récitation du texte sacré. Son petit garçon, Jahjâ, était dans son voisinage. Craignant que le cheval, dans son agitation, ne fît mal à l'enfant, il attira le petit auprès de lui et leva les yeux au ciel afin de ne plus voir le cheval. Le matin étant venu, il raconta au Prophète (ce qui lui était arrivé durant la nuit)..... Celui-ci l'encouragea à continuer sa récitation du Koran, malgré la crainte qu'il avait que le cheval agité ne fît mal à Jahjâ. « Je levai les yeux au ciel et voici quelque chose comme un nuage ou se trouvaient comme des objets lumineux (*mithl al-zullati fîha amthâlal-masâbîh*). Je m'en allai de manière à ne plus voir l'apparition. Le Prophète me dit : Ce sont les anges, qui à l'ouïe de ta voix s'approchent ; si tu continuais ta récitation, ils viendraient (si près) que tous les hommes pourraient les contempler et qu'ils ne pourraient pas se soustraire aux regards humains. »

Ici nous avons enfin une image véritablement saisissable de ce que l'on se représentait par la *sakîna* à l'époque de la formation de cette légende. Elle concorde le mieux avec ce que les premiers Mahométans ont pu apprendre de leurs instructeurs juifs au sujet de la *shekîna*, d'après *Exode*, XXIV, 16 sqq. ; XL, 34 sqq. ; *Nombres*, IX, 15 sqq., etc.

III

Nous avons déjà dit comment dans la sûrate II, v. 249, même les exégètes mahométans du Koran doivent reconnaître que *sakîna* est quelque chose de réel, extérieur à l'âme humaine, que Dieu envoie à ses élus. Toutefois on s'est efforcé d'imposer ici encore le sens de : *paix intérieure, sécurité* : c'est la présence de l'arche qui est alors censée provoquer cet état de l'âme. Mais déjà

le plus ancien exégète du Koran, Ibn ʿAbbâs, a déclaré : « toute *sakîna* dans le Koran signifie « repos », excepté dans la sourate de la *Vache*[1]. » On a imaginé les histoires les plus prodigieuses pour expliquer ce qu'était la *sakîna* déposée dans l'arche de Saül. Je n'en veux citer qu'une seule : la *sakîna* aurait été un monstre hybride, avec une tête de chat en émeraude et en hyacinthe, avec deux ailes. La présence de cette image dans le camp des Hébreux leur assurait la victoire. L'association de la *sakîna* et de la figure du chat se retrouve aussi dans un épisode de la biographie traditionnelle de Mohammed. On sait que deux anges purifièrent le cœur du Prophète et lui imprimèrent le sceau prophétique. « Alors — c'est le Prophète lui-même qui le raconte d'après la tradition — l'un des anges appela la *sakîna*, sous la figure d'une chatte blanche, et elle fut introduite dans mon cœur, *(thumma da'â bil-sakînati ka'annahâ ʿanqâ birratin bejdâ'a fa'udkhilat kalbî)*[2].

Pour comprendre cette étrange représentation, il est nécessaire de la rattacher à un ordre d'idées plus général dont elle dérive. La légende islamique, s'inspirant sans aucun doute d'anciennes conceptions païennes, a prêté des formes animales aux puissances surnaturelles qui environnent ou accompagnent les hommes. Le paganisme arabe se représente les ginn sous les formes les plus diverses d'animaux sauvages[3], ou les associe tout au moins avec elles[4].

1) Chez Geiger, l. c.

2) *Al Kastallânî*, VII, p. 60. — *Lubb al-Âthâr*, XV, p. 234, n. 1, 2; XVI, p. 36, n. 2, 3a. D'après quelques auteurs la sakîna est un violent vent d'orage à deux têtes. C'est avec l'aide de cette sakîna qu'Abraham construisit la Kaʿba à La Mecque. Cf. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leyde, 1893), p. 199.

3) Les meilleures informations sur ce point se trouvent dans les *Lectures on the religion of the Semites* de W. Robertson Smith (Edimbourg, 1889), I, p. 120 sqq.

4) Voir Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthums* (Skizzen und Vorarbeiten, II), p. 127. Il semble que le renard ait été considéré tout spécialement comme la monture des ginn. C'est pour cela que les Arabes ne lui laissent pas la chasse. Ils croyaient que la chasse au renard entraînait comme pourtant des dommages dans leurs biens. Cf. *Al-Damîrî*, s. v. ثعلب, II, p. 33. Cette représentation n'est peut-être qu'une expression mythique de l'idée que les ginn sont des *opposites* humains. Cela ressort d'un vers de ʿAbîd : *wa-kullatin mithli*

Ce genre de conceptions n'a pas perdu sa valeur dans l'Islam. Elles s'y produisent naturellement sous une forme appropriée aux éléments de la religion nouvelle.

Il y en a un exemple très remarquable dans un autre épisode de la biographie de Mohammed[1], dont voici le résumé : Un Bédouin de la tribu d'Irâsha amena des chameaux au marché de La Mecque pour les vendre. Il trouva acheteur en la personne d'Abû Gahl l'ennemi acharné de Mohammed, mais celui-ci différait toujours de le payer. Quand le Bédouin commença à perdre patience, il en appela à l'assemblée des Koréishites pour qu'elle l'aidât à obtenir l'argent qu'Abû Gahl lui retenait. On l'adressa à Mohammed (qu'il ne connaissait pas encore). Celui-ci l'accompagna à la demeure du débiteur réfractaire. Mohammed frappa à la porte et réclama d'Abû Gahl qu'il fît droit à la requête du pauvre Bédouin. L'adversaire endurci de Mohammed, en le voyant, devint tout pâle, se troubla et promit d'apporter incontinent l'argent au Bédouin. Et il le fit. Les compagnons d'Abû Gahl furent remplis d'étonnement de ce que Mohammed pût exercer une telle action sur son adversaire généralement inflexible : « Malheur à toi ! qu'est-il advenu de toi ? par Dieu, jamais nous n'avons vu ce que nous constatons maintenant chez toi ! » A cela Abû Gahl répondit : « Je ne sais pas autre chose, sinon qu'il a frappé à la porte de ma demeure, que j'ai entendu sa voix et que je fus saisi d'angoisse; je sortis vers lui et voici! sur sa tête était un chameau mâle; jamais je ne vis à un chameau un front, un dos et des dents semblables à ceux de cette bête. En vérité, si je m'étais récusé, l'animal m'aurait dévoré. »

Ainsi la puissance irrésistible exercée en cette circonstance par Mohammed sur Abû Gahl est attribuée à la présence, sur la tête du Prophète, du chameau invisible aux autres. La puis-

sahri fi-hâra mâhâkalan, fil-ginni bil-lejli. Fi lafzihâ shu'ûbu » (j'ai parcouru) mainte contrée déserte, semblable au dos d'un bouclier; sur le bord les gens dans le vide perdent des lumières » (Yâcout al-'Arabî, s. v. Ibid, IV, p. 46, 1). Sur la comparaison du désert avec le dos d'un bouclier, voir Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber* (Leipzig, 1886, p. 354).

1) Ibn Hishâm, *Das Leben Muhammeds*, ed. Wüstenfeld, p. 257-258.

sance invisible qui l'accompagne est conçue sous la forme d'un vigoureux animal.

Le chat en particulier est mis en relation avec les forces surnaturelles. Le poète païen Ta'abbata sharran, dans la description de sa lutte avec la *Ghûl* à laquelle il tranche la tête, s'exprime ainsi : « *idâ ujnâtu fî rê'si-hâ'i-kara'sil-hirri mushâbihi-l-hadai*, elle avait des yeux dans une horrible tête, comme la tête d'un chat, avec une langue fendue. »[1] De même, dans la légende mahométane, le chat est une des formes animales de Satan[2]. Nous venons de voir que ce ne sont pas seulement des puissances nuisibles et hostiles, mais aussi des forces favorables et bienfaisantes qui apparaissent sous forme de chat. Ce double rôle du chat, comme incarnation de puissances salutaires et de puissances nuisibles, selon qu'il s'agit d'un chat blanc ou noir, se retrouve encore dans les croyances et les superstitions d'autres groupes de peuples, ainsi que l'a montré M. Angelo de Gubernatis[3].

IV

Sans prétendre attribuer une certitude absolue à nos conclusions, nous pensons qu'il est possible de se fonder sur les données précédentes pour rétablir l'évolution de la notion de *sakîna* dans l'Islam, en ses termes. A l'origine, elle implique quelque chose de matériel et de visible, en quoi se manifeste la présence de puissances supraterrestres. C'est là ce qu'il faut entendre par ce mot dans les passages du Kuran. La *sakîna* accompagne les troupes invisibles envoyées par Dieu et enveloppe les adorateurs sous l'arbre. A ce point de vue la *sakîna introduite dans les cœurs* peut

1) *Agânî*, XVIII, p. 210, 20. Cf. Robertson Smith, l. c., p. 122 note 2.

2) Sur Sakîna en tant que serpent, voir l'essai de M. G. van Vloten dans *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje aangeboden* (Leyde, 1903), p. 35-42 : *De satanskling en zijnen moeder en het slangen serpent bij Mohd.* Satan se présente à Mahomet sous forme d'un chat. Al-Damîrî, II, p. 149, 15, s. v. *Ahir*.

3) *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, ch. xv (édition allemande, Leipzig, 1879, p. 389 sqq.).

seule soulever quelques difficultés d'interprétation. Plus tard, et en corrélation justement avec ce dernier passage, s'élabore l'idée que la *sakîna* n'est pas quelque chose d'extérieur, de visible, de matériel mais un *état intérieur de l'âme* provoqué en l'homme par Dieu. Par là la conception de la *sakîna* s'est complètement détachée du sens originel qu'elle avait en tant que représentation empruntée à la tradition juive et, d'autre part, cette transformation a ouvert la voie à l'emploi du mot par la mystique et la théosophie mohamétanes comme équivalent de *nûr fi-l-kalb*, c'est-à-dire dans le sens de : *illumination intérieure*.

Enfin, il est vraiment digne d'attention que, malgré l'usage et l'application entièrement *arabes* du terme *sakîna*, l'origine juive du mot est reconnue sans ambages par quelques auteurs. Un seul exemple tiré des passages du Hadîth qui peuvent entrer en ligne de compte suffira ici. Il ne se trouve pas, à ma connaissance, dans les recueils jouissant d'autorité canonique, mais cela ne diminue pas sa valeur pour l'usage que nous en faisons : « L'Envoyé de Dieu s'exprima ainsi : La vérité fut mise sur la langue d'Omar et dans son cœur. — Et 'Alî mentionne que l'Envoyé de Dieu a dit : Nous ne tenons pas pour invraisemblable que ce soit la *sakîna* qui parle sur la langue d'Omar (*an al-sakîna tantiq 'alâ lisân 'Omar*)[1]. Je considère cette formule de louange, inventée pour célébrer 'Omar, comme une copie littérale d'une sentence juive qui se rapporte à Moïse, d'après laquelle la *shekhîna* parle de la gorge de Moïse » (*mittôkh gerônô shel Môsheh*)[2].

Cette tradition devait servir — peut-être avec une intention de polémique contre les Shîites — à rapprocher le rang d'Omar de celui du Prophète. Ne fait-on pas dire à Mohammed avec le même but : « S'il y avait encore un prophète après moi, ce serait certainement 'Omar[3] ! » Et dans une autre déclaration apocryphe,

1) Al-Bagawî, *Masâbîh al-sunna* (Le Caire, 1294), II, p. 196. Cf. Al-Bukhârî, dans *Al-Zarkânî sur Muwatta'*, I, p. 123.

2) Je ne parviens malheureusement pas à retrouver la source la plus ancienne de cette tradition universellement connue. Des talmudistes de mes amis n'ont pas non plus pu me l'indiquer. Je remercie d'avance celui qui voudra bien me la signaler.

3) Al-Tirmidî, *Sunan*, II, p. 251. — Cf. *Muhammedanische Studien*, II, p. 126.

il est dit qu'*Omar ressemble justement à Moïse*[1]. Il n'y a donc rien d'étonnant à entendre que la *sakîna* parle sur la bouche d'*Omar*. Sans doute, aucun Mohamétan strict ne pourrait accorder que *sakîna* ait ici le même sens que le mot *shekhîna* dans la phrase rabbinique correspondante, que ce soit Dieu lui-même qui parle par la langue d'*Omar*; car cela équivaudrait à élever *Omar* au rang de prophète. Mais pour nous, ce qui seul nous importe dans cette étude, c'est de constater cette imitation et cette application de la phrase rabbinique par les Mohamétans.

Ignaz Goldziher.

1) Al-Bokhâri, *Mizân al-Ictidâl*, I, p. 40 haut.

LES

MARTYRS DE NEDJRAN

AU PAYS DES HOMÉRITES EN ARABIE

(522-525)

I

Les chrétiens persécutés de Nedjran, dans la première partie du VIe siècle, ont éveillé le plus vif intérêt chez les princes chrétiens de l'Orient, parmi les Églises d'Arabie, de Syrie et d'Éthiopie, pour ne compter que les plus voisines du pays des Homérites ou Himyarites. Les communautés des moines orientaux retentirent de la louange des martyrs et des invectives contre les persécuteurs. La lettre attribuée à Siméon de Beth-Arsham, authentique ou non, mais pleine de faits réels, en est la preuve incontestable. L'évêque Jean d'Éphèse ou d'Asie, Jacques Baradée, ardent sectateur d'Eutychès, Malala, Théophanes, Théodore le Lecteur, etc., contemporains de ce fait historique ou postérieurs à lui, s'en sont occupés, et quelques-uns passionnément. Procope et Cosmas en ont parlé comme d'un point intéressant l'histoire politique des empereurs et des rois voisins ou alliés. Plusieurs historiens arabes ont raconté et commenté à leur manière les événements dont une ville himyarite et chrétienne avait été le théâtre; il le fallait, puisque Mahomet lui-même en avait consigné le souvenir dans les surates IXe et LXXXVe du Coran.

Il n'est pas rare de rencontrer des versions différentes ou contradictoires, parmi tant d'auteurs divisés par leurs croyances, leurs intérêts ou les exigences de leur patriotisme. La distance des lieux et des temps aura encore accru ces divergences; aussi ne faut-il pas s'étonner si les critiques modernes professent, à l'égard des persécutions dont Nedjran a été le théâtre, des opi-

nions diverses. Les Allemands Schreiner et Nœldeke, pour ne parler que des plus modernes, les Français Halévy et Duchesne, parmi nos professeurs les plus distingués, reproduisent de nos jours les divergences de leurs prédécesseurs, sans rien enlever, pourtant, au fond des récits du VIe, du VIIe et du VIIIe siècle ; c'est pourquoi le savant italien Ignazio Guidi, qui a consacré un travail magistral au document principal de cet événement, admet comme un fait certain que la légende arabe repose sur une tradition locale et que, seul, l'épisode de la femme (Rouma ou Houmi) est emprunté à des sources syriennes (Halévy, *Recherches bibliques*, 9e fascicule, p. 373).

Sans entrer déjà dans le cœur des différentes opinions et des difficultés qui en surgissent, disons tout de suite que la théorie de deux expéditions d'Elesbaas, roi d'Éthiopie, ou d'une seule contre Dhou-Nawas, souverain himyarite, ne constitue qu'un obstacle secondaire. Elle ne s'oppose pas à l'acceptation du fait en lui-même des massacres de Nedjran, mais elle diminue la clarté de l'ensemble et des principales circonstances dont le fait principal demeure environné.

C'est pourquoi nous prendrons, dans la savante étude du professeur Halévy, le résumé du professeur Guidi, partisan du système des deux expéditions, sans nous engager sur ce point d'une façon définitive.

« Dhou-Nouwas, dit-il, monte sur le trône vers 483. Soit par ses convictions religieuses, exaspérées peut-être à la suite de quelque acte de violence contre les Israélites connus à Nedjran, soit par des raisons politiques, ou plutôt par ces deux causes ensemble, il suscita, l'an 523, une persécution contre les chrétiens qui étaient sous sa domination. Les faits de Nedjran sont un épisode, sans doute le plus important, mais qui n'est certainement pas le seul de cette persécution. Cet épisode, raconté tout au long dans la lettre de Siméon et de là dans le *Martyrium Arethæ*, etc., acquit une célébrité plus grande que la persécution générale et que les guerres entre le Yémen et l'Abyssinie, chez les écrivains et dans les livres qui dépendent, plus ou moins immédiatement, de la lettre de Siméon. Quant aux autres auteurs

qui, indépendamment d'elle et des notices locales de Nedjran, s'occupèrent de l'histoire générale du temps, il n'est pas étrange qu'ils ne parlent que peu ou pas de ces événements beaucoup moins importants peut-être que Siméon ne l'avait dit. Voilà pourquoi le silence (?) de Cosmas et de Procope ne paraît ne rien prouver contre la véracité du fait, d'autant plus que ces deux auteurs s'occupent, incidemment, des choses de l'Abyssinie et du Yémen. Quoi d'étonnant que Procope, dans le court résumé qu'il donne au § 20, néglige de parler d'un épisode qui, de son temps, était bien loin d'avoir acquis la célébrité qu'il eut depuis? Et quant à Cosmas, parlant *sans doute* de l'expédition de 519, il est bien naturel qu'il ne mentionne pas les faits de Nedjran postérieurs de quatre ans environ. Puis, il est impossible que la légende, telle qu'elle est dans Métaphraste, etc., dérive des écrivains arabes; mais, lors même que nous ignorerions cela et que nous ne connaîtrions pas la lettre de Siméon, il eût été encore beaucoup plus vraisemblable que les Arabes eussent emprunté leurs notices aux auteurs syriaques et, par leur entremise, aux Grecs, que le cas contraire. »

Nous avons souligné, dans cet extrait, les mots *sans doute*, parce que Cosmas n'indique pas l'année 519 plutôt qu'une date postérieure, et que M. Guidi ne semble pas lui-même bien assuré du sentiment de Cosmas. On nous saura gré, probablement, d'apporter ici le texte même du vieil historien, qui se trouvait alors dans le voisinage d'Adoulis, en face du monument attribué par lui à l'un des Ptoléméos.

« Cum autem annis abhinc plus minus viginti quinque, sub initium principatus Justini, Romanorum imperatoris, istic in locis adessem, Elesbaas, tunc Axomitarum rex, bellicam susceptarus expeditionem contra Homeritas in adversâ sinus ora positos, Adulis præfecto litteris mandavit ut exemplum inscriptionis Ptolemaicæ sellæ atque lapidis sibi transmitteret. » (*Cosmæ indicopleustæ opinio de mundo*, lib. II et seq. — *Collectio nova Patrum et scriptorum*, traduction de Montfaucon.)

Les souvenirs de Cosmas remontent à vingt-cinq ans, *plus ou moins*, en arrière, vers les commencements du règne de Justin;

avons-nous le droit, alors, de nous en tenir à la date de 518 plutôt qu'à une époque un peu postérieure, telle que celle de 522 ou de 523? On verra plus loin combien il importe de ne pas s'arrêter à une date unique et absolue, dans la fixation des expéditions faites par le négus éthiopien contre le pays des Himyarites. Le lecteur verra par la même occasion si, comme plusieurs le croient, Cosmas ne fait qu'une allusion très éloignée aux luttes entreprises par Élesbaas contre Dhou-Nawas. Nous pensons, pour notre part, que l'allusion est assez claire et que Cosmas, occupé de l'inscription célèbre d'Adoulis, n'avait pas à s'appesantir davantage sur des faits étrangers à son sujet et vieux déjà d'un quart de siècle.

Rapportons encore le récit résumé de Procope et voyons si un historien, soupçonné justement d'indifférence pour le christianisme, était tenu de souligner, d'une façon plus précise, les épisodes ou le fait principal de la guerre contre Dhou-Nawas.

« Procopius (lib. I *De bello pers.*, c. XX), loquens de gestis in Perside, anno 5 Justiniani, mentionem facit Hellesthaei — c'est ainsi que Procope et les Grecs écrivent le nom d'Élesbaas — Axumitarum regis; ait eum christianæ religionis cultorem eximium fuisse, et cum audisset Homeritarum non paucos genere judæos, multos etiam gentiles, illius oræ christianis tributa supra modum imponere, eo bellum intulisse, et commisso prælio magnum Homeritarum numerum, ipsumque adeo regem vita spoliasse, in ejus locum subrogato Esimiphæo, christiano et Homeritâ. »

Ce résumé, fait par Pagi et ajouté aux *Annales* de Baronius, vers l'an 522, fournit une mention suffisante des maux infligés par Dhou-Nawas aux chrétiens de Nedjran dont Élesbaas fut le vengeur. Procope rappelle, surtout, les exactions du prince homérite, et nous savons, par la lettre de Siméon, par les Actes du martyre d'Aréthas et les autres documents contemporains, de quelle façon Dhou-Nawas confisqua les biens des chrétiens et des églises du pays, dans l'espoir d'en finir plus vite avec une religion qui lui était odieuse. Procope, chrétien très douteux, n'était pas tenu à signaler l'épisode de Nedjran, en rappelant le fait gé-

2

néral de la persécution; il lui suffisait de rapporter, d'une façon sommaire, ce qui avait signalé Eleshaas à l'attention des empereurs.

On n'a pas tenu assez de compte de ces deux témoignages de Cosmas et de Procope. Nous pouvons en dire autant des assertions de Caussin de Perceval relatives au judaïsme professé par plusieurs princes arabes du Yémen depuis la fin du IIIe siècle jusqu'à la domination des Abyssins sur une partie de l'Arabie Heureuse.

Abou-Carib, dit Perceval (tome I, page 95, édition de la Bibl. Mazarine), voulut détruire Yathreb; mais deux docteurs juifs l'en empêchèrent par leurs discours. Le prince arabe, charmé de leur éloquence et de leur courage, se fit instruire par eux, et une partie des Himyarites se comporta comme lui. Cet événement eut lieu vers l'an 296 ou 300 environ.

Harith, qui régna de 320 à 330, fut un sectateur zélé du judaïsme comme Abou-Carib (pages 111 et 112).

Marthad succéda à ce dernier, et rien ne prouve qu'il ne suivit pas la croyance de ses deux prédécesseurs. Ce fut sous son règne, vers l'année 343, que l'empereur Constance envoya Théophile l'Indien prêcher la foi arienne chez les Abyssins et les Arabes du sud. En dépit des suppositions de quelques critiques modernes, rien ne démontre encore que Théophile ait réussi à détourner les Abyssins, récemment évangélisés par Frumence, disciple d'Athanase, de la croyance orthodoxe, pour les ranger aux opinions particulières d'Arius et de ses sectateurs. Il nous paraît plus probable que les chrétiens d'Abyssinie, toujours en rapport étroit avec les patriarches d'Alexandrie, n'ont subi, dans la profession de leur foi, que les variations de la croyance et de la politique des métropolitains du second siège de la chrétienté. C'est ce qui demeure établi pour les doctrines d'Eutychès, de Dioscore et de Jacques Baradée, embrassées par les églises d'Abyssinie qui recevaient d'Alexandrie ou des monastères voisins le chef de leurs églises, en vertu d'une loi ou d'une tradition que l'Église abyssinienne suit encore aujourd'hui.

La lettre de Siméon n'a donc rien à redouter des témoignages

plus ou moins brefs de Cosmas et de Procope. On peut y trouver des interpolations, des assertions hasardées ou des faits difficiles à concilier; mais déjà, avant même de la produire, nous savons que la persécution soufferte par les chrétiens de l'Yémen tient une place considérable chez les historiens du temps, et que les tendances des princes himyarites vers le judaïsme remontaient, pour le moins, à l'aurore du IVe siècle.

II

La question de savoir si les ariens ont été nombreux dans le sud de l'Arabie, soit à la suite des efforts de Théophile l'Indien, soit pour d'autres causes, ne laisse pas que d'avoir son importance pour le sujet qui nous occupe. Les ariens ont été, sans doute, des adversaires acharnés des juifs dans une foule de circonstances. Qui sait même si, pour répondre aux accusations des orthodoxes, ils n'ont pas exagéré souvent les haines confessionnelles de toute sainte chrétienne à l'encontre des meurtriers du Christ? Quoi qu'il en soit, les ariens ont dû être nombreux dans le Yémen, si l'on s'en rapporte aux récits de Philostorge et de Métaphraste. Les monophysites y occupaient aussi une place considérable, comme le prouve la lettre à eux adressée, au temps de la persécution, par Mar Jacob, c'est-à-dire Jacques Baradée, apôtre du monophysisme, et non pas Jacques de Sarug, comme plusieurs le répètent. Celui-ci, en effet, est mort en 519, avant les massacres de Nedjran, tandis que Mar Jacob, ou Jacques Baradée, a vécu jusqu'à l'année 540, et même un peu plus. Les orthodoxes, c'est-à-dire les chrétiens soumis au concile de Chalcédoine, n'ont pu que se grouper, çà et là, soit à Nedjran, soit ailleurs, jusqu'à ce que la victoire des Abyssins sur les Himyarites eût fait prédominer en partie la foi d'Elesbaas, ou plutôt celle de Justinien, ami de ce prince, sur toutes les autres confessions chrétiennes du sud de l'Arabie. Ici encore, l'on se demande si le négus vainqueur était devenu orthodoxe, lui qui entretenait avec Timothée, patriarche d'Alexandrie, des relations si étroites et dont les peuples témoignaient tant d'attachement au

souvenir de Dioscore ? Il est cependant probable qu'Elesbaas, allié des empereurs orthodoxes, mais soumis à la suzeraineté ecclésiastique du patriarche d'Alexandrie, melchite intermittent, devint fidèle aux décrets de Chalcédoine, sans y regarder de trop près. Les populations chrétiennes, éloignées des centres de la politique ecclésiastique d'Occident ou d'Orient, ne prenaient souvent qu'une part très affaiblie aux passions et aux polémiques des évêques ou des moines. C'est ainsi qu'on a pu confondre l'action de Jacques Baradée avec celle de Jacques de Sarug, bien que ce dernier soit demeuré jusqu'à sa mort le champion résolu du concile de Chalcédoine.

On se croyait bon chrétien sur les plages lointaines, alors qu'on avait embrassé les sentiments d'Arius, de Nestorius, d'Eutychès et de Mar Jacob, ou ceux d'Athanase, de Cyrille et de Léon. Et pourtant les juifs avaient salué, dans l'arianisme, comme une demi-victoire pour leur opposition acharnée à la divinité du Christ. Persécutés par les ariens comme plus tard par les sectateurs de Mahomet, ils se consolaient par la pensée que leur sévère monothéisme triompherait, malgré tout, dans une grande partie du monde ; et c'est pour cela, probablement, que des professeurs et des critiques éminents ont pu avancer que les ariens de l'Himyar, alliés plus ou moins volontaires des juifs et de Dhou-Nawas, n'étaient pas demeurés étrangers aux violences d'un prince juif vis-à-vis des chrétiens jacobites ou orthodoxes.

Il n'est pas moins vrai qu'aux yeux d'un grand nombre les melchites ou orthodoxes, partisans des deux natures en Jésus-Christ, semblaient être des semi-ariens aux yeux des monophysites, et que ceux-ci, les plus nombreux en Syrie, en Égypte, en Abyssinie et dans une partie de l'Arabie, croyaient être les plus fidèles disciples du Christ, parce qu'ils n'admettaient en lui, depuis son union avec l'Esprit-Saint, aucun mélange avec l'humanité.

L'histoire de cet évêque citée par M. Halévy d'après Assemani (*Recherches bibliques*, 10e fascicule, p. 433), ne peut se comprendre qu'à l'aide des réflexions ci-dessus. Théodora, épouse de Justinien et ardente monophysite, sait bien ce qu'elle fait en priant le chef arabe de Soualkim de protéger la marche de l'évêque

jacobite vers Axum et de retour quelque temps le prélat melchite. Elle était parfaitement renseignée sur l'état d'âme des chrétiens d'Abyssinie. C'est pourquoi, l'évêque pauvre, arrivé le premier et reconnu pour un jacobite pur, est salué comme abuna, tandis que l'autre, riche et protégé par Justinien comme un melchite avéré, est repoussé en cette qualité et finalement mis à mort par les Abyssins, à cause des tendances de sa doctrine des deux natures vers une sorte de semi-arianisme.

Pour diminuer les effets de la mission de Théophile l'Indien dans tout le sud de l'Arabie, on a cherché à diminuer l'autorité de Philostorge et de Métaphraste. Le premier fut, il est vrai, un arien ardent et très disposé à exalter les travaux d'un apôtre de sa secte. Si, cependant, ses écrits historiques avaient manqué de valeur, pourquoi les savant et sévère Photius aurait-il pris la peine de nous en conserver des parties remarquables dans un ouvrage à part et dans sa *Bibliothèque* (*cod.* 40)? Suidas et Valois n'ont-ils pas fait, comme Photius, grande estime de l'histoire de Philostorge, en recueillant avec le plus grand soin tous ses fragments épars? Quant à Métaphraste, nous savons toutes les critiques dont il a été l'objet, et, pourtant, à son époque, vers l'an 1000, il avait en Orient la réputation d'un critique sérieux, pour avoir élagué une foule de légendes de la biographie des saints. Si nous le rejetons de parti pris, que nous restera-t-il le plus souvent? En tout cas, Métaphraste est un historien dépourvu de toute haine confessionnelle vis-à-vis de Philostorge et de Théophile l'Indien, et il est bon de savoir en que deux auteurs chrétiens, séparés par un espace de plus de cinq siècles, nous ont légué sur les travaux du célèbre envoyé de Constance vers les Églises de l'Abyssinie, du Yémen et des rivages du golfe Persique. Nous imiterons les Bollandistes, en recueillant des témoignages toujours utiles et nous réservant le droit de les contrôler.

C'est du livre II[e] de l'*Histoire de l'Église* par Philostorge et dans le § 6, que Photius nous a conservé le récit de la mission de Théophile, envoyé d'abord vers Axum, capitale de l'Abyssinie, avec ordre d'aller convertir aux idées ariennes les chrétiens de l'Arabie méridionale, ceux de l'île Socotora et des Églises loin-

laines, situées sur la rive droite du golfe Persique. Des auteurs ont prétendu que Théophile était né sur les côtes du Gouldjerat, non loin de Diu : nous croyons qu'on a confondu, ici, un nom relativement moderne avec la première syllabe du nom de Socotora, Dioscoris chez les Grecs. Mais le nom actuel ne serait-il pas une corruption du nom antique appliqué à cette île verdoyante, jeune et riche, par les marchands de la Grèce orientale ?

Que Théophile fût né à Constantinople ou dans une ville de l'Hindoustan, ses progrès semblent avoir été rapides dans l'intérieur de l'Arabie Heureuse. Sa fondation principale y fut l'église de Dhafar ou Zaphar, en admettant que le *dh* ou le *z* ne représentent pas, dans ce nom, le signe de la propriété ou du génitif, car le terme plus bref de Phare ou Phares se rencontre chez quelques auteurs. Fresnel a maintenu le vocable de Dhafar, tandis que Niebuhr a prononcé Taphar (*Descr. de l'Arabie*, tome II). Quoi qu'il en soit, les soldats d'Elesbaas ne paraissent pas avoir pénétré jusqu'à cette ville, pas plus que vers Aden et les chrétientés de l'extrême sud, qui furent sans doute le théâtre des travaux de Théophile. C'est de là, en effet, qu'il s'embarqua pour arianiser l'île de Socotora, que des auteurs ont baptisée encore du nom de Dibou. Des Arabes voleurs avaient fait probablement de cette grande île le siège d'une véritable piraterie. Ce fut après ses prédications de Socotora que Théophile poussa jusqu'au fond du golfe Persique. Telle est du moins l'opinion des Bollandistes, au § 4 de l'*Arabie ancienne et moderne*, et ils ont calculé que cette mission laborieuse de l'ardent arien a dû tenir entre les années 341 et 346, alors qu'Athanase avait été expulsé d'Alexandrie.

Nous avons donné au personnage de Théophile l'importance qu'il nous semble mériter et que ni Photius, ni Métaphraste ne lui ont refusée. Ses travaux avaient développé l'arianisme dans un pays où les juifs et les gentils demeurèrent très nombreux jusqu'au temps d'Elesbaas et de Mahomet. Quoi d'étonnant alors, si en face du chrétiens jacobites ou melchites, les ariens ont favorisé, en quelque manière, les gentils et les juifs désireux de contribuer aux efforts et aux succès de Dhou-Nawas ?

Les Bollandistes, il est vrai, ainsi que Pagi, affirment que l'arianisme a été vaincu au pays d'Himyar après la mort de Constance. Ils n'assignent à ce fait aucune date assurée, et nous pouvons supposer, non sans vraisemblance, que la grande île de Socotora, dont les notables avaient demandé à l'empereur Constance un évêque missionnaire et causé ainsi la mission de Théophile, était demeurée un centre assuré et un secours puissant pour les Églises fondées par cet apôtre des idées d'Arius.

Les païens étaient nombreux, avons-nous dit, au sud de l'Arabie et, sur ce point, nous ne rencontrons aucun contradicteur. Mahomet les retrouve en aussi grand nombre. C'étaient, pour la plupart, des adorateurs des astres, mais ils mêlaient à ce vieux culte sabéen et oriental d'autres pratiques polythéistes que le temple de la Caaba a longtemps conservées.

Quant aux juifs, ils n'avaient cessé de commercer avec l'Arabie entière, et probablement aussi avec les villes de la côte persique et indienne, jusqu'à la grande île de Ceylan, la Taprobane du monde grec et romain. Si l'on s'en rapporte aux historiens arabes et en particulier à Abulfeda, les Juifs auraient fondé une colonie importante à Médine peu après la destruction des Amalécites, au temps de Josué ou un peu après (apud Baillant., *Arabia vetus*). D'autres veulent que les grandes migrations des Juifs vers l'Arabie du centre et du sud n'aient eu lieu qu'après les expéditions de Nabuchodonosor. (Sacy, *Mém. de littér.*, t. XLVIII.) Un passage de Théodore le Lecteur (*Hist. eccl.*, lib. II), que plusieurs ont opposé aux récits de Philostorge, nous donne, sur les juifs himyarites, une notion assez claire de leur situation vers le commencement du VIe siècle. « La nation himyarienne est soumise aux Perses et vit habite aux extrémités du monde connu. Au commencement, il est vrai, et à partir de la reine de Saba qui alla trouver Salomon, ils avaient été juifs; ensuite ils redevinrent gentils. Mais au temps d'Anastase (491-518), ils embrassèrent la religion chrétienne et reçurent un évêque. » Théodore fait ici allusion, probablement, à l'évêque Paul que Dhou-Nawas croyait encore vivant et qu'il fit déterrer à l'époque des massacres de Nedjran.

Antoine d'Abbadie partage l'opinion de Sacy. Caussin de Perceval, que nous avons déjà cité, suppose plusieurs migrations des Juifs à Médine et aux environs. Il est vrai que Médine est loin de l'Yémen; mais la passion commerçante et voyageuse des Juifs leur a fait franchir des intervalles autrement considérables. Ne sait-on pas encore, par Josèphe et Philon, que les Juifs étaient fort nombreux en Égypte, en Nubie; et les Chroniques éthiopiennes n'ont-elles pas mentionné, à plusieurs reprises, l'influence des Israélites sur les affaires intérieures, quel que soit d'ailleurs le sens exact du terme *Falachas*, et l'extension de cette peuplade d'immigrés au centre et au sud de l'Abyssinie?

Le pays d'Himyar a donc reçu des familles nombreuses de Juifs, soit par Médine, soit par le bras de mer qui sépare les rivages de l'Éthiopie des côtes de l'Yémen. La lecture du Coran suffirait, à elle seule, pour montrer combien étaient nombreux les enfants d'Israël dans la plus grande partie de la péninsule arabique (Bolland., *Arabia cetter et hodierna*).

La lettre de Siméon de Beth-Arsham nous affirme que les juifs et les gentils réunirent leurs efforts contre les chrétiens de Nedjran et des environs. Rien ne nous empêche de croire que les ariens, nombreux encore, aient pris une part au moins indirecte à la persécution, en haine des idées jacobites qui semblent avoir été en faveur à Nedjran comme dans plusieurs autres églises du pays d'Himyar.

Je sais que, sur ce point, je me trouve en contradiction avec les Bollandistes et la plupart des historiens catholiques. Il faudrait cependant ne pas se figurer que les efforts de l'empereur Anastase aient pu suffire pour amener à l'orthodoxie les chrétiens de Nedjran et d'ailleurs, ainsi que les Juifs au christianisme. Théodore le Lecteur n'a pas affirmé que l'évêque (Paul), établi par Anastase, ait obtenu ce résultat considérable, et par la lettre de Siméon, comme par les Actes du martyre de saint Aréthas et de ses compagnons, nous savons combien la foi chrétienne était déjà ancienne dans ces Églises, avant la lutte des jacobites et des Pères de Chalcédoine.

L'évêque Jean d'Asie ou d'Éphèse soutient, à la vérité, que le

négus abyssinien. Elesbaas, dont nous tenons pour de tout soupçon d'hérésie, mais il ne va pas plus loin, et pour savoir à quoi s'en tenir sur la proposition de foi, claire et distincte des chrétientés situées sur les deux rives de la mer Rouge, il sera bon de lire et de méditer le passage suivant de Lequien (*Oriens christ.*), que les Bollandistes n'hésitent pas à citer dans l'histoire des martyrs de Nedjran. « Alexandrinorum pontificum curâ et studio ad Christum adducti Homeritæ illorum regimini subditi permanserunt; nil mirum igitur si ordinati et electi Alexandriæ ipsorum episcopi monophys. hæresim ex Ægypto secum detulerint in quâ ortum habuerat, atque ita incautos greges sibi commissos in hæresim captivos deduxerint et tenuerint. » C'est donc en haine de ceux qui semblaient diminuer le Christ, en lui attribuant deux natures ou en lui refusant la consubstantialité avec le Père, que les chrétiens d'Égypte, d'Abyssinie, de Syrie et d'Arabie embrassèrent en masse le monophysisme. Ils croyaient également, en faisant ainsi, mieux combattre à la fois les juifs et les musulmans. Il ne faut jamais oublier ce point de vue si l'on veut s'expliquer l'attachement obstiné de plusieurs Églises d'Orient aux doctrines d'Eutychès et de Jacques Baradée.

III

Avant d'examiner les Épîtres de Siméon et de Jean d'Asie, plusieurs critiques apportent au premier lieu les témoignages de Jacques de Sarug et de Jean Psaïtès. J'ai déjà dit que Jacques de Sarug, mort en 519, avait été un évêque orthodoxe, très soumis au concile de Chalcédoine, et que la lettre adressée aux chrétiens de Nedjran par Mar Jacob devait être attribuée plutôt à Jacques Baradée, monophysite ardent. Nous donnons un fragment de cette pièce telle qu'on la trouve dans les *Recherches bibliques*, 9e fascicule, page 378.

« L'auteur se réjouit des souffrances des chrétiens de Nedjran, ville des Himyarites, pour l'amour de Jésus-Christ... Ils doivent se féliciter du sort échu à leur ville de manifester la victoire de l'Évangile et d'enraciner la croix dans le pays des Himyarites par

leurs souffrances... Si des païens les persécutaient, il y aurait pour eux quelques moments de répit; maintenant que ce sont des juifs, leurs maux sont bien plus intenses. Les païens haïssent les chrétiens parce qu'ils ne connaissent pas le Seigneur; les juifs au contraire, en tourmentant les chrétiens, voudraient tourmenter le Christ lui-même. Ces diatribes violentes ne forment que la quatrième partie de l'Épître; les autres trois quarts contiennent une homélie destinée à inculquer la doctrine monophysite. »

Les remarques de M. Halévy sur les expressions syriaques de cette lettre peuvent être acceptées, à la condition que le syriaque n'ait pas été pour les chrétiens de Nedjran la langue ecclésiastique par excellence. Car, alors, les Himyarites n'auraient pas trouvé étonnant que Mar Jacob se fût adressé à eux à l'aide de cette langue. Dans cette hypothèse très plausible, il n'est pas nécessaire d'admettre que les chrétiens de Nedjran aient été une ancienne colonie syrienne, implantée au pays d'Himyar. Pour les Juifs contre lesquels s'élève si violemment Mar Jacob, on peut admettre qu'ils l'étaient d'origine, si, surtout on se rappelle combien l'émigration des fils d'Israël avait été nombreuse dans cette partie du monde depuis les temps de Nabuchodonosor, ainsi que le veulent d'excellents auteurs. Et, cependant, en nous souvenant des conversions au judaïsme, si fréquentes en Arabie depuis les temps d'Abou-Carib, il semble bien difficile que, parmi les Juifs d'origine, il ne se soit pas trouvé un certain nombre de païens convertis. Mar Jacob les confond ensemble et n'aurait pu faire autrement.

D'après un grand nombre de critiques, la lettre de Mar Jacob remonte à l'an 519, l'année même de la mort de Jacques de Sarug. C'est pourquoi, indépendamment des doctrines qui séparent ces deux hommes, nous n'avons pas hésité à reconnaître la main de Jacques Baradée, dans l'épître adressée aux chrétiens persécutés de Nedjran.

Nous ferons une mention rapide de l'hymne de Jean l'Saïte, composée en grec et traduite en syriaque vers l'année 525; hymne toute à l'honneur des martyrs de Nedjran dont il détermine le nombre et nomme l'illustre chef, Harith (Arethas). Jean

Psaltès écrit à des Himyarites et se tait sur la religion des persécuteurs (*Recherches bibliques*, page 282). Cette hymne nous intéresse surtout au point de vue des Actes du martyr saint Arethas qui s'y trouve désigné comme le chef des chrétiens de Nedjran.

Arrivons maintenant à la lettre de Siméon de Beth-Arsham adressée à Mar Siméon, abbé de Gaïmla.

Donnons d'abord le début en entier : « Nous faisons de nouveau savoir à votre amitié que, le 20e jour du IIe Kanoun, qui est l'année 833 d'Alexandre — c'est l'ère des Séleucides ou des Grecs qui partait de l'an 311 avant J.-C. — nous sortîmes de Hirta de Naaman avec l'honorable Mar Abraham, prêtre, fils d'Euphrase, qui a été envoyé de la part de Justinien, roi des Romains, auprès de Moundar, roi de Hirta, pour qu'il fît la paix avec les Romains, au sujet duquel nous vous avons entretenu dans notre première lettre. »

Avant de donner la suite, c'est-à-dire le résumé de la lettre si importante de Siméon, notons que la ville de Hirta est la même que celle de Hira, située en Irak-Arabi, distante de Cupha d'un espace de 3,000 pas, beaucoup plus éloignée encore de Nedjran. Disons aussi que Mar Abraham, délégué par Justinien, ou plutôt Justin, est le père de Nonnosus (Photius, *codex* 3), qui fut envoyé par Justinien chez les Éthiopiens, les Homérites et les Sarrasins pour s'en faire des alliés contre les Perses. Quant à l'orthodoxie de Siméon, elle semble avoir été complète et sincère, ce qui ne l'empêchait pas de s'intéresser à des chrétiens persécutés, parmi lesquels il devait se trouver des fidèles attachés au concile de Chalcédoine et beaucoup de monophysites inconscients. Mar Abraham, délégué par Justin, prêtre et melchite indubitable, n'aurait pas accompagné Siméon dans une circonstance aussi mémorable, s'il avait douté de la croyance ou de la sincérité de l'abbé de Beth-Arsham.

Continuons le résumé de cette pièce importante. Siméon raconte qu'après un voyage de dix jours à la recherche de Moundar, roi de Hirta, il arriva au campement de ce prince, et que, là, ils furent insultés par les Arabes instruits déjà des événements de Nedjran, mais que leur douleur fut bien augmentée par l'arrivée

d'un ambassadeur du roi des Himyarites qui apprenait à Moundar de quelle façon lui, Dhou-Nawas, venait de traiter l'Église de Nedjran.

Le prince d'Himyar exposait, dès le début, comment il était devenu roi après la mort du prince établi par les Éthiopiens, et qu'il avait résolu de détruire les chrétiens de son royaume ou d'en faire des juifs comme lui. Il avait commencé par massacrer tous les Éthiopiens, moines et laïcs, laissés dans le pays; puis il avait mis le siège devant Nedjran ou Nagran. Dhou-Nawas, fatigué d'un siège trop long, obtient par un mensonge la soumission des chrétiens et il s'en vante auprès de Moundar. Cela fait, il raconte comment il a mis la main sur les trésors des églises, essayé mais en vain de faire apostasier les fidèles, mis à mort ou brûlé leurs chefs, leurs prêtres et donné des ordres sévères pour la recherche de ceux qui s'étaient enfuis.

Une allusion aux doctrines de Chalcédoine nous paraît évidente dans ces paroles de Dhou-Nawas aux chefs des chrétiens de Nedjran ou Nagran. « Les Romains ont maintenant reconnu que le Christ était un homme : pourquoi errez-vous encore après lui? » Il avait été décidé, à Chalcédoine, que la nature humaine était unie à la nature divine dans le Christ, et cela semblait réduire le Christ à une condition moins divine et presque humaine, à la joie des juifs, des ariens et au scandale des adversaires du concile.

Dhou-Nawas fait ensuite le récit des souffrances infligées aux religieuses, à une grande dame de Nedjran et à ses enfants dont il n'a épargné les plus jeunes, d'après la loi du *Deutéronome* (XXIV, 6), que dans l'espérance de les faire apostasier à leur majorité. Il se vante, en terminant, de n'avoir pas laissé un seul chrétien dans son royaume et il prie Moundar d'imiter sa conduite et de garder ses faveurs pour les juifs.

Après avoir rendu compte de la lettre de Dhou-Nawas à Moundar, Siméon ajoute que l'ambassadeur du prince himyarite donna encore des détails qui le rendirent, lui et ses compagnons, pleins de douleur et de honte, mais dont il a cru devoir tirer parti pour mieux édifier son ami Siméon de Gabula. Il rapporte le discours étrange de Moundar aux chrétiens de sa suite et de son armée,

pour les engager à renier le Christ, en leur rappelant les persécutions exercées par les Perses contre les chrétiens et par les Romains contre les monophysites qu'il ne distingue pas des autres chrétiens. Ce fut alors qu'un noble de l'armée rappela courageusement à Moundar que ses pères et leurs ancêtres avaient cru au Christ et qu'il le mit au défi de sévir contre lui et ses nombreux compagnons.

Siméon et Mar Abraham, étant retournés à Hira, apprennent des choses nouvelles sur les massacres de Nedjran. Ils envoient un messager pour s'assurer de la valeur de ces nouveaux récits, et ils se convainquirent, à son retour, de la vérité de ces faits supplémentaires. C'est alors que Siméon raconte la fière attitude des grands de Nedjran devant Dhou-Nawas et les belles réponses d'Aréthas (Harith), le premier d'entre eux. Harith reproche au roi ses cruautés; il lui rappelle que, depuis quatre-vingts ans, il sert le Christ et qu'il ne le reniera pas. Après avoir ainsi parlé et donné ses biens à l'Église, Harith est mis à mort avec ses deux cent quatre-vingts compagnons.

L'envoyé de Nedjran raconta aussi la mort d'un jeune enfant qui avait étonné et irrité Dhou-Nawas par ses réponses et ses paroles injurieuses pour sa qualité de juif. Ce messager rapporta enfin l'histoire du martyre de la fille aînée d'une grande dame, appelée Dacnni, que nous pensons être la même que Ruma des Actes de saint Aréthas, à cause de la ressemblance du *d* et du *r* dans les langues hébraïco-syriennes. Cependant Siméon, ou l'auteur de la célèbre épître, semble donner le nom même de la mère à la fille aînée, ce qui après tout n'est pas invraisemblable.

A la suite de ces détails, donnés ou confirmés par le messager de Nedjran, vient la dernière partie de la lettre de Siméon. Cette partie nous semble avoir été ajoutée à la lettre elle-même; mais comme elle a joui d'une aussi grande autorité que le reste de l'épître, nous la résumerons comme il suit :

Ces faits nouveaux ayant été portés à la connaissance de Moundar — ce prince était peut-être revenu à Hira — Siméon et Mar Abraham en firent faire une copie qu'ils adressèrent à Siméon de Gabula, avec prière d'en donner connaissance aux *saints évêques*,

réfugiés avec le Christ en Égypte. — Les évêques ont tout l'air de s'être sauvés en Égypte pour y conserver leur foi monophysite — et ces évêques seront supplies eux-mêmes d'informer le roi d'Éthiopie et les évêques de ce royaume afin qu'ils prennent à cœur les affaires des chrétiens himyarites. Les faits de la persécution de Nedjran seront aussi annoncés par eux aux Églises d'Antioche, de Tarse, de Césarée, d'Édesse, etc. Les évêques sont avertis de faire ici tout leur devoir, car l'auteur de cette partie de la lettre leur reproche, sans ménagement, leur lâcheté et leur avarice. Il ajoute que des prêtres juifs, venus de Tibériade, fomentent des rigueurs contre les chrétiens himyarites, et qu'il faut leur inspirer une crainte salutaire. « L'or judaïque passe partout, dit l'auteur, et l'amour des biens périssables est devenu terriblement fort chez les pasteurs des Églises chrétiennes. » Il faut noter ces sanglants reproches. Le scribe ou copiste de la lettre et de cette dernière partie raconte, en terminant, comment Dhou-Nawas, pris par les Éthiopiens, fut jeté à la mer et noyé comme une bête enragée, après quoi, un roi nommé Alpharna prit à cœur d'honorer la mémoire des martyrs de Nedjran. Il est probable que ce nom d'Alpharna a été défiguré ou glissé là par un copiste ignorant un peu consciencieux, et que c'est Abraha qu'il convient de lire.

Examinons, maintenant, les principaux reproches adressés à ce document célèbre, en vertu desquels on a mis non seulement son authenticité, mais essayé même de lui enlever tout caractère historique.

I. La première objection est tirée de la confusion entre les noms de Justin et de Justinien. On avoue, cependant, que cette confusion est assez ordinaire aux Orientaux. Pourquoi donc se servir d'une erreur de nom si commune à partir des deux empereurs pour infirmer la date de l'an 524, assignée à son voyage par Siméon de Beth-Arsham ? Les Bollandistes n'ont pas ignoré cette difficulté et ils n'y ont prêté qu'une attention relative, en raison, j'imagine, des réponses déjà fournies par plusieurs critiques de valeur (Walchius, *Nov. comm. Soc. Gotting.*, tom. IV, pars 2; Michaëlis, *Orient. exeget. Biblioth.*, tome VII, page 155). Les

Bollandistes aiment mieux assigner l'an 523 que 524 ; mais qu'importe cela à l'ensemble du document ?

2. Le caractère véritable de Moundar ou Almoundar semble avoir été méconnu par l'auteur de la lettre, car Procope dépeint ce prince comme un ennemi acharné des Romains (*De bello persico*, II, 28) et comme un parent ombrageux. Nous avouons ne pas saisir comment ce caractère politique et religieux du roi de Hirta l'a empêché de tenir aux chrétiens de son armée, dans des circonstances difficiles, un discours assez modéré pour le fond et la forme. Ce même Almoundar aurait immolé à sa divinité, Ouzza, quatre cents nonnes ses captives ! Il me semble que, pour accepter ce fait horrible, on aurait besoin d'une autre preuve que les anecdotes recueillies par Land.

3. Jean d'Éphèse ou d'Asie est, dit-on, le seul auteur préislamique qui attribue cette lettre à Siméon de Beth-Arsham. Mais, alors même que Jean d'Éphèse n'en aurait pas connu ou reconnu l'auteur, ce manque de témoignage peut-il infirmer l'historicité de la lettre prise dans son ensemble ?

4. Plusieurs petites difficultés sont soulevées contre cette lettre au point de vue linguistique, à cause de certains termes arabes ou syriaques. Ces objections ont été faites contre des documents d'une importance plus grande encore et ne prouvent que l'ignorance ou la négligence des copistes et glossateurs.

5. Le silence apparent de Mar Abraham ou son inaction, alors qu'il était envoyé par l'empereur auprès de Moundar et qu'il lui appartenait de faire un rapport à son maître, a fait naître une difficulté nouvelle. Or, rien absolument ne nous dit que Mar Abraham, dès son retour à Constantinople et auparavant peut-être, n'aura pas envoyé à la chancellerie impériale un récit convenable des massacres de Nedjran. Combien de pièces précieuses ont disparu et ne reparaîtront jamais ! Le rapport d'Abraham a péri, celui de Siméon nous reste : tirons-en le meilleur parti.

6. Siméon et Mar Abraham n'ignoraient pas les mesures rigoureuses prises contre les nomophysites, ainsi qu'on l'a dit ; mais, par respect pour l'empereur et par ménagement pour les monophysites de bonne foi dont la Syrie et l'Arabie étaient remplies,

ils eussent mieux laissé parler Moundir et les autres. Encore une fois, où trouver là, une difficulté sérieuse?

7. Siméon n'a fait qu'entendre la lecture de la lettre écrite par Dhou-Nawas à Moundir; il a donc pu se tromper et manquer de mémoire. Mais a-t-il imaginé, en partie, cet écrit de Dhou-Nawas à Moundir? Ceci est une autre question. Dhou-Nawas paraît avoir été une affreuse canaille, violent et illogique dans la poursuite de ses projets. On rencontre des gens et des princes comme lui, à toutes les époques de l'histoire, chez les païens et chez les juifs, tout comme chez les chrétiens. La défection rapide des Himyarites, naguère soumis par la force aux Abyssins, s'explique aisément par la mort du chef que le négus Elesbaas avait dû choisir avec soin. Un soulèvement général du pays a dû suivre cette mort, comme cela s'est vu ailleurs et de nos jours encore, dans les contacts des Européens avec les peuples de l'Afrique et de l'Extrême-Orient.

Nous terminons ici l'examen des principales difficultés soulevées contre la lettre attribuée à Siméon, prêtre et abbé de Beth-Asham. Abandonnons, comme les critiques modernes les plus autorisés semblent le faire, la stricte authenticité de la lettre, mais retenons, avec soin, l'historicité de l'ensemble, alors même que nous y retrouverions la trace évidente de deux ou trois témoins. Les Actes de saint Aréthas sont inséparables de la lettre de Siméon et ce document en confirme le caractère historique. Le VIe siècle et les suivants ont accepté les Actes de ce martyre, et le culte du saint personnage a passé de l'Orient en Occident. Cangius confirme sur ce point le sentiment de Sirmond dans son *Synaxare*. « Car, dit-il, il est vraisemblable que la mémoire de saint Aréthas a commencé d'être célébrée dans l'église de Saint-Prétextus à Constantinople du vivant même de l'empereur Justin » (*Constantinop. christiana*, parte II, pag. 64).

Cangius, Sirmond et les autres auteurs cités par les Bollandistes affirment que c'est du typique de Saint-Sabas près Jérusalem que la mention du martyre de saint Aréthas a passé dans les églises grecques et dans les ménologes. Or, saint Sabas, fondateur du monastère, mourut en 532; il lui a donc été facile de connaître

le rapport de Siméon et les Actes de ce martyr qui ont toujours été jugés inséparables du document principal venu jusqu'à nous, sous le nom du prêtre de Beth-Arsham.

Ludolf s'est étonné de n'avoir pas rencontré le nom de saint Arethas dans les ménologes des Coptes et Selden a fait la même remarque (*De synedriis Hebr.*). On pourrait croire cependant, que le nom du martyr Waris qui se lit le 26 octobre et le 23 juillet doit être le même que Hutas ou Hirut du Synaxaire éthiopien. « Celebratur hodie martyrum civitatis Negran et S. Hirut patris eorum, quod contigit anno quinto Justini imperatoris; Hierosolymis patriarchâ Joanne; Alexandriæ Timotheo et Antiochiæ Ephræmio; ac in Ethiopia regnante Caleb quem etiam Elesbaan vocant. Regnabat tum in Sabæa (id est in Himyar, Homeritide) Judæus quidam nomine Phineas » (Ludolf, *Comment. ad Hist. Ethiop.*, page 233, édition de Francfort-sur-le-Mein, 1691).

Ce nom de Phinéas ne doit pas surprendre, car il revient à l'appellation *Pi* ou *Phi*, particule copte équivalente à *Dhu* des Sabéens ou Homérites, la suite du nom est *Neas*, écrit *Nascas* chez les Arabes. Les Syriaques avaient même écrit *Dimion*, d'où les Grecs ont tiré leur *Damion*. On voit combien est facile et déplorable pour la critique de l'histoire cette transformation vicieuse des noms originaux. M. le professeur Halevy a très bien montré, à cette occasion, comment Adal et Aidog s'appliquent à la personne de Caleb, Elesbaas (Atalecha), pourvu que Adad et Aidog soient comparés, dans les diverses écritures, au terme de Aidoul (Adoulis) qui était la place principale du roi Caleb sur la mer Rouge en face la côte sabéenne et le pays d'Himyar. C'est encore ainsi que nous avons la Alpharas pour Elabetha, nom du prince établi en Himyar après la mort du persécuteur. Esmanal, père de la belle Danami ou Raouma, serait là pour Esmaphaï (Esimphaios de Procope). Les vieux documents fourmillent, comme on le sait, de ces altérations.

IV

Il est temps, enfin, de faire suivre la lettre de Siméon du récit de l'évêque Jean d'Éphèse ou d'Asie. Nous y trouverons une oc-

casion nouvelle ils remarquent les différences profondes établies par les historiens du temps, théologiens et parfois sectaires, entre les confessions qui se partageaient alors la grande Église chrétienne.

Jean d'Éphèse et plus tard Jean Malalas, historien ecclésiastique de l'époque dite byzantine, se sont servis du document attribué à Siméon de Beth-Arsham. Avant de citer cette pièce, ils ont donné une sorte de précis historique que nous résumons, tout d'abord, et que nous apprécierons ensuite.

« Il arriva, vers ce temps, que les rois de l'Inde furent en guerre l'un avec l'autre » — ce nom de l'Inde est ici appliqué à l'Éthiopie et à l'Arabie du sud, selon l'usage de la plupart des historiens des derniers siècles avant Jésus-Christ et des premiers de l'ère vulgaire, — « puis avec un autre roi d'Himyar nommé Dimioun. » La cause de cette douzième guerre avait été fournie par ce Dimioun qui arrêtait et mettait à mort les marchands romains qui se rendaient jusqu'au sud de l'Arabie, vers le pays des Himyarites. Dimioun faisait cela pour venger les Juifs maltraités ou tués par les Romains. Tout commerce cessa ainsi avec le nord, et le roi d'Éthiopie, irrité, déclara la guerre au prince d'Himyar.

« Le roi des Éthiopiens, nommé Aidoug, fit vœu de se faire chrétien s'il remportait la victoire sur son ennemi. Ayant vaincu et tué Dimioun, le roi Aidoug ou Aidog voulut accomplir son vœu et demanda à Justinien, un évêque et des prêtres. Un saint moine appelé Phirmounara (Paramonarius) leur fut accordé comme chef de la mission et reçu avec ses prêtres d'une façon empressée par Aidog qui demanda alors le baptême. Une foule d'églises furent bâties à cette occasion.

« Les juifs du pays d'Himyar reprirent courage après la mort du prince établi chez eux par Aidog, et firent périr un nombre considérable de chrétiens, comme plusieurs l'ont témoigné et en particulier le bienheureux Siméon. » — Suit alors la lettre du prêtre de Beth-Arsham dont nous avons donné plus haut le résumé.

Le lecteur aura remarqué le nom de Dimioun ou Dimion dont les Grecs ont fait Damian. C'est ainsi que les Syriens avaient

traduit le nom sabéen de Dhou-Nawas (celui qui a de beaux cheveux). On trouve aussi Dounan chez plusieurs auteurs.

Les Bollandistes se demandent si ce Dhou-Nous ou Nawas n'a pas été incité par les rabbins juifs à la persécution des chrétiens et ils citent à ce sujet Schultens (*Empire des Joctanides*, page 79), qui a trouvé cette opinion dans l'historien arabe Hamza d'Ispahan.

Les Bollandistes ne sont pas certains que le moine Phirmounara ait été destiné à l'Éthiopie plutôt qu'à l'Arabie du sud, car depuis longtemps l'Éthiopie jouissait d'une organisation ecclésiastique complète, sinon à partir de saint Frumence, du moins après le passage de Théophile l'Indien, si nous devons ajouter foi à Métaphraste et à Philostorge. On serait même tenté de retrouver dans l'apôtre Faymioun, dont le Taberite ou Tabri, écrivain du xe siècle, a lu les travaux chez l'Arabe Ibn Khaldoun, le missionnaire à la voix duquel Nedjran devint définitivement chrétienne. Ce Faymioun eut un disciple remarquable appelé Abd Allah chez les Arabes, et Walchius n'est pas loin de croire que cet Abd Allah et saint Aréthas ne font qu'un (*Novi comm. Soc. reg. Gotting.*, tome IV, page 2). Walchius suppose même que les Himyarites ont eu des évêques longtemps avant Faymioun ou Phirmounara, et ce fait ne serait pas impossible, si l'on se rappelle l'importance de la mission de Théophile.

Le nom d'Aïdog, donné à Ebrahaas par Jean d'Éphèse, celui de Adad attribué à ce prince par Théophane, sont le même que celui de Andas chez l'historien Jean Malala. Un savant critique, nous l'avons dit plus haut, a retrouvé dans Aïdog le nom d'Adoulis, de même que dans un autre endroit de Jean d'Éphèse, il croit devoir lire Axoumoum au lieu de Axoumdoum, car alors nous avons deux grandes villes éthiopiennes Axoum et Adoulis dont les rois se font la guerre avant de se réunir contre Dhou-Nawas ou Dimion.

Restent la conversion et le baptême du roi Aïdog (Ebrahaas) par les soins de l'évêque envoyé de la part de Justin ou de Justinien — Jean d'Asie et Malala confondent ces deux noms. — On ne peut admettre qu'à cette époque le souverain de l'Éthiopie fût

un païen, car nous sommes en 520 environ. De quelle conversion Jean d'Éphèse ou d'Asie, monophysite probable, a-t-il voulu parler? En nous souvenant de quels yeux les monophysites ou jacobites regardaient les melchites qui diminuaient la divinité du Christ par la coexistence des deux natures, nous comprenons que le passage de l'orthodoxie melchite à la profession de foi jacobite ait semblé être une conversion véritable accompagnée d'un second baptême. La même explication peut être fournie, s'il s'agit d'un prince arien dont les prédécesseurs auraient été dociles à la voix de Constance et de son missionnaire Théophile.

Procope affirme, à la vérité, que Aïdôg était païen, tandis qu'Elesbaas était un ardent chrétien. D'un autre côté, l'historien Théophane donne comme un fait constant le judaïsme de tous les Éthiopiens d'alors. Ce judaïsme ne signifierait-il pas une doctrine religieuse voisine de celle d'Arius? On voit qu'il faut se défier ici et de l'exégèse théologique des vieux historiens, remplis des passions de leur époque, et aussi, et surtout, des hardiesses ou des ignorances des scribes ou copistes. Les récits de Jean d'Éphèse en syriaque et de Jean Malala en grec ne seraient donc pas si opposés à l'histoire telle qu'on la reçoit généralement, et le témoignage qu'ils rendent à la lettre de Siméon rehausse la valeur historique de ce document, s'il ne suffit pas à en établir l'authenticité (voir pour Jean d'Asie : Assemani, *Bibliothecæ orientalis*, tome I; pour Malala, l'édition de Bonn ainsi que pour Théophane).

Notons enfin que la mention de Phirmounara nous vient de Jean d'Asie qui écrivait en syriaque, et que ce nom vient du grec Paramonarios qui signifie en latin *adituus*, portier, concierge. Jean d'Asie nomme, en termes exprès, Jean Phirmounara « Jean le portier de l'église dédiée à saint Jean », chrétien remarquable par sa chasteté, sa charité et ses autres vertus. Si ce Jean Phirmounara est devenu Fayroun, chez Ibn Khaldoun et les auteurs arabes, on voit quel chemin parcourent les noms d'hommes ou de villes à travers les âges et les différents manuscrits. Mais, pour en finir avec ce saint homme, ajoutons encore que Elesbaas aurait reçu l'évêque Jean, — le même sans doute que Phirmounara —, des mains de Timothée, archevêque d'Alexandrie, mo-

nophysite intermittent (Théophane et Malala cités par Assémani, *Bibliott. orient.*, tome I, page 262). Pagius s'est donné beaucoup de mal pour réfuter Théophane qui, le premier de tous, a affirmé le monophysisme de Jean Phirmounara. Ne savons-nous pas qu'à l'époque de Justin les orthodoxes se montraient bien moins intolérants que sous l'empereur Justinien? Les Bollandistes affirment d'ailleurs que Justin et Timothée s'étaient mis d'accord pour choisir et envoyer Jean Phirmounara au roi d'Éthiopie.

Plus on explore les textes anciens des historiens arabes, des hagiographes chrétiens et des ménologistes, plus on se convainc de sillon profond, tracé dans l'histoire de l'Église au VIe siècle par les faits accomplis dans le Yémen, au moyen des armes victorieuses des Abyssins chrétiens et de leur chef Aidog, Caleb ou Elesbaas (Hellestheus chez les Grecs). Les historiens arabes et le Coran lui-même attestent une persécution atroce. Nous avons cité déjà un texte concernant « les compagnons de la fourraise »; ajoutons encore le commentaire de Jahias, cité par Caussin de Perceval (tome I, page 129) : « Mohammed fils d'Isaac a dit : Ces habitants de Negran professaient la religion de Jésus, paix à lui! — et le roi leur donna le choix entre le judaïsme et la mort. Le roi ordonna alors d'ouvrir une fosse et de la remplir de feu. » Jahias cite même le supplice d'une mère et de son enfant (voir dans Macrizi, p. 792). Le Tabérite ou Tabri va jusqu'à dire que Dhu-Nuan immola environ vingt mille personnes. Caussin de Perceval nous est garant de toutes ces citations.

Le Synaxaire éthiopien (*Senkessar*) ne compte que quatre mille deux cent cinquante victimes (Assemani, *Bibl. orient.*, tome III, page 653). Hamza et Nouéri, autres auteurs arabes, se rapprochent des chiffres du Senkessar éthiopien, livre auquel Ludolf assigne une haute antiquité (*Comment., loco citato*).

Il serait étrange que le souvenir d'un fait considérable se retrouvât ainsi, jusque dans ses principales circonstances, si l'ensemble reposait sur des documents interpolés, présentés aux contemporains et aux âges suivants par des mains inconnues ou douteuses, alors que cet ensemble parut accepté dans le pays

même où l'événement a eu lieu et chez des nations voisines plus ou moins mêlées à des faits de guerre et de religion.

J'ai apporté, en faveur de l'historicité des récits de Siméon, des témoignages datant de la vie même du prêtre de Beth Arsham; je puis fournir également, en faveur des actes des martyrs de Nadjran, actes inséparables de la lettre de Siméon, des preuves attestant la haute origine de ces martyrologes. Examinons un instant l'affirmation suivante de l'auteur des Actes de saint Aréthas.

« Le pays des Homérites (Himyarites) gît au midi de celui qu'on appelle Phœnicon qui se trouve aujourd'hui au pouvoir des Romains. » Or, vers l'an 630, les Arabes musulmans, par l'ordre de Mahomet lui-même, envahirent le Phœnicon, et d'après ces mots *qui se trouve aujourd'hui*, nous avons le droit de remonter plus haut, jusqu'à une donation du prince Abou-Charab, mis des Romains, ou jusqu'à une conquête passagère, le tout se trouvant accompli vers la fin du vi^e^ siècle. Lambecius osa même attribuer au rapport de Nonnosus à Justinien le fond primitif de ces Actes, (Lambecius, *Comm.*, tome VIII), et Photius en fit quelque chose dans son troisième livre.

Ludolf n'a jamais douté de la haute antiquité du Senkessar éthiopien en ce qui concerne le martyre d'Aréthas et de ses compagnons; on peut en dire autant du livre arménien nommé *Djarentir*, équivalant au peu s'en faut au Senkessar d'Abyssinie et dont le mechitariste Aucher s'est servi pour écrire sa Vie des saints (tome VII, page 510). Mais d'où peuvent sortir tant d'Actes, de documents, de livres entiers, traitant d'un fait considérable, sinon d'un centre d'historiens et d'ecclésiastiques, intéressés à ce fait et tout émus encore des échos récents soulevés par les clameurs des victimes? Que les premiers récits de cet événement aient été rédigés en syriaque ou en éthiopien, et traduits en grec et en arabe un peu plus tard, cette question nous semble secondaire, et nous croyons, cependant, que la lettre de Siméon, écrite en syriaque, est à la tête des autres documents.

Nous avons omis, dans ce travail, quelques points traités récemment mais qui nous ont paru d'une importance moindre; tel,

par exemple, que les inscriptions trouvées par Glaser (*Esquisse de l'histoire arabe*, pages 12 et seq.), attestant la domination des princes juifs depuis la fin du IVe siècle jusqu'à la fin du Ve, dans le pays des Himyarites. Nous avons, à plusieurs reprises, rappelé cette puissance des juifs dont le savant Dillmann s'est montré convaincu (*Comptes rendus*, etc., 1890, page 10). En ce qui regarde les découvertes de Glaser, il n'est pas défendu d'attendre un supplément d'informations.

Nous avons également omis les détails des marches sur terre et sur mer des armées de Caleb (Elesbaas). L'exagération des chiffres paraît si évidente qu'on ne saurait s'appliquer à débrouiller ces nombres fantastiques sans perdre un temps précieux. Il y a, surtout, une flotte de guerre fournie par des insulaires de la mer Rouge et qui dénoterait, chez ces indigènes de l'archipel Pharsan et de la grande île Jotabe, une puissance commerciale et une population suffisantes à conquérir tout le sud-est du monde ancien. Ces exagérations se rencontrent partout et ne sauraient affaiblir la réalité des faits principaux de la guerre attestés par les Actes de saint Arethas.

On ne saurait tout dire et nous n'y avons jamais songé. Notons, toutefois, que la difficulté soulevée à propos de la langue des Himyarites, qui devait être celle des Sabéens, n'a pas semblé considérable à Caussin de Perceval, quelles que soient d'ailleurs les objections tirées de l'alphabet et de quelques formes grammaticales. Car, dit Caussin (tome I, pages 55, 56 et seq.), Himyar est le nom du fils d'un prince arabe appelé Abd-Chams ; la langue des Himyarites ou Homérites est une langue arabe qui a dû être parlée concurremment avec l'arabe ismaélitique, laquelle est la langue du Coran. Ce prince Abd-Chams, appelé aussi Saba, de la dynastie des Cahtanides, est probablement le fondateur de Mareb, ou Mariaba chez les auteurs grecs et romains. Diodore préfère le nom de Saba, mais les géographes arabes affirment que les deux noms signifient la même ville (Caussin, *loc. cit.*). Le nom de Saba se retrouvait aussi en Éthiopie, selon Josèphe, Strabon, Tellez, et le voyageur moderne Sapeto (*Viaggio*, 165). On le retrouve vraisemblablement dans Mawa et Aduah, ports actuels sur la côte

de l'Abyssinie. C'est pour cette raison, qu'on a fait partir la reine de Saba, tantôt de l'Arabie, tantôt de l'Éthiopie et qu'on a même voulu que Méroé ait été la capitale de cette reine.

Combien y eut-il d'expéditions guerrières contre Dhou-Nawas au temps de Caleb (Elesbaas)? Le Tabarite, qui nous raconte très bien l'avènement de Dhou-Nawas et la mort de l'infâme Schanatir, son prédécesseur, se contente d'affirmer que le négus Caleb envoya une armée contre Dhou-Nawas, à la suite des massacres de Nedjran; que ce prince se voyant vaincu se jeta de son vaisseau dans la mer, et que le général vainqueur au nom de Caleb gouverna le pays d'Himyar, jusqu'à ce qu'il eût été vaincu et tué par un Abyssin du nom d'Abraha lequel fit la paix avec le successeur de Caleb (Elesbaas), en reconnaissant sa suzeraineté. Procope dit simplement qu'au temps des guerres avec la Perse, le roi Helesthaeos (Elesbaios) envoie une armée navale au secours des chrétiens de l'Yémen opprimés par les païens et les juifs, qu'il tua le chef ennemi de sa main et mit à sa place un chrétien homérite appelé Esimphaios. — Jean Malala dit Amérites pour Omérites et Aregnès pour Esimphaios. On le voit, les faits demeurent les mêmes au fond, les noms des personnages secondaires seuls sont changés. Procope revient, dans sa *Guerre persique* (c. XXVIII), sur le personnage d'Esimphaios qui fut rejeté par ses sujets et remplacé par Abramos (Abraha), Abyssin d'Adoulis. A cette nouvelle, Elesbaios envoya jusqu'à deux expéditions également malheureuses et renonça enfin à guerroyer contre Abramos. Quelle importance y aurait-il pour le sujet qui nous occupe, c'est-à-dire, pour l'historicité des massacres de Nedjran, à établir qu'Elesbaas accourut en personne châtier Dhou-Nawas; qu'il ne vint qu'une fois ou plus souvent? Le fait de la défaite et de la disparition de Dhou-Nawas est attesté par les historiens, et cela peut nous suffire.

Je n'ai apporté, dans ce débat, aucun fait entièrement nouveau. Mes recherches auront abouti, tout au plus, à mettre en lumière des textes presque oubliés et des conclusions moins défavorables aux documents et aux faits que le VIe siècle et les âges suivants avaient acceptés, non sans raison suffisante et avec une bonne foi

entière. Les sources antiques, auxquelles ont puisé les Bollandistes et que des critiques éminents de notre époque n'ont pas dédaignées, méritaient, sans doute, qu'on y revînt, au nom des investigations scientifiques et du souci légitime de l'historicité de quelques faits impérissables, alors même que l'authenticité de certains documents ne pût être établie d'une façon indubitable.

La partie exégétique de ce travail m'a paru digne de soins particuliers, principalement en ce qui regarde les sectes chrétiennes du VIe siècle et leur haine commune, mais plus ou moins allumée, contre les juifs demeurés encore puissants dans une contrée de l'Arabie méridionale. Il m'a semblé ainsi qu'à M. le professeur Halévy que des ariens, désolés du progrès des monophysites dans la Syrie, l'Égypte et l'Arabie, avaient souhaité ardemment la diminution de cette doctrine, celle de ses sectateurs et prêté ainsi un concours moral, et peut-être plus encore, au successeur de Sjenatir dans le pays d'Himyar.

Quelle qu'ait pu être cette participation des disciples d'Arius et de Théophile à des massacres commandés par un prince né païen et devenu juif, on ne peut douter que les païens, si nombreux encore dans le sud de l'Arabie, aient pris une part considérable aux persécutions exercées contre les chrétiens de Nedjran et des alentours. La question de savoir si ces chrétiens ont été des monophysites ou des orthodoxes soumis aux décrets de Chalcédoine me semble trop difficile pour être tranchée. Il y avait là et ailleurs, comme dans l'Égypte et l'Éthiopie de nos jours, des monophysites inconscients, très dévoués à l'Évangile et au Christ, très reconnaissants envers Mar Jacob et Mar Siméon de leurs lettres consolatrices et des efforts accomplis pour venir à leur secours. Pourquoi ne pas se rapprocher de ces vieux et illustres exemples et ne pas pratiquer, au nom de la science et de l'humanité, une tolérance plus grande encore que celle trop étroite hélas! des chrétiens souffrants de cette époque et des prêtres leurs consolateurs?

Les haines politiques sont aussi vivaces de notre temps que les haines théologiques d'autrefois. Les unes ont-elles plus de raison d'être que les autres? Il est permis d'en douter. Chrétiens, juifs

et rationalistes purs commencent à se rapprocher pour travailler ensemble au progrès commun. Puisse l'amour de la vérité scientifique faire le reste, et dominer toute voix discordante et tout appel qui ne serait pas celui de l'unité dans un même dévouement au bien et au vrai!

Jules Derenbourg

DE L'ÉTAT ACTUEL

DES

ÉTUDES SUR LA MYTHOLOGIE GERMANIQUE [1]

I

Dans toutes les parties de la science il est bon de dresser parfois l'inventaire des travaux et de comparer la situation actuelle avec celle qui a précédé, pour constater les progrès accomplis. Telle est la tâche que je me propose d'entreprendre dans ces articles sur le terrain de la mythologie germanique, non pas au hasard de mes lectures et sans fil conducteur, mais en m'inspirant de deux écrivains qui ont traité récemment le sujet dans son ensemble : M. *Eduard Hugo Meyer*, dans sa *Germanische Mythologie*, le premier volume d'une série de *Lehrbücher der germanischen Philologie*, et M. *E. Mogk*, dans un volumineux article, *Mythologie*, du *Grundriss der germanischen Philologie* de Hermann Paul (t. I, p. 982 à 1138), en cours de publication.

D'après ces deux ouvrages, on le voit, la mythologie est comprise dans la science du langage. Cette classification, qui compte aussi des partisans ailleurs, ne me sourit guère. Je range plus volontiers la mythologie dans la hiérographie générale, et celle-ci, à son tour, appartient par nature au domaine de la théologie. Cependant je ne veux pas oublier qu'en Allemagne, surtout depuis Boeckh, la *philologie* ne comprend pas seulement la science proprement dite du langage, mais « la connaissance de ce que

1) Traduction libre, par M. Jean Réville, de deux articles publiés dans les deux dernières livraisons de la revue hollandaise de M. Havers : *Bijdragen voor moderne theologie en letterkunde*. Cette excellente revue vient malheureusement de suspendre sa publication.

l'esprit humain produit », c'est-à-dire, outre l'étude de la langue et des documents écrits, aussi l'archéologie, l'histoire de l'art, la science des antiquités, la mythologie, bref, l'ensemble de la culture humaine (cf. Hermann Paul, *Grundrisz d. germ. Phil.*, I, p. 1 et suiv.). Je n'insiste donc pas.

Un mot d'abord sur la forme des deux livres pour n'y plus revenir. On ne saurait étouffer une plainte au sujet de l'extrême tension d'esprit que M. Meyer impose à ses lecteurs. Plus de trois cents pages d'un texte excessivement serré, en style concis, télégraphique; toutes les citations insérées dans le texte, — « unschöne Klammercitate », l'auteur l'avoue lui-même dans sa préface; — en outre un vrai déluge de détails, d'observations, de questions intercalées font de son ouvrage un livre réellement indigeste. Il faut toute la richesse et l'importance du contenu pour le lui pardonner. Sans doute, tout le monde n'est pas obligé de présenter la science sous la forme attrayante que lui donne un Andrew Lang; on pourrait même faire valoir des objections contre cette méthode; mais un juste milieu est préférable et il est possible, sans nuire à la solidité du fond, de concourir à la langue et à la composition les soins nécessaires.

Nos deux auteurs ne sont pas toujours d'accord, il s'en faut. Néanmoins sur bien des points ils aboutissent aux mêmes résultats. On le constate dès l'abord dans leurs définitions de la mythologie germanique et de la science dont elle est l'objet (Mogk, ch. I; Meyer, ch. II). Chacun à sa façon comprend sous le nom de mythologie germanique : la description de la croyance aux génies et aux dieux et l'étude de leur culte chez les anciens Germains. M. Meyer surtout, et à juste titre, accorde une grande importance au culte. Les mythes naissent de l'impression produite par des phénomènes naturels, des expériences faites en présence de la naissance ou de la mort, dans le sommeil ou dans les rêves, parfois aussi à propos d'usages sociaux ou domestiques. Pour M. Meyer (p. 10), les folkloristes insistent trop exclusivement sur ce dernier élément. Les deux auteurs recourent rarement à cette méthode qui consiste à expliquer les mythes par l'action des coutumes sociales ou des anciennes pratiques de la vie fami-

liale, quoiqu'ils aient subi sur un autre point important, comme nous le verrons, l'influence de savants tels que MM. Waitz, Tylor, Spencer ou Bastian. Ainsi, quand M. Meyer parle des mythes des elfes, il signale (p. 127) ce que je me permettrai d'appeler des « variantes du genre Amour et Psyché »[1]; mais il n'abandonne pas pour cela l'explication naturiste. Ainsi encore pour M. Mogk (p. 1065), Váli — le Bous de Saxo Grammaticus — qui venge la mort de Baldr, est né du vieux principe du droit germanique d'après lequel le meurtre du dieu réclamait un vengeur, et de même pour M. Meyer (p. 263), si Váli ne se lava pas les mains et ne peigna point sa chevelure, c'est qu'il est dépeint ainsi sous les traits que les anciens Germains attribuaient au vengeur du sang. De même si le tribunal des dieux se trouve sous l'Yggdrasil, c'est qu'il y a là un autre reflet des antiques coutumes germaniques (Mogk, p. 1115). On pourrait certainement augmenter la liste de ces observations.

Dans leurs considérations générales, les deux savants s'accordent encore à distinguer une mythologie inférieure et une mythologie supérieure, comme l'avait déjà fait Schwartz. La première comprend les croyances populaires aux esprits, aux mares, aux génies de la nature; ces mythes se sont transmis dans les contes et légendes, par tradition orale, rarement par écrit, et le culte qui s'y rattache consistait dans les pratiques encore partiellement conservées de nos jours au foyer domestique, à l'étable ou dans la vie des champs. A côté de ces éléments primitifs il se forme dans les classes supérieures, par le fait de la spéculation et de la civilisation, une croyance en des génies plus élevés, des héros et finalement des dieux, dégagés des forces naturelles, doués de caractères spirituels et moraux, et un culte avec des collèges sacerdotaux, des temples, un rituel fixe. M. Mogk observe néanmoins avec raison que Schwartz a été beaucoup trop loin en considérant la tradition populaire contemporaine comme la source constamment la plus ancienne de cette mythologie. Elle renferme sans doute de très vieux éléments, mais d'autres qui

1) Cf. Andrew Lang, *Custom and myth*, p. 34 et suiv.

sont certainement très jeunes, ou du moins des applications relativement récentes d'anciens usages. On en jugera par le curieux exemple que voici : déjà dans l'âge de pierre on déposait divers objets dans la tombe des défunts; aujourd'hui encore la même coutume subsiste; en Suède on leur donne, pour les accompagner dans l'autre monde, la bouteille d'eau-de-vie; dans le Yngtland... un parapluie et des caoutchoucs! (Weinhold, *Altnordisches Leben*, p. 493; Mogk, p. 1000). Il importe de ne pas perdre de vue, que la mythologie supérieure et la mythologie inférieure se sont développées concurremment déjà dans les temps anciens.

Les ouvrages qui nous occupent ont enfin abandonné l'opinion vieillie que l'on puisse reconstituer un panthéon des Germains en général. Ce fut là le péché scientifique de Simrock et de J. W. Wolf. Comme le dit M. Mogk, ils mélangèrent dans le même pot (in einen Topf) ce qui était de l'Allemagne du nord, de l'Allemagne du sud ou de la Scandinavie. Jacob Grimm avait déjà donné prise au même reproche, quand il écrivait dans sa *Deutsche Mythologie* (Préface, p. VIII) : « Il importait ici de maintenir fermes ces deux thèses, que la mythologie scandinave est authentique, que par conséquent il en est de même de l'allemande, et que la mythologie allemande est ancienne, que par conséquent la scandinave l'est aussi. » Eh bien, le mythe ne doit pas être déplacé; il faut le laisser où la tradition le fixe. Bien des mythes ne se sont développés que chez certaines tribus germaniques spéciales, et cela d'autant plus que le pays resta plus longtemps soustrait à l'influence chrétienne. Il est une règle fondamentale dans les études de mythologie, que Müllenhoff a déjà formulée dans sa préface à l'ouvrage posthume de Mannhardt, *Mythologische Forschungen* (p. X) : « Chaque légende doit être localisée dans le lieu où on la trouve. » L'observance de ce principe, scientifiquement inébranlable, a permis à nos auteurs, — surtout à M. Mogk, car M. Meyer ne s'y conforme pas assez, — d'écrire d'excellentes choses sur la géographie du culte de Wôdan, de circonscrire à l'Islande le culte de Freyja et à la Scandinavie celui de Lokî, de fixer les limites du culte de Hoida et de reconnaître en Thorr le

vieil axe terrestre national norrois. Déjà M. Chantepie de la Saussaye, dans son *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (t. II, p. 310, 318), avait mis ses lecteurs en garde contre la confusion des éléments allemands et scandinaves.

Non seulement il faut distinguer entre Allemands du nord et du sud; non seulement il n'est pas permis de prendre, sans plus ample examen, la mythologie scandinave pour un bien commun germanique; il faut encore exercer une critique sévère pour distinguer, dans cette mythologie scandinave elle-même, ce qui est authentique et ce qui ne l'est pas, ce qui lui appartient en propre et ce qui est emprunté, ce qui est païen et ce qui est chrétien. Il est d'abord bien établi aujourd'hui que pendant un temps on a accordé un crédit trop considérable et trop exclusif à la Snorra-Edda, et même à la Sæmunder-Edda qui a fourni, pour une bonne part, à Snorri les éléments de son recueil. Les sögur, les inscriptions fournissent maintes fois des conceptions fortement entourées dans le culte ou dans la basse mythologie et qui sont par conséquent nationales. On ne saurait en dire autant de toute la poésie des skaldes; ainsi Heimdallr, « celui qui brille au-dessus du monde », est un produit poétique des skaldes norvégiens-islandais, quoiqu'il soit issu de l'antique imagination germanique comme veilleur des dieux; M. Meyer (p. 228) voit ici une influence chrétienne. Ainsi la transformation du Valhöll, l'empire des morts, en paradis des guerriers d'Odhin est l'œuvre des skaldes à la cour des rois; c'est aussi l'opinion de M. Mogk (p. 1077); j'y reviendrai.

Le tri de ce qui dans les Eddas est vieux-germain et de ce qui s'est formé sous l'influence chrétienne, tel est l'un des problèmes les plus compliqués dans l'état actuel de la science. On connaît la lutte entre MM. Bugge et Müllenhoff avec leurs adhérents respectifs. Le conflit ne date pas d'hier. Sans parler d'Adelung et de von Schlözer, déjà Torkel Baden, dans *Den nordiske mythologies Kilder* (Copenhague, 1824), estime que les mythes norrois renferment des éléments chrétiens et qu'on y trouve un fond romain ou grec sous un vernis du nord. M. Hammerich, d'autre part, rapporte à l'époque des Vikings les repré-

sentations de Ragnarök (*Om Ragnarökmythen*), etc., 1836.

En principe et pour ce qui est de l'essentiel, on a raison d'attribuer à la mythologie scandinave un caractère germanique vraiment ancien, de même origine que les conceptions et les usages des Germains du centre et du midi. Entre toutes les preuves je ne citerai que la similitude de la cosmogonie de la Vǫlu-spá, et de la prière de Wessobrunner. Au commencement des choses la mythologie scandinave se représente une vaste ouverture béante, Ginnunga-gap (*Vǫlu-spá*, strophe 3 : « gap vas ginnunga en gras hverge »). D'après Bang, un des adversaires de l'authenticité, cette conception est dépendante de la cosmogonie d'Hésiode, qui admet à l'origine le chaos (*Théogonie*, 116). Mais dans le vieux poème allemand connu sous le nom de *Das Wessobrunner Gebet*, que l'on peut faire remonter jusqu'à l'époque de Charlemagne, on rencontre déjà, dès la première strophe, l'affirmation qu'à l'origine il n'y avait rien. Il est donc permis de voir là le point de départ de la cosmogonie germanique « et l'on ne saurait guère mettre en doute qu'ils se représentaient ce vide primitif comme un abîme béant, avant même de connaître les vers d'Hésiode et l'étymologie de χάος »[1]. La description du chaos dans le document islandais correspond à celle du vieux poème saxon. M. Kögel, il est vrai (*Grundriss*, II, 193), conteste que l'on trouve encore dans la prière de Wessobrunner des conceptions cosmogoniques des anciens Germains, mais ses raisons ne paraissent pas satisfaisantes. Si l'on compare les termes du vieux poème allemand :

> Dat ero ni was noh ufhimil,
> Noh paum noh pereg ni was,
> Noh sterra ni scein,
> Noh sunna ni liuhta,

avec la troisième (sixième) strophe de la *Vǫlu-spá* :

> Varr sandr ne sær ne svalar unnir,
> lopt fannsk æva, ne upphiminn
> Gap var ginnunga, en gras hvergi,

1) Müllenhoff, *Alterthumskunde*, V, 1, 15.

la ressemblance est assez frappante pour ne pas pouvoir être traitée de fortuite et de négligeable, comme le veut M. Kögel, même si l'on supprime avec Müllenhoff 5 et 6, A. B. (?).

La croyance que le monde périra par le feu n'est pas moins universellement germanique; elle n'est nullement empruntée. Le feu qui doit un jour détruire la terre s'appelle, chez les Bavarois des VIIIe et IXe siècles, « mûspilli », chez les Saxons, dans le *Heliand*, « mûdspelli ». Le terme *mûspilli*, dont Schmeller a fait le titre du poème bavarois et qui s'y trouve une fois, signifie d'après les uns « destruction de la terre », suivant les autres « ce qui détruit le bois », expression poétique pour désigner le feu. Ce poème, auquel sa vocalisation moins ancienne assigne une date postérieure à Louis le Germanique (830), est connu d'Ortfrid, puisqu'il en cite la quatorzième ligne dans son *Evangeliorumbuch* (I, 18, 9). Il dépeint le sort de l'âme après la mort. Contrairement à la mythologie chrétienne ordinaire au moyen âge [1], Satan ici est vaincu et Élie, quoique blessé, demeure en vie. Le poète a dû avoir en tête un tel endroit des réminiscences païennes [2]. Dans la *Vôlu-spâ*, en effet, la destruction du monde suit aussi la blessure de Thôrr par le serpent Midgard. De plus son expression « primit mittilagart » fait penser au nom norrois de la terre, Miðgarðr. A rapprocher encore les mots : « mâno fallit » de *Vaf.*, 44, 2 : « hvarfa af himne heiðar stjörnur », — « sunlioht lougni der himil », de *Vaf.*, 44, 4 : « leiht hêr hîte wili himin ajâlfan ». Il ressort de ces passages et d'autres encore que nous pourrions citer, que la croyance à la destruction du monde par le feu existait aussi chez les Germains du sud et que, par conséquent, la préhistoire de la *Vôlu-spâ* remonte jusqu'aux temps les plus reculés.

Il n'est pas moins remarquable que le mythe de Baldr, qui a dû être constitué de toute sorte d'éléments étrangers par les Vikings des IXe ou Xe siècles, se trouve déjà, quoique mélangé de traits chrétiens, sur une des plus anciennes pierres runiques

1) Cfr. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4e éd., p. 670.

2) C'est ainsi que dans le *Hervararsaga* du XIIe siècle le mot chrétien *Asir* est germanisé.

de l'Angleterre, la croix de Ruthwell. L'inscription date de 680 environ, mais la connaissance du mythe peut être reportée sans exagération à deux siècles en arrière. Et si l'on songe que les Angles de Northumbrie, chez qui la légende de Baldr était connue, sont, d'après l'opinion générale, originaires du Danemark ou en tous cas de la Scandinavie, on peut estimer le mythe connu dès le IIIe ou le IVe siècle dans le nord [1].

Je ne me propose pas de discuter ici plus longuement l'hypothèse de Bugge. Je me borne à relever que M. Mogk estime, lui aussi (p. 994), que si la méthode et la plupart des conclusions de Bugge ne prévaudront, mais, d'autre part, il pense fort justement que les études mythologiques de celui-ci ont donné le branle à une nouvelle enquête sur les mythes norrois, d'où il ressortira qu'il faut abandonner une très grande part de ce que l'on considérait à la suite de Grimm comme « ur-germanisch ». La doctrine, par exemple, d'après laquelle le monde fut créé du corps d'Ymir, est pour lui un produit de la philosophie stoïcienne telle qu'elle fut propagée par Plutarque. Au contraire, il considère comme authentiquement germanique la représentation de la terre habitée comme centre — *mittingart* en vieil-allemand, *middangeard* en anglo-saxon, et en vieux norrois : *miðgarðr* ; puis les dieux *Ásgarðr*, pour les elfes *álfheimr*, pour les géants *jötunheimr*, pour les morts *niflheimr*. L'influence chrétienne apparaît aussi dans certains détails de l'Yggdrasil. Chrétienne enfin est la récompense de la vertu.

Le tout est de déterminer cette très grande part qu'il faut abandonner, et il est assez naturel que Bugge et ses partisans, entraînés par leur nouvelle théorie, soient disposés à voir un peu partout des emprunts sans raisons suffisantes. M. Meyer en fournit des exemples éclatants. Il est un adepte résolu de cette théorie que le professeur Symons, dans sa réfutation de Bugge [2], qualifie de révolutionnaire. Voici ce qu'il m'a écrit à ce propos : « Que vous ayez de la peine à souscrire à tous nos parallèles

1) Voir la démonstration péremptoire dans la *Northern mythology* de O. Sarpeson, 1885, p. 348 à 371 (60 83).

2) Gids, nº de juillet 1893.

entre la littérature scandinave et l'ancienne littérature chrétienne, je ne l'explique aisément pour diverses raisons. Tant que l'on considère l'Edda comme une bible populaire du nord et non comme un produit artificiel des skaldes qui ont puisé, sans doute, dans les croyances populaires, mais aussi à des sources étrangères; tant que l'on ne saisit pas en étudiant l'évolution mythologique des Indo-Germains en général et celle des Germains en particulier, que le puissant enchaînement de conceptions cosmogoniques, sotériologiques et eschatologiques de la Vôlu-spá ne peut absolument pas être expliqué avec les seules ressources de l'antiquité germanique, il n'est pas possible d'accepter mon opinion ». Mais je ne puis pas m'empêcher de penser que, malgré tout, il exige de notre part une trop grande confiance en l'érudition littéraire des skaldes et des vikings, qu'il leur prête un trop fort penchant aux compilations et aux combinaisons et qu'il prend pour chrétiennes bien des choses, dont les points d'attache dans les vieilles conceptions germaniques sont cependant évidents. Déjà M. Chantepie de la Saussaye a signalé cette erreur en ce qui concerne la cosmogonie germanique, dans un mémoire présenté à l'Académie des sciences d'Amsterdam [1]. Qu'il me soit permis d'en donner encore quelques exemples.

Le chant bien connu de l'Edda, *Rîgs-mâl* ou plutôt *Rîgs-thula*, qui présente Heimdallr comme le père des trois classes Thraell, Karl et Jarl, est considéré par M. Meyer (p. 42 et 229) comme une glorification allégorique de la royauté, sous l'influence du mythe de Noé dans l'Ancien Testament : l'institution des trois classes serait née des trois couleurs de l'arc-en-ciel. Le rapprochement ne laisse pas d'être risqué; mais, de plus, ne voit-on pas que les trois classes s'accordent avec les idées germaniques? Dans la *Vita Lebuini* ou *Lebuini*, de la main de Hucbald (Pertz, II, p. 360 et suiv.), il est fait mention des trois classes chez les Saxons : les edlingi, les frilingi et les lassi. Et la tendance à

1) Verslagen en Mededeelingen, 3e série, VIII, p. 336 et suiv. — La *Revue de l'histoire des Religions* a rendu compte de ce travail dans une Chronique.

prendre des dieux pour ancêtres n'est-elle pas manifeste dans nombre de récits allemands, norrois ou celtiques?

Le château fort construit pour les Ases est originairement le nuage, mais dans la *Vafu-þrud*, 26 [1], il est mis en rapport avec la tour de Babel; aussi M. Meyer voit-il dans Midhgardhr une représentation tout à fait étrangère à la tradition scandinave (p. 88 et 135), parce que le paradis, d'après d'anciens auteurs chrétiens, est entouré d'un mur. La note montre combien le parallèle de la tour de Babel est faible, et la protection de la demeure des dieux au moyen d'un mur n'est vraiment pas si extraordinaire qu'il faille à tout prix l'attribuer à une influence chrétienne. On pourrait aussi bien invoquer ici l'analogie de la Grande Muraille de Chine.

Le système de M. Meyer se manifeste encore dans les pages consacrées à Yggdrasil (p. 81 et suiv.) : c'est à proprement parler l'arbre céleste, mais par suite d'influences chrétiennes l'arbre porte-nuages a fusionné avec l'arbre toujours vert du paradis, puis avec le cèdre assyrien d'Ézéchiel dont la chute entraîne la destruction du monde, avec l'arbre de la croix, avec l'arbre de vie de l'*Apocalypse* dont les fruits procurent le salut. Ratatoskr, l'écureuil en tant que personnification de l'éclair, est germanique, mais ses relations avec les autres animaux sont dites empruntées à une fable de Phèdre. C'est de ces parallèles que M. Chantepie de la Saussaye dit dans le mémoire déjà cité (p. 13) : « Alors même que je ne me refuse pas à voir le développement artificiel du mythe d'Uggdrasil, je ne puis pas plus que Müllenhoff me convaincre qu'ils contribuent réellement à éclairer la question. » M. Mogk (p. 1113) se rapproche davantage sur ce point de M. Meyer.

Un mot enfin au sujet du mythe de Baldr, cette « crux interpretum ». M. Meyer (p. 261) y reconnaît le noyau suivant : Baldr, fils d'Odhin, dieu du vent, et de Frigg, a pour bien-aimée

1) Chez Simrock, strophe 7; chez Müllenhoff, 5. Le passage visé est celui-ci : les Ases se réunirent sur le champ d'Idi, « theire höeg ok hof hatim hroðin », c'est-à-dire « que élevèrent haut autel et temple » ou « pour se construire haut demeure et sanctuaire ».

Nanna, une dame des nuages. Il combat pour la posséder. Son coursier fait jaillir de terre le Baldersbrûnd. Son adversaire est Hödhr, le mauvais Odhin rajeuni, le démon des tourbillons (cf. p. 132 et 259). En été Hödhr a le dessous, jusqu'à ce que des dames des bois lui donnent une ceinture qui lui assure la victoire. En automne donc il blesse mortellement Baldr. En Islande naît la branche de gui[1]. Ainsi la douce brise d'été succombe devant les rudes tempêtes de l'hiver. Mais le dieu estival frappé en pleine jeunesse, Baldr, a été travesti par les Danois érudits tels que Saxo sous les traits d'Achille et en Islande on l'a traité en Christ. — Nous retrouvons ici l'hypothèse bien connue de Bugge et de ses partisans, que Müllenhoff entre autres a suffisamment réfutée (p. 54-60).

Pour M. Mogk (p. 1065) le noyau du mythe de Baldr est celui-ci : le meurtre du dieu au moyen d'une arme consacrée de son adversaire Hödhr et la vengeance de son frère s'exerçant sur le meurtrier par une conséquence inévitable de la mort du dieu céleste lumineux. D'après cet auteur, le développement ultérieur du mythe en Islande reste germanique : il ne veut pas entendre parler ici d'influences étrangères telles qu'en admettent MM. Bugge et Meyer. Il rappelle le principe mythique formulé par Max Müller, d'après lequel un « epithetou ornans », un nom attributif se détache du dieu pour prendre une existence indépendante. C'est ainsi que Baldr, le dieu lumineux, se forme par dédoublement de Thiwaz Balithraz (anglo-saxon : *healdor*, *baldr*, seigneur), de même que, par exemple, Apollon provient d'un dédoublement de Zeus. MM. Mogk et Meyer sont d'accord pour reconnaître la version plus ancienne du mythe dans la forme évhémériste de Saxo et la version plus jeune chez Snorri.

Ainsi M. Meyer représente le parti radical sur ce point — car ailleurs il est très conservateur — tandis que M. Mogk, tout en considérant la mythologie norroise comme authentiquement germanique, ne croit pas néanmoins pouvoir se servir sans réserve

1) Chez Müllenhoff (p. 33) la branche de gui est scandinave ; car en Islande elle ne s'élève pas « völlum hauer » haut au-dessus du sol. Völ., 18.

des documents que fournit la littérature islandaise. A mon avis, la critique de Bugge n'est pas fondée dans ses thèses principales, mais elle nous a rendus attentifs au fait que les éléments d'origine authentiquement germanique ne sont pas par cela même le bien commun du peuple germanique dans sa généralité, que les poèmes des Eddas, notamment, qui sont mis en cause, tout en étant vraiment germaniques, sont fondés sur des conceptions nationales qui ont été reprises et développées par des skaldes et qui, sous cette forme modifiée, n'appartiennent qu'à un petit nombre de poètes, dans l'œuvre desquels on reconnaît, tantôt avec vraisemblance, tantôt avec certitude, des idées chrétiennes. Cette conclusion s'applique tout particulièrement à la Vǫlu-spá. On ne saurait contester que dans ce poème, rétabli par Müllenhoff et par Symons dans sa forme primitive, les influences chrétiennes sont manifestes. (voir Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, II, p. 328), que sous sa forme actuelle il n'appartient pas aux plus anciens chants des Eddas et qu'il ne fut mis par écrit que vers l'an 930[1]. Mais il renferme des éléments d'origine germanique très ancienne et il faut y voir, à mon sens, le terme final de la conception scandinave du monde, le degré suprême de pensée religieuse auquel le paganisme norrois était capable de s'élever. Même dans l'idée morale centrale de la Vǫlu-spá on n'est en aucune façon obligé de reconnaître un emprunt. Müllenhoff (p. 33) défend d'une manière satisfaisante l'originalité de la strophe 49 si souvent attaquée, entre autres par Bang « kôme en vike », etc. Grimm, Simrock, Petersen, Maurer l'avaient déjà fait avant lui. La même conclusion ressort de la comparaison de la strophe 49, 1 et 2, avec *Hyndluliodh*, 41, 1, — « Vǫlospá hinn skamma » *Gylfag.* V, où nous sommes en plein paganisme; de même dans *Vǫl.*, 42, 3 et *Hyndl.*, 41, 3; *Vǫl.*, 38, 2 et *Hyndl.*, 41, 4.

II

Ces questions préliminaires de méthode une fois vidées, nous

1) Dans la discussion sur la date de la Vǫlu-spá, où je ne puis m'engager ici, je m'en tiens à Müllenhoff.

pouvons passer en revue quelques-unes des thèses principales auxquelles l'étude scientifique de la mythologie germanique aboutit. Il convient de signaler en premier lieu que nos auteurs partent de ce que l'on pourrait appeler l'animisme germanique. D'après Tylor, on le sait, la source des mythes est la croyance, généralement répandue parmi les peuples non civilisés, que la création entière est animée. La doctrine est trop exclusive; ainsi, pour ne citer qu'une objection, elle néglige le facteur si important de l'influence exercée par la nature sur l'homme. Mais là n'est pas la question en ce moment. Les travaux de savants tels que Waitz, Tylor, Spencer, Bastian, R. Andree, F. Müller et de beaucoup d'autres ont fait connaître les idées animistes des non-civilisés; Andrew Lang et ses partisans ont montré que ces mêmes idées se retrouvent dans la mythologie des peuples civilisés et leurs systèmes ont été abondamment discutés dans les dernières années. Ici je veux simplement constater que l'animisme se trouve également chez les Germains. Il est constant que la croyance aux migrations des esprits, aux âmes errantes des morts, aux hôtes et aux objets habités par des esprits, etc., forment une part importante de la mythologie allemande et scandinave, notamment de ses couches inférieures sur lesquelles la croyance aux dieux s'est constituée plus tard, sous réserve toutefois que certains dieux, par exemple Tyr, font partie de l'héritage indo-germanique, ainsi que nous le montrerons plus loin. Et quoique je n'aille pas tout à fait aussi loin que MM. Meyer et Mogk en ces matières, j'estime néanmoins qu'ils résolvent ainsi une série de questions inexpliquées jusqu'à ce jour.

Grimm commençait son exposition en parlant des dieux principaux et des déesses; ensuite venaient les héros, les lutins et les elfes, les esprits et la mort, les fantômes. M. Mogk commence par l'animisme et il comprend sous cette rubrique tout ce qui concerne les esprits survivants des morts, leur culte et leurs demeures, les croyances que l'âme quitte le corps pendant le sommeil, qu'elle s'incarne dans des animaux (« faune des âmes »), les croyances relatives aux mares, aux fylgjas, aux loups-garous, aux fées. Le chapitre suivant, le sixième, est consacré aux elfes,

autre produit des croyances à la survivance de l'âme, mais auxquels l'auteur — à tort ou à raison, nous y reviendrons, — n'attribue cependant pas le même genre d'interventions dans la destinée humaine. Ces elfes se transforment de manière à se rapprocher des forces élémentaires qui agissent silencieusement dans la nature : sous cette forme ils sont le contraire des géants, qui représentent les phénomènes terrifiants de la nature et ils comprennent les lutins, les nains, les kobolds, les sylphes et les ondines, les elfes proprement dits. D'un genre plus élevé sont les génies (ch. VII), chez qui l'on ne trouve plus la moindre trace du vieux culte des âmes; ce sont des esprits de la nature dont l'homme se sent dépendant et qui se détachent fréquemment des phénomènes naturels auxquels ils doivent leur origine. Ce n'est qu'après avoir épuisé ces éléments primaires et inférieurs que l'auteur s'attaque aux dieux et aux déesses des Germains (ch. VIII à XIV). Ainsi l'animisme est le point de départ, le facteur le plus ancien, mais il subsiste même après la formation d'une mythologie supérieure.

Le point de vue auquel se place M. Meyer est en somme le même, mais sa classification est plus artificielle. Lui aussi commence par le *Seelenglaube* (ch. VI) et traite même séparément de la croyance aux esprits et du culte des esprits. Par le culte des esprits il entend les relations des vivants avec les âmes des morts, notamment les conjurations des âmes et les services qu'on leur rendait. Il distingue de même un culte des elfes et un culte des génies. Le chapitre suivant a pour objet les mares, que M. Meyer range parmi les âmes des morts en général. Ensuite il distingue entre génies de la nature et génies supérieurs. D'une façon générale les génies, personnifications plus anciennes des phénomènes naturels, sont inférieurs aux dieux et aux héros, parce qu'ils n'ont pas subi la même idéalisation morale (p. 93). Il étudie les génies de la nature sous ces trois aspects : cadre mythique, faune et anthropomorphisme : c'est-à-dire qu'il considère d'abord leurs demeures — arbres, sources, montagnes, châteaux, nuages sous la figure de la marmite ou de la charrue, voiture, navire; — ensuite leurs formes animales, parmi lesquelles

il distingue celles des animaux représentant l'orage (dragon, loup, sanglier, cigogne), la tempête (bétail, cheval, loup, chien, aigle, corbeau) ou le nuage (vache, chèvre, cygne); — enfin leurs formes humaines, où il reconnaît des personnifications, avec un caractère individuel plus accentué, de ces mêmes phénomènes météorologiques qui jouent, comme nous le verrons, un grand rôle dans son système. C'est dans cette dernière catégorie qu'il range les elfes et les géants. Pour M. Mogk, on se le rappelle, ces derniers seuls sont des génies de la nature.

Les géants, dans le système de M. Meyer, se subdivisent en géants de l'air, des bois, de l'eau et des montagnes; plus tard il s'y ajoute des géants de la nuit et du monde souterrain. Maurer les subdivisait en géants de Niflheimr, Muspellheimr et Jötunheimr; Wombold[1], en géants de l'eau, de l'air, du feu et de la terre. M. Mogk distingue les génies de l'eau, du vent et des montagnes, plus une catégorie particulière qui correspond aux géants de la nuit de M. Meyer. Quant aux génies supérieurs dont ce dernier fait une classe à part, ils représentent à ses yeux la transition des elfes et des géants aux dieux et aux héros; tels Mimir, Loki, Hel, Valkyrjen, Gerdr, etc. Ils se distinguent des génies inférieurs par leur forme humaine, par leur association en groupes déterminés, par leur participation au mythe de quelque dieu ou héros, par l'ennoblissement de leur caractère. Cette distinction est vraiment trop cherchée. M. Meyer remarque lui-même (p. 162) que certains caractères de ses génies se retrouvent chez les elfes et les géants et qu'il n'est pas possible de discerner toujours où finit le génie et où commence le dieu.

Ainsi nos deux auteurs ne s'accordent pas dans la subdivision de leurs matériaux. Les mêmes divergences existent sur des questions secondaires. M. Mogk, par exemple, reconnaît une certaine parenté entre la valkyrie et la mare, qui porte dans certaines parties de l'Allemagne du nord le nom de *mitridereske* (*scal*, en vieux-norrois *reir*, c'est-à-dire cadavre) et qui est par conséquent la chevauchouse des morts, un esprit qui écrase les

1) Die Riesen der germanischen Mythus (1850).

hommes; plus tard elle se combine avec les skaldmeyjar. Dion Cassius et Vopiscus dans la *Vita Aureliï*, parlent aussi de vierges germaines qui prennent part au combat. M. Meyer, au contraire, range les Valkyries parmi les génies féminins supérieurs et y reconnaît les nuages d'orage[1]. Le loup-garou (*werwolf*, du gothique *wasjan*, vêtir, c'est-à-dire vêtement de loup) est pour M. Mogk l'âme en forme de loup; M. Meyer le range parmi les génies de la nature, notamment du vent. Les Nornes, que le premier met en relation étroite avec les « seelische Wesen », sont classées par le second au nombre des génies féminins supérieurs. Les lutins (vieil-allemand : *scrîti*; vieux-norrois : *skritt*) sont pour M. Mogk de petits êtres en nature d'âme, tandis que M. Meyer les ramène aux génies anthropomorphes. Les nains sont des elfes pour celui-là, pour celui-ci ce sont des génies de la nature en forme humaine et d'origine météorologique.

Je pourrais multiplier ces exemples. Il n'en est pas moins significatif que les deux savants partent du culte animiste et y trouvent l'explication de toute sorte d'apparitions des croyances germaniques. Le folklore leur procure, au cours de ces recherches, de nombreux matériaux et les sources auxquelles ils puisent ne sont pas utilisées, comme cela se faisait trop souvent auparavant, sans considérer leur plus ou moins d'ancienneté, mais ils s'efforcent de distinguer, pour autant que c'est possible, les différences de temps et de lieux qui les séparent. Telle est, en effet, la bonne méthode. Quand on a une fois reconnu que les Germains se croyaient eux aussi entourés par les âmes des morts, errantes, intervenant dans la destinée des hommes, réclamant qu'ils s'occupassent d'elles, immédiatement le jour se fait sur beaucoup de points jusqu'alors obscurs. Je ne puis pas entrer dans le détail des chapitres consacrés par nos deux auteurs à ces questions; je me borne à signaler quelques faits saillants.

Voici tout d'abord l'ensemble des légendes qui se rattachent à la *Chasse fantastique* et qui sont répandues sur le territoire germa-

1) Voir les monographies suivantes : W. Golther, *Die Walkyren-sagen* (dans les *Abhandl. a. Bayr. Akad.*, t. XVIII, II[e] partie, p. 401 et suiv., 1889). — Fraunt, *Die Walkyrien der skand. u. germ. Götter- und Heldensagen* (1886).

niques tout entier[1]. Je ne cite que pour mémoire l'explication bizarre de Nilsson, qui voit l'origine de ces légendes dans le bruit des bandes d'oies sauvages à travers les airs. Cependant il n'y a pas longtemps qu'elle a été reprise en Hollande par feu le baron Sloet[2]. L'hypothèse d'après laquelle les légendes de la Chasse fantastique ne sont pas autre chose qu'un mythe de la tempête, ne me paraît pas non plus suffisante. C'était l'idée de Grimm (*Deutsche Myth.*, p. 526) : « l'armée furieuse de Wuotan, qu'est-ce sinon une image de la tempête qui siffle à travers les airs? » Il y voyait tout d'abord — et cela est caractéristique — un cortège de dieux; sous l'influence du christianisme, cela devenait une armée de fantômes, « quoique vraisemblablement les païens déjà crussent que les âmes des héros bienheureux se mêlaient au cortège des dieux » (*Ibid.*, p. 791).

Or c'est là justement le noyau primitif du mythe. Les âmes des défunts survivent et font de grandes courses en bandes. De la montagne ou du bois où elles demeurent, elles volent à travers les airs, au-dessus de la tête des vivants. On sait que partout il y a la plus étroite relation entre la notion d'âme et celle de vent, même au point de vue étymologique (Mogk, p. 62). Quoi de plus naturel pour les anciens que de se représenter l'âme qui avait quitté le corps comme un vent? La Chasse fantastique n'est pas autre chose à l'origine que la légion des âmes. On en trouve les indices encore au XIIe siècle, comme le prouve le passage suivant d'un poème de Henri le Lion, cité par M. Mogk : « da quam er under dat woden her, da die bösen geister ir wonung han ». Dans le Ve chant de l'*Enfer* du Dante le tourbillon entraîne les ombres dans ses replis. De nos jours encore la même relation se maintient dans les croyances populaires. En Norvège, lorsque le vent souffle en tempête, on dit encore que l'Asgaardreia ou

1) Grimm, *Deutsche Myth.*, 4e éd., p. 703 à 729; P. John, *Volkssagen aus Pommern*, p. 1 à 30; Bartsch, *Sagen aus Mecklenburg*, II, p. 2 à 17; Panzer, *Bayerische Sagen*, II, p. 66 à 73; Mogk, p. 1032 et suiv.; Meyer, p. 92 et 230 et suiv.

2) *Diervn in het Germaansche volksgeloof* (1888), p. 274 et suiv. — Cf. *Theologisch Tijdschrift*, 1889, p. 525.

Askereia, une légion d'âmes pécheresses, passe à travers les airs, s'attaquant aux hommes ou au bétail[1]. Mêmes traditions en Hollande : Un jour un paysan jeta une enclume pour faux dans le trou habité par la dame blanche de Barcham — primitivement une demeure des esprits — en s'écriant : « witte, witte, wit, hier breng ik oe een spit! » (Blanche, blanche, blanc, je t'apporte ici une bêche!). La dame blanche surgit tout à coup dans une subite tempête et le poursuivit de si près qu'il eut toutes les peines du monde à lui échapper par les portes de sa grange brusquement ouvertes sous l'effort du vent[2].

Voilà la forme la plus ancienne de la Chasse fantastique : une légion d'esprits traversant les airs, *sans conducteur*, dans la tempête. Peu à peu ces légions passent sous la conduite du dieu des morts ou du génie du vent, et cette conception supplante la précédente, sans réussir toutefois à la faire oublier complètement même de nos jours. De tous ces conducteurs le plus important est Wôdan; quoique son nom ait été déformé de toutes les façons dans les traditions populaires, il est aisé de le reconnaître. Nous parlerons plus tard de ce qui le caractérise comme dieu du vent. Ici il suffit de rappeler que telle est bien sa nature; son nom, d'ailleurs, l'indique et souvent il se confond avec le génie du vent, plus ancien que lui. C'est comme dieu du vent qu'il figure dans la Chasse fantastique. Sur tout le territoire germanique il apparaît entouré de son cortège d'esprits comme le chasseur sauvage à la tête de son Wutesheer (Souabe), Wütenheer (Voigtland), en tant que Wotn, en Autriche, Wuotes, en Bavière, Wôdjager, dans l'Allemagne du nord. En Danemark, lorsque la tempête souffle la nuit, on dit : « det er den vilde Jaeger »; en Suède on connaît la chasse d'Oden. M. Meyer (p. 283 et suiv.) a réuni de nombreuses données de ce genre. D'autre part, comme en sa qualité de dieu du vent il est aussi dieu des morts, Wôdan-Odhin entre aussi en rapport comme tel avec l'armée des esprits, par exemple comme Odhin Valfödhr, surnom d'Odhin en

1) Faye, *Norske folke sage*, p. 62.

2) Geldersche Volksalmanak, 1852, p. 102; Overijsselsche Volksalm., 1857, p. 237.

tant que dieu de la guerre (*ibid.*, p. 232). En tous cas, les combattants morts à la guerre lui appartiennent déjà : le Valhöll est tout simplement à l'origine l'empire des morts. C'est à l'époque des Vikings enfin que le lieu dit Valhöll a pris son complet développement mythologique, quand Odhin, dieu des rois et des héros, fut devenu le dieu suprême.

De la même manière Frija-Frigg devient la conductrice des âmes. Elle aussi est déesse du vent et en cette qualité elle commande à l'armée des morts. A côté d'elle on trouve en Allemagne Holda — qui est à l'origine une avec elle — sous les noms les plus changeants, accompagnée des « holden » ou âmes des défunts. Plus tard encore, par suite d'influences chrétiennes, Hérodias est mêlée à la Chasse fantastique: ailleurs Diane, les fées, les dames Manches, les damnés[1].

Ainsi l'on a raison de voir dans la Chasse fantastique un mythe de la tempête, dans le chasseur Wôdan-Odhin, le dieu de la tempête et des morts, à condition de ne pas perdre de vue, d'une part, que dans la conception primitive la légion des âmes n'avait pas de conducteur, et d'autre part que le germe du mythe ne doit pas être cherché dans le vent, mais dans la survivance des âmes des morts. Évidemment *chaque* chasseur fantastique n'est pas un Wôdan; ce peut être aussi une atténuation du génie du vent, ne devant son existence qu'au vent et n'ayant rien à faire à l'origine avec l'armée des esprits. M. Mogk (p. 1048) insiste sur cette restriction; mais il ne me semble guère possible de tracer ici une ligne de démarcation bien précise. Les développements respectifs de la mythologie supérieure et de la mythologie inférieure ont pu suivre un cours parallèle; *cela est possible* certainement, mais il n'est pas moins probable qu'elles ont dû mainte fois se confondre.

Il est plein d'intérêt de constater à quel point la reconnaissance du grand rôle de l'animisme dans les croyances germaniques,

1) ... « mulieres credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana, paganorum dea, vel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias... » Burchard von Worms, *Decret.*, l. XX (édition de Cologne, 1548, X, 1; cf. XIX, 19.

éclaire d'un jour nouveau la grande fête païenne de l'hiver, les XII nuits, le *yoelfest*. Jusqu'à présent on y voyait en général la fête du solstice d'hiver, la fête du soleil renaissant. Mais M. Mogk observe fort justement (p. 1123) que nos ancêtres ont dû se préoccuper fort peu du fait que les jours rallongeaient lentement; ils n'avaient lieu de se réjouir que lorsque le soleil rendait les jours plus chauds. Il n'est pas plus juste de prétendre que cette fête était célébrée en l'honneur de la nouvelle naissance du dieu du ciel ou du soleil; car Wôdan, Holda, Perchta que l'on y associe exclusivement à d'autres dieux, sont très nettement des dieux du vent ou des divinités chthoniennes. La fête doit donc avoir une autre signification. Le nom qu'elle porte n'y contredit point. Le vieux-norrois *jól* ne doit pas, en effet, être rapproché du vieux-norrois *hvel* (roue) et par là mis en rapport avec le soleil. Le mot *jól, jul* tient beaucoup plutôt à l'anglo-saxon *gehlad*, qui suppose un mot tel que *jehwela*, latin : *jocus*, joie. Le « Joelfest », c'est donc la fête joyeuse. Je ne me prononce pas sur l'étymologie; M. Meyer y souscrit avec réserve, quand il écrit : « peut-être de *jól*, joie » (p. 197). Mais les deux auteurs me paraissent être tout à fait dans le vrai, quand ils nous présentent cette fête comme une fête des morts générale chez les Germains.

M. Mogk (p. 1126) est ici plus affirmatif que son confrère. M. Meyer voit bien dans les XII nuits les *sieche sieger*, pendant lesquels les *alfar*, étroitement apparentés aux esprits, célèbrent leurs noces (p. 140), l'époque où les esprits et les génies font leurs rondes (p. 74, 197, 287), mais il n'en tient pas moins la fête elle-même surtout pour une célébration de la renaissance du Thôrr, le dieu de la croissance (p. 218) et ailleurs (p. 197) il place alors la ronde des grands dieux, et non exclusivement de Thôrr, pour recevoir les offrandes qui leur sont destinées. M. Mogk, au contraire, relève ce qu'il y aurait d'étrange à consacrer justement les nuits au nouveau dieu du ciel. S'il s'agit d'une fête des morts cette objection tombe; la nuit, en effet, est le temps des esprits; c'est alors qu'ils se livrent à leurs ébats, qu'ils reçoivent leur nourriture, ce qui deviendra plus tard les sacrifices. La magie et la divination se pratiquent universelle-

ment en pareilles circonstances. Dans le Voigtland les XII nuits s'appellent encore *Unternächte*, c'est-à-dire nuits consacrées aux êtres souterrains, aux morts. Beda les appelle d'un nom collectif : *modranihti*, *nox matrum*, la nuit des matrones (vieux-norrois : *disar*), les esprits protecteurs féminins. Enfin les idées et les usages qui en Allemagne et en Scandinavie se rattachent au « Joulfest » ressortissent exclusivement à l'animisme et au culte des âmes. C'est alors, croit-on, que passent les fées, les loups-garous, les elfes, les nains. Holda visite les maisons; la Chasse fantastique passe sans cesse à travers les airs. A l'intérieur des maisons on festoie et l'on boit, et les esprits reçoivent leur part de ces festins. Les travestissements en Nicolas ou Ruprecht sont les derniers vestiges des apparitions qui passaient pour être les incarnations des esprits, de même que les masques chez les Romains et le garçon des morts chez les Chinois [1]. Dans le nord on apportait à la fête l'« alfa- et disablot », comme il appert du ch. LXXX de la *Saga* d'Olaf, Tryggvasonar; or les relations étroites des alfar et disar avec les âmes des morts sont incontestables. Les sacrifices sont offerts spécialement aux esprits de la fécondité, *tîdar*, c'est-à-dire pour la bonne année [2]. Là où il y avait un dieu de la fécondité, en Suède Freyr, Joclever, Guillinburst, etc., en Norvège Thorr, c'est lui qui recevait les sacrifices.

J'ai toujours eu de la peine à voir dans la fête des XII nuits une fête solaire. Aussi ai-je essayé jadis de faire ressortir le caractère non seulement joyeux, mais sacré de ces nuits, en y attachant quelque caractère analogue à celui du *tabou* chez les Polynésiens ou du *kaddesh* chez les Hébreux. C'étaient, pensais-je, les nuits réservées pour Holda [3]. Je n'en suis que plus disposé à accepter l'interprétation de ces deux messieurs. Sans doute l'on n'avait pas méconnu jusqu'à présent le rôle des esprits dans le *Joulfest*; Grimm le mentionne expressément (*D. M.*, p. 789). Mais on n'en avait pas tiré les conséquences. C'est donc à l'origine

1) Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsg.*, I, p. 213 et suiv.
2) Cfr. *Gulfag.* XXIV : « Njordr, er gulli at hafa til árs ok friðar. »
3) Voir mes *Holda-mythen*, p. 228.

une fête des morts ; plus tard quand les dieux se substituèrent aux esprits et aux génies dans la religion germanique, Wôdan, Holda furent joints à la fête comme divinités chthoniennes des morts, et des sacrifices furent offerts à Freyr et à Thôrr pour la végétation. La fête du soleil renaissant, ce n'est plus la « Jœlfest » mais, dans le nord, le Goiblôt, le sacrifice de Goi, du mois de Goi ou février [1]. C'est alors seulement que l'on s'aperçoit du retour de la chaleur solaire. A la même époque se célèbrent les sacrifices de la fête bien connue d'Upsala en l'honneur de Freyr, *le dieu du ciel*. Alors aussi la roue enflammée, symbole du soleil, est roulée du haut des montagnes. Cette distinction est juste et ramène à sa véritable signification la grande fête païenne de l'hiver.

L'animisme permet d'expliquer également d'autres points moins importants. Lorsque dans le chant de l'Edda, *Vegtamskvidha*, Odhin conjure la vôlva par des chants de lui révéler l'avenir et que, regardant vers le nord, il frappe la terre de son sceptre (str. 9), lorsque dans un autre chant, le *Hyndlu-ljôdh*, Freya invite la vôlva Hyndla à chevaucher avec elle vers le Valhôll (str. 1), ces scènes ne s'expliquent que par la croyance que l'âme, séparée du corps, possède une puissance divinatoire et que par des chants ou d'autres moyens magiques on peut la contraindre à révéler ses secrets. C'est là ce que l'*Indiculus superstitionum* entend par « dadsidos », c'est-à-dire « sacrilegium super defunctos. » C'est là aussi ce que Burchard de Worms a en vue quand il parle des « carmina diabolica quae supra mortuum nocturnis horis cantantur ». Non moins frappante est la comparaison avec les « vardhlokkur » du nord, conjurations pour les esprits, dont on trouve un exemple significatif dans le récit de Thorbjörg, « la lítil vôlva » (Maurer, I, p. 445 et suiv.).

De même, lorsque dans la fin en prose du premier chant de *Helga-kvidha*, il est dit que Helgi et Swawa ressuscitent, on reconnaît la croyance animiste que le mort reparaît sous une autre

1) Aujourd'hui en novembre : goi. — Sur l'origine du mot voir Weinhold, *Altnordisches Leben*, p. 377.

forme. Et le rédacteur du troisième chant lui-même observe à la fin : « on croyait autrefois que les héros renaissaient, mais maintenant on appelle de pareilles croyances des illusions de vieille femme, *kerlinga villa* ». — curieux exemple d'ancienne critique à joindre au passage bien connu I *Samuel*, IX, 9.

Le corbeau Huginn, qui apporte des nouvelles à Odhin, ne serait, lui aussi, que l'âme, *hugr*, du dieu, qui s'envole sous forme de corbeau, s'il faut en croire M. Mogk (§. 1017). Ici nous avons déjà plus de peine à nous y reconnaître. Notre auteur se charge lui-même de nous apprendre que l'on n'échappe pas au danger de vouloir trop expliquer de choses par l'animisme, quand il ne veut voir dans la dernière gerbe du champ que l'asile du génie thériomorphe du vent. Et cependant dans une grande partie de l'Allemagne du nord on l'appelle Vergodendeël, Vergodendeelstruus, offrande à dame Godon, Fricke, Frija-Frigg [1].

Sans aucun doute l'animisme a joué un grand rôle dans la formation des mythes chez les Germains, mais il faut se garder de le faire intervenir là où le mythe des dieux supérieurs s'est déjà formé au-dessus de la croyance inférieure aux esprits. Il sert à expliquer de nombreux phénomènes dans la religion, le culte et la mythologie. Pour en donner un dernier exemple, le sacrifice humain, que M. Meyer (p. 199) croit étranger à la période préhistorique du culte des morts et des génies et qui, d'après lui, n'apparaît que dans le culte des dieux, est considéré par M. Mogk (§. 1118) comme une conséquence de la croyance qu'en aspergeant l'idole de sang, source de toute vie, on communique au corps inerte l'esprit et la vie. Mais il ne faut pas vouloir retrouver partout la croyance aux esprits et le culte des âmes. Les Germains se sont élevés à des conceptions plus élevées : leurs dieux, d'abord associés à des phénomènes de la nature, en arrivent à régner

1) Tel est aussi l'avis de M. Mogk, p. 291. Voir des renseignements intéressants sur « la dernière gerbe », dans mes *Baldr-mythus*, p. 173, n. 3. Le baron Schrt, *a. a.*, p. 27, donne une explication extrêmement insuffisante. — Autre explication : *für godes lôn* = compensation pour un travail pénible, d'après Knopp (Mogk, p. 1175, note).

sur la nature, acquièrent des attributs moraux, deviennent des figures idéales, sans perdre pour cela nécessairement tout caractère d'origine animiste et sans que des esprits ou des génies cessent d'exister à côté d'eux dans les croyances populaires.

(*A suivre.*)

L. KRAPPER

UNE FÊTE RELIGIEUSE ANNAMITE

AU VILLAGE DE PHU-DONG (TONKIN)

Dans une des boucles du canal des Rapides, à une dizaine de kilomètres environ et à droite de la route de Bac-Ninh, se trouve un assez gros village qu'on appelle Phu-Dong, lequel fait partie de la sous-préfecture de Tien-Du.

Les habitants de ce village et ceux des environs viennent de célébrer, par une série de fêtes des plus remarquables, un fait historique remontant à 400 ans avant notre ère. Il s'agit de la défaite d'une armée chinoise qui avait envahi le pays annamite, qu'on appelait alors le royaume de Van-Lang, et dont l'avant-garde occupait les mamelons isolés qui sont autour de Bac-Ninh. Au cours de cette bataille, le fils de l'empereur chinois Tchao Ouang et quatre de ses généraux furent tués, vingt-quatre autres généraux furent faits prisonniers.

Comme tous les faits historiques se rapportant à l'aurore des temps annamites, celui-ci a été transformé par la légende; c'est sous cette forme seule qu'il est connu dans le pays et que nous allons le raconter, avant de décrire les cérémonies auxquelles nous avons assisté.

L'avant-dernier roi de la dynastie des Hung, ayant appris par ses émissaires qu'une armée du nord s'avançait pour envahir ses Etats, rassembla ses troupes à la hâte et les envoya sous la direction d'un homme de grande valeur, nommé Ly-Công-Dât, au devant des envahisseurs. L'armée des Chinois était commandée par le fils du roi en personne; elle s'avança jusqu'à la montagne Tam-Tung où elle prit position; on voit encore aujourd'hui des traces de ses retranchements.

Les Annamites prirent le contact de l'ennemi; mais le premier engagement ne fut pas heureux et Ly-Công-Dât, vaincu, dut

battre en retraite jusque dans la plaine de Long-Bô, où se trouve aujourd'hui Hanoï; désespéré, il se suicida.

Le roi se trouva, par suite de ces circonstances, dans un grand embarras, car les troupes, démoralisées, avaient perdu toute confiance dans leurs chefs, et ne voulaient plus obéir. Il fit appel dans tout le royaume au patriotisme des hommes de guerre, promettant les plus hautes récompenses à qui sauverait la situation.

A cette époque, dans le village de Phu-Dông, vivait avec sa femme un pauvre homme de plus de soixante ans. Trois ans auparavant il leur était né un enfant qui depuis cette époque n'avait jamais parlé et se tenait toujours couché sur le dos, sans pouvoir ni remuer ni s'asseoir. La naissance de cet enfant était dûe à une intervention miraculeuse: sa mère, en traversant le village de Bin-Tau (aujourd'hui Thi-Cau, près de Bac-Ninh), avait remarqué sur la terre l'empreinte d'un pied d'une taille extraordinaire; inconsciente, elle avait mis le pied dans cette empreinte et elle avait conçu.

Lorsque le héraut chargé de lire la proclamation du roi arriva dans le village, la mère du jeune enfant l'entendit et s'écria: « Malheur à moi qui ai enfanté un être inutile qui ne sait que boire et manger; ce n'est pas lui qui sera jamais capable de se mesurer avec les ennemis du royaume. Le roi peut garder sa récompense, elle n'est pas pour nous; nous nous contentons de téter et de nous gaver de bouillie. »

Mais il se produisit alors une chose extraordinaire. L'enfant, entendant ainsi parler sa mère, se leva sur son séant et lui dit: « Je vous prie de faire venir ici le héraut. » La mère, devant ce prodige, fut saisie d'une grande frayeur. Elle appela sa voisine; la voisine aussi fut émerveillée, et conseilla de faire entrer le héraut.

Dès qu'il l'aperçut l'enfant se leva et dit: « Retourne dire au roi qu'il fasse forger un cheval de fer haut de huit pieds, une massue de fer et un casque de fer. L'enfant qui te parle montera sur le cheval, se coiffera du casque, s'armera de la massue et dispersera les ennemis.

— De quel poids voulez-vous la massue, demanda l'envoyé du roi.

— De cent livres, répondit l'enfant, et le cheval de mille livres.

Le héraut s'empressa de retourner vers le roi, à qui il rendit compte de ces faits extraordinaires. « Le Ciel, dit le roi, manifeste son intention de nous sauver de la ruine. » Il commanda à son surintendant général de faire forger le cheval, la massue et l'armure, et de faire remettre le tout à l'enfant, lequel fut d'abord mécontent parce que le cheval de fer n'avait pas d'entrailles, et exigea qu'on lui en forgeât. On fit ce qu'il désirait, on introduisit des entrailles de fer dans le ventre du cheval, et on porta le tout dans le village de Phu-Dông.

Quand la mère vit arriver toutes ces choses, elle eut peur pour son fils et le lui dit. Celui-ci répondit en riant : « Ne prenez pour l'instant d'autre souci que de me faire préparer à manger et à boire : il me faut prendre beaucoup de forces pour commencer la campagne. »

Quand l'enfant commença à manger, il prit à vue d'œil un développement excessif; sa mère, ne parvenant pas à le rassasier, on dut avoir recours aux voisins et tout le village apporta du riz et du vin, pour ce repas extraordinaire qui dura deux jours. Après ce temps, l'enfant, devenu un géant, revêtit l'armure, monta le cheval de fer et se mit en marche.

Le roi avait ordonné à son neuvième fils nommé Long-Son et à son dixième fils nommé Uy-Son, de l'accompagner. L'armée annamite formait trois corps de troupes chacun de trente mille hommes; le guerrier miraculeux était en tête, et son cheval de fer fendait l'espace comme s'il eût eu des ailes. Tout le monde était enthousiasmé de ce prodige, et les volontaires accouraient de tous côtés; on vit deux frères de la famille Nguyên, du hameau de Nghiem-Xa, abandonner leurs buffles dans la rizière et, armés du fer de leur charrue, suivre les soldats.

On atteignit l'ennemi à la montagne Trau (entre Bac-Ninh et Dap-Cau), où les avant-postes étaient fortement retranchés, et le combat s'engagea immédiatement. Le choc fut terrible, mais décisif; quatre généraux chinois furent tués et leurs soldats, dispersés, furent poursuivis à une grande distance. Au fort de la

mêlée, le guerrier miraculeux, ayant brisé sa massue de fer, arracha quelque part une touffe de bambous et s'en servit pour achever la déroute des ennemis. Ceux d'entre les Chinois qui ne furent pas tués, affolés par la peur, rendirent leurs armes; vingt-quatre des principaux officiers, s'étant engagés à ne plus servir contre le Van-Lang, furent remis en liberté.

Le fils de l'empereur de Chine, trouvé parmi les morts, fut inhumé au pied de la montagne; son tombeau existe encore.

Après la victoire, le guerrier miraculeux, remontant sur son cheval de fer, prit la route de Kim-Anh, et la suivit jusqu'à la montagne de Vu-Linh; arrivé là, il jeta la touffe de bambous dont il s'était servi dans la bataille, quitta ses vêtements de fer, gravit la montagne, et s'éleva au ciel. Le cheval de fer se rendit tout seul au village de Dong-Vi.

Aujourd'hui encore on trouve sur le sommet de la montagne la marque d'un pied imprimé dans la pierre; c'est le pied du guerrier qui laissa ce vestige lorsqu'il quitta la terre. A l'endroit où le cheval s'arrêta, qui est aujourd'hui le village de Phu-Ninh, on construisit un temple qui fut doté par le roi d'un domaine de dix mâu de rizières. On construisit également un temple dans le village natal du libérateur du royaume et on érigea, sur l'emplacement de sa maison, une stèle de pierre portant ces mots en chinois : « Ici, autrefois, était la demeure du roi céleste Dong. » Le roi affecta le revenu de cent mâu de rizières à l'entretien de ces deux monuments.

Enfin, quinze cents ans plus tard, l'an 1020, le roi Ly, qui était originaire des environs, voulut aussi honorer le grand Génie national; il lui éleva deux temples, l'un dans son village natal de Phu-Dong, auprès de la maison commune, et l'autre sur le versant de la montagne Vu-Ninh, ou Vê-Linh, près le phu de Tu-Son. On plaça dans ce dernier la statue du héros; elle y est encore.

En commémoration de ces événements, qui sont contemporains de la guerre du Péloponèse, les Annamites célèbrent chaque année, dans les temples du Génie, et principalement dans celui de Phu-Dong, qui est son village natal, des fêtes auxquelles on

donne le plus d'éclat possible. Au cours de ces fêtes, on rappelle par des groupes allégoriques le fait historique d'il y a deux mille trois cents ans.

Le temple du Génie, dans le village de Phu-Dong, se compose de trois grandes nefs transversales et parallèles; celle du fond sert de sanctuaire au Génie, elle est constamment fermée et inaccessible. Un gardien veille dans l'obscurité du lieu sacré; il lui est interdit, sous les peines les plus terribles, de laisser qui que ce soit pénétrer dans le sanctuaire, et de révéler au dehors ce qu'il contient. Dans les deux autres nefs se trouvent les autels et les accessoires religieux. Comme dans tous les temples annamites contemporains de la dynastie des Ly, de massives colonnes de bois soutiennent l'énorme toiture surbaissée, aux angles hardiment relevés, à la crête ornée de dragons aux écailles de porcelaine bleue. Au centre et traversant les deux nefs antérieures, une voie pavée de plaques grossières de marbre noir, dont les rugosités sont polies par le pied des pieuses générations conduit jusqu'au seuil du sanctuaire. Un portique monumental à trois entrées et à pavillon donne accès dans le temple; ce portique vient d'être complètement reconstruit par S. E. le Kinh-Lu'o'c du Tonkin; une stèle commémorative consacre le souvenir de cette restauration. De chaque côté du portique, à l'intérieur, on remarque deux lions héraldiques, en pierre, et à l'extérieur deux rampes de pierre figurant, comme dans les autres temples et édifices royaux, un dragon à cinq griffes. La facture de ces pièces sculptées est des plus grossières; celle du lion notamment est tout à fait barbare.

En avant et au centre de la porte principale du portique une tortue de pierre émerge du sol.

Des députations de tous les villages du canton viennent faire des offrandes au Génie; il nous a été rarement donné d'assister à une cérémonie plus imposante, à une manifestation plus solennelle et plus recueillie. Ils sont bien là cent notables, jeunes et vieux, tous correctement vêtus de la robe bleue à longues manches, coiffés du bonnet noir et chaussés des bottes de velours aux épaisses semelles blanches. Les gradués civils et militaires

portent sur la poitrine et le dos de leur robe le carré de broderie distinctif de leur rang. Les uns, alignés sur les côtés du temple, en avant de la foule silencieuse massée dans les profondeurs et contenue par une barrière, les autres, chefs de village, servants rituels, ou maîtres des cérémonies, placés à des endroits déterminés, entre les colonnes du centre, devant les autels, immobiles, la tablette d'ivoire à la main.

De temps en temps, avec un geste large des deux bras dans les manches flottantes, l'un d'entre eux psalmodie une invocation à laquelle répondent des coups de gong lentement espacés, ponctuant les phrases d'une musique de violons et de petits pipeaux de bambou d'une douceur incroyable, d'une harmonie inattendue.

Des tables sont surchargées d'offrandes; nous avons compté vingt-quatre tables et, sur chacune de ces tables, quinze sortes de mets dans des petites coupes de porcelaine. La fumée capiteuse de l'encens s'échappe en spirales d'innombrables bâtonnets et du couvercle ajouré de gros encensoirs de bronze suspendus aux colonnes. Un chant modulé comme une plainte se fait entendre au fond de la nef: il dit les titres honorifiques et posthumes conférés au Génie libérateur du royaume par de longues dynasties de rois. Puis un vieillard s'avance, à pas lentement cadencés; il porte, dans ses mains réunies et élevées par un geste hiératique, une coupe à libations. Tel le prêtre catholique à l'Élévation, la tête baissée, le visage comme hypnotisé par l'extase. Il s'avance suivi de ses deux acolytes et se dirige vers une des portes latérales du sanctuaire impénétrable devant laquelle il s'agenouille. Le silence est profond, la musique va *decrescendo*, elle est à peine perceptible: tout à coup on entend un roulement sourd, et on voit la double porte du sanctuaire s'entr'ouvrir. Elle découvre un plan de noires ténèbres d'où émerge progressivement, comme une apparition d'outre-tombe, un étrange personnage. Le front de ce personnage est ceint d'un voile noir qui retombe en arrière et se drape autour de son corps; le bas de sa figure disparaît sous un voile jaune qui s'attache derrière la nuque et ne laisse apparents que les yeux, lui donnant vaguement ainsi, selon qu'il est debout ou courbé, l'aspect d'un guerrier targui, ou celui d'une fellahine des bords

de Nil. C'est le prêtre unique et muet de ce culte unique, le seul être vivant admis dans l'intimité du Génie guerrier. Il s'approche, il s'agenouille sur le seuil de l'asile mystérieux, reçoit sur un plateau de cuivre la coupe à libations, puis, à reculons, rentre dans le noir où il paraît se fondre et disparaît. La double porte se referme lentement, devant les sacrificateurs prosternés. Après un court instant de silence, on entend un coup de cloche sortir de l'intérieur du sanctuaire, l'offrande est déposée sur l'autel invisible, et les chants et la musique recommencent dans la nef, pendant que chacun regagne sa place pour préparer un nouveau sacrifice.

J'ai dit ce qui frappe tout d'abord l'observateur occidental au milieu de ces pratiques de dévotion purement civile, la majesté du cérémonial, l'attitude inspirée des pratiquants. Certes, jamais messe papale ne fut dite en présence d'une assistance plus recueillie, avec des auxiliaires, diacres et thuriféraires, plus profondément pénétrés de la dignité de leurs fonctions, de la sainteté de l'acte qui s'accomplit. Ce n'est pas une mince surprise que de constater à quel point la face banale du paysan tonkinois, si inexpressive, si bestiale même parfois, quand on la considère courbée sur le dur labeur de la rizière, se transfigure sous l'impression de l'idée religieuse jusqu'à s'empreindre d'un véritable caractère de haute dignité sacerdotale; combien son geste timide s'élargit, combien son attitude tout entière, ordinairement humble et effacée, grandit et s'ennoblit dans l'exercice de ce culte purement laïque, fait de reconnaissance patriotique et de crainte superstitieuse.

Le taoïsme, qui ne perd jamais ses droits ici, introduit tout à coup une note particulière : c'est la cérémonie de l'hommage du tigre. Le tigre, personnification du mal et de l'ennemi, vient faire acte de soumission dans le temple et adorer le Génie guerrier; escorté par vingt individus travestis, qui chantent et frappent en cadence des claquettes de bois dur, le personnage qui représente le tigre, vêtu d'un justaucorps de toile peinte et porteur d'une tête de carton, s'avance et se livre, devant l'autel, à des séries interminables de danses et de prosternations. Un des assistants, armé d'un fusil de bois, fait le simulacre de le tuer; le tigre roule par terre, mais il

sa relève aussitôt et recommence ses pas et ses gestes, accompagné par les chants et les claquettes de ses vingt compagnons. Nous avons pu faire recueillir les paroles de la chanson du tigre :

Montre ne plus haut de l'arbre fané, pour enlever la fête du village.
Combien dans une année y a-t-il de printemps?
Combien dans un jour y a-t-il d'heures libres?
Combien chaque année compte-t-on de fêtes comme celle-ci?
Nous devons tout au Génie, l'éventail et la parasol.
Tout la richesse augmente l'éclat de notre fête.
Nous lui devons les riches bonnets de cérémonies.
Nous lui devons les brillants ornements des soldats.
Nous lui devons les deux grands vases pour l'eau du sacrifice.
Nous devons à sa générosité l'argent de nos plaisirs.
De chaque côté du portique se trouve une petite porte.
La foule arrive de tous les points de l'horizon.
Pour entendre le gong, voir flotter les drapeaux.
Chacun a revêtu ses plus brillants habits.
Au centre de l'étang, dans le pavillon, délibèrent les notables;
Autour de l'étang courent et s'agitent les jeunes gens travestis;
Les cheveux et les colliers se jouent devant le temple.
Celui qui n'a pas de cheval arrive monté sur son buffle.
Après la fête chacun s'en retournera chez soi.

Ensuite ont lieu les scènes historiques, la simulacre du combat, le cortège des valeurs défilant devant le temple du vainqueur. Cent jeunes gens, vêtus à l'antique, représentent les guerriers annamites; leur costume, aussi rudimentaire que possible, ne manque pas cependant d'un certain caractère; il se compose d'un gros bourrelet noir fixé autour du ventre et d'une ceinture étroite passée entre les cuisses, et retombant par devant à la manière d'un pagne; le reste du corps est complètement nu, sauf une écharpe rose, qui recouvre l'épaule droite, et dont les extrémités, nouées sur le flanc gauche, retombent élégamment sur la hanche, en compagnie d'un petit sac d'étoffe de soie, en forme de croissant, orné de longs effilés de soie, rappelant, moins la fourrure, le sac des highlanders. La tête est coiffée d'un casque noir dont la partie postérieure se termine par un petit couvre-nuque d'étoffe. On peut voir de très vieilles statues de guerriers, ainsi costumés, dans le temple funéraire des rois de la dynastie des Ly, à Dinh-Bang, près le plus de Tu-Son.

Les généraux chinois sont représentés par vingt-quatre jeunes filles, vierges, m'affirme mon guide. Je ne me charge pas d'expliquer pour quel motif on représente ainsi les généraux chinois. Ces fillettes (plusieurs n'ont pas dix ans) sont parées de riches robes de soie de couleurs éclatantes, couvertes de bijoux d'or, de colliers, de boutons d'oreilles ; chaque village des environs présente une jeune fille et pourvoit aux frais de sa toilette. Debout chacune sur une sorte d'autel ou de table à offrande, condamnées à l'immobilité la plus absolue, ces pauvres filles n'ont dans la fête aucun rôle actif ; séparées les unes des autres par un intervalle de 10 à 15 mètres, entourées des femmes de leur village, elles forment sur la digue, en face du temple, et sur une étendue de près de deux kilomètres, un développement de vingt-quatre groupes devant lesquels la procession défile. Quatre autres jeunes filles figurent les quatre généraux chinois qui furent tués dans le combat ; une autre, vêtue d'une robe jaune et coiffée d'un haut bouquet très compliqué, représente le fils de l'empereur de Chine. Autrefois, des têtes en papier des généraux victimes étaient apportées sur l'autel du Génie ; aujourd'hui, on se contente de présenter les coiffures des personnages figuratifs.

Les cent guerriers exécutent avec le plus grand ensemble et la plus extrême souplesse des exercices variés, défilés et changements de front. Nous n'entrerons pas dans d'autres détails, nous ne décrirons pas les attitudes archaïques et les mouvements étranges des batteurs de gong et de tambour, ni les attitudes des porte-étendards ; ce serait sortir de notre cadre.

La fête historique est doublée de la fête foraine, avec ses acteurs, ses jeux variés, ses marchands de friandises. Le spectacle auquel nous avons assisté, et dont nous avons décrit succinctement les grandes lignes et les parties les plus originales, restera dans notre esprit comme un des plus saisissants qu'il nous ait été donné de voir au Tonkin. Quel est, dans notre vieille Europe, le peuple qui peut se flatter de célébrer encore l'anniversaire d'un fait héroïque de son histoire datant de deux mille trois cents ans ?

G. Demorgny.

REVUE DES LIVRES

G. L. Gomme. — **Ethnology in Folklore**. Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner and Cº, 1892, in-12, VIII-200 p.

Le livre que vient de faire paraître M. Gomme se peut résumer en cette seule idée : que les nombreuses grossières et superstitieuses encore de sauvagerie qui survivent chez les peuples européens ne sont point d'origine aryenne, mais ont été empruntées par les envahisseurs aux tribus sauvages qui occupaient le sol de l'Europe, ou plutôt que ces races européennes elles-mêmes ont perdu au milieu des tribus celtiques et germaniques, venues d'Orient, et avec elles les coutumes qu'elles pratiquaient, les croyances auxquelles elles étaient attachées.

Voici les divers anneaux de la chaîne de raisonnements qui a conduit M. Gomme à la conclusion qu'il a adoptée : le caractère commun de toutes les coutumes qui constituent le folk-lore d'un peuple, c'est de ne pouvoir plus se développer et se transformer ; elles ont été fixées, cristallisées en quelque sorte à un certain point de leur évolution ; elles restent telles qu'elles étaient alors jusqu'au moment où elles commencent à se dissoudre et à s'effacer lentement. Mais une coutume ne se fixe point sous l'effet d'elle-même ; pour qu'elle devienne à jamais rebelle à tout développement, il faut qu'elle ait été arrêtée au cours de son évolution par l'intervention d'une cause extérieure, par l'entrée en jeu d'une race ou d'une religion nouvelles. Ce qu'il importe de déterminer, c'est à quel stade le développement d'une coutume a été ainsi arrêté : porte-t-elle une empreinte de sauvagerie inférieure à mesure ou bien, au contraire, est-ce seulement une coutume barbare ? Était-elle à ce moment pratiquée par la population tout entière ou tendait-déjà en démétude dans les classes supérieures ? etc. Il peut arriver, et il arrive en fait que nous trouvions chez un même peuple des coutumes arrivées à des stades divers de l'évolution ; il faudra alors admettre que des causes différentes ont successivement agi pour fixer sous une forme immuable les coutumes que l'on retrouve sur un point ou à une autre inégale du développement. En Europe, on retrouve sous jacentes à la civilisation aryenne deux couches distinctes de traditions et de pratiques. La plus superficielle est constituée par des coutumes et des croyances, communes à tous les peuples de race aryenne et que l'introduction du christianisme en Europe a arrêtées dans leur développement ; mais au-dessous d'elle, il en est

une autre formée de pratiques beaucoup plus grossières et nettement apparentées à celles des sauvages actuels : ces pratiques ce sont celles des races primitives qui occupaient le sol, en viennent s'établir les Aryens, et c'est l'invasion aryenne qui les a fixées pour ainsi dire et immobilisées à jamais dans leur ouvrage respectif.

Deux postulats doivent tout d'abord être acceptés pour que la thèse soutenue par M. Gomme puisse être défendue.

Le premier, c'est qu'il est impossible qu'à côté des formes plus développées qui en sont directement sorties subsistent dans une même société les formes anciennes et grossières d'une croyance ou d'un rite : la croyance ou la pratique supérieure est, en bon droit, la transformation de la croyance ou de la pratique plus rude qui l'a précédée ; si elles apparaissent, c'est qu'il ne subsiste plus rien de celles qui existaient avant elles ; à vrai dire, les croyances nouvelles ne sont les croyances anciennes elles-mêmes à un autre stade de leur développement : elles ne peuvent pas plus coexister que ne peut vivre à côté du vieillard l'enfant qu'il était cinquante ans plus tôt.

Le second postulat, c'est qu'il existe deux sources nettement distinctes de pratiques traditionnelles et qu'il n'en existe que deux ; c'est ensuite que l'on peut réduire à deux les transformations multiples et profondes dont l'Europe a été le théâtre : l'invasion aryenne et l'introduction du christianisme ; c'est enfin que l'on peut raisonnablement classer en deux groupes homogènes toutes les populations diverses qui ont successivement et simultanément occupé le sol de l'Europe : les races aryennes et les races non aryennes.

Mais il nous semble que ces deux postulats dont le premier seul du reste est expressément formulé par M. Gomme sont précisément des plus contestables. M. Gomme affirme qu'il est impossible qu'une coutume grossière subsiste à côté de la coutume plus raffinée qu'elle a engendrée, mais de cette loi qu'il énonce, il n'apporte aucune preuve ; il ne nous dit même point pourquoi il devait en être ainsi, il affirme et s'en tient là. Il semble bien, au contraire, que des coutumes puissamment appauvries qui procèdent, à coup sûr, de celles qui les ont précédées, et se superposent à ces pratiques ancestrales sans pour cela les détruire, M. Gomme pourra toujours, il est vrai, répondre que le rite nouveau est d'importation étrangère, et que s'il a avec la coutume ancienne quelque ressemblance qui puisse induire à croire qu'il a eu elle son origine, c'est qu'il est sorti en un autre pays d'une coutume analogue ou qu'il s'est mêlé et a donné fondu avec elle dans son pays d'emprunt. Tout cela, à coup sûr, est possible, mais tout cela est seulement possible. Or si l'on admet un instant que cela ne soit pas et que sur un même peuple puissent coexister deux strates successifs de développement d'un même culte, tout ce bel édifice si laborieusement construit par M. G. s'écroule et sa tentative pour retrouver, dans la stratification de coutumes et de traditions qui constituent le folk-lore d'un peuple, les apports successifs de chaque race, est réduite à n'être plus qu'un ensemble de naïvetés et

attachantes hypothèses. Remarquons ensuite que les diverses coutumes d'un même peuple peuvent ne point se transformer toutes avec une égale facilité et que des rites relativement récents peuvent coexister avec des pratiques grossières, simplement parce que ces pratiques en raison soit de leur caractère particulièrement sacré, soit au contraire de leur faible importance relative, ont montré une plus grande résistance au changement.

L'évolution peut d'ailleurs marcher d'un pas inégal dans les diverses classes d'une même société ou les diverses régions d'un même pays, et ce sont autant de raisons à ce mélange de coutumes sauvages et de croyances seulement barbares qui ne se peut expliquer, d'après M. G., que par l'intervention de forces extérieures à la société où on le retrouve.

Le second postulat de M. Gomme semble tout aussi difficile à établir. Y a-t-il donc deux groupes de pratiques et de traditions si nettement différenciées dans le folk-lore européen, et ne trouve-t-on pas au contraire dans toutes ces croyances et tous ces rites populaires des mêmes influx de délicatesse et de grossièreté et n'est-ce pas faire preuve de plus de hardiesse imaginative que de critique que de les répartir ainsi en deux groupes, aux contours nettement définis, qui ne se constituent arbitrairement? Comment d'ailleurs sommes-nous autorisés à réduire à deux les événements historiques qui ont déterminé cette stratification des croyances en couches distinctes, et n'est-ce point parce que nous n'en connaissons que deux avec certitude que nous divisons à leur tour les pratiques et les traditions en deux groupes, faisant ainsi de notre ignorance un principe de classification? Il nous semble également bien téméraire de diviser l'espèce humaine en deux grandes familles, l'une constituée par les Aryens, l'autre qui comprend tout le reste de l'humanité et peut-être le raisonnement que fait M. G. semblera-t-il quelque peu sophistique : dans l'Inde certaines coutumes sont pratiquées surtout chez les populations de races non aryennes; ces coutumes, nous en retrouvons les analogues en Angleterre ou en Allemagne, c'est donc que là il a vécu et il vit encore, sans doute, ... les mêmes races que dans l'Inde? M. G. ne le dit point... mais une race aryenne. Les mêmes coutumes cependant se retrouvent chez les races les plus diverses, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les Australiens, les Polynésiens, les Hottentots et les populations noires du Congo : sont-ils donc tous de même race? Il peut-on croire à une parenté profonde entre eux? Que signifie alors cette opposition entre les Aryens et les non-Aryens qui semble faire des non-Aryens un seul corps? N'est-ce parler seulement de populations arrivées au même stade de la civilisation? Mais alors pourquoi affirmer l'origine aryenne de ces coutumes? Les Aryens ne l'auraient point traversé eux aussi, cet état de civilisation, si grossier et si brutal? Cela est, au contraire, d'une haute probabilité et M. Gomme ne fait pas difficulté de le reconnaître. Eh quoi importe-t-il alors, que ce soit dans l'Inde chez les populations aryennes ou chez celles qui les ont précédées sur le même sol et qui ont continué d'y vivre auprès d'elles, que prédominent les

communs qui ont laissé leur trace dans le folk-lore européen? M. G. répondrait que l'on connaît avec certitude l'existence chez les Aryens de coutumes assez barbares, de croyances plus raffinées et qu'elles se trouvent ambiantes au sein d'une race pure à côté de ces pratiques, empruntées d'une grossièreté sauvage, qui ont survécu dans le folk-lore celtique et germanique, mais c'est là précisément l'affirmation dont j'conteste. Il y a un instant, en marquant le caractère conjectural. Je voudrais que l'on ne se méprît point sur la portée de mes objections : je ne nie point que les choses se soient passées comme l'affirme M. G.; tout ce que je veux établir, c'est que la théorie qu'il a édifiée sur un ensemble d'hypothèses, fort ingénieuses à coup sûr et qui reposent bien souvent sur des faits, mais d'hypothèses que l'on n'est point autorisé à tenir de faire et dont un jour après tout se passe.

Si la thèse que soutient M. G. nous semble fort discutable, ce qui ne l'est point c'est le talent avec lequel il la défend; la fermeté de sa dialectique, son érudition sûre et sûre, la clarté et la vigueur de son style font de livre qu'il a écrit l'un des plus intéressants et des plus agréables qui aient été consacrés à l'étude comparée des coutumes et des traditions populaires.

Voici maintenant l'analyse rapide de l'ouvrage de M. G. étudié par chapitres.

Après avoir nettement exposé sa théorie (ch. I), il en tente la démonstration par l'examen détaillé d'un exemple particulier. Le fait qu'il a choisi, pour en faire le pivot de sa démonstration, est emprunté à l'histoire religieuse de l'Inde contemporaine : sir W. Elliot l'a rapporté tout au long dans le *Journal of the ethnological Society* (n. s., I, p. 27). C'est une fête agricole qui est célébrée dans toute l'Inde méridionale et où les rites principaux sont dévolus à des catégories de personnes qui toutes appartiennent par leur origine aux races autochtones; elle consiste essentiellement dans la suite rituelle d'une guerre feinte, partie en rouge, et dans l'immolation rituelle et le dépècement de buffles et de moutons, dont chacun s'efforce d'emporter un morceau pour féconder son champ. Les rites des animaux tués sont l'objet d'une minutieuse et d'une curieuse tenue particulières. Le cinquième jour, le prêtre du dieu agricole, Perayi, dénoue avec ses dents un agneau, puis s'enfuit comme s'il avait commis un crime. Des particularités du village, une sorte d'expulsion des maux et le présence dans les cérémonies d'hommes et de femmes nus sont au nombre des traits caractéristiques de cette fête, à laquelle M. G. a recherché avec grand soin des parallèles dans le folk-lore européen : il les trouve dans les rudes jeux de Dionysos et dans certaines coutumes du Devonshire, qu'relatent et commentent, d'après lui, quelques découvertes archéologiques, faites récemment dans le Northumberland.

Mais M. G. ne s'en est point tenu là; il a pris à tâche de démontrer qu'il est certaines superstitions, qui ne peuvent être nées que du contact d'une race conquérante avec les races inférieures qui occupaient avant elle le territoire dont elle s'est emparée (chap. III). Ces croyances ont leur

origine dans la crainte qu'inspirent aux conquérants ceux qu'ils ont conquis. M. G. donne de nombreux exemples de cette superstitieuse erreur qu'éprouvent à l'égard des sauvages les populations barbares ou à demi civilisées qui entrent en contact avec eux. En Nouvelle-Guinée les tribus de la côte redoutent les pouvoirs magiques des tribus de l'intérieur; à Madagascar les Hovas ont pour les Vazimba une vénération craintive; pour les Malais et les Chinois, les Jakuns et les Poyangs sont des êtres à demi surnaturels. Les Aryens de l'Inde ont sur leurs voisins non aryens les mêmes conceptions; ils éprouvent les mêmes sentiments. Ils leur attribuent une très grande puissance et les considèrent comme des magiciens habiles, en continuelle relation avec les démons; ces magiciens sauvages ressemblent trait pour trait aux sorciers d'Europe, qui sont, d'après M. G., leurs légitimes héritiers. Cette ressemblance n'est pas contestable, mais on ne nous semble pas autoriser les conséquences qu'en déduit M. G. Les sorciers européens s'adonnent aux mêmes pratiques et sont revêtus aux yeux du peuple des mêmes pouvoirs que les magiciens et les sorciers des peuples non civilisés; d'autre part les gens qui appartiennent aux races vaincues sont souvent considérés par les conquérants comme investis d'une puissance surnaturelle; les tribus sauvages et primitives sont doubles des mêmes peuples par leurs voisins plus élevés en civilisation. Les sorciers européens, conclut M. G., continuent donc la tradition de magiciens sauvages qui ont occupé le sol de l'Europe avant l'invasion aryenne : ils sont leurs descendants ou leurs élèves. M. G. semble oublier que les peuples qui ont cette croyance superstitieuse aux sorciers étrangers ont eux-mêmes des magiciens et pratiquent la sorcellerie. Il est très possible que lorsque les tribus celtiques et germaniques sont venues s'établir en Gaule et en Germanie, les populations qui les avaient précédées s'adonnaient aux pratiques magiques, mais il est très probable que ces tribus amenaient avec elles des sorciers. On voit très bien, au reste, comment des gens qui croient à la sorcellerie peuvent être amenés à considérer leurs voisins, malfaisants et étranges, comme des magiciens, on comprend fort mal, au contraire, comment le contact avec des sauvages pourrait suffire à donner l'idée de la magie à des populations qui ne l'auraient point, on pourrait dire, à coup sûr, en emprunt direct, le transport d'une race à l'autre de tout un ensemble de croyances et de rites, mais telle n'est pas la thèse soutenue par M. G. C'est au même ordre de faits que M. G. rapporte l'origine de la croyance aux fées et aux lutins. Mais tandis que les primitifs habitants de l'Europe se considéraient eux-mêmes comme des sorciers et que la sorcellerie n'est, d'après M. G., que la survivance dans la civilisation moderne des croyances qu'ils avaient réussi à faire naître dans l'esprit de leurs envahisseurs, la croyance aux fées et aux génies romains ne fut l'ensemble des opinions que s'étaient faites les Aryens sur les premiers occupants du sol. La encore, une double objection se pose irrésistiblement : pour transformer en des fées qui agissent par des procédés surnaturels, en des fascinateurs dangereux, en des esprits qui ne sont point

une à des corps, parole aux corps des hommes, des choses grossières et crues, une seule communion est nécessaire, mais elle est indispensable, c'est de croire aux fées. D'autre part, ces mêmes croyances, pour les retrouver tout aussi nettes, tout aussi précises chez les races colonnes que chez leurs conquérants. Ainsi donc les sauvages ont eux-mêmes les croyances que, d'après M. Gomme, a engendrées dans les races autochtones la terreur qu'ils inspiraient et les pratiques que sont censées avoir enseigné aux Aryens les tribus grossières qui occupaient avant eux la soi-disant Europe, toutes les analogies permettent de supposer que les Aryens les pratiquaient eux-mêmes. M. G. est frappé lui-même des analogies étroites qui rapprochent les cultes druidiques des pratiques magiques. Il triomphe de cette difficulté en attribuant à la suite du professeur Rhys aryens aryanisés au druidisme, mais c'est là une opinion qui rencontre de la part de nombre de celtisants une très vive résistance, et si elle se trouve en définitive insoutenable, l'argument invoqué par M. G. en retournera contre lui avec une grande force.

Le chapitre VI est consacré aux cultes locaux, à l'adoration des esprits des fontaines, des rivières, des montagnes et des bois. M. G. s'efforce de démontrer que ce sont là des dieux attachés aux lieux mêmes où on les adore, qu'aucun envahisseur ne les y apporte jamais et que tout race, un nouveau, qui vient s'établir sur le sol où ils régnaient en vertu de leur droit de première occupation les adopterait en les transformant. Il range dans le même groupe les divinités agricoles, dont les cultes, si profondément étudiés par M. Frazer, tiennent aussi une si large place dans les coutumes des paysans d'Europe. « Dieux de la terre, écrit-il (p. 69), qui réclament ou sanctifie le sang des hommes; dieux des arbres, à qui il faut la vie de leur prêtre; dieux du blé, qu'on honore en les tuant; dieux de la pluie, qui veulent des victimes, tous ces dieux ne sont point des dieux nationaux, les dieux d'un clan ou d'une tribu, mais des divinités attachées aux lieux où elles sont nées et où elles ont grandi. » A coup sûr, les Aryens n'ont pas apporté avec eux en Europe la notion de l'esprit qui habitait telle fontaine ou telle montagne, et les paysannes habitantes de la Germanie ou de la Bretagne n'avaient pas attendu sans doute l'invasion aryenne pour peupler d'invisibles puissances leurs rivières et leurs forêts, mais rien ne permet d'affirmer que les Aryens ne connaissaient pas les divinités des arbres et de la terre, les dieux de la pluie et des eaux et qu'ils n'aient pas apporté avec eux des croyances et des coutumes analogues à celles qu'ils allaient trouver chez les populations qui les avaient précédés sur le sol de l'Europe. Je dirai plus, c'est que de ces populations, nous ne savons rien ou presque rien, que leur ressemblance, leur grossièreté plus grandes que celles des envahisseurs venus de l'Est en sont une hypothèse; que, si l'on admet la théorie de M. G. qui attribue au druidisme une origine aryenne, il faudrait leur accorder, au contraire, un développement religieux déjà très remarquable. Rien ne prouve enfin qu'elles aient couvert toute l'aire où se sont répandus les Aryens, et si l'on peut supposer que beaucoup de

notes jamais été comprendre par les comparants aux ruines, on peut supposer avec tout autant de vraisemblance que, dans bien des cas, ce sont les Aryens eux-mêmes qui ont les premiers commencé d'adorer les esprits de telle source ou de telle forêt. Mais il faut se féliciter que M. G. ait été amené à la thèse qu'il défend ; ses efforts pour la démontrer nous ont valu, en effet, une remarquable étude sur le culte des rivières et des fontaines dans les îles Britanniques que tous les folk-lor istes et les mythologues auront profit à lire et qui peut compter parmi les meilleures parties du livre.

Dans le chapitre v, M. G. a pris la question par un autre côté : abandonnant pour un instant les comparaisons avec l'Inde, il s'efforce de faire apparaître entre les pratiques et les croyances religieuses des Aryens et certaines coutumes des paysans d'Europe des contradictions qui ne se peuvent, d'après lui, résoudre qu'en assignant à ces deux groupes de traditions et de rites une origine différente. C'est ainsi qu'il oppose l'une à l'autre deux formes du culte des morts : l'une qui repose sur la vénération des ancêtres morts, invoqués comme protecteurs, l'autre qui est inspirée par la terreur que causent aux vivants les âmes de leurs proches. Mais on peut répondre que ces deux formes de la religion des morts ne sont pas exclusives l'une de l'autre, qu'elles subsistent côte à côte chez presque tous les sauvages actuels, et d'autre part, que parmi les pratiques que M. G. considère comme en seconde opposition avec le culte affectueux des ancêtres et des proches, il en est qui semblent directement inspirées par les sentiments que suppose cette forme religieuse, la coutume, par exemple, de manger les corps des parents morts. Il nous est de même impossible de voir en quoi l'existence des institutions sociales qui font de nos aux autres les membres d'un clan se trouve en contradiction avec la conception que les morts sont méchants et qu'il faut parfois pour les apaiser des sacrifices humains. Nulle part peut-être les liens sociaux n'ont la puissance de ceux qui unissent les uns aux autres ses Australiens les membres d'un même clan totémique et les Australiens cependant vivent dans la continuelle terreur des morts.

Le chapitre vi est consacré à rechercher, si des ruines primitives qui ont, d'après M. G., transmis aux envahisseurs aryens leurs rudes croyances et leurs pratiques sauvages, n'ont point persisté elles-mêmes au milieu des nouveaux-venus. M. G. conclut affirmativement : il retrouve jusqu'aux siècles derniers des traces de l'existence de petites peuplades naines en Grande-Bretagne et en Irlande. Les conclusions dépassent-elles ici peut-être un peu la portée des faits qu'il a recueillis et ingénieusement rapprochés ? la séparation persistante pour les petites stations peut s'expliquer plus aisément que par l'hypothèse de la persistance dans la société européenne d'une race particulière d'adorateurs des pierres. Mais les détails qu'il a réunis sur la survivance de coutumes barbares en Irlande jusqu'au plein XIXe siècle, la coutume par exemple de ne point percer de vêtements dans un grand nombre de circonstances, et sur l'existence dans le pays de Galles et en Angleterre de familles royales qui veulent conserver à

une date récente les habitudes, le caractère et jusqu'au genre de vie de certains sauvages, présentant un très vif intérêt : il faut se féliciter que M. G. ait poussé ses recherches dans cette direction.

Ce livre ne laissera indifférent aucun de ceux qui le liront et il obligera les mythologues et les ethnographes qui ne pourront adhérer aux conclusions de l'auteur à soumettre à une critique sévère toutes celles de leurs opinions qu'ils avaient acceptées sans les examiner de très près.

L. Marillier.

F. B. Jevons. — **Plutarch's Roman Questions.** Translated A. D. 1603 by Philemon Holland, M. A., fellow of Trinity college, Cambridge. Now again edited by Frank Byron Jevons, M. A., classical tutor to the University of Durham. With Dissertations on Italian Cults, Myths, Taboos, Man Worship, Aryan marriage, Sympathetic Magic and the Eating of Beans. (*Bibliothèque de Carabas*, vol. VII). Londres, D. Nutt, 1892; in-12; cxxxiii-170 pages.

M. Lang a eu, il y a quelques années, l'idée de faire réimprimer les traductions anglaises anciennes des ouvrages de l'antiquité classique qui peuvent offrir quelque intérêt à l'histoire des coutumes et des croyances populaires. C'est de là qu'est née la *Bibliothèque de Carabas*, à laquelle la libéralité de M. Nutt a donné la vie. C'est une fantaisie de bibliophile et de lettré tout autant qu'une entreprise scientifique, mais on aurait mauvaise grâce à se plaindre du luxe discret, du goût vraiment artistique avec lequel sont édités ces documents que tout folk-loriste sera heureux de placer dans sa bibliothèque sous la forme nouvelle où les lui offre M. Lang. Sept volumes ont déjà paru dans cette collection : M. Lang a accompagné lui-même d'une introduction les deux premiers : *Cupid and Psyche. Done into English by W. Adlington*, et *Eulogy. The second Book of the famous History of Herodotus. Englished by B. R.*, 1584; la longue étude critique sur la signification et la portée du célèbre conte d'Apulée qu'il a mise en tête de ce petit livret peut compter parmi les meilleurs morceaux qu'il ait écrits. Le troisième volume est consacré aux Fables de Bidpai, le quatrième et le cinquième à celles d'Ésope. M. J. Jacobs les a accompagnées des commentaires et des éclaircissements nécessaires. Le sixième volume renferme l'*Attis* de Catulle, que M. Grant Allen a fait précéder de dissertations sur le mythe d'Attis et l'origine du culte des artres. Ce sont ces dissertations, ces introductions critiques, toutes pleines de substantielle et élégante érudition, qui font l'intérêt et la valeur scientifique de cette collection.

Le volume que publie M. F. B. Jevons n'est point inférieur à ses devanciers. Les œuvres morales de Plutarque sont pour l'historien des religions une source

inépuisable de précieux renseignements, mais il n'en est peut-être pas parmi eux traité qui présente une aussi réelle utilité pour la mythologie comparée que les *Questions romaines*. C'est à vrai dire le premier ouvrage qui ait été spécialement consacré au folk-lore. On trouve sans doute plus d'un fait intéressant à glaner dans les réponses que donne Plutarque aux questions qu'il se pose, mais n'est-ce pas souvent un symbolisme moral ou cosmologique ou un naïf enfantillage qui dicte ces réponses, et il faut avouer que c'est dans les questions mêmes que réside vraiment le plus vif intérêt de ce livre. Ces coutumes qu'observaient encore fidèlement les Romains à cette époque de haute civilisation, mais dont ils avaient perdu le sens véritable, nous sont ici conservées avec une précision, une netteté parfaites. Les plus importantes de ces coutumes, celles du rocher qui nous apparaissent telles parce que nous les comprenons mieux, M. J. savait les a reliées dans son introduction et il s'est efforcé d'en déterminer le sens exact en les rapprochant d'autres coutumes parallèles qui se rencontrent chez d'autres peuples et dans d'autres civilisations. Pour mieux faire comprendre la valeur des faits que nous a conservés Plutarque, il a été amené à faire de la religion romaine une sorte d'exposé succinct où il les a enchâssés; mis ainsi dans le jour qui leur convient, ils prennent une singulière importance que souvent on ne leur voyait point clairement tout d'abord.

Le fait qui domine toute l'étude des religions italiques, c'est leur extrême pauvreté en mythes et en légendes, en mythes immiques surtout; il semble même que la seule légende italique qui puisse, à la rigueur, accepter une interprétation cosmologique, c'est l'histoire d'Hercule et de Cacus; encore est-il à craindre que l'on n'aille pas trop affirmatif. Les mythes qui se sont si largement développés en Italie sont d'origine étrangère; les Romains les ont empruntés aux Grecs. La religion italiote est essentiellement un culte, ce qui revient à dire que son but est essentiellement pratique et son caractère social. Ce sont là des vérités banales pour tous ceux qui connaissent l'histoire religieuse de la Grèce et de l'Italie, mais la formule où M. J. a essayé de les résumer ne nous semble pas heureuse. Le polythéisme, dit-il (p. xviii), était inconnu à l'Italie, jusqu'au jour où elle l'a emprunté à la Grèce. On est d'abord quelque peu surpris, mais il n'est que de s'entendre et les querelles de mots n'ont après tout qu'une médiocre importance. Ce qui a entraîné M. J. à cette affirmation fort contestable en sa forme, c'est la définition plus contestable encore que M. Chantepie de la Saussaye donne du polythéisme et que M. J. accepte pour son compte. A s'en tenir à cette définition, les dieux seraient rares dans toutes les mythologies et ce serait par un étrange abus que nous parlerions des dieux des peuples sauvages. Vient en effet, d'après ces auteurs, les conditions requises pour que les êtres supérieurs, adorés par tel ou tel peuple, méritent le titre de dieux — et il faut qu'ils soient unis les uns aux autres comme les membres d'une même famille, et tous subordonnés à l'un d'entre eux, qui doit être considéré comme leur

semble souvenu au qui est la même pensée pure ; 2° à mesure que l'art se développe, on fait de ces êtres des représentations plastiques et ces images les doivent représenter sous forme humaine ; 3° l'idée d'un progrès moral doit s'associer à leur culte ; 4° ils doivent être conçus comme des êtres personnels, intimement bons et beaux ; 5° l'intelligence humaine exige que ces relations des dieux entre eux et avec la nature soient coordonnées en un système. Que ce soit là un très noble rêve du polythéisme, c'est ce que l'on ne saurait contredire. Mais ce n'est pas sous cet aspect raffiné qu'apparaissent d'ordinaire les dieux. La limite est incertaine, et, à dire vrai, conventionnelle entre l'animisme et le polythéisme ; il paraît plus naturel cependant de ne la point placer au point où la mettent MM. Jevons et Chantepie de la Saussaye. Quand un esprit, et nous entendons par là une âme qui ne s'est jamais incarnée en corps d'un homme, se détache de l'objet qu'il anime, qu'il reçoit un culte distinct et prend un nom ; un dieu nouveau est créé. Très souvent il n'a point forme humaine, mais animale, parfois même il n'a aucune forme définie, il est souvent fort laid, plus souvent encore fétiche. Il n'est qu'exceptionnellement un distributeur équitable de récompenses et de châtiments, les fautes des hommes lui importent peu, il ne punit que celles qui le lèsent directement. Les fonctions des divers dieux sont en reste fort souvent mal définies, leurs domaines empiètent les uns sur les autres, et si, fréquemment les dieux se présentent à nous groupés en famille, ce n'est point un instinctif besoin d'ordre qui les a fait ainsi disposer, mais c'est par un anthropomorphisme naïf qu'on a conçu les dieux sur le modèle de la famille humaine.

Si l'on se fait du polythéisme cette conception plus modeste mais plus exacte, nous semble-t-il, et à coup sûr plus compréhensible, il faudra bien admettre que le polythéisme existait en Italie avant l'invasion des légendes et des cultes grecs, puisqu'il existe partout où l'on adore d'autres êtres que les âmes des ancêtres et les génies immanents des rivières, des montagnes et des forêts, c'est-à-dire dans presque tous les peuples dont la religion n'a point encore subi cette sorte de régression qui l'a réduite à n'être plus qu'un ensemble de pratiques rigoureusement observées, mais à peu près inintelligibles pour ceux-mêmes qui les observent. Mais, cette réserve faite, il faut bien reconnaître que si l'on enlève aux dieux italiens tout ce qu'ils ont emprunté aux dieux grecs, leurs légendes s'appauvrissent singulièrement et que de leur culte même disparaissent presque tous les éléments qui n'ont point un caractère proprement magique. Si l'on ajoute à cela qu'un grand nombre des dieux les plus honorés dans Rome ont été importés de Grèce au cours des temps historiques et que la plupart des dieux vraiment italiotes ont une personnalité très peu marquée et ne sont point conçus à l'image de l'homme, mais demeurent des forces mal définies qui ne se distinguent guère les unes des autres que par leurs fonctions et leurs noms, on sera amené à admettre que sous une incontestable apparence l'affirmation émise par M. Jevons est très voisine de la vérité.

Un caractère frappant des quelques mythes que l'on peut considérer comme vraiment italiens, c'est qu'ils ont pour objet d'expliquer non point des phénomènes naturels mais des institutions ou des coutumes, celles par exemple de séparer avec le pétale d'un javelot les cheveux de la mariée, ou celle encore de tenir constamment ouvert le temple de la déesse fleuve. C'est là, à mes yeux, une preuve de leur ancienneté relative; l'objet premier de la curiosité toujours en éveil du sauvage, c'est en effet, presque toujours, ce qui le touche directement: il cherche tout d'abord à s'expliquer ce qu'il fait, à savoir d'où il vient et où il va; les spéculations sur la nature n'apparaissent que plus tard.

C'est, à coup sûr, une évidente exagération que d'en revenir avec Herbert Spencer aux théories d'Evhémère et de faire du culte des morts l'origine commune de toutes les formes religieuses, mais il n'en est pas moins certain que c'est de tous les cultes à la fois le plus répandu et le plus uniforme dans ses manifestations. Il a laissé sur l'ensemble des institutions en Italie des traces plus évidentes encore qu'en Grèce, et jusqu'à la destruction de la religion romaine il a continué de vivre à côté du culte des dieux; à vrai dire, le christianisme même l'a transformé plutôt que détruit. Les sentiments dont s'inspire cette religion des morts sont de nature très complexe: les morts sont à la fois craints et vénérés; ils sont souvent conçus comme des protecteurs, mais souvent aussi on voit les mêmes hommes comme des êtres dangereux dont il est sage d'éviter le contact. M. Jevons, dans un livre récent[1], essaie d'opposer l'une à l'autre ces deux formes du culte des morts, et tente d'expliquer leur coexistence, chez les peuples aryens, en supposant que les Aryens ont emprunté aux races qui les ont précédés sur le sol de l'Europe cette crainte des parents morts pour lesquels ils n'éprouvaient eux-mêmes jusque-là qu'une affectueuse et confiante vénération. Mais c'est là une hypothèse qui pour ingénieuse qu'elle soit n'en demeure pas moins fragile. Partout, en effet, se retrouvent et cette terreur des morts et ce culte affectueux pour les ancêtres mythiques ou réels de la famille ou de la tribu. Peut-être sont-ce deux conceptions qui un peu partout se sont succédé dans l'esprit des hommes et dont l'une n'a qu'imparfaitement réussi à déplacer l'autre. Peut-être aussi ont-elles dès l'origine coexisté et traversent-elles toutes deux une explication naturelle dans les sentiments que à l'heure présente nous inspire encore la mort. En tout cas, nous trouvons dans les Questions romaines un très frappant exemple de cette terreur superstitieuse des morts que M. Jevons a fort ingénieusement commentée. Lorsque quelqu'un avait passé pour mort et qu'il revenait chez lui, on ne le laissait point entrer par la porte, mais on l'obligeait à grimper sur le toit et à descendre de là dans la maison. Les parents et les amis du voyageur ne savent point au juste s'ils ont affaire à un vivant ou à un mort, dans le doute, ils prennent leurs précautions. C'est du moins l'interprétation que donne de cette coutume M. Jevons et les raisons qu'il apporte à

1) Voir l'article précédent.

l'appui de son opinion semblent assez probantes. Ce n'est pas, en effet, le voyageur qui de prime gré choisit cette manière singulière de rentrer chez lui, ce sont les personnes qui habitent la maison qui l'obligent à se soumettre à cette cérémonie. Si l'on n'allume à sa mort, il importe de ne pas le donner seulement par la porte dans la maison, mais de le faire passer par une ouverture qu'on pourra aussitôt refermer pour toujours, de telle sorte qu'il ne soit plus tenté d'entrer par là. Il ne faut pas que les morts passent par le chemin du jour, de nombreux usages populaires le montrent clairement. En Grèce, par exemple, au moment de la mort, on fait un petit trou dans le toit pour permettre à l'âme de s'enfuir par cette ouverture; les Esquimaux font passer le cadavre par une fenêtre, les Hottentots par une brèche pratiquée dans le mur. C'est là le sens de la coutume que rapporte Plutarque.

Mais il est d'autres usages relatifs aux morts et aux funérailles auxquels Plutarque nous a conservé le souvenir, qui trouvent des parallèles dans le folklore moderne et les cous de la sauvagerie. Toutes les analogies permettent de supposer que les *Lares Praestites* sont en réalité les âmes des ancêtres; ils sont d'ordinaire représentés, vêtus de peaux de chiens et accompagnés d'un chien; l'explication symbolique que l'on a donnée de la présence de ce chien est difficilement acceptable; le fait primitif, le fait connu, c'est le culte des animaux; le symbolisme, c'est une interprétation qu'à une époque de civilisation plus avancée les fidèles ont tentée des vieux théromorphismes. L'hypothèse probable, c'est qu'à l'origine, ce n'était point sous forme humaine, mais sous forme de chiens qu'on se représentait les *Lares Praestites*. C'est en effet une forme que revêtent souvent les âmes, et cette croyance est très connue dans nombre traditions et légendes de l'Europe moderne.

M. Jusserand cherche aussi dans le folk-lore matière, tel que nous l'a conservé Plutarque, des indications qui puissent jeter quelque lumière sur la question obscure de l'origine des lies; il croit que, dans bon nombre de cas, on peut les identifier avec les âmes des morts. Il semble que les renseignements que fournissent sur ce sujet les Questions romaines soient bien maigres, et que les analogies sur lesquelles s'appuie M. J. pour affirmer cette identité soient très lointaines souvent et tout extérieures. La petite taille des lies d'une part et celle d'autre part qu'on attribue souvent aux âmes, l'épithète de « bonnes » qu'on donne parfois aux unes et aux autres, le déplaisir qu'elles ont les unes et les autres à être vues, ne suffisent point à établir leur étroite parenté, et si l'esprit familier est à la fois connu en Allemagne comme l'âme d'un ancêtre et comme un lutin, si B. Kirk rapporte des contes populaires où sont expressément identifiées les âmes des morts et des lies, c'est, d'après nous, non pas en raison d'une origine commune à ces deux classes d'êtres surnaturels, mais tout au contraire parce que, bien que très distinctes à l'origine, elles ont fini en raison des attributs qu'elles possèdent en commun, par se fondre en une seule, à mesure que leur culte tombait en désuétude, rejeté au second plan par les religions orientales.

Un des paragraphes les plus intéressants de l'Introduction de M. Jevons est celui qu'il consacre au génie, où il retrouve « l'âme extérieure » dont M. Frazer a si nettement mis en lumière la rôle et la capitale importance, et dont les Italiens arrivèrent à donner jusqu'aux dieux eux-mêmes, ainsi que le prouvent des inscriptions qui assignent un génie à Apollon, Asclépios, Mars, Junon, Jupiter, etc. Il indique comment un animal de la nature semi-divine, semi-humaine, qu'on avait tour à tour, Hercule et le génie se sont confondus et identifiés, et il explique ainsi les particularités qui séparent le culte des autres dieux de celui d'Hercule. C'est ainsi par exemple que lorsqu'on sacrifiait à Hercule, aucun chien ne devait être admis aux abords de l'autel (*Q. R.* 90). « Si Hercule en effet représentait le génie, et si le chien est la forme sous laquelle apparaissent les âmes des morts, on pouvait craindre que le mort n'entraînât avec lui le génie, une véritable âme des vivants. C'est là ce qui explique aussi que chaque homme avait son Hercule particulier comme chaque femme sa Junon, les Junones n'étant point à l'origine des divinités de la nature, mais des âmes dans la forme qui correspond le mieux à celle des gens eux-mêmes. Lorsque plus tard les Italiens apprirent qu'Hera était la déesse protectrice des femmes en Grèce, ils identifièrent Hera avec sa Junon, considérée en quelque sorte en sa seule Juno, à qui furent attribués les mythes et le culte qui appartenaient à Hera.

La nature des *Februa*, le caractère magique de leur culte, l'action prépondérante de la purification comme procédé magique de contrainte, le rôle joué par les *etymologies populaires* dans les transformations des mythes soudés aux divinités de cette classe et les identifications entre elles et les dieux grecs, sont très nettement et rigoureusement indiqués par M. J. Il remarque également, en commentant les Fastes d'Ovide : « Pourquoi des cornes de cerfs sont-elles suspendues dans tous les temples de Diane sauf dans celui de l'Aventin, où les remplacent des cornes de bœufs, et pourquoi les hommes sont-ils exclus de l'un de ses temples ? », a montré que Diane était tout d'abord un esprit des arbres, protecteur et fécondateur des troupeaux et des femmes, et qu'elle n'a emprunté que de son identification avec l'Artémis grecque ses attributs astronomiques : les mêmes considérations s'appliquent à Mars, transformé sur le tard en un dieu de la guerre, analogue à l'Arès hellénique. Toute cette partie de l'Introduction, ainsi que les pages qui se rapportent au Flamen Dialis et à cette sorte de divination dont il était l'objet, sont directement inspirées par les idées de Frazer et souvent même M. J. a largement puisé dans le Golden Bough.

L'étude des religions des peuples non civilisés montre plus nettement chaque jour que les manifestations tournent primitivement dans le culte et la morale religieuses autant de plus, sinon davantage, que les obligations et les pratiques positives. Et chose digne de remarque, ces interdictions qu'on a pris l'habitude de désigner du nom de tabou, persistent sous uniforme qui ne se retrouve point au même degré dans les obligations positives qui lient à un dieu ou à un esprit ses hommes qui l'adorent. Un grand nombre de ces tabous ont laissé dans les in-

divers des peuples aryens des traces persistantes, et c'est très souvent quelqu'une de ces interdictions qui constitue le ressort principal d'une légende ou d'un conte. Aussi ne faut-il point s'étonner de retrouver dans les coutumes populaires de l'Italie moderne certaines prohibitions que nous connaissons à la fois par le folk-lore de l'Europe moderne et par les institutions religieuses et sociales des sauvages actuels.

Parmi les plus frappantes de ces interdictions, il faut mentionner celles qui se rapportent aux femmes. A certains moments de leur vie le contact des femmes est universellement considéré comme dangereux, au moment par exemple de leur accouchement, et c'est ce qui explique, d'après M. Jevons, l'usage qu'il faut, d'après M. Jevons, interpréter la coutume des Romains d'envoyer, lorsqu'ils revenaient de voyage, un messager devant eux pour prévenir leurs femmes de leur retour.

Le but de la plupart de ces interdictions c'est de préserver ceux qui en sont l'objet des dangers surnaturels dont ils vivent entourés. Mais très souvent aussi il convient de prendre l'offensive et d'opposer aux perpétuelles attaques des esprits et des tours des artifices magiques plus puissants que ceux dont ils peuvent disposer. Aussi existe-t-il d'étroits rapports entre les tabous et les pratiques magiques. Ce sont deux classes de faits qui ne peuvent être utilement étudiées indépendamment l'une de l'autre. M. Jevons donne de nombreux exemples de la magie italienne; c'est, par exemple, le moyen de ne point laisser s'éteindre une lumière (*Q. R.* 75), d'abandonner à la rouille les démêloirs employés sur un mourant (*Q. R.* 37), de jeter dans une rivière des images qui représentent les esprits de la végétation ou du blé (*Q. R.* 32), lorsqu'on a besoin de pluie. C'est encore par des pratiques magiques analogues que M. Jevons explique le mythe d'Acca Larentia et certaines particularités de son culte (*Q. R.* 55). Mais il faut surtout relever la très ingénieuse interprétation qu'il donne de l'interdiction faite à ceux qui veulent rester chastes de manger certains légumes et en particulier des fèves (*Q. R.* 37). Il semble, en effet, que les fèves aient été considérées comme ayant quelque ressemblance avec certaines parties du corps humain et comme possédant avec elles de mystérieuses affinités. Il semble bien, d'après Diogène Laërce (VIII, 34 et 34), que ce soit avec les organes génitaux qu'elles aient été ainsi mises en rapport. Cela deviendra plus vraisemblable encore, si l'on songe que l'on en servait aux banquets funéraires en Italie, et que d'après Pline (XVIII, 30, 2), on croyait que les esprits des morts demeuraient en elles.

L'introduction de M. J. se termine par une assez longue étude sur les coutumes relatives au mariage; il met en évidence les preuves que renferment les Questions romaines de l'existence du mariage par capture chez les peuples de race aryenne et il s'efforce d'établir que cette forme de mariage n'est point incompatible avec la famille agnatique et le régime patriarcal. Il montre aussi que les arguments en faveur de l'antériorité du matriarcat que Mac Lennan a voulu tirer de l'existence du lévirat chez certains peuples aryens pourraient être retour-

ces contre la thèse qu'il a soutenue. On a voulu « aussi retrouver dans les sabines grecs et italiques des traces du totémisme et on a prétendu faire de cette adoration supposée de l'animal ancêtre la preuve que la descendance en ligne féminine avait précédé chez les Aryens la descendance en ligne masculine. M. Jevons ne croit pas qu'il y ait dans la mythologie et les cultes italiques d'évidents vestiges de totémisme. Aussi écarte-t-il sans le discuter cet argument. Pour nous, l'existence du totémisme latinis est indéniable; c'est la seule explication possible de cultes théromorphiques comme celui du pivert ou du loup et il ne nous paraît point démontré que le culte des animaux ancêtres qu'on retrouve partout en Grèce ait été emprunté à des tribus sauvages par des envahisseurs helléniques. Mais cela n'ébranle point, à nos yeux, la valeur des critiques intéressantes par M. Jevons contre les théories de Mac Lennan. Il n'y en a, en effet, aucune liaison nécessaire entre le totémisme et le matriarcat et il existe en fait bon nombre de tribus où coexistent le culte de l'animal ancêtre et la descendance en ligne masculine.

Cette rapide analyse aura suffi à montrer la variété et l'intérêt des questions auxquelles a touché M. Jevons. Il les a traitées avec une érudition élégante et sobre et une sûreté de critique qui fait du livre qu'il a publié une utile introduction à l'étude des coutumes religieuses de l'Italie ancienne. Quelques fautes d'impression et quelques erreurs ont échappé à l'attention du correcteur : p. x : *H. Stephens* pour *Henry Estienne*; p. xxxv : *Hartley* pour *Sotney Hartland*; p. xxxi : *Tennin* pour *Tennin*. Elles s'excusent dans un livre imprimé avec autant de luxe et de goût.

L. Marillier.

CHRONIQUE

FRANCE

Etes-vous sémite ou aryen? Toute l'histoire de la civilisation est dominée par cette alternative, s'il faut en croire M. Charles Picard, auteur d'un petit volume intitulé Sémites et Aryens, publié récemment chez Alcan (in-16 de VI et 191 p.; 2 fr. 50). Ce qui est sémite ne vaut rien; seul ce qui est aryen mérite de vivre. Voilà en deux mots le thème de l'antisémitisme spéculatif dont s'inspire l'auteur de ce livre, avec non moins de passion que les orateurs de réunions publiques en Allemagne ou les rédacteurs de la *Libre Parole* chez nous. La manie des généralisations sommaires, cette plaie de toutes les sciences morales, sévit avec une déplorable intensité sur le domaine des sciences religieuses et quand la passion s'en mêle, il n'y a plus de limites à l'arbitraire des hypothèses.

Les Sémites sont des Caouthalites; ce les Caouthalites n'ont pas compris, comme les Aryens, que les phénomènes ne sont que des révélations temporaires d'une révélation divine et que l'homme n'est qu'« un anneau de la chaîne sans fin des apparences, né à son heure et devant se perdre dans l'abîme où les phénomènes s'évanouissent » (p. 9). Ils se sont crus sous la domination de puissances volontaires et ennemies auxquelles ils ont prêté les sentiments capricieux de l'humanité. Aussi ont-ils éprouvé le besoin d'apaiser à leur dieu, leur Moloch, des sacrifices, en particulier des victimes humaines, et les ont-ils attribués une compagne, de là dans les religions sémitiques ces deux principes, mâle et femelle, représentés par les organes sexuels. Et partout où vous trouvez des sacrifices humains, partout où paraissent le phallus, le sème ou le lingam, vous pouvez dire sûr que vous avez affaire aux Sémites. Ce n'est pas plus difficile que cela.

Le Moloch le plus sanguinaire dont l'histoire fasse mention, c'est Jéhovah, triste cadeau fait par Salomon au peuple israélite; mais jusqu'à la captivité son culte ne fut pratiqué que par un petit nombre. Au début, Yahu paraît avoir été le seul à abandonner la foi de ses ancêtres! (p. 40), les autres retournèrent aux veaux d'or de Jéroboam. L'auteur ne soupçonne même pas que Jéhovah ait été adoré dans les cavernes d'Israël auparavant. Le christianisme se ressent de son origine sémitique. Il consiste essentiellement dans l'immolation d'un homme-Dieu, nécessaire pour donner satisfaction au Moloch juif; ce chacun sait, n'est-il pas vrai, que toute la théologie romaine est enseignée dans les documents sémitiques du Nouveau Testament et qu'elle n'est pas une de pleine population aryenne! Aussi ne vous reste-t-il pas autre chose à faire qu'à l'éplucher

ce qui subsiste encore de christianisme parmi nous pour aboutir au refuge dans la véritable religion aryenne, en demandant au bouddhisme la satisfaction de nos besoins d'idéal et de sécurité. C'est ici que paraît le bout de l'oreille.

Hélas! j'ai beau jeter que M. Pinard ne connaisse pas mieux le bouddhisme qu'il ne connaît l'histoire du judaïsme ou celle du christianisme. Pourquoi ne pas dire tout simplement que l'on est bouddhiste? Cela ne serait de mal à personne et cela ne risquerait pas de compromettre nos études d'histoire religieuse par un appareil d'hostilités qui en imposera peut-être à quelques-uns. On s'épargnerait ainsi le long ridicule de nous présenter comme la religion aryenne par excellence le bouddhisme, qui n'a jamais pu s'établir d'une façon définitive et sauf quelques minimes exceptions que chez des populations de race non aryenne.

***

Avec la conférence de M. Amélineau, *Les idées sur Dieu dans l'ancienne Égypte* (Paris, Paris et Taillard), nous entrons sur le terrain historique, sans sortir néanmoins des généralisations. L'honorable maître de conférences de l'École des Hautes-Études a cherché à renfermer dans une trentaine de pages, à l'intention des auditeurs de la « Ligue contre l'athéisme », l'évolution religieuse de l'ancienne Égypte, depuis son fétichisme primitif jusqu'au monothéisme le plus spiritualiste. M. Amélineau a voulu combattre surtout le préjugé assez généralement répandu d'après lequel l'Égypte aurait été un pays immuable. Il a montré que l'histoire de la civilisation, de la religion et de la morale égyptiennes nous révèlent au contraire un progrès continu dans le développement spirituel des Égyptiens, mais il a eu soin de ne pas se laisser aller à l'exagération opposée, en priant ses auditeurs de ne pas oublier que le peuple conserva un grand nombre de ses superstitions primitives, tandis que les classes plus lettrées adoptaient les idées les plus spiritualistes sur la divinité. Peut-être a-t-il un peu plus abondé dans son propre sens, lorsqu'il s'est efforcé de prouver que l'Égypte n'a pas vécu isolée et à l'écart du monde, mais qu'elle a exercé une influence prépondérante sur la civilisation et notamment sur la religion chrétienne. Les idées philosophiques ou les conceptions théologiques de l'Égypte n'ont exercé une action sur la société antique dans son ensemble et dans la formation de l'orthodoxie chrétienne, qu'après avoir été fondues dans le creuset de l'esprit grec sous le moule de la foi juive. Tant qu'elles ont agi isolément, elles n'ont guère eu d'influence. Les égyptologues ont une tendance fort naturelle à réclamer pour l'Égypte seule des analogies et des commandements que les autres civilisations orientales présentent au même degré, lorsqu'on les compare à la société européenne ou qui s'achève le monde antique ou à la société chrétienne où qui commence le monde catholique.

Avant de quitter l'Égypte il faut signaler ici la notice fort curieuse que notre éminent collaborateur, M. Maspero, a publiée dans le *Journal asiatique* (11e,

de mars-avril). — *Le nom antique de la Grande Oasis et les idées qui s'y rattachent.* Partant du fait que le nom des oasis, « Ouit », est identique au nom qui désigne en égyptien l'appareil de coffres, bandelettes et amulettes dont se compose l'équipage funéraire d'une momie, constatant ensuite que les oasis du désert Libyque furent considérées jusqu'aux dernières temps comme étant le domaine des morts, M. Maspero en conclut qu'elles avaient reçu ce nom parce qu'elles étaient, dans les anciennes croyances populaires, le lieu où les morts allaient. Il émet l'hypothèse que cette conception a été mêlée à Siout, la cité par excellence du dieu chacal. « On comprendrait aisément, dit-il, que ses habitants, informés soit par les Bédouins, soit par quelques chasseurs égarés, de l'existence en plein désert de terres fertiles et cultivées, aient cru retrouver là ces Champs divins, situés bien loin vers l'Occident, où les morts se réfugiaient après la vie : un dieu seul pouvait les y conduire, et quel dieu plus propre à cet office que le dieu chacal? Le paradis fut placé d'abord à l'oasis la plus prochaine, celle d'El-Khargéh qui fut le *Ouit* par excellence ; les autres oasis de la même région furent gagnées tour à tour et reçurent le même nom. »

***

Il n'est jamais trop tard pour parler des hypothèses ingénieuses, lorsqu'elles émanent d'auteurs compétents. A ce titre on nous permettra de mentionner ici, quoique elle ait déjà été publiée depuis près d'un an, la théorie très ingénieuse de M. Salomon Reinach, dans la Revue critique (t. XIII), pour expliquer comment il se fait que nous ne retrouvions en Gaule aucune représentation figurée antérieure à l'époque romaine. Cette stérilité absolue de l'art plastique en Gaule pourrait bien, d'après notre auteur, être le résultat d'une interdiction religieuse. Les druides, comme beaucoup d'autres législateurs religieux, tels que Numa ou Moïse, n'auraient-ils pas défendu de représenter les dieux ou même de faire des images taillées? Les analogies citées par M. Reinach ne laissent pas d'être nombreuses. L'exemple de Numa est sujet à caution ; quant à celui de Moïse il paraît étrange sous la plume de M. Reinach. Il n'ignore pas, en effet, que l'interdiction des images taillées dans le Deutéronome est considérée comme primitive et que chez les Israélites, comme chez les Arabes antérieurs à Mahomet, la défense de représenter le dieu unique par des images taillées n'a prévalu qu'après une longue période, pendant laquelle les dieux étaient adorés sous des symboles animaux ou minéraux, tels que le taureau, le serpent ou la pierre dressée. L'interdiction de représenter la divinité par des images taillées n'est pas du tout un phénomène religieux primitif. Par contre, il y a bien des exemples de populations peu civilisées qui n'éprouvent pas le besoin de sculpter des idoles, mais qui pratiquent encore leurs dieux, ou leur assignent pour demeure, et plus tard parfois comme symboles, des objets naturels, non travaillés, certaines plantes ou certaines conformations de terrain.

Le Mercure de Saxay que notre collaborateur, M. J.-A. Hild, a étudié dans le discours prononcé par lui à la séance solennelle de la « Société des Antiquaires de l'Ouest, » n'est pas de ses temps barbares. C'est un des plus beaux spécimens de la culture antique retrouvés dans le sol de la Gaule, et l'on comprend que M. Hild n'ait pas dédaigné de lui consacrer une étude particulièrement sympathique et qu'il reconstitue pour son Hermès la paternité de Polyclète. Ce genre de discussion ne nous paraît guère susceptible d'aboutir à des conclusions aussi précises que le voudraient les historiens de l'art; mais le Mercure de Saxay mérite que l'on fasse sa connaissance et on ne saurait la faire avec un meilleur guide que M. Hild.

— Plus sûres et plus susceptibles d'aboutir à des résultats positifs sont les beaux *Mémoires sur l'origine des diocèses épiscopaux dans l'ancienne Gaule* publiés par M. l'abbé Duchesne au cours de l'année écoulée dans les *Mémoires de la Société des Antiquaires* (t. IV). C'est l'application, à tous les diocèses de la Gaule, de la méthode critique dont M. Duchesne a fait un si bel usage en ce qui concerne le diocèse de Tours. Le seul vestige de Lyon remonte au IIe siècle. La plupart des autres sont du IIIe siècle et M. Duchesne fait la critique des légendes qui, du VIe au VIIe siècle, se formèrent dans le but de leur donner une origine apostolique. Les plus anciens évêchés de Gaule, après Lyon, sont Toulouse, Vienne, Trèves et Reims qui datent du milieu du IIIe siècle; ensuite viennent Rouen, Bordeaux, Cologne, Bourges, Paris et Sens qui appartiennent à la fin du IIIe siècle.

— Avec M. *Pisanet*, *La Scolastique* (extrait de la Revue internationale de l'enseignement du 15 avril), nous sommes transportés dans l'histoire des idées au moyen âge. Cet article est un aperçu sommaire de l'enseignement que l'auteur a donné les deux dernières années à l'École des Hautes-Études, Section des sciences religieuses, et dont une première étude sur *L'origine de la scolastique en France et en Allemagne*, dans le premier volume de la Bibliothèque publiée par ladite Section, a été la préface. M. Pisanet distingue deux périodes dans l'histoire de la scolastique : la première du IXe à la fin du XIIe siècle, où l'on ne connaît d'Aristote que l'*Organon*, sans même l'avoir en entier, la seconde du XIIIe au XVe, où l'on a la Physique et la Métaphysique d'Aristote avec les œuvres de ses commentateurs les plus célèbres. Il ne s'occupe ici que de la première et montre ce qu'on doit être l'histoire, la part importante de l'influence exercée par les anciens sur la première scolastique, surtout par le Timée de Platon et les néo-platoniciens, les problèmes théologiques successivement à l'ordre du jour et qui en furent les motifs les plus anciens. M. Pisanet a au plus haut degré le sens de la continuité dans l'histoire; l'intérêt de ses études sur la scolastique provient surtout des fouilles qu'il fait pour en dégager les racines profondes au risque d'être un peu dur pour les branches maîtresses, par exemple pour Abélard. Nulle part en France, si nous ne faisons erreur, sinon à l'Institut catholique et dans un autre sens, de manière dogmatique plutôt qu'histo-

rique, semble-t-il, la scolastique n'est étudiée scientifiquement comme dans le séminaire de M. Pisavet à l'École des Hautes-Études, et cela seul suffirait déjà à lui assurer une originalité digne de mention.

— L'histoire ecclésiastique du moyen âge fera son profit du volume publié par M. Élie Berger, *Saint Louis et Innocent IV, étude sur les rapports de la France et du Saint-Siège* (Paris, Thorin). L'ouvrage, il est vrai, n'est pas absolument nouveau; c'est un remaniement de la préface mise par M. Berger en tête d'un des fascicules des *Registres d'Innocent IV*, mais la différence d'étendue entre la première et la seconde rédaction suffirait déjà à montrer combien le volume nouveau est plus complet. C'est une étude de première ordre, puisée aux sources mêmes que l'auteur a explorées des archives du Vatican, sur les rapports du roi de France et du pape, et la modération même dont l'historien témoigne dans tous ses jugements sur le pape ne donne que plus d'autorité à sa description de la cour pontificale. Pour saint Louis la religion et la vie morale sont affaire de conscience; pour Innocent IV la religion n'est qu'un instrument de domination politique, un bien dont il dispose souverainement sans avoir de compte à rendre à personne et dont les intérêts se confondent par conséquent à ses yeux avec les siens propres.

***

L'*Histoire du cardinal Pitra* (Paris, Retaux), par le R. P. dom Fernand Cabrol, prieur de Solesmes et professeur à l'Université catholique d'Angers, fait revivre l'un des rares membres du clergé français qui ait repris au XIXe siècle les glorieuses traditions des Bénédictins de Saint-Maur. Il n'a épargné aucune peine pour faire connaître sous toutes ses faces la vie si remplie et si mouvementée de l'homme d'Église et du savant. La part prise par D. Pitra dans les controverses ecclésiastiques de notre temps n'est après tout que d'ordre secondaire; ses vertus cardinales sont propres à édifier les lecteurs, mais ne le distinguent pas d'un grand nombre de ses confrères. C'est comme érudit que le P. Pitra gardera une place d'honneur dans l'histoire de l'Église au XIXe siècle. La recherche des manuscrits inédits a été la passion dominante de sa vie; le *Spicilegium Solesmense*, les *Analecta sacra* et les *Analecta novissima* en témoignent abondamment et la haute situation de bibliothécaire à la Vaticane qu'il a occupée de 1869 à 1889, année de sa mort, en a été la légitime récompense. Le cardinal travailla vite et sa critique laisse souvent à désirer, mais il est juste de reconnaître que les hasards de ses trouvailles l'ont amené à traiter un grand nombre de sujets tout différents les uns des autres. La publication du *Carmen apologeticum* de Commodien exigeait des connaissances qui n'eurent qu'un lointain rapport avec les recherches nécessitées par la publication de l'*Hymnographie de l'Église grecque*. Les érudits ne lui en garderont pas moins une vive reconnaissance pour la quantité de textes nouveaux qu'il a mis à leur disposition et pour la part qu'il a prise, comme bibliothécaire, soit à la publication du

catalogue des manuscrits du Vatican, soit à l'ouverture des archives pontificales au public savant. N'oublions pas non plus qu'il fut le principal auxiliaire de l'abbé Migne dans l'œuvre si utile, malgré ses imperfections, de la *Patrologie latine* et de la *Patrologie grecque*. Les textes publiés par D. Pitra survivront encore pendant longtemps quand son *Histoire de saint Léger et de l'Église des Gaules au VIIe siècle* sera oubliée. La science catholique contemporaine a des exigences de méthode et de critique pour lesquelles il a ressenti l'influence bienfaisante du renouveau des études supérieures qui s'est produit en France dans les vingt dernières années. Le cardinal Pitra appartient à une phase antérieure de notre histoire scientifique et sa place y est d'autant plus considérable que les études ecclésiastiques étaient davantage négligées dans le clergé français à l'époque où il s'y consacra.

Le P. Calmel a eu soin de donner en appendice la bibliographie complète des œuvres du cardinal. Tous les travailleurs lui en sauront gré.

* *

Le théologien allemand *Albert Ritschl* a été historien et dogmaticien plutôt qu'exégète. Sorti de l'École de Tubingue, disciple, collègue et bientôt adversaire de l'illustre F. Chr. Baur, il s'était acquis une notoriété comme historien par les deux éditions de son *Origine de l'ancienne Église catholique* (1850 et 1857), quand il se consacra de plus en plus à l'histoire du dogme et à l'élaboration d'un nouveau système théologique dans les éditions successives de sa *Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3e éd., 1888) et dans des écrits spécialisés en ecclésiastiques tels que *Theologie und Metaphysik* (2e éd. 1887) et *Unterricht in der christlichen Religion* (4e éd., 1890)[1]. Nous n'aurions pas à nous occuper ici de cette seconde période de son activité théologique, si le système religieux auquel il a attaché son nom n'avait pas pris en Allemagne un essor tel qu'il restera dans l'histoire des idées religieuses de notre fin de siècle, comme l'un des facteurs principaux de l'évolution théologique dans le pays qui a été par excellence le foyer des études théologiques modernes. Il existe, en effet, dans le monde religieux et dans les facultés de théologie en Allemagne un vaste mouvement ritschlien, qui donne lieu à d'abondantes controverses et qui mérite d'attirer l'attention même en dehors de son pays d'origine.

Plusieurs jeunes théologiens français ou suisses se sont proposé de nous le faire connaître. Nous nous bornerons à citer les articles sur Ritschl de M. Haldenwanger, en 1883, et de M. Emery, de 1887 à 1889, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, la traduction d'un livre allemand de

(1) Ritschl s'abandonna cependant pas aux travaux historiques, comme le prouve sa magistrale *Geschichte des Pietismus* (1880 à 1886).

M. Théodore, par M. Aguilera, sous le titre de *La théologie de l'avenir* (Paris, Fischbacher, 1895), la thèse de docteur de M. Ernest Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption* (Paris, Fischbacher, 1894), dont la première partie renferme peut-être le meilleur exposé de la théologie de Ritschl qui existe en français — et enfin une récente thèse de licence de la Faculté de théologie de Paris : *Les origines historiques de la théologie de Ritschl*, par M. Henri Schoen (Fischbacher, 1895). Ceux qui seraient tentés de faire connaissance avec les idées du professeur de Gœttingen, trouveront dans ces divers ouvrages tous les éléments d'une étude complète et s'épargneront en outre le labeur fastidieux que nécessite la lecture de ses œuvres originales. Le style de Ritschl, en effet, est du plus mauvais genre allemand.

Sans entrer dans l'exposé de son système, nous nous bornerons à dire que son originalité consiste à séparer nettement la théologie et la religion de la métaphysique, en prenant son point de départ dans une théorie néo-kantienne de la connaissance où l'on reconnaît l'influence prépondérante de Lotze, — que la faveur très grande dont il jouit dans les milieux protestants tient à l'association d'une grande hardiesse critique et exégétique avec la reconnaissance formelle de l'autorité normative de la Bible, — et que pour tout esprit habitué à étudier les phénomènes de la vie religieuse, non pas seulement dans le cercle restreint de la révélation chrétienne, mais dans toutes leurs manifestations historiques chez tous les peuples et dans tous les temps, la doctrine de Ritschl manque d'une base scientifique suffisamment étendue. La théologie de Ritschl est, dans le domaine de la spéculation religieuse, le pendant de la doctrine socialiste dans le domaine de l'histoire morale de notre société contemporaine. Le centre de sa dogmatique est l'idée du royaume de Dieu, considérée comme association morale, et la religion considérée comme activité, indépendante de toute considération métaphysique, inspirée uniquement suivant la loi d'amour. L'imagination, le sentiment y trouvent leur compte plus que la raison.

— Nous avons déjà maintes fois entretenu nos lecteurs de l'*Histoire des dogmes*, du professeur Harnack de Berlin. On sait que les dimensions trop considérables de l'ouvrage primitif ont déterminé l'auteur à en faire paraître un abrégé qui puisse servir de manuel. M. Eugène Choisy, de Genève, a eu la bonne idée de donner une traduction française de cet abrégé sous le titre de *Précis de l'Histoire des dogmes* (Paris, Fischbacher; 7 fr. 50).

— La *Revue* consacrera prochainement des articles spéciaux aux ouvrages suivants : *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, par M. Samuel Berger ; *Les persécutions et les martyrs*, par M. E. Le Blant, et la *Légende de la mort en Basse-Bretagne*, par M. A. Le Braz.

ANGLETERRE

Le **Compte rendu du Congrès international de Folk-lore**, tenu à Londres en 1891, a paru récemment aux éditeurs Nutt, à Londres. Nous en-

pourtant à la Revue des traditions populaires (livr. de juin) le résumé des travaux qui y sont relatifs :

Les études du Congrès avaient été partagées en quatre sections : 1° les contes; 2° les superstitions; 3° les coutumes; 4° la théorie générale et la classification. Une journée fut consacrée à chacune de ces sections.

Dans un discours d'ouverture, M. Lang, président du Congrès, a fait un exposé de ses idées bien connues sur l'origine du mythe et a présenté sa théorie qu'il appelle anthropologique; théorie qui ne donne, à proprement parler, aucune explication, et qui se contente d'attribuer le mythe à l'imagination des peuples non civilisés. — M. Max Müller a défendu la doctrine ordinaire, cherchant à faire remonter la source de la légende à des faits réels plus ou moins altérés par la transmission orale prolongée. — S'inspirant d'un esprit plus éclectique, M. Nutt admet que la tradition renferme à la fois des faits fabuleux et des événements réels; il s'est efforcé de rechercher, en prenant des exemples, quelle est la partie qui est mythique, comment les événements historiques ont pu être transformés et si l'on doit attribuer à la similitude des conceptions générales les idées communes à diverses légendes. Il a étudié à ces divers points de vue les légendes teutoniques (les Nibelungen et de Dietrich de Berne), et surtout la légende celtique dont Cuchulainn et Conchobar sont les héros. M. Nutt se saurait manquer de convaincre les lecteurs; il a deux qualités maîtresses, la clarté de l'exposition et la netteté du jugement. — M. Rhys a examiné l'épopée à un point de vue analogue. Mais il n'y a rien découvert d'historique. Il a tenté de rencontrer un mythe premier qui a servi de fondement au poème, à retrouver ce mythe dans les contes populaires aryens et a démontré que dans l'Odyssée tout était fabuleux, les événements, les lieux et les personnages. — M. Rhys, abordant aussi cette question de la recherche du réel et du faux dans la tradition, en a exposé les difficultés, sans formuler aucune solution précise. Il a montré les ressources que peuvent offrir à ce sujet les études philologiques en illustrant quelques exemples tirés de la langue celtique. — Enfin M. Stuart Glennie, remontant également aux origines de la mythologie, a montré que la connaissance de ce problème avait celui des origines de la civilisation; à son avis, on doit prendre en considération non seulement la différence des races (qui lui semble indéniable), mais encore leurs migrations, leurs mélanges à des degrés différents d'avancement, toutes causes qui ont certainement influé sur la nature des mythes, leurs formations et leurs modifications.

Nous passerons maintenant à la question du lieu d'origine de la légende et aux routes qu'elle a pu suivre dans sa propagation. — M. Cosquin a de nouveau affirmé la thèse qu'il soutient depuis longtemps; il croit que les contes à innombrables nombreux, lorsqu'on les retrouve avec la plupart de leurs incidents en différents endroits, n'ont pu être créés de toutes pièces, mais ont dû être empruntés. — M. Sidney Hartland admet que la similitude des mythes peut résulter de la nature, partout la même, de l'esprit humain. Il reconnaît cependant

que la diffusion des légendes est également possible, mais cette diffusion remonte à un temps si reculé, que l'espoir d'en retrouver la trace lui semble quelque peu chimérique, sauf aux époques récentes. Les contes se sont modifiés, en un mot dans quelle région, et les conclusions qu'on prétend en tirer sur les coutumes des peuples chez lesquels on les a recueillis doivent souvent être incorrectes. M. Hartland en donne quelques exemples. — M. *Newell* profite de la discussion d'un conte qu'il a recueilli dans le Massachusetts (*Lady Heather Night*) pour soutenir cette opinion que les contes se transmettent toujours des races civilisées aux races non civilisées. Sous les formes où ils sont parvenus jusqu'à nous, ils porteraient toujours l'oublie d'un esprit native chez leurs auteurs et ne sauraient provenir que d'une population suffisamment avancée. — Suivant M. Jacobs, pour connaître le mode de diffusion des contes, on ne doit pas tant se préoccuper des coutumes qui y sont mentionnées ou de l'espèce des animaux qui y figurent que de la nature des incidents. Il faut étudier le conte en lui-même et ce sont les incidents qui le constituent. M. Jacobs a dressé une carte des îles Britanniques où sont marqués les lieux dans lesquels on a recueilli des contes et le nom de l'un est remplacé par le nom du collectionneur. Il se propose d'y tracer l'aire dans laquelle tel ou tel incident a été raconté et c'est, à son avis, le lieu où le conte renfermant cet incident est le plus complet qui aura le plus de chances d'avoir été le point de départ de sa diffusion. — Il y aurait évidemment bien des réserves à faire au sujet de ces différentes théories.

En ce qui touche les superstitions, voici quelles ont été les communications faites au Congrès. — Une très intéressante lecture de M. *Lomax*, qui n'est qu'un court abrégé d'un travail plus considérable, a fait connaître le résultat des recherches qu'a faites l'auteur dans cette partie de l'Italie qu'on appelle la Romagne toscane (entre l'Arno et Ravenne). La superstition y est encore en grand honneur et le peuple y rapporte tous les événements de la vie à des puissances démoniaques, dont les noms peuvent encore être identifiés avec ceux des vieilles divinités du polythéisme. — M. *Crooke* a résumé les superstitions des Tziganes et a recherché quelle influence leur séjour en Angleterre a pu exercer sur les superstitions anglaises. — Miss *Mary Owen* a fourni de très curieux renseignements sur les Vaudoux. — M. *Tylor* a présenté au Congrès un certain nombre d'amulettes et de fétiches. — M. *Hugh Neill* a communiqué des contes et des chants du pourrier recueillis chez les populations anglaises. — M. *Crooke* a parlé des superstitions relatives à la salive et en a tenté l'explication. — M. *Peter* a recherché l'origine de cette secte qui portaient en Grèce les prêtres du culte démoniaque.

Viennent ensuite les études sociologiques, qui ont pour but l'élucidation des questions sociologiques par la survivance des coutumes. — M. *Frederick Pollock* a fait ressortir toutes les difficultés de ce genre de recherches. Il n'est guère possible, en effet, de décider à quelle époque remontent les coutumes qui sont parvenues jusqu'à nous, d'affirmer qu'elles n'ont pas été empruntées

à d'autres races ou qu'elles n'ont pas été modifiées par le développement de la civilisation. — M. Westermarck a très ingénieusement comparé les coutumes relatives au mariage chez les populations aryennes, afin de rétablir, autant qu'il serait possible, leur état familial primitif. C'est là une question qui reste toujours ouverte et aimait encore sa solution définitive. — M. *Stuart Glennie* a traité également le problème des origines de la famille et aussi des origines de la souveraineté, c'est-à-dire du gouvernement. — M. *Rapson* a comparé les institutions de l'Inde et le système féodal de l'Angleterre. — M. *Laurence Gomme* a cherché à démontrer que les rites et coutumes anglais qui se rattachent à l'agriculture ne proviennent pas des races aryennes, mais des races aborigènes qui habitaient antérieurement les îles Britanniques.

Enfin M. *Jevons* a traité le problème, depuis longtemps débattu, de l'origine des Aryens. Leur première patrie a-t-elle été européenne ou asiatique? L'étude de la mythologie peut-elle apporter quelque lumière dans cette recherche? Les observations de M. Jevons à ce sujet sont fort judicieuses; mais, loin de faire avancer la question, elles tendent plutôt à nous démontrer d'en poursuivre la solution.

Si nous ajoutons aux mémoires précédents quelques observations de M. *Krohn* sur la chanson populaire en Finlande, une notice sur les travaux de M. le docteur *Schmidt* relatifs au folk-lore esthonien et une communication de M. *Kirby* sur le progrès des traductions folk-loriques esthoniennes, nous aurons épuisé la liste des lectures faites au Congrès.

L'édition princeps d'une apocalypse juive. — Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de mentionner le recueil des « Texts and Studies, contributions to Biblical and Patristic literature », publié à Cambridge sous la direction de M. Armitage Robinson et qui a si brillamment débuté par la publication en texte pur de l'*Apologie d'Aristide*. Dans le deuxième livraison du tome II, M. *Montague Rhodes James* prétend avoir retrouvé, lui aussi, un document perdu, un apocryphe juif signalé dans la Stichométrie de Nicéphore et dans la Synopse d'Athanase, qu'il publie sous le titre de : *The testament of Abraham* (in-8 de IX et 130 p.). C'est l'histoire des efforts auxquels Dieu et les anges doivent se livrer pour persuader à Abraham que, malgré sa justice, il doit mourir, se soumettre à la dernière sommation de l'humaine. L'archange Michel, chargé de la mission, n'y réussit point, la première fois il n'ose même pas aborder le sujet, tant il lui paraît monstrueux de faire mourir un juste aussi accompli. La seconde fois il cherche à persuader Abraham en lui expliquant un songe de son fils Isaac. A la troisième reprise Abraham consent à mourir à condition qu'on lui fasse voir le monde entier avant qu'il ne le quitte, mais après s'être élevé dans les airs avec l'archange Michel et avoir vu l'univers et le jugement des hommes, il se refuse à tenir sa parole. Finalement Dieu envoie la mort qui s'empare de lui par ruse en lui donnant un mets à laisser sous le faible effet prétexte que ce baiser rendra au patriarche une vie et des forces nouvelles.

Tel est le fond du récit dont M. James a retrouvé des versions grecques très divergentes dans plusieurs manuscrits de Paris, de Vienne et d'Oxford et dont il donne en tout ou partie des versions slavonne, roumaine, géorgienne et arabe, avec le concours, pour le texte arabe, de M. W. E. Barnes. L'histoire est curieuse, édifiée avec beaucoup de soin et une minutieuse érudition, mais malheureusement sans aucune preuve satisfaisante que ce soit bien là l'apocalypse justement mentionnée par Nicéphore. Il faut, pour accepter cette conclusion, admettre d'abord que le texte cité par celui-ci soit identique avec un écrit dont parle Origène dans les « Homélies sur Luc », ch. xxxv, où l'on racontait que les anges bons et mauvais se disputèrent sur le salut et la mort d'Absalon. Ensuite il faut supposer qu'Origène s'est trompé dans sa citation, ce que la notice rapportée par lui ne se trouve pas dans les textes publiés par M. James. Jusqu'à plus ample confirmation on fera mieux de s'en tenir à l'avis de M. Schürer qui voit là un conte oriental d'origine chrétienne, très intéressant à étudier, mais auquel il est impossible de rattacher un fondement juif et qui rien, en tous cas, n'autorise à identifier avec l'apocryphe juif perdu (*Theologische Literaturzeitung*, 27 mai 1893, col. 281).

Nouvelles diverses. — 1° Le Sultan lui-même honore les maîtres actuels de l'histoire des religions. M. Max Müller, pendant son récent séjour à Constantinople, a reçu du Sultan l'ordre du Medjidieh de première classe.

La Nineteenth Century, de mars de mai, a publié un bien charmant article du même M. Max Müller sur le Bouddhisme ésotérique, la religion fondée par Mme Blavatsky.

— 2° La livraison de juillet de l'*Asiatic quarterly Review* contient un curieux article de M. Sayce, intitulé : « Where was Mount Sinai ? » Il annonce que le mont Sinaï de la Bible fut dans la péninsule Sinaïtique actuelle et s'efforce de montrer que la montagne sainte était située près de Kadesh-Barnea (aujourd'hui Aïn-Qudis) et faisait partie de la chaîne du mont Seir.

La Tract Society vient de publier dans la collection des « Bypaths of Bible knowledge » un nouveau volume du même infatigable auteur : *Sunset light among the Assyrians and Babylonians* (2 sh. 6).

A signaler encore : la deuxième partie de la Concordance des LXX, par MM. Hatch et Redpath ; T. K. Cheyne, *Founders of Old Testament criticism, exegetical, descriptive and critical studies* (Londres, Methuen), et R. H. Charles, *The Book of Enoch* (Londres, Frowde) ; F. H. Chase, *The old syriac element in the text of the codex Bezæ* (Londres, Macmillan) ; Rh. James, *Apocrypha anecdota* (« Texts and Studies » de Cambridge, II, 3).

ALLEMAGNE

Publications récentes. — Il a paru récemment en Allemagne deux livres importants pour l'histoire des religions de l'Inde. Le premier a pour auteur

M. Hermann Jacobi, il contient une étude historique et critique du Rāmāyaṇa et donne un résumé fort utile de la grande épopée hindoue : *Das Ramayana*, Geschichte und Inhalt, nebst Untersuchung der grundsätze Recensionen (Bonn, Cohen ; in-8 de VIII et 250 p. ; 6 m.). M. Jacobi passe pour être un des indianistes qui connaissent le mieux le Rāmāyaṇa ; il estime que la composition de ce poème classique de l'Inde doit remonter au IVe siècle avant notre ère, mais il y distingue un grand nombre d'interpolations postérieures. Aux indianistes de discuter ses conclusions critiques ; l'historien des religions saura gré à M. Jacobi de lui avoir rendu plus facile l'orientation dans les dédales du formidable poème.

Le second ouvrage se recommande au moins à un très petit nombre de personnes capables de lire un texte tibétain. C'est la *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, t. I, par M. G. Huth (Strasbourg, Trübner). Voici les quelques lignes consacrées à cette publication par notre collaborateur, M. Léon Feer, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 10 juin :

« Le livre donne lui-même sa date, il fut composé en 1915, « Kra-chus-gsal-ston-chud-grub-ldan, par un moine lamaïste nommé Ngag-dbang-nam-kha, par ordre du Tan-tes, Leur dignités lamaïques. L'ouvrage devait être écrit aussi en mongol, mais on ignore si cette partie du programme a été exécutée. Après avoir résumé, principalement d'après Sanang-Setsen, l'histoire politique des Mongols, l'auteur raconte l'introduction du bouddhisme parmi eux et retrace les progrès et les vicissitudes de cette religion. C'est surtout par la biographie des docteurs éminents qu'il rend compte du développement religieux de la Mongolie et même du Tibet. Les détails dans lesquels il entre fournissent des renseignements précieux sur les institutions religieuses, la constitution de la société lamaïque, l'enseignement, la littérature, les formes du culte, etc. »

Heureusement pour les profanes que M. Huth prenne le publier plus tard la traduction de ce texte.

— Comme supplément à l'étude des religions de la Grèce il convient de signaler le catalogue très utile dressé par M. C. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* (Leipzig, Teubner ; in-8 de 325 p.). L'auteur se propose de donner ici un supplément au *Dictionnaire mythologique* de Roscher. Cette fois il s'est borné au dépouillement des poètes ; plus tard il fera un travail analogue pour les prosateurs. M. Bruchmann n'a pas tenu aux seuls dieux, y compris toutes les abstractions divinisées ; il laisse de côté les héros, les genies, les nymphes, bref tout ce peuple d'êtres divins qui ne sont pas des dieux en titre, mais qui n'en occupaient pas moins une place importante dans la dévotion populaire.

***

L'ouverture des Archives du Vatican a livré aux historiens et aux érudits de tous les pays une mine d'une extrême richesse. On sait avec quel succès les membres de notre École française de Rome ont entrepris la publication des

registres pontificaux de plusieurs papes du moyen âge. Les Allemands n'ont pas voulu rester en arrière. Au printemps de l'an 1888 le gouvernement allemand fondait à Rome l'Institut historique prussien et immédiatement des travailleurs fortement préparés se mettaient à l'œuvre, pour extraire de l'immense collection des correspondances des nonciatures pontificales ce qui concerne les relations de la cour de Rome avec l'Allemagne au XVIe siècle. L'époque pour une recherche fut même si grande — les rivalités politiques et confessionnelles aidant — que Prussiens, Autrichiens et catholiques de la Görres-Gesellschaft entamèrent le travail presque simultanément. De là naquit, d'après lequel l'Institut prussien se réservait les nonciatures de 1533 à 1559 et de 1572 à 1585, l'Institut autrichien celles de 1560 à 1572 et la Société Görres celles de 1585 à la fin du siècle. Cet accord ne semble pas avoir eu bien grand succès, car nous nous trouvons aujourd'hui en présence de deux publications portant toutes deux sur la nonciature de Morone, dont l'une émane de l'Institut prussien, l'autre de la Görres-Gesellschaft, au sujet desquelles les journaux échangent des discussions assez aigres (voir *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1892, n° 24 et *Deutsche Literaturzeitung*, n° 49).

Nous n'avons pas à nous mêler de cette querelle. L'essentiel pour nous c'est que les correspondances des nonces du XVIe siècle avec la cour de Rome soient publiées et que cette publication soit illustrée et complétée par tous les documents d'autre provenance qui peuvent contribuer à les éclairer. Or, nous le rappelons, les trois volumes publiés par MM. Friedensburg (I et 2) et Hansen (3), de l'Institut prussien de Rome, répondent aux exigences les plus sévères : *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken* (I. 1. Vergerio, 1533-1535; I, 2. Morone, 1536-1538; III, 1. Les affaires de Cologne, 1576-1586). Pour les années antérieures à 1533 on avait déjà les publications de M. Brieger par Aleander et les *Monumenta reformationis Lutheranæ* de Balan. Jusqu'à présent ces trois nouveaux apports au dossier ne modifient pas les grandes lignes de l'histoire des origines des églises protestantes; il ne faut pas s'attendre à un résultat de ce genre pour une période déjà aussi riche en documents historiques que le XVIe siècle. C'est pour la connaissance exacte du détail des négociations qu'ils fourniront de nombreux renseignements inédits sur certains et, pour autant que l'on peut émettre de jugements généraux en pareilles matières, il semble que ce soit surtout à l'illustration de la Contre-Réformation catholique qu'ils contribueront, en nous faisant mieux connaître les dispositions intimes des chefs de l'Église catholique à la veille du grand revirement de l'Église qui ne fut pas une des moindres conséquences de la Réforme.

***

Nouvelles diverses. — 1° Le dernier volume du *Theologischer Jahresbericht* contient comme le compte rendu ou la simple mention de toutes les publications relatives à la théologie historique, exégétique, dogmatique ou pratique,

éditées au cours de l'année 1892, a commencé de paraître chez Schwetschke à Brunswick (agent à Paris, chez Fischbacher, 33, rue de Seine). Nous n'avons pas à faire l'éloge de cette revue annuelle, qui est devenue un instrument indispensable pour quiconque veut se tenir au courant de la science théologique. La mort du professeur Lipsius, de Iéna, l'avait privée de son directeur. Il a été remplacé par le professeur Holtzmann, de Strasbourg. L'éditeur ne pouvait faire un meilleur choix. Le premier fascicule contient les travaux relatifs à l'Ancien Testament, par M. Siegfried, et au Nouveau Testament, par M. Holtzmann. Le deuxième contient ceux concernant l'histoire ecclésiastique et l'histoire des religions, cette dernière partie traitée avec sa compétence habituelle par M. le professeur Furrer, de Zurich.

— 2° L'éditeur Weber, de Bonn, se propose de publier une *Sammlung theologischer Lehrbücher*, dont le premier volume, *Einleitung in das Alte Testament*, par le professeur Édouard König, vient de paraître. Le but à peine dissimulé de cette entreprise est d'élever contre la *Sammlung theologischer Lehrbücher* de Mohr, à Fribourg, une interminable encyclopédie au moins un esprit moins indépendant, pour ménager au point de vue critique et dogmatique. Ce qui sera plus difficile, ce sera de faire mieux. M. Doutzen, de Berlin, est chargé de l'histoire ecclésiastique; M. Barth, de Berne, fera l'histoire des dogmes. Nous avons le regret de constater que l'*Histoire générale des religions*, qui a été si bien appréciée dans la collection de l'éditeur Mohr, ne figure pas dans le programme de la maison Weber.

— 3° L'éditeur Hinrichs, de Leipzig, a entrepris la publication d'une nouvelle édition du texte hébreu de l'Ancien Testament avec apparatus critique en anglais, sous la direction de M. *Paul Haupt*. Il s'est assuré à cet effet la collaboration des meilleurs hébraïsants d'Allemagne, d'Angleterre et des États-Unis. M. Siegfried, de Iéna, ouvre la série avec le livre de Job (8 fr. 50). L'exécution typographique est particulièrement soignée; on y remarque notamment la distinction des éléments constitutifs du texte par des caractères de couleurs différentes. Les fascicules se vendront séparément.

— 4° Parmi les livres récemment publiés en Allemagne nous signalons à nos lecteurs ceux suivants : Dans la collection des « Darstellungen aus dem Gebiete der nicht-christlichen Religionsgeschichte » : *E. Hardy, Die vorchristliche Periode der Religion des alten Indien*, et *H. von Wlislocki, Volksglaube und religiöse Bräuche der Magyaren*, dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt-christlichen Literatur » de von Gebhardt et Harnack : *E. von Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht* (7 m.); *H. Achelis, Acta SS. Nerei et Achillei* (3 m.). — *D. A. Müller, Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli* (Vienne, Hölder; 5 m.). — *J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII bis Innocenz III* (Bonn, Cohen; 16 m.). — *A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands*, III, 1, *Konsolidierung der deutschen Kirche* (Leipzig, Hinrichs; 7 m.).

AUTRICHE

Le tome XLII des « Denkschriften der kais. Akad. d. Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Classe » contient, sous le titre de *Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen*, la première d'une série d'études qui promettent d'être fort instructives, du professeur V. Jagić, de Vienne, sur les variantes des récits provenant des apocryphes de la Bible dans les littératures slaves. Les traditions populaires slaves, soit orales, soit manuscrites, ont conservé, paraît-il, un grand nombre de légendes des apocryphes; quelques-uns de ces textes ont été déjà imprimés et étudiés au point de vue philologique. Ils n'offrent pas un moindre intérêt pour la reconstitution des diverses formes des légendes apocryphes. Cette première étude de M. Jagić a pour objet deux rescensions du Livre d'Adam (*die altkirchenslavischen Texte des Adambuches*); c'est en gros le même texte que celui publié par Tischendorf sous le nom d'*Apocalypsis Mosis* et que la *Vita Adae et Evae* publiée en 1878 par M. W. Meyer dans les Mémoires de l'Académie de Munich (Classe philos.-philol.). L'histoire de la vie d'Adam et d'Ève avant la chute et après l'expulsion du paradis jusqu'à leur mort. M. Jagić recherche aussi les traces de l'influence des Bogomiles dans les variantes de ces récits.

— Les « Archaeologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich » ont publié, et l'on peut se procurer en tirage à part chez Tempsky, à Vienne, une très intéressante étude de M. Mommsen sur une inscription rapportée de Lycie par la dernière mission scientifique autrichienne : *Zur neugefundenen Inschrift aus Arykanda*. Avec le concours de M. Hirschfeld, de Berlin, M. Mommsen a pu restituer en grande partie cette inscription très mutilée, datant des premiers mois de l'an 312 et se rapportant à la persécution de Maximin en Orient, au moment où ce prince provoquait de la part des villes et des provinces des pétitions demandant l'expulsion de tous les chrétiens.

HONGRIE

Notre collaborateur, M. I. Goldziher, a été nommé membre ordinaire de l'Académie hongroise. A l'occasion de son entrée il a présenté à la docte assemblée un remarquable mémoire sur les traits de la poésie des Arabes païens : *A pogany arabok költészetének hagyományai*. Nos lecteurs savent à quel point M. Goldziher est familier avec ces études extrêmement difficiles sur les Arabes préislamiques. Le savant académicien ne manquera pas de rendre son travail plus accessible aux lettrés en le traduisant en une langue plus généralement connue que le hongrois.

GRÈCE

Le Standard (tout le son correspondant) d'Athènes que le directeur de l'Institut archéologique allemand en cette ville, M. Dœrpfeld, vient de découvrir, dans son fouilles d'Hissarlik entreprises aux frais de Mme veuve Schliemann, la véritable ville homérique de Troie. Son emplacement était dans la couche du sol, comme il le supposait antérieurement avec M. Schliemann lui-même, dans la deuxième. Il a exhumé de nombreux objets datant de l'âge dite mycénienne, ainsi que plusieurs édifices et une partie des remparts de la ville : ceux-ci ont épais de 6 pieds, et l'ensemble de l'enceinte est composée de pierres de taille mesurant 10 pieds en largeur.

Les recherches seront continuées jusqu'au mois d'avril prochain, aux frais du gouvernement allemand.

RUSSIE

Sacrifices humains. — La *Gazette d'Irkoutsk* (Sibérie) décrit une coutume barbare des Tchouktches qui semble devoir résister longtemps à tous les efforts de l'administration russe et des missionnaires orthodoxes. Il s'agit du sacrifice des vieillards et des malades qui, privés de la joie de vivre, veulent d'un libre accord l'existence terrestre, de rejoindre leurs parents morts et d'aller grossir le nombre des esprits bienfaisants.

Le Tchouktcha décidé à mourir prévient aussitôt ses parents, ses voisins et ses plus proches parents. La nouvelle se répand dans le cercle des amis, et bientôt tous se rendent chez lui pour le supplier de renoncer à son dessein. Prières, objurgations, pleurs et plaintes ne peuvent entamer la volonté du fanatique, qui fait valoir toutes ses raisons, parle de la vie future, des avets qui lui apparaissent dans son sommeil et même dans ses visites, l'appelant à eux. Les amis, le voyant dans ces dispositions, s'éloignent alors pour faire les préparatifs d'usage. Au bout de dix à quinze jours, ils reviennent à la hutte du Tchouktcha, chargés des vêtements mortuaires blancs et des armes qui lui serviront dans l'autre monde à combattre les mauvais esprits et à chasser le renne. Après la toilette, le Tchouktcha se retire dans un angle de la hutte. Son plus proche parent se place à ses côtés, tenant à la main l'instrument du sacrifice, le couteau, la pique ou la massue. Si le Tchouktcha a choisi le couteau, deux de ses amis le maintiennent sous les bras et par les poignets, et, au signal qu'il donne lui-même, l'immolateur lui plonge l'arme dans la poitrine. S'il doit mourir par la pique, deux de ses amis maintiennent l'arme en arrêt, et deux autres le jettent sur la pointe. Pour la strangulation, on passe la corde autour du cou, et les sacrificateurs tirent à eux en sens contraire jusqu'à ce que mort s'ensuive. Les assistants s'approchent alors du cadavre, en rougissent la visage et les

unies de son sang et le portent sur un traîneau attelé de rennes qui le transporte au lieu des funérailles. Arrivés à destination, les Tchouktchis égorgent les rennes, dépouillent le mort de ses vêtements, les mettent en pièces, placent le cadavre sur un bûcher. Pendant toute la durée de l'incinération, les assistants adressent leurs prières au bienheureux et le supplient de veiller sur eux et sur les leurs.

Ces horribles pratiques, ajoute la *Gazette d'Irkoutsk*, se font aujourd'hui avec la même ponctualité que dans les temps anciens. Les bouddhistes, les Lamaïtes et les Russes, convertis à ces sacrifices, y participent souvent, bien qu'il n'y ait pas d'exemple qu'un des leurs ait pris le même chemin pour se rendre dans l'autre monde.

HOLLANDE

M. C. A. D. van Troostenburg de Bruyn s'est constitué l'historien des églises protestantes aux Indes hollandaises. Nous avons signalé en son temps son gros ouvrage sur l'Église réformée dans les Indes orientales du temps de la Compagnie des Indes orientales (1602-1795). Nous avons reçu récemment un nouveau volume qui est le complément du premier : *Biographisch woordenboek van Oost-Indische predikanten* (Nimègue, Milborn, gr. in-8 de VII et 521 p.). C'est la biographie de tous les pasteurs, prosélytes ou missionnaires, qui ont exercé aux Indes hollandaises sous le régime de la Compagnie, avec indication des sources où l'auteur a puisé ses renseignements. M. van Troostenburg les a rangés par ordre alphabétique. On ne saurait trop louer le zèle qu'il a déployé pour rassembler cette histoire, peu honorable pour la Compagnie, mais davantage pour l'Église. C'était une œuvre ingrate; elle a été faite avec tant de soin qu'elle peut être considérée comme définitive.

— *Les Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsgeerte*, publiés à Utrecht par les professeurs Cramer et Lamers et dont nous avons déjà maintes fois parlé dans nos Chroniques, se sont enrichis de deux nouveaux fascicules. Dans le premier (t. VIII, n° 1 : *De philippica van Paulus tegen de gemeente van Korinthe*) M. J. Cramer se livre à une ingénieuse interprétation des chapitres x à xiii de la seconde Épître de saint Paul aux Corinthiens. Il est disposé à y voir une lettre primitivement distincte des neuf premiers chapitres et antérieure à ceux-ci, qui seraient le chant de triomphe de l'Apôtre après le succès obtenu par ses remontrances. Mais le but principal de l'auteur est de défendre l'authenticité de ce fragment des Lettres authentiques, qui serait évidemment du même auteur que l'Épître aux Galates et qui ne saurait donc être attribué à un autre qu'à l'apôtre Paul. Les attaques dirigées par certains critiques hollandais et suisses contre l'authenticité des quatre grandes épîtres de Paul, ont, semble-t-il, produit plus d'effet en Hollande qu'ailleurs. M. Cramer les réfute victorieusement; leurs thèses, en effet, ne tiennent pas debout. On se demande en vain où ils

peuvent trouver le point d'appui qui est indispensable à toute critique sérieuse.

Le second fascicule est de M. Lagrange (IX, 1). Il continue la suite de son Manuel d'histoire des religions : De Wetzenbrug sur don gouvernement. H. Wrzyszczyński. C'est l'introduction à la politique de la religion, la description de la méthode à suivre et l'histoire de la discipline depuis Spinoza jusqu'à nos jours. Nous reviendrons sur cette seconde partie quand nous aurons reçu les fascicules suivants.

AFRIQUE CENTRALE

M. C. Monnet a rendu compte dans le journal *Le Temps* de la mission dont il avait été chargé dans l'Afrique centrale par le Comité de l'Afrique française. Nous reproduisons le passage de ce compte rendu qui se rapporte au rôle et à la mission de l'Islam dans ces régions. Personne d'un des rares Européens qui peuvent acquérir en connaissance de cause un jugement sur l'action civilisatrice de l'Islam parmi les populations païennes, le témoignage de M. Monnet doit être pris en grande considération par les historiens des religions. Voici ce morceau :

« Ce qui nous a le plus frappé, lorsque, pénétrant dans le bassin du Chari, nous avancions dans la direction du Tchad, c'est l'organisation politique que les souverains musulmans du Soudan central ont imposée aux populations païennes soumises à leur souveraineté, c'est aussi la cordialité des rapports qui se sont établis entre la colonie et leurs sujets musulmans.

Les musulmans du Baguirmi et de l'Adamaoua, avec lesquels nous avons eu un premier contact, ceux du Bornou et du Sokoto, avec qui nous nous sommes trouvés en relation, se sont présentés à nous avec une attitude pleine de franchise et de respect à laquelle nous étions loin de nous attendre en raison des échecs de Crampel et des explorateurs allemands du Cameroun. Leur accueil a été des plus cordiaux et, comme le savent le chef de notre compagnie et moi, M. Clozel, il nous eût été facile de faire dans le Baguirmi et dans l'Adamaoua un très long séjour, si les moyens matériels en nous avaient pas fait défaut.

Il faut reconnaître, en effet, que le développement de l'Islam amène dans ces pays un progrès considérable. Telles populations, très souvent en proie à la barbarie, chez qui la conception générale et sociale ne dépassait pas la famille et le village, chez lesquelles la guerre intestine régnait à l'état endémique, ces populations, aujourd'hui sous la dépendance d'un souverain musulman, sont dans un état de civilisation sensiblement supérieur à celui des populations que l'Islam n'a pas encore atteintes.

Sans doute, la conquête musulmane ne va pas sans provoquer de grands chocs d'où ruines et des effusions de sang. Tout autour des États musulmans semblables existent des sortes de « marches frontières » qui entament peu à peu les populations limitrophes et dans lesquelles l'implantation de l'Islam ne va pas sans lenteur et sans conflits. Mais dès que la soumission est un fait accompli, dès que

le souverain est sûr d'avoir en lui de fidèles sujets respectueux de son autorité, il se borne à une sorte d'administration supérieure, réduite à une représentation des plus sommaires qui laisse à l'indigène sa personnalité, ses croyances et ses traditions.

Nous avons remarqué aux confins méridionaux du Baghirmi ce que M. de Brazza a trouvé dans le Fanghia, aux frontières de l'Adamaoua : c'est l'existence, côte à côte, de populations pasteurs et de populations agriculteurs. Elles sont en rapports constants et telle est la sagesse de la conception politique qui préside à ces relations, qu'une fois la suprématie musulmane acceptée il est assez rare que l'harmonie soit sérieusement troublée.

Les Peuhls de l'Adamaoua et les musulmans du Baghirmi ont d'ailleurs posé, comme base de leurs relations politiques avec leurs sujets païens, le principe du protectorat. Le sultan du Baghirmi, comme le prince ou lamido de l'Adamaoua a installé auprès de chaque chef indigène un peu important, un fonctionnaire remplissant assez exactement les fonctions de nos résidents d'Indo-Chine, de Madagascar ou du Soudan. Ces agents sont là pour représenter l'autorité du grand chef de Bougouman ou de Yola, pour percevoir le léger tribut imposé aux sujets protégés et pour recevoir les étrangers pénétrant dans les pays du protecteur. A lui seul, il appartient d'autoriser le passage à ceux qui viennent du dehors. Les récalcitrants s'exposent gravement quand ils ne tiennent pas leur compte des injonctions de ce fonctionnaire : sur un ordre dans ce sens, les sujets païens provoquent le renvoi par tous les moyens en leur pouvoir.

Crampel a su, tout d'abord, le même accueil que nous. C'est celui qui a été fait à Brazza dans le Fanghia, à Mizon dans la Bénoué, à Binger dans le pays du Kong et à Monteil dans le Sokoto. Si Crampel a succombé plus tard dans le pays appelé Ouadaï, c'est, d'une part, que la trahison avait fait son œuvre dans les rangs de ses serviteurs noirs et, d'autre part, que la désorganisation de ces hordes rendait facile un coup de main sur ses dépôts de marchandises.

Evidemment, les musulmans du Waddaï et du Dar-Rounga sont plus fanatiques que ceux du Baghirmi et de l'Adamaoua, mais plusieurs Européens ont, depuis Nachtigal, approché ces régions : Wilson, Gessi, Pongon, Purdy et Lupton par exemple.

Quand nous disons cela, ce n'est pas pour en conclure que la civilisation de l'Islam est la seule qui convienne à tout jamais aux populations du Soudan central. Nous voulons dire seulement qu'elle marque un indéniable progrès sur les rudiments d'organisation sociale des Soudanais, qu'elle est un stage, peut-être nécessaire, vers la civilisation telle que nous la comprenons et qu'en tous cas la sagesse politique commande d'accepter l'organisation musulmane là où elle est établie ; il faut s'en servir, en lieu de la combattre, et se borner simplement, pour le moment, à entraver la traite et le recrutement des esclaves, comme nous l'avons fait dans nos possessions africaines du nord et de l'ouest.

Au surplus, de longtemps encore, c'est le musulman qui sera, comme le Chinois dans l'Extrême-Orient, l'intermédiaire obligé entre les acheteurs ou producteurs indigènes et les commerçants européens. N'est-ce pas lui qui a déjà saisi la condition économique et politique de la majeure partie des populations païennes du Soudan ?

Pour ce qui nous concerne, dès que nous avons cessé d'être en pays païen, nous avons été montrés au mauvais vouloir de petits chefs barbares, à demi-brutes, toujours prêts à l'attaque et au pillage. Les vivres nous étaient alors offerts en assez grande abondance ; les chefs se montraient disposés à nous aider dans notre marche, et les marchands musulmans qui sillonnent le Soudan central pour échanger la gomme, l'ivoire et le caoutchouc contre les produits fabriqués de provenance indigène européenne, ces marchands n'hésitaient pas à nous servir de guides et à nous prêter leur monture.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

AUBRY, IMPRIMERIE A. REMQUET ET Cie, RUE CASSETTE, 3.

LES MUZARABES

Un soir de déroute, des cavaliers arabes ramassèrent au bord du Guadalete une couronne au cercle gemmé, et trouvèrent un cheval blanc, la selle vide, embourbé près du fleuve obstrué de cadavres.

Roderik, le fils de Theodefred et de Ricilona, le dernier roi goth, était entré dans la mêlée vêtu de pourpre, étincelant de perles et de rares métaux, debout sur un char de guerre tout incrusté d'ivoire que traînaient deux mules blanches. Il conduisait son peuple derrière lui, cent mille hommes, une armée tumultueuse « comme une mer agitée ».

Ce qu'il devint, nul ne l'a jamais su. Les musulmans affirment que le Berbère Tarik ibn Zeyad lui trouva la poitrine d'un coup de lance et envoya sa tête, embaumée dans du camphre, au khalyfe Walid, à Damas. D'autres prétendent qu'il périt dans le fleuve, emporté par la déroute des siens. Le moyen âge crut découvrir sa sépulture en une église de Viseo, sur la terre portugaise. L'épitaphe disait : « Ci-gît Roderik, ultimus roi des Goths. »

Et voici ce que conte le Romancero. Roderik s'enfuit, ses armes rompues et son cheval las; à force d'avoir frappé, son épée était ébréchée comme une scie. Il s'enfuit à travers la montagne et la forêt, et vint chez un ermite, lui demandant âpre pénitence, car il avait, lui le roi, déshonoré la fille du comte Julian ou Don Illan, celle qu'on nomme la Cava. Or, c'était pour ce crime que Dieu châtiait l'Espagne. L'ermite se mit en prière : le ciel lui révéla l'expiation. Au fond d'une tombe, le roi coupable s'étendit, un serpent à son côté. Le troisième jour, l'ascète s'approcha de la tombe; il appela Roderik. Une voix répondit du sépulcre : « Jusqu'à présent, il ne m'a touché. Dieu ne le voulait point. » Quand l'ermite retourna, une prière angoissée s'entendait sous

la dalle. « Dieu me soit en aide, gémissait-on, le serpent me mange, il me mange par où j'ai le plus péché! »

La monarchie visigothe était morte à Xerez (711). Pendant trois jours, les cavaliers de l'Islam avaient traqué les fuyards et massacré le troupeau dispersé des vaincus. Les plaines restèrent toutes blanches d'ossements.

L'invasion arabe trouva dans les juifs des auxiliaires exaspérés par la persécution. Rekared, à peine converti au catholicisme, les emmure dans les juiveries. Sisebuth, sur le conseil du Byzantin Héraclius, les bannit ou les baptise de force. Quiconque ne se convertissait pas dans le délai d'un mois, subissait le supplice du fouet et la décalvation. Egica, pour encourager l'apostasie, déclare nulle et libre d'impôt toute hérésie qui se cour embrassera la religion chrétienne. Plus tard, il fait réduire en esclavage celui qui persévère en la loi de Moïse, avec confiscation de ses biens; les enfants sont enlevés à leurs parents dès la septième année pour être élevés dans la foi du Christ. On venait de découvrir une conspiration des juifs pour livrer l'Espagne aux Arabes. Sous le tyran Witiza, comme l'appellent les chroniques ecclésiastiques, les proscrits rentrent en masse, rapportant avec eux l'implacable haine née d'un long exil. Aussi, quand apparurent les bannières d'Allah, ce sont eux qui leur ouvrent les portes de Tolède, la cité royale, la ville des conciles.

Après Xerez, à l'approche des vainqueurs, Ibères et Visigoths s'enfuyaient vers le nord. Les moines abandonnaient leur couvent, les évêques quittaient la chaire épiscopale, transportant avec eux les précieuses reliques et les livres sacrés. Avant même que l'ennemi n'arrivât devant Tolède, Urbain, primat d'Espagne, courut cacher au fond des Asturies la chasuble en toile céleste, « œuvre angelique » offerte à saint Ildefonse par la Vierge Marie. Les fidèles ensevelirent ces mystiques trésors en une caverne proche des lieux où s'éleva depuis la ville d'Oviedo.

Grenade et Cordoue, désertes d'habitants, furent repeuplées de juifs et d'Arabes.

Enfin, las de reculer, étranglés entre les montagnes et la mer, les chrétiens désespérés se jetèrent sur les envahisseurs. Des

hommes farouches, vêtus de peaux, se retournèrent soudain, les fauchards en avant. Ils chargèrent sans ordre, enragés par la défaite. Ce premier choc a nom Covadonga, un jour glorieux autant que Marathon, où plus d'un Cynégire inconnu dut égaler le frère d'Eschyle. La veille du combat, Pelayo vit, dit-on, une croix lumineuse resplendir au fond des cieux. Elle n'ajoute rien à la victoire, la légende qui montre les rochers s'écroulant d'eux-mêmes sur les infidèles en fuite et leurs propres flèches revenant percer leur poitrine. Le miracle est dans l'héroïsme (718).

Le royaume des Asturies grandit, un coin de terre rocheuse aussi dure que ses habitants, ceux que César Auguste eut tant de peine à dompter. Chaque année, le sol reçoit son bain de sang. Ils bataillent pour exister, Pelayo, Alphonse le Catholique, Froïla, Alphonse le Chaste, l'allié du grand Karl. Entre deux guerres, ils bâtissent des monastères, enrichissent les églises, fortifient les cités, adorent les reliques. Victorieux ou vaincus, ils résistent, si tenaces que les tout-puissants khalyfes, ombre d'Allah, n'ont jamais pu leur arracher ce morceau de montagne. Plus tard, au lendemain de Bayonne, c'est un clocher des Asturies qui sonnera le premier tocsin contre Bonaparte.

La conquête musulmane avait ramené les Goths à la barbarie d'Alarik et d'Ataülf. En 765, au retour d'une incursion, sous Froïla Ier, les Arabes décrivent ainsi les sauvages habitants des Asturies et de la Galice, les rebelles, comme on disait à Cordoue. « Ils sont chrétiens et parmi les plus braves d'Afrank, mais ils vivent à l'instar des bêtes fauves; jamais ils ne lavent leur corps ni leurs vêtements; ils ne les changent point et les portent jusqu'à ce qu'ils tombent, tout déchirés, en haillons. Ils entrent dans les demeures les uns des autres sans en demander permission [1]. » Ce qu'un chroniqueur dit de Froïla Ier, *esper moribus fuit*, s'applique au peuple entier. Il vivait de guerre et de rapine.

Cependant tous les chrétiens n'avaient pas déserté leur foyer; beaucoup préférèrent encore le joug infidèle à l'héroïque exil des

1) Antonio Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en España* (II parte, cap. xvii).

Asturies. Les Arabes d'ailleurs n'abusèrent point de la victoire, par modération ou par crainte d'exaspérer la résistance.

Quand Tarik pénétra dans Tolède, aucun massacre ne souilla son entrée. Les habitants livrèrent armes et chevaux. Le conquérant berbère exigea des otages. Quiconque abandonnait la ville perdait ses biens, mais, en échange d'un tribut modéré [1], ceux qui voulaient rester conservaient leurs juges et leurs lois, le libre exercice de leur religion et leurs églises, sauf la cathédrale qui devint mosquée [2]. Il était seulement interdit d'en élever de nouvelles sans le consentement des vainqueurs et de faire aucune procession en dehors des lieux consacrés. Défense en outre d'insulter ou de châtier le chrétien qui embrasserait la foi du Prophète.

En l'ancien palais de Tolède, le chef au crâne rasé trouva vingt-cinq couronnes reluisantes d'hyacinthes et d'autres pierreries. Sur chacune on lisait un nom royal gravé dans l'or. Ces diadèmes avaient ceint jadis la longue chevelure des rois visigoths.

Un autre envahisseur, Mouça ibn Noseyr, qui venait de réduire l'Andalousie et de prendre Séville, se jeta sur la Lusitanie. Dans sa marche triomphante, des chrétiens guidaient son armée. Les fortes cités s'ouvraient à l'approche du musulman, car « la Providence avait mis en sa main la corde de la félicité ». Mérida seule s'entêta contre la fortune. Enfin, affamés et brisés par un long siège, les défenseurs songèrent à traiter. A la première entrevue, leurs envoyés furent reçus par Mouça, tout blanchi par l'âge. Comme les mêmes hommes revinrent quelques jours après, ils virent avec stupeur la longue barbe du chef arabe su-

1) Suivant Ayala (*Crónica del Rey Don Pedro*, éd. Sancha, p. 6 et suivantes) les Tolédans ne payèrent jamais aucun impôt aux Arabes, non plus qu'aux rois castillans. Le premier serait l'alcabala, librement consentie par eux, en 1342, sous Alphonse XI, après la victoire du Rio Salado. Le chroniqueur attribue la générosité de Tarik au grand désir qu'il avait d'entrer dans Tolède promptement.

2) Les chrétiens ont fort exagéré les dévastations des Arabes. Ainsi, l'archevêque Don Rodrigo prétend qu'ils brûlèrent toutes les basiliques d'Espagne (*De rebus Hispaniæ*, lib. III, cap. xxi).

hitamment devenue d'un brun roux (il l'avait teinte avec du henné). Comment résister à qui possédait un pouvoir magique et rajeunissait au gré de ses désirs? Quelle était donc la puissance d'un tel peuple? Et Mérida se soumit parce qu'une barbe avait changé de couleur.

Les conditions furent celles de Tolède, un peu plus dures, la ville ayant résisté. Armes et chevaux rendus, les biens de ceux morts dans la lutte ou réfugiés en Asturies confisqués; le trésor des églises saisi. Les autres conservaient leur avoir et la liberté de leur culte. Parmi les otages livrés, se trouvait la reine Égilona, la veuve de Roderic, qui devint ensuite femme d'Abd-al-Aziz, fils de Mousa, celle que les Arabes nomment Oumm Asim Ayila.

Pendant le siège de Mérida, Séville avait secoué le joug. Quatre-vingts musulmans (d'autres disent une trentaine) périrent dans la révolte. Abd-al-Aziz accourut. Les cavaliers forcèrent les portes et « cassasièrent leurs épées affamées d'existences ». Les vainqueurs avouent que le châtiment dépassa de beaucoup l'affront.

L'invasion montait vers le nord. Dans sa course, Mousa parut devant Saragosse qu'assiégeait Tarik. Pour se racheter du massacre, les habitants payèrent la « contribution du sang ». Chacun dut apporter tout ce qu'il possédait et les prêtres eux-mêmes dépouillèrent les églises. La croix du Christ et les vases sacrés furent livrés aux profanations des infidèles; l'or du saint ciboire, fondu par des artisans sarrazins, reluisit sur le col des odalisques, au harem du khalyfe Walid, à Damas. Tous, fils des Ibères latinisés ou des barbares germains, attendaient un coup de foudre, et la foudre n'écrasait point Tarik.

Mousa soumit Barcelone, Girona, franchit les Pyrénées, et, d'un galop triomphant, poussa jusqu'à Narbonne, où l'historien Nowairi rapporte qu'il vit sept idoles d'argent, toutes à cheval. Le monothéisme musulman ne trouvait partout qu'idolâtrie!

En cet écroulement, un chef visigoth tenait tête à l'Islam au pays de Murcie. Théodomir, les Arabes l'appellent Todmir ibn Gobdos (fils des Goths), avait rallié les débris de Xerez et défendait le sol envahi, pas à pas, débordé par le nombre. Atteint

près de Lorca, la cavalerie arabe rompit son infanterie. Au lendemain de cette défaite, dans Orihuela, faute d'hommes, il armait les femmes qui, ramenant leurs tresses, en firent des barbes à leur menton. Abd-al-Aziz assiégeait la place. Ne pouvant résister, Theodomir sortit de la ville, et vint, déguisé, trouver le fils de Mousa. Il se disait envoyé par le chef et chargé de négocier d'honorables conditions pour les habitants d'Orihuela. Le traité signé, le Visigoth se fit connaître. Le généreux Abd-al-Aziz rendit hommage à sa vaillance. Longtemps après, les conquérants nommaient encore Murcie la terre de Todmir. Leurs historiens donnent au héros le titre de roi; triste royauté, si l'on en juge par le traité qu'il dut subir.

« Au nom d'Allah clément et miséricordieux. Abd-al-Aziz et Todmir font ce pacte de paix; Allah le confirme et protège. Que Todmir ait le commandement de son peuple et nul autre parmi les chrétiens de son royaume. Il n'y aura point de guerre entre eux deux; on ne captivera ni les fils ni les femmes des chrétiens; ils ne seront point persécutés pour leur religion; leurs églises ne seront point incendiées, et cela, sans autres obligations et services que ceux ici convenus. En ce traité sont également comprises sept cités : Orihuela, Valentia (Valence), Lekant (Alicante), Mula, Boesara (Bogarra), Ota (Oria?) et Lorca. Todmir ne recevra point nos ennemis et ne faillira à la fidélité qu'il nous doit; il révélera tout projet hostile dont il aura connaissance. Lui et ses nobles paieront chaque année un dinar ou autre; de plus, quatre mesures de froment, quatre d'orge, quatre de mout de raisin, quatre de vinaigre, quatre de miel et quatre d'huile; les esclaves ou ceux sujets à l'impôt en donneront la moitié. Ceci fut écrit le 4 redjeb, l'an 94 de l'Hégire (5 avril 713), étant témoins Othman ibn Abi Abda, Habib ibn Abi Obaida, Edrys ibn Maïkera et Abou 'l-Casim el-Mezeli[1]. »

Après l'assassinat d'Abd-al-Aziz, Theodomir envoya ses am-

1) Antonio Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en Espana* (1 parte, cap. xv). — D'après Cardonne, ce serait Tarik qui aurait conquis le pays murcien (*Histoire de l'Afrique et de l'Espagne sous la domination des Arabes*, Paris, 1765, t. Ier, p. 91 et 92).

hasardeuse demander à Damas le maintien des traités conclus aux jours de la conquête. Le khalyfe Souleyman ibn Abd-el-Melek, successeur de Walid, non content de les renouveler, remit encore aux chrétiens une large part du tribut qu'ils payaient. On venait de lui présenter la tête d'Abd-el-Aziz, précieusement embaumée, perle tragique enchâssée dans un riche coffret. La vue du sang adoucissait ce despote mélancolique, mort de langueur à l'idée que le temps faucherait cette beauté dont il était si fier. Le commandeur des croyants avait entrevu le spectre d'Azraël.

Quand mourut Theodomir, les Goths de Murcie prirent pour chef Athanagild. Sous lui périt cette ombre d'indépendance payée par tant de servitude. L'émyr Hossam ibn Dhirar répartit le sol entre les musulmans d'Égypte. Athanagild s'en fut aux Asturies. Dès ce jour le flot recouvrit tout, sauf un roc, là-bas, entre l'invasion et l'Océan. Au sommet, Alphonse le Catholique, debout, vêtu de fer, la croix du Christ en main. Ce rocher a sauvé l'Espagne.

Avant la chute définitive de Murcie, Abd-er-Rahman al-Ghafiki avait restitué aux chrétiens leurs églises confisquées pendant les luttes intestines de l'Islam, mais il vous sans merci toutes celles élevées depuis, grâce à la tolérance intéressée des musulmans. Sa justice fut d'ailleurs égale pour les deux races.

Les années passèrent, puis un grand fracas se fit sur l'Espagne des Goths, devenue terre arabe. Le défilé des khalyfes Omayyades commence : fanfares, cavalcades, cris de guerre, acclamations, splendeurs à ravir la pensée, et derrière, dans l'ombre, un peuple obscur et remuant. Cette foule a nom les Muzarabes ou Mozarabes, c'est-à-dire ceux qui vivent mêlangés aux Arabes. Ils végètent, humbles et tributaires : leurs aïeux ont pris Rome avec Alarik !

Par instant, un jour de guerre civile, et ces jours sont nombreux, les vaincus se mêlent aux vainqueurs. Aucun chef musulman ne se révolte sans trouver aussitôt des chrétiens derrière lui. Mérida remue, Tolède est turbulente ; on s'y bat dans les rues pour un wali contre un khalyfe. Les Muzarabes ont plaisir

à voir couler le sang de leurs maîtres. Aider l'ennemi à s'exterminer, n'est-ce pas encore servir le Christ et préparer la délivrance ?

Un renégat, Hachim le Forgeron, soulève Tolède contre Abd-er-Rahman II, chasse la garnison, massacre les Arabes et résiste plusieurs années (837).

Sous Mohammed Ier, les Tolédans, soutenus par Ordoño Ier de Léon, sont écrasés près du Guadacelete, et huit mille têtes suspendues aux créneaux de Cordoue. Les révoltés étaient « pour la plupart mauvais musulmans, muzarabes et juifs. » Malgré sa victoire, le khalyfe se vit forcé de reconnaître leur indépendance en 873.

Pendant près de quatre-vingts ans, Tolède fut à peu près libre de la domination arabe; l'Islam tremblait devant Omar ibn Hafsoun. Vainqueur des rebelles, Abd-er-Rahman III dut venir les assiéger en personne. Il avait fait tout ravager autour de Tolède deux années entières (930). Les habitants capitulèrent et le maître entra dans la cité reconquise. Ramire II qui marchait au secours de la ville venait d'être battu par les troupes du khalyfe.

Ce n'était pas seulement la turbulence naturelle aux anciens Ibères, ces *loyers ennemis* dont parle Justin, qui poussait les vaincus à des révoltes incessantes. La persécution exaspérait encore la haine des Muzarabes, car les traités faits au temps d'Abd-al-Aziz et de Tarik, ceux qui garantissaient la liberté de conscience, s'étaient évanouis devant le caprice tout-puissant des despotes. Il faut convenir que la tentation était bien forte. Au lendemain d'une défaite en Galice ou dans les Asturies, quand un roi de Navarre, Garcia Iñiguez, tombait pour Omar ibn Hafsoun au choc d'Aybar, la colère des musulmans devait se tourner contre les chrétiens soumis et venger sur eux tant de vrais croyants, morts pour Allah dans les montagnes du nord. Comment donc auraient-ils épargné les infidèles, ceux qui punissaient du pal et de la croix l'interprétation hérétique du Koran, brûlaient ou lapidaient les philosophes arabes accusés d'impiété[1] ?

1) Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, passim.

La persécution commença à Cordoue, sous Abd-er-Rahman II, elle se poursuivit avec Mohammed Ier. Les désastres de l'Islam durent augmenter encore le zèle des bourreaux. Au temps de Mohammed, la tempête détruit la flotte arabe, Hafsoun se révolte, les Asturiens emportent Salamanque, les Navarrais Pampelune, les Northmans ravagent les côtes andalouses. Allah flagelle son peuple : la lune s'obscurcit, le sol tremble, les montagnes se fendent, les îles disparaissent sous la mer, les cités s'écroulent. » Les habitants abandonnaient les villes et fuyaient vers les champs ; les oiseaux sortaient de leurs nids, les bêtes fauves, épouvantées, quittaient leurs cavernes... Jamais hommes ne contemplèrent ou n'ouïrent semblables choses[1]. » A ces maux se joignent la sécheresse, la famine et la peste. C'est l'heure où l'affolement saisit les nations, et l'affolement rend féroce. Sur toutes ces ruines, la voix désespérée des fakihs criait sans relâche : « Pénitence! guerre aux païens! »

Certes, le moyen âge se complut à grandir le nombre des victimes. Les chroniqueurs et les historiens espagnols, prêtres pour la plupart, virent des fleuves de sang où ne coulait qu'un ruisseau rouge[2].

Aucun écrivain musulman ne parle de cette persécution. Ce silence étonne chez ceux qui glorifient les tueries d'Al-Mansour et comptent avec délices les vingt-quatre mille têtes amoncelées le soir de Zalaca. Peut-être méprisaient-ils trop des esclaves pour s'attarder à leurs souffrances.

Loin d'abattre la foi des Muzarabes, la menace des supplices la grandissait encore. Ils se faisaient gloire d'outrager ce que l'Islam avait de plus sacré. Un moine entre dans la mosquée, clamant : « Le règne des cieux est venu pour les fidèles, et vous, mécréants, l'enfer va vous engloutir. » On lui trancha les pieds, les mains, et puis la tête. Il mourut « soldat du Christ ». D'autres insultaient publiquement le nom du Prophète. Nul ne pensait comme le

1) Antonio Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en España* (II parte, cap. 28).

2) « Cruelle boucherie, une des plus féroces et sanglantes qui jamais furent... » (Mariana, lib. VII, cap. 20).

doux platonicien saint Clément d'Alexandrie, que la sagesse consiste à se dérober au martyre. Fanatiques, ils le sont, et plus encore que les bourreaux. Ces torturés, sans pitié pour eux-mêmes, n'en auront aucune pour les autres. Le Crucifié les appelle à lui « par la bouche de sa blessure »; les plaies ouvertes par le fer seront les roses de pourpre qui fleuriront un paradis.

La première année de la persécution (850), périt Perfectus, prêtre de Cordoue. Il marchait au supplice, criant à la foule : « Oui, je l'ai maudit, votre prophète, et je le maudis encore. Je le maudis, cet imposteur, cet adultère, cet homme diabolique. Votre religion est celle de Satan! Les peines de l'enfer vous attendent tous! » Le glaive de l'exécuteur fit taire cette bouche.

L'ascète Isaac, Sancho, garde d'Abd-er-Rahman, et six moines subirent héroïquement la mort. Puis ce fut le tour de Sisenand, du diacre Paul, de Theodomir.

En face des exaltés, un parti nombreux s'était formé; il condamnait ce zèle furieux, par crainte, semble-t-il, de perdre le peu de liberté dont jouissaient encore les chrétiens. Beaucoup allaient même plus loin : ils soutenaient le khalyfe. « Ces hommes-là, disaient-ils aux musulmans, ne peuvent passer pour martyrs; leur mort n'est qu'un suicide. Des miracles, ils n'en font point. Leur chair pourrit au gibet; nous l'avons vue, elle est pleine de vers. Le Christ, pour lequel ils prétendent mourir, ne protège pas même leurs cadavres contre la corruption. »

Bien plus, Rekafred, métropolitain de Séville, en fit enfermer quelques-uns, entre autres, saint Eulogе, le plus fervent de tous. Eulogе n'avait cessé d'exhorter ses coreligionnaires à périr pour la foi. Un synode catholique se réunit à Cordoue; il condamnait ceux qui bravaient l'Islam et recherchaient la mort. Les prêtres assemblés approuvaient Abd-er-Rahman II.

Suprême amertume! Près d'affronter le supplice, à l'heure où l'âme roidie dompte le corps qui saigne, entendre un évêque déclarer le martyre inutile et coupable, être traité d'insensé par ses propres frères, est-il au monde pire douleur? Et cependant aucun n'a faibli.

Le mauvais génie d'Abd-er-Rahman, à ce que prétendent les

chrétiens, aurait été Bodo, d'origine germaine, un ancien diacre au palais de Ludewig le Pieux. Parti pour Rome en pèlerin, il vendit ses compagnons de route comme esclaves, se convertit au judaïsme et adopta le nom d'Eléazar. Réfugié parmi les musulmans d'Espagne, le renégat les excitait contre les Mozarabes. Il voulait les obliger tous à devenir hébreux ou mahométans, sous peine de mort [1].

Bodo pourrait bien n'être qu'une des nombreuses incarnations du juif naïvement scélérat, ce type si cher au moyen âge, un ancêtre du Barrabas mis en scène par Marlowe.

En 852, Abd-er-Rahman mourut subitement, ce que les opprimés ne manquèrent pas d'attribuer à la colère céleste. Ils crurent voir la main de Dieu sortir du nuage pour abattre l'impie. Un jour, disaient-ils, comme le khalyfe contemplait les cadavres de ses victimes pourrissant aux fourches patibulaires, au moment où il ordonnait de brûler ces restes hideux, il s'affaissa tout à coup et rendit l'âme dans la nuit, sans pouvoir prononcer une parole.

Sous Mohammed Ier, la persécution continua, mais avec moins d'acharnement. Une année s'écoula sans aucun supplice. Dès son avènement, le nouveau khalyfe avait retiré leurs emplois à tous les Mozarabes; les convertis n'étaient pas exceptés. Les églises bâties depuis la conquête arabe furent renversées.

Enfin, saint Eulogе lui-même, celui dont le zèle dévorant n'avait cessé de pousser ses frères au martyre, blasphéma le nom du Prophète en présence du cadi et renouvela ses outrages devant les vizirs du conseil. Le 11 mars 859, le bourreau lui tranchait la tête. Comme un eunuque l'avait frappé sur la joue, Eulogе lui présenta l'autre, disant : « Frappe aussi celle-ci ! » Et l'eunuque le souffleta de nouveau.

Nombre de chrétiens périrent également durant les guerres d'Omar ibn Hafsoun, cet ancien chef de bandits qui finit en Spartacus. Après une victoire d'Abdallah, un millier de prisonniers mozarabes refusèrent d'abjurer. Tous furent décapités. Un seul,

1) Florez, España sagrada (t. XI, p. 20 et suivantes).

agenouillé dans le sang, prêt à recevoir le coup fatal, faiblit, se déclara musulman, et vécut.

Les jours glorieux d'Abd-er-Rahman III virent un nouveau supplice, mille fois plus atroce que tous les autres. Lors d'une insurrection des Arabes en Biscaye, deux évêques tombèrent aux mains des infidèles, Dulcidius de Salamanque et Hermogius de Tuy. Ils furent pris dans la déroute, combattant à la tête de leurs hommes, sous le harnois, en gens de guerre.

Jusqu'à ce qu'il eût trouvé la somme exigée pour sa rançon, l'évêque Hermogius remit en otage un sien neveu, âgé de treize ans et demi, Pélage ou Pelayo. Sa jeunesse et sa beauté affolèrent la luxure d'Abd-er-Rahman. Ne pouvant triompher par promesses et douceur, il employa la force. Pendant le stupre, Pelayo qui résistait, le frappa sur la face. La vengeance du khalyfe fut horrible. Il fit déchirer avec des tenailles le corps de l'esclave coupable d'avoir osé lever la main sur le commandeur des croyants. On jeta les membres arrachés dans le Guadalquivir, où des chrétiens les recueillirent secrètement et leur donnèrent la sépulture (26 juin 925).

Al-Hakkam II rendit à Ramiro III les restes de l'enfant martyr, et l'Espagne put les adorer dans un monastère de Léon[1].

Tant qu'il vécut, Abd-er-Rahman ne les avait pas même accolés à son allié Sancho le Gros. Était-ce honte ou remords?

Ce Louis XIV de Cordoue, gorgé d'hommages et de victoires, proclamait en mourant n'avoir connu que quatorze jours de bonheur en un règne de cinquante années!

Malgré les persécutions, rafales intermittentes, les Mozarabes conservaient encore le libre exercice de leur culte. Les processions seules étaient interdites. Ils pouvaient sonner les cloches, s'assembler, tenir des synodes. Des moines croisaient dans les ruelles moresques des cavaliers farouches, vêtus de fines mailles, sur leurs chevaux au poitrail fleuri de têtes cueillies aux frontières, traînant derrière eux, enchaînés comme les captifs des bas-reliefs

1) Quelques Abd-er-Rahman III passa pour le plus humain des khalyfes. Il avait fait mettre à mort Arpenius, le fils d'Omar ibn Hafsoun, coupable d'être retourné à la religion chrétienne (931).

d'Asnar, les vaincus, meurtris par le bois des lances et brisés par la marche, troupeau que l'on vend au marché, pour le bagne ou pour le harem.

Cependant la *reconquista* marchait toujours, en dépit des terribles reculs. L'Espagne reprenait le sol envahi, pied à pied. C'est pourquoi chaque ville porte un nom de bataille.

Or, le 25 mai 1085, le roi de Castille et Léon, Alphonse VI le Brave, fils de Ferdinand Ier, entrait dans Tolède reconquise [1]. Un long cri d'allégresse salua la victoire du Christ sur Mohammed. Ce fut pour la chrétienté tout entière comme un triomphe national. Des chevaliers français avaient franchi les Pyrénées à l'annonce de la sainte entreprise; il en était même venu d'Allemagne et d'Italie.

A peine les chrétiens occupaient-ils l'ancienne capitale de l'Espagne, que s'émut un grave différend liturgique. Les Mozarabes, soumis tant d'années à la domination musulmane, avaient conservé le bréviaire et le missel des Goths, œuvre de saint Léandre et de saint Isidore, commencée lors du quatrième concile de Tolède, convoqué par le roi Sisenand, en 634 [2].

Longtemps avant le règne d'Alphonse VI, l'Église avait cherché à remplacer l'office gothique par l'office romain. Sous Ordoño II, un envoyé du pape Jean X, Zanel, examina le vieux missel espagnol et le déclara hautement pur de toute hérésie. Le saint-père en rendit grâce au ciel. Rien n'y fut changé, sinon les paroles par lesquelles le prêtre consacrait le calice et l'hostie. Dans la suite, le cardinal Richard, chargé par Grégoire VII de réformer les mœurs ecclésiastiques en Espagne, fit adopter le rit romain, au concile de Burgos où siégeaient les évêques de Castille (1076).

Tolède, délivrée du joug arabe, refusa d'invoquer Dieu suivant

1) La capitulation de Tolède garantissait aux musulmans la possession de leurs biens et la liberté de leur culte, moyennant un impôt par tête. Ils conserveraient la grande mosquée et continuaient d'être jugés par les cadis. C'étaient les mêmes droits que ceux accordés aux chrétiens par les conquérants arabes.

2) Flores donne le texte de l'office mozarabe, en t. III de l'*España sagrada*, Appendice Ier.

bien choisie pour un effort national et religieux. En Afrique, les Almoravides luttaient contre une secte nouvelle, celle des Almohades. Alphonse Ier d'Aragon, surnommé le Batailleur, celui que les musulmans appellent Ibn Rademiro, avait planté la croix du Christ sur les mosquées de Saragosse. Depuis longtemps déjà, les Mozahidines servaient d'espions aux Aragonais pendant leurs chevauchées en terre infidèle; ils les guidaient et les renseignaient sur l'état des villes et des forteresses. Pour exciter le Batailleur, hésitant encore à seconder le soulèvement, ils lui décrivirent les richesses de l'Andalousie : ses vergers pleins de fruits et de fleurs, la fertilité d'un sol fécondé par la culture arabe, les splendeurs de Grenade, palais, trésors, un rêve oriental, tous les biens de ce monde gagnés au service de Dieu. De plus, douze mille hommes, choisis entre les plus vaillants, se déclaraient prêts à marcher, dès qu'à la frontière apparaîtrait la bannière d'Aragon. Le peuple entier n'attendait qu'un signal. Il n'en fallait pas tant pour enflammer un guerroyeur amoureux de toute entreprise hardie. Quatre mille chevaliers jurèrent sur l'Évangile de le suivre dans les batailles, sans qu'aucun recul, pour nombreux que fût l'ennemi; les mécréants jamais ne verraient leur dos, ils tomberaient le front tourné vers le ciel. Chacun portait la croix sur la poitrine. L'armée ne traînait après elle aucun engin de guerre, par crainte sans doute de retarder sa marche. Les chrétiens insurgés devaient fournir l'infanterie.

Au lieu de préparer une sérieuse expédition, d'appeler à lui tout ce que l'Aragon et la Navarre possédaient de combattants, d'armer Castille et Catalogne, Alphonse le Batailleur partit de Saragosse avec ses chevaliers et leurs hommes, moins en roi qu'en coureur d'aventures. Comme le fils de Philippe, il n'emportait que l'espérance (commencement de septembre 1123).

Jusqu'au dernier moment, il avait caché le but de l'entreprise, craignant que les Maures soumis n'avertissent leurs frères du danger.

Les chrétiens parvinrent facilement aux environs de Valence et tentèrent de s'en emparer. Repoussés par les Almoravides, ils reprirent leur course, passèrent par Alcira, s'enfonçant au cœur

des pays musulmans. Un grand nombre de Mouhahidines les avaient rejoints et les guidaient à travers une terre inconnue. Devant Denia, le Batailleur ne fut pas plus heureux (31 octobre). Usés par de stériles escarmouches, les Aragonais franchirent le défilé de Xátiva et attaquèrent Baza, une ville sans murailles. La furieuse résistance des Mores les força d'abandonner le siège. Guadix et d'autres forteresses tinrent bon. Les chrétiens, si longtemps esclaves de l'Islam, arrivaient de toutes parts. Le chef de la révolte avait nom Ibn al-Callas, un converti de la peur. Le soulèvement devenait général. Pendant un mois que le roi d'Aragon fut sous Guadix, son camp grandissait sans cesse. Quiconque possédait un cheval et du fer s'était levé de Valence à Grenade. Chacun, croyant n'avoir plus rien à craindre, se déclarait ouvertement. Le wali d'Andalousie, Témim ibn Youssef, qui avait commencé par faire emprisonner les Mouhahidines de Grenade, eut peur et n'osa continuer. Sévir contre eux, c'était activer la révolte. Alors il feignit d'ajouter foi à leurs protestations de fidélité, tout en fortifiant la ville, moins contre les Aragonais que pour maintenir les ennemis intérieurs. Une armée campait hors des murs, des renforts arrivaient d'Afrique.

Enfin, Alphonse d'Aragon apparut aux environs de Grenade (8 janvier 1226). L'incendie l'annonçait au loin. Les quatre mille de Saragosse se trouvaient cinquante mille maintenant, presque tous à cheval. Quand, penchés sur les créneaux, les Mores virent cette multitude en marche, un frisson d'épouvante passa sur la cité[1].

Heureusement pour les assiégés, les Aragonais manquaient de machines, béliers, mantelets, pierriers, mangonneaux, tous ces engins faits de poutres énormes que le moyen âge dressait autour des villes. La pluie tombait sans relâche. L'armée ne subsistait

1) Ce n'était pas la première fois qu'un roi chrétien pénétrait jusqu'à Grenade. Alphonse VI le Brave avait déjà planté ses tentes sur la montagne, tandis que la Cité nageait dans la plaine. Ainsi disque *pariter propè cunctarum Granatam tenuerat* (*Historia Roderici Didaci Campidocti*, découverte et publiée par Risco, dans *La Castilla y el mas famoso Castellano*, Madrid, 1792. Appendice VI, p. xxxij).

que des vivres fournis par les Mouhabidines. Pas un seul jour sans combat. C'était la situation de saint Louis, le soir de Mansourah. Il fallut s'éloigner de Grenade, où les habitants chrétiens, sévèrement contenus, n'osaient remuer. Le massacre planait sur eux (23 janvier).

Le Bataillour, toujours serré de près par Ténim ibn Youssf, vengea cet échec en ravageant et détruisant tout ce qu'il rencontrait. Les chevaux arabes ne pouvaient rompre ces rangs hérissés de fer, prêts à recevoir les charges de pied ferme.

A Armisol, près de Lucena, les Almoravides tombèrent sur les chrétiens, à l'aube, si rudement qu'ils les enfoncèrent et se mirent aussitôt à piller les tentes, sans songer à poursuivre la victoire. Alphonse d'Aragon fondit sur eux. Ses chevaliers dispersèrent les Maures et leur donnèrent la chasse avec acharnement. Énorme fut la tuerie, le butin sans pareil en richesse. « Les desseins de Dieu s'accomplirent, dit tristement un historien arabe, et les musulmans essuyèrent une honteuse déroute[1]. » Les vainqueurs s'emparèrent du camp abandonné (9 mars).

A partir de ce jour, les cavaliers almoravides n'osèrent plus approcher les Aragonais qui se dirigeaient vers la mer, ni les attendre au passage des monts ou des rivières. L'épouvante les tenait à distance. Ils contemplaient de loin le ravage des champs.

Comme l'armée traversait le Guadalfeo sans résistance, dans l'étranglement des rocs à pic et les gués pleins de fange : « Quelle magnifique sépulture, s'écria le roi, si quelqu'un jetait seulement de la haut la terre sur nos têtes! » En effet, une poignée d'hommes aurait broyé les Aragonais sous un éboulement de pierres, ainsi que firent les Basques à Roncevaux, les Navarrais à Roncal.

Parvenu jusqu'à la Méditerranée, près de Velez-Malaga, en face de l'Afrique, Alphonse d'Aragon fit construire une barque, se donna le plaisir de pêcher quelques poissons dans les eaux

1) Dans Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge* (t. Ier, p. 551).

musulmanes et de les manger sur le rivage. C'était l'accomplissement d'un vœu chevaleresque ou le désir de laisser une action fameuse aux chroniqueurs futurs.

Ensuite, il revint vers le nord et attaqua Grenade pour la seconde fois. Des sorties nombreuses obligèrent les Aragonais à fortifier leur camp. Il fallut se remettre en marche. Infatigable, le Batailleur passa par Guadix, et reprit sa route par Murcie et Xativa. Superbe retraite d'un victorieux, harcelé sans relâche, jamais entamé! Harassés, décimés par la peste et les flèches sarrazines, l'armée atteignit enfin les frontières chrétiennes. L'expédition avait duré un an et trois mois. Les quatre mille de Saragosse tinrent leur serment.

Ainsi finit cette chevauchée, folle « emprise » d'un roi chevalier qui reste à mi-chemin d'Alexandre et de Don Quichotte. Il n'en rapportait rien que la gloire d'Arnisol et celle d'avoir franchi rivières et montagnes en face de l'ennemi.

On a comparé l'héroïque aventure d'Alphonse le Batailleur à la retraite des dix mille Grecs après Cunaxa[1]. Si les Aragonais égalèrent en courage et surpassèrent en nombre les mercenaires helléniques, les Almoravides, tout brûlants encore des déserts dont ils sortaient, laissaient bien loin derrière eux les Perses d'Artaxerxès et les montagnards carduques. Ils ne combattaient pas seulement pour la terre, comme les Asiatiques, c'était la révélation divine du Prophète qu'ils défendaient, le Koran contre l'Evangile. Il est juste d'ajouter qu'une partie de la population secondait les chrétiens, tandis que les soldats de Cléarque et de Xénophon ne trouvaient partout qu'ennemis autour d'eux.

Dès que les Aragonais eurent repassé la frontière, la rage des musulmans s'abattit sur les Mouhahidines et leur fit expier les malheurs de l'Islam.

Dix mille d'entre eux avaient suivi la retraite d'Alphonse le Batailleur, devinant le sort qui les attendait.

Quant aux autres, laissés sans défense, l'Almoravide Aly ibn Youzef, qui se trouvait alors au Maroc, donna l'ordre aux walis

1) Article *Alphonse Ier* dans la *Nouvelle biographie universelle de Didot*, t. II.

de les saisir secrètement et de les disperser parmi les populations mahométanes de l'Andalousie. Sur le conseil du cadi Abou 'l-Walid ibn Rochd, le grand-père d'Averroès, les plus compromis dans le dernier soulèvement furent transportés en masse sur la terre d'Afrique, à Méquinez, à Salé. Ils vendirent leurs biens à vil prix, dans un délai fixé. Beaucoup succombèrent en route, tués par la fatigue ou par le fouet (1126). La misère, la violence, les maladies, le soleil implacable achevèrent l'œuvre de mort. Combien furent dépouillés ou massacrés en chemin! Quelle traînée de cadavres laissait derrière elle la sinistre caravane! *Multos eorum horrendis supplicits interemerunt*, dit Ordéric Vital. Onze ans après, les déportations recommencèrent[1].

Ceux qui demeuraient encore à Grenade, les derniers chrétiens périrent presque tous, en 1162, pendant la guerre d'Ibn Mardanich, le roi de Valence et Murcie, contre le khalyfe almohade Abd-al-Moumin.

Les Mozarabes sont bien morts. « Il n'en reste aujourd'hui qu'une petite troupe, laquelle est accoutumée depuis longtemps au mépris et à l'humiliation. Dieu veuille donner à la fin le triomphe à ses serviteurs! » Ainsi parle Ibn al-Khatib[2].

Le porte-glaive d'Aragon, Alphonse le Batailleur, était tombé devant Fraga: nul ne put retrouver son corps sous l'amoncellement des cadavres (1134).

Depuis las Navas où succomba la puissance almohade (1212), les victoires des chrétiens refoulaient sans cesse les Maures vers le sud. Jayme le Conquérant prit Majorque et Valence. Ferdinand le Saint s'empara de Cordoue, la cité des khalyfes, Murcie se soumit, les musulmans perdirent Séville. La dernière invasion, celle des Beni Mérin, vint se briser au Rio Salado. Après ce grand effort, le Maroc épuisé laissa respirer l'Espagne.

1) Les juifs n'étaient pas mieux traités. Quatre mille furent égorgés par les Berbères, à Grenade (1066). Abd-al-Moumin détruisit leurs synagogues, les bannit ou les supplicia (1140). Le reste feignit d'embrasser la religion de Mahammed.

2) Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, t. Ier, p. 361.

A l'heure où l'Islam semblait écrasé, le royaume de Grenade naquit de ses débris. Les populations chassées par les Espagnols viennent en foule chercher un refuge derrière ses frontières. Ses émyrs, culbutés l'un par l'autre, acharnés à s'exterminer, s'ils ont perdu l'énergie, ont gardé le sens politique, le cerveau clair. A défaut de triomphes éclatants, ils vivent de traités, promettent de payer tribut, accueillent les bannis, exploitent les guerres civiles de la Castille, saccagent l'Andalousie sous prétexte de secourir Pedro Ier[1]. Les fortes races, arabes ou romaines, mettent des siècles à mourir.

D'ailleurs, l'incapacité des rois castillans protégeait Grenade. Sous la triste dynastie de Trastamare, le fratricide Enrique II lutte pendant tout un règne pour imposer son usurpation : Juan Ier veut saisir le Portugal et se fait battre à Aljubarrota; Enrique le Maladif, asservi par la noblesse, ne peut songer à renouveler la guerre sainte; Juan II remporte quelques victoires stérilisées par les turbulences féodales; celui qu'on surnomme l'Impuissant, Enrique IV, part avec une armée, aperçoit de loin Grenade, et s'en retourne. Il estimait avoir assez fait pour sa gloire.

Depuis que la Castille possède Murcie, l'Aragon ne peut plus conquérir en terre infidèle : il regarde vers Naples et la Sardaigne. Le Portugal n'a jamais dépassé les Algarves.

La population de Grenade est singulièrement mélangée, comme celle de Rome aux jours de la décadence. Toutes les races s'y coudoient : Arabes, Berbères, nègres, Almoravides, Almohades, juifs, Italiens, trafiquants venus d'Égypte et de Syrie, seigneurs exilés de Castille. Grenade a ses esclaves qui lui fournissent les incursions aux frontières; elle a ses guerres civiles, ses émeutes, ses massacres, ses égorgements de harem.

Au temps d'Enrique III, son armée surpasse en nombre celle du Saint-Empire germanique. La levée en masse atteint cent

1) Mohammed V disputait Jaen, Ubeda (1368), Algeziras (1369). Dans la seule ville d'Ubeda, les Maures réduisirent en esclavage mille personnes. Pedro Ier avait rétabli Mohammed détrôné par Aboo-Said, le « Roi Rouge ».

vingt-cinq mille hommes, dont cinq mille cavaliers seulement [1]. Contrairement aux Arabes, les Grenadins combattent à pied. Ce sont les meilleurs arbalétriers du monde. Pour tuer plus sûrement, ceux de la Sierra-Nevada empoisonnent la flèche avec un jus d'aconit [2]. Durant la révolte des Morisques contre Philippe II, ils emploient encore l'arbalète, peut-être faute d'arquebuses.

Entre Maures et Castillans, la guerre semble s'être humanisée relativement. Parmi d'innombrables ordonnances, l'émyr législateur Youzef ibn Ismaïl interdit de tuer les enfants et les femmes, les vieillards, les malades et les moines, à moins qu'ils ne combattent ou ne secondent la défense. En ce cas, point de quartier, l'épée ne connaît personne. Dans toute ville prise, le chrétien qui se convertissait à l'Islam conservait ses biens. S'ils étaient pillés ou partagés déjà, il en recevait la valeur en argent.

La menace des représailles contenait parfois le fanatisme des deux religions. Ainsi, quand, en 1391, la populace égorgea les juifs à Séville, à Tolède, à Cordoue, puis en Catalogne, en Aragon, partout, un chroniqueur du temps ajoute que, si l'on n'en agit point de même envers les musulmans soumis et vivant dans les cités espagnoles, ce fut seulement « par crainte que les chrétiens captifs à Grenade et aux pays d'outre-mer (en Afrique) ne soient mis à mort » [3].

Cependant, il en coûtait cher d'aller prêcher la religion du Christ en terre grenadine. Deux Franciscains illuminés partirent exhorter les Maures à déserter la foi du Prophète. Ils parlaient hautement, dans les rues et sur les places où la foule s'amassait autour d'eux pour les insulter. L'émyr Mohammed VI voulut les

1) Ayala, *Crónica del Rey Don Enrique III* (p. 347). L'armée de Frédéric III, venu au secours de Naples qu'assiégeait Charles le Téméraire (1475), ne comptait que soixante-mille hommes (*Mémoires d'Olivier de La Marche*, livre II, chap. xii). « Et avec cette armée il s'achemina à approcher, qui fut merveilleusement grande, et tant qu'il est presque incroyable... » (*Mémoires de Commines*, livre IV, chap. v). Ivanhoe dit plus de sept mille combattants (*Histoire des ducs de Bourgogne*, t. X, p. 132).

2) Hurtado de Mendoza parle longuement des poisons, au premier livre de la *Guerra de Granada*.

3) Ayala, *Crónica del Rey Don Enrique III* (p. 291).

réduire au silence ; rien n'y fit. Flagellés sur son ordre, les deux moines déclarèrent ne jamais renoncer à la sainte mission d'éclairer les infidèles. Il fallut leur trancher la tête. Les corps décapités furent traînés à travers la ville, au milieu des outrages. Pour la catholique Espagne, ils moururent martyrs. « On transporta à Séville et à Cordoue quelques-uns de leurs ossements, comme reliques. Les frères de l'ordre (de Saint-François) disaient qu'ils accomplissaient des miracles[1]. »

Plus triste encore est le sort d'un autre Franciscain, Fray Alonso Mela. Sous le règne de Juan II, l'Église découvrit un foyer d'hérésie parmi les montagnards basques. Les évêques qui exerçaient alors le droit inquisitorial, sévirent contre les schismatiques. Ils en torturèrent un grand nombre et brûlèrent le reste. Leur chef, Alonso Mela, un de ces mystiques inoffensifs nommés *fraticelli*, espérant échapper au bûcher, traversa la Castille entière et vint chercher un asile à Grenade où régnait Mohammed VII (1442). Plus tard, les musulmans le firent mourir par le supplice des roseaux pointus. Il est probable que Mela les engageait à violer le Koran. « Mort digne de sa vie et de la secte qu'il avait embrassée », déclare durement Mariana[2]. L'émyr Mohammed s'ajoute au roi Juan II, comme Calvin, en brûlant Servet, complète l'Inquisition.

Muzarabes ou Mouhahidines disparaissent, grâce aux massacres et aux conversions. Ce qui restait de chrétiens à Grenade, étrangers, réfugiés ou marchands pour la plupart, payaient un impôt spécial ; ils étaient assimilés aux juifs si nombreux dans les États musulmans. Rien ne remuait plus depuis les carnages et les déportations almoravides. Le vœu d'Ibn al-Khatîb s'était accompli.

Les captifs eux-mêmes diminuaient. La victoire avait cessé d'alimenter les marchés. Enrique IV, arrivé devant Grenade dont il ne fit que contempler les tours, exigea la mise en liberté de six

1) Supplément à la Crónica del Rey Don Enrique III, année 1407 (p. 581).
2) Le même Mariana (lib. XXI, cap. XVI) représente Isbel Alonso maintenant avec sa troupe de jeunes filles qui menaient à Grenade une existence infâme, « au milieu des barbares ».

conta prisonniers. Si l'émyr Ibn Ismaïl ne les pouvait trouver, il s'engageait à compléter ce nombre avec des musulmans, c'est-à-dire à livrer ses propres sujets (1457).

Plus tard, un traité autorisa les chrétiens à entrer et à sortir librement de Grenade. Les Mores, de leur côté, purent voyager en Castille sans être molestés.

Si Grenade devient tolérante en sa décrépitude, ce n'est pas l'appétit qui lui manque, ce sont les dents pour mordre.

Enfin, un homme arrive, une manière de Louis XI, le destructeur de l'Islam, le fossoyeur des libertés espagnoles. La Castille le nomme Ferdinand V, l'Aragon Ferdinand II. Rude ouvrier sans scrupules, à la tâche acharné. La lutte commencée par Pelayo, c'est lui qui la termine; avec les Castilles d'Enrique IV, il fait l'Espagne de Charles-Quint. Il condense et résume l'effort des siècles, le moyen âge agonisant et la Renaissance.

Lorsque après dix années de guerre, le roi Catholique campait sous Grenade reconquise, cinq cents esclaves chrétiens vinrent en procession lui montrer leurs bras libres de fers. C'étaient les derniers.

Quant aux anciens vaincus, Ibères, Goths, Mozarabes, aucun ne répondit. Pour eux la délivrance avait trop tardé.

Le corps-à-corps huit fois séculaire semble fini. Il va recommencer cependant, âpre, sans quartier; suprême bataille pour le Christ ou pour Mohammed.

Aux Mozarabes persécutés succéderont les Morisques opprimés. Le glaive ne fera que passer en d'autres mains. Philippe II imitera l'Almohade Abd-el-Moumin et l'Almoravide Ibn Youssef.

Lucien Dollfus.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE

année 1922[1]

Les monuments les mieux conservés de l'antiquité ne sont pas toujours les mieux connus. Comme ils n'offrent pas à l'esprit l'énigme des ruines où quelques vestiges du passé ont seuls subsisté, on s'imagine aisément que le problème est résolu, ou plutôt qu'il n'y a aucun problème à résoudre. Parmi les innombrables visiteurs qui, chaque année, pénètrent au Colisée, au château Saint-Ange, ou bien au Panthéon, combien en est-il à se figurer que des questions très importantes sont soulevées à propos de chacun de ces édifices, qui attendent encore la réponse définitive, sans réplique? Pour nous en tenir au Panthéon, qui vient d'être l'objet de recherches bien dignes d'attirer l'attention, se doute-t-on qu'après avoir été interrogé, scruté de toutes façons, au cours des siècles, surtout depuis le XVIe, il laisse seulement aujourd'hui échapper le secret de son origine? C'est ce que nous apprend M. Eugène Guillaume, l'éminent directeur de l'Académie de France à Rome, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (1er août 1922, p. 562-581). Cette relation tend à faire connaître les découvertes de M. Chédanne, l'un des pensionnaires de la Villa Médicis.

L'opinion commune fait dater le Panthéon des dernières années de l'ère païenne. Agrippa, gendre d'Auguste, profitant d'un ter-

1) Cf. les périodiques suivants parus en 1922 : *Notizie degli Scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei*; *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*; *Mitteilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, römische Abteilung*.

rain libre au Champ-de-Mars, de ce marais de la Chèvre, d'où Romulus aurait été enlevé au ciel, établit son temple en ce lieu vénéré depuis les premiers temps de Rome. C'était d'ailleurs une mesure habile que de combler le marécage et d'assainir cette partie de la ville, en y créant de vastes terrains à bâtir. Derrière le sanctuaire consacré aux divinités de la gens Julia, à Mars, à Vénus, à Jules César, à tous les demi-dieux, à tous les héros, de qui se réclamait la fierté d'Auguste ou que la flatterie lui attribuait pour ancêtres, Agrippa fit élever une sorte de gymnase avec étuve ou *laconicum* et des thermes somptueux dont il subsiste quelques pans de murs. L'œuvre d'Agrippa est attestée par l'inscription qui se lit encore au fronton de la façade : *M(arcus) Agrippa L(ucii) f(ilius) co(n)s(ul) tertium fecit*. Le troisième consulat du gendre de l'empereur remonte à l'année 27 avant l'ère chrétienne (727 de Rome). — Un autre texte, gravé lui aussi au frontispice du monument, parle d'une restauration ordonnée par Septime Sévère, en 202. Il se peut que le travail ait été considérable et qu'il s'agisse d'une réédification; pourtant, les mots latins qu'on a employés, *vetustate corruptum*, reviennent si souvent, dans les inscriptions de ce genre qu'il n'y a pas lieu, je pense, de leur attribuer ici une énergie particulière.

Après Septime Sévère, il n'est plus question nulle part de restaurations effectuées au Panthéon. Mais quelle fut sa destinée entre les dates extrêmes de 27 avant J.-C. et 203 après J.-C.? Divers témoignages nous l'apprennent : « Agrippa, dit Pline, décora le Panthéon. Diogène d'Athènes plaça sur les colonnes du temple des cariatides qui sont considérées comme des ouvrages d'un mérite rare, aussi bien que les figures posées sur le faîte du monument; mais à cause de leur élévation, celles-ci sont moins admirées. » D'après Dion Cassius, l'incendie de l'année 80, sous Titus, ayant fort endommagé le Panthéon, Domitien le répara. La foudre y détermina un nouvel incendie, vingt ans plus tard, sous Trajan; et sous Hadrien, avant 126, il fut de nouveau remis en état.

Ces textes, malgré leur clarté apparente, ne laissent pas d'offrir de grandes difficultés. Pour citer seulement les plus évi-

dentes, un édifice en briques, tel que la Rotonde actuelle, n'a pu devenir la proie des flammes. Au cours des restaurations successives effectuées par les empereurs, le plan primitif a peut-être été modifié, transformé, et nous ne sommes pas certains de posséder, depuis Septime Sévère, la copie exacte du Panthéon d'Agrippa. Il est nécessaire en outre d'expliquer la suture très visible qui relie le portique à la partie ronde du temple.

Tous ceux qui ont examiné le Panthéon ne se sont pas doutés de ces objections, ou du moins n'ont pas eu le souci d'y répondre. Bramante tira de Sainte-Marie de la Rotonde (c'est le nom que le Panthéon, devenu église chrétienne, reçut de Boniface IV en 608) des inspirations pour Saint-Pierre; Raphaël, ainsi que Palladio, Jacques Sansovino, Balthazar et Sallustе Peruzzi, Julien de San-Gallo, etc., en observaient avant tout l'architecture pour en déduire des théories. C'est plus tard, en particulier au XIXe siècle, que, l'étude critique marchant de pair ou même se combinant avec l'étude artistique, on a senti combien notre science du Panthéon était peu précise; des architectes et des archéologues se sont appliqués à la développer depuis cent ans. M. Guillaume rend pleine justice à leur mérite. Il dit tout ce qu'ont fait dans cet ordre d'idées Piranesi, Fea, Nibby, Canina, Labrouste, Baltard, André, Brune, MM. Frédéric Adler, Lauriani, Chipiez, beaucoup d'autres encore. Cependant, en dépit de tant d'efforts, la lumière n'était pas complète, des doutes subsistaient. M. Guillaume les a résumés dans cette triple formule, que l'exposé précédent permettra de comprendre : « L'édifice est-il le fait d'une conception unique ou est-il le résultat d'une juxtaposition impliquant une date différente pour chacune des parties qui le composent? Quel était l'édifice primitif, et comment le reconstituer en complétant ce qui existe au moyen des textes? Enfin par quels artifices si excellents la rotonde et la coupole ont-elles été bâties qu'elles aient restées debout jusqu'ici? »

Lorsqu'il entreprit son travail, M. Chédanne n'espérait sans doute pas apporter la réponse à ces questions. C'est afin de se conformer au règlement de l'Académie de France, qu'il choisit le Panthéon pour sujet de restitution, pendant sa dernière année

de séjour à Rome. Le choix était heureux. Bien servi par un esprit observateur et hardi à la fois, ses mesures prises et contrôlées avec le soin le plus minutieux, il s'avisa, contrairement à l'opinion de Viollet-le-Duc, que la rotonde ne comportait pas un gros œuvre, une maçonnerie se suffisant à soi-même et revêtue ensuite d'une ornementation indépendante. Mais, le plan étant dressé, M. Chédanne reconnut, par la direction d'axes encore inexactement déterminés avant lui, que la construction et le décor formaient sur le sol un tout parfaitement uni, s'ordonnaient suivant des lignes identiques. Après ce premier résultat et pour le confirmer, un véritable architecte devait interroger les parties hautes de l'édifice, afin de voir si l'unité du plan inférieur s'y retrouvait. M. Chédanne adopta cette méthode logique. Grâce au bon vouloir de l'administration italienne, il obtint qu'on fît restaurer certains caissons de la coupole et poursuivit ses investigations. Bientôt apparut à la base de la coupole une série de petits arcs, « non pas inclinés comme la voûte, mais dans une direction verticale et retombant rigoureusement au moyen de piliers sur l'axe des colonnes du rez-de-chaussée. » On ignorait cette particularité. Ainsi, du même coup, on se rendit compte du lien solide qui unissait la coupole au corps de l'édifice, et les colonnes partant du sol furent reconnues indispensables à la solidité de l'ensemble. Elles passaient auparavant pour un simple décor.

Peu à peu se révélèrent d'autres faits importants : les caissons font partie de la coupole même ; ils ont porté jadis des roses de bronze, la coupole est composée de grandes briques bien réglées et non d'un blocage léger, sans forme ; enfin ces briques dont on a retiré plusieurs, de divers côtés, offrent des estampilles de l'époque d'Hadrien. Les trois difficultés principales indiquées par M. Guillaume étaient résolues : 1° tandis que le portique remonte bien au temps d'Agrippa, comme en témoigne l'inscription du fronton, la rotonde appartient à Hadrien, il y a eu juxtaposition des deux parties ; 2° l'édifice primitif ne pouvait être, à voir le portique qui en subsiste, qu'un octostyle bâti d'après les habitudes des architectes romains, c'est-à-dire à toit plat ; 3° enfin l'union in-

time de la construction et de la décoration, de la science et de l'art, explique la solidité et la résistance du monument.

Les choses une fois remises au point et l'œuvre d'Hadrien lui ayant été restituée, il était utile de chercher si quelques traces du temple d'Agrippa ne subsistaient pas sous le temple postérieur. M. Chédanne ne manqua pas de le faire. Des sondages pratiqués sous sa direction donnèrent, « à côté de blocs de tuf laissés en désordre, un pavage antique de marbre encore en place à plusieurs endroits », puis une aire de béton, enfin une nappe d'eau. Le pavé existe à 2m,13 au contre-bas du vestibule, et il est malaisé de saisir, avec une telle différence de niveau, comment on communiquait du portique dans le reste du sanctuaire.

Aussi bien, M. Chédanne ne se vante-t-il pas de tout éclaircir. Il observe, il note, il va pas à pas, et n'affirme rien qu'il n'appuie de preuves matérielles. Son métier n'est pas de lancer des conjectures spécieuses, mais de recueillir tous les témoignages que la pierre, le marbre et la brique lui fournissent, et de les grouper en un faisceau d'arguments, afin d'arriver à une restauration aussi voisine que possible de l'original. Or, en faisant ainsi l'architecte, non l'archéologue, M. Chédanne se trouve avoir débrouillé le chaos où les savants erraient à tâtons. Des quatre textes indiqués plus haut, trois sont désormais limpides. L'inscription d'Agrippa ne concerne que le portique; Pline, mort en 79, a décrit ce qu'il voyait, c'est-à-dire, le temple d'Agrippa; et les cariatides sur les colonnes, les figures sur le fatte, qu'on s'évertuait, sans résultat, à installer dans la rotonde, se placent, comme d'elles-mêmes dans un octostyle. Notons, d'ailleurs, que Pline ne fait nulle part mention d'un édifice de forme ronde.

Dion Cassius, né en 155, parle sans doute du Panthéon restauré par Hadrien, ou par Septime Sévère, certainement d'un autre monument que Pline. Les briques, lues dans la coupole, attestent bien, comme Dion Cassius, qu'Hadrien le rebâtit après l'incendie.

Quelle est au juste la part de Septime Sévère dans l'œuvre définitive, telle que nous la connaissons? C'est ce qu'il ne nous est pas encore facile de déterminer.

On peut d'ailleurs ajouter d'autres raisons pour établir, s'il en est encore besoin après la découverte des briques, que la rotonde doit dater du IIe siècle. Les Romains, pauvres artistes, tenaient des Grecs et des Étrusques leurs principes d'architecture, et la coupole ne se rencontre ni en Grèce, ni en Étrurie. Supposer qu'elle serait d'invention romaine et daterait, comme on l'a prétendu, de l'époque républicaine; que, pour leurs débuts, les constructeurs nationaux réalisèrent un chef-d'œuvre, serait un système par trop paradoxal. L'antithèse, d'autre part, est absolue entre les principes qui ont présidé à la construction de la rotonde et du vestibule réunis aujourd'hui d'une manière tout artificielle; et puisque le nom d'Agrippa est écrit sur le vestibule, l'édifice circulaire ne lui appartient pas. Il ne reste donc qu'à restituer la coupole à ceux qui en sont les véritables inventeurs, aux Orientaux. C'est de l'Asie que se serait inspiré l'auteur du Panthéon. Et cette idée cadre très bien avec ce que nous savons d'Hadrien, de ses nombreux voyages, de son amour des nouveautés artistiques, de son esprit éclectique, toujours en quête de projets grandioses.

En même temps que paraissait en France l'article de M. Guillaume, le *Bullettino comunale* (p. 150-159) en publiait un autre beaucoup plus court sur le même thème. Il est de M. Lanciani, qui a acquis qualité pour dire son mot dans la controverse. On lui doit en effet deux rapports sur le Panthéon et les thermes d'Agrippa[1]. Et ses études spéciales, outre sa connaissance approfondie de la topographie romaine, l'avaient bien préparé à donner son avis sur les découvertes de M. Chédanne. Après avoir rappelé les doutes motivés qu'il exprimait, voilà onze ans, sur l'opinion traditionnelle concernant le Panthéon, M. Lanciani retient seulement ces deux assertions, que la rotonde est tout entière l'ouvrage d'Hadrien, et que le pavé de l'édifice antérieur est plus bas d'environ 2 mètres. Puis il les discute.

Il n'y a pas vraiment découverte, dit-il, dans le premier cas; depuis longtemps on sait que la rotonde est bâtie avec des bri-

1) *Notizie degli Scavi*, oct. 1881, août 1882.

ques du temps d'Hadrien. M. Chedanne aura simplement ajouté quelques inscriptions à celles qu'on a jusqu'ici recueillies. C'est faire bon marché d'une circonstance capitale. Dans son excellent ouvrage sur la topographie romaine, publiée en 1889, M. O. Richter signale lui aussi les briques précédentes, mais il ajoute qu'elles ont été rencontrées dans le *mur extérieur*, et voit dans ce fait la preuve qu'Hadrien répara le *revêtement* de la rotonde[1]. Les recherches de l'architecte français portent au contraire sur l'*intérieur* du monument. L'importance de sa trouvaille est du reste si évidente, que M. Lanciani peut aboutir aujourd'hui à cette conclusion : Hadrien ne se borna pas à restaurer la rotonde ; il la reconstruisit *ab imis fundamentis*. Faut-il aller plus loin et accepter l'hypothèse d'une création de la part d'Hadrien, qui aurait remplacé un temple rectangulaire par un temple rond? L'auteur ne le croit pas. Mais sa démonstration s'appuie parfois sur des arguments assez étranges. En voici quelques échantillons.

Supposons, dit-il, que l'hypothèse soit vraie. Que signifierait, dans ces conditions, l'inscription du pronaos : *M. Agrippa, Lucii filius, consul tertium fecit*. Ce serait un mensonge évident (*una patente impostura*). Voilà un bien gros mot et une bien faible objection. Puisque l'on admet que le pronaos appartenait au temple d'Agrippa, où est l'imposture à laisser l'inscription à l'endroit qu'elle occupait dès l'origine, et sur une partie de l'édifice qui date en réalité d'Agrippa? L'exemple de la basilique de Constantin, allégué par M. Lanciani, ne saurait prévaloir contre un fait si naturel.

M. Lanciani s'étonne encore de beaucoup d'autres choses. Ainsi la disparition presque totale des fondements du temple antérieur, si celui qui subsiste est du IIe siècle après J.-C., lui paraît contraire aux habitudes constantes des Romains, conservateurs de parti pris en architecture. Sous les thermes de Titus, de Caracalla, de Dioclétien, sous la basilique de Constantin, on a mis au jour les substructions des édifices plus anciens. M. Lanciani a raison, et il eût pu citer encore le Palatin, où l'on a re-

1) *Topographie von Rom*, p. 143.

trouvé, sous le palais impérial, une maison de l'époque républicaine. Est-ce un motif suffisant d'affirmer quoi que ce soit de ce genre à propos du Panthéon? Hadrien voulait remplacer un édifice rectangulaire par un autre de forme ronde. Je ne vois guère qu'il pût utiliser beaucoup les fondations du premier. De toute manière, on ne prouve pas qu'un vrai Romain, comme cet empereur, eût respecté la vieille construction, en disant « les anciens n'ont jamais dépensé leur temps inutilement ».

D'ailleurs, reprend notre auteur, à quoi bon discuter plus longtemps? La découverte du dallage souterrain est un argument péremptoire contre la thèse de M. Chédanne. Dans un temple rectangulaire, garni d'un toit, le pavé aurait une surface plane. Le nôtre, incliné d'une manière symétrique, converge vers le centre; il doit en être ainsi dans une rotonde, pour l'écoulement de la pluie, qui tombe par l'ouverture laissée au sommet de la coupole. L'objection aurait plus de valeur que les précédentes si une grande partie des dalles avait été retrouvée. Mais, d'après M. Guillaume, il s'agit d' « un pavage antique encore en place à plusieurs endroits ». Je ne pense pas qu'on puisse étayer là-dessus aucune conjecture, surtout si l'on tient compte des tassements inévitables dans un terrain mouvant et marécageux, exposé à des inondations fréquentes.

Une autre raison de refuser au gendre d'Auguste la propriété de la rotonde se tire de la discordance entre le pronaos et la rotonde. Les lignes droites d'une part, circulaires de l'autre, n'ont aucun rapport. La construction même est toute différente. On a employé là le granit et le marbre, ici uniquement la brique. Ces divergences, M. Lanciani est trop avisé pour ne pas les reconnaître. Mais s'il les signale, c'est pour atténuer la force de la remarque. D'après lui, en effet, et il paraît avoir raison, à partir d'Hadrien, la partie ronde du monument n'était pas visible de l'extérieur. De gros murs élevés par cet empereur, en 127, masquaient les flancs; et partant, personne ne pouvait être choqué par des lignes qu'on ne voyait pas. Admettons qu'il en fût bien ainsi; la constatation de M. Lanciani ne prouve d'abord nullement que le temple ne soit pas d'Hadrien. Elle n'explique pas, en second lieu, comment

un artiste a pu concevoir un monument formé d'éléments si disparates. Au contraire, qu'on ait sauvé par un sentiment de respect, le plus possible du temple incendié sous Titus et sous Trajan, et qu'on ait accolé à ces restes un édifice tout différent de type et de caractère, voilà qui choque beaucoup moins. Les architectes d'Hadrien étaient assez habiles pour souder complètement le portique à la rotonde, si ces deux parties avaient dû composer un tout complet. Le raccord peu adroit exécuté par eux indique, à mon sens, que l'union est purement accidentelle. Rien n'obligeait Hadrien à imiter le modèle antérieur. D'illustres exemples prouvent quelle indépendance conservaient les Romains, lorsqu'il s'agissait de rebâtir un monument ruiné. Et puisque M. Lanciani aime à raisonner par analogie, je lui citerai le temple de Capitolin, incendié au temps de Sylla, et réédifié sur un plan tout nouveau, qui répondait aux exigences du goût hellénisé.

Il resterait à examiner pourquoi le pavage antique est plus bas que le nouveau de 2 mètres. M. Lanciani déclare que les travaux en cours ne permettent aucune conjecture; et je suis de son avis. Quelque système qu'on adopte, et qu'on attribue la construction telle qu'elle est à Agrippa, ou qu'on le reconnaisse pour auteur d'un temple rectangulaire, en réservant la rotonde pour Hadrien, la difficulté reste la même. Attendons des recherches actuelles de nouvelles lumières. « En pareil cas, déclare M. Lanciani, la pique et la pioche en disent plus que cent dissertations des archéologues. »

Ce sont là des paroles prudentes. Mais c'est précisément parce qu'il a usé de la pique et de la pioche que M. Chedanne a pu aboutir là où l'archéologie ne faisait que balbutier. J'espère que M. Lanciani ne tardera pas à le reconnaître. Si dans les pages que je viens de citer, on regrette de ne pas trouver la clairvoyance ordinaire à ce savant, au moins ne devons-nous pas oublier toutes les idées justes qu'il a émises autrefois sur le même sujet. Pour moi, qui adopte comme vrais les résultats acquis par M. Chédanne, ses découvertes me semblent encore moins dignes de remarque que la façon dont il les a obtenues.

C'est par l'examen attentif, scrupuleux de l'architecture, par un travail en quelque sorte tout matériel, mais fécondé par une vive intelligence, et sans idées préconçues d'aucun genre, qu'il s'est peu à peu rapproché du but jusqu'à l'atteindre. « Aucun édifice, dit M. Frédéric Adler, ne peut résister à l'analyse méthodique de son organisme. Chaque monument raconte, lui-même son histoire au savant praticien qui est compétent et qui cherche et fouille. » Outre cet enseignement précieux, les recherches de M. Chédanne nous apprennent encore que la mine des découvertes n'est pas épuisée. Même aux endroits, en apparence les mieux connus, on peut espérer du nouveau avec une application persévérante. Mais, par contre, qui pourra jamais se flatter d'avoir dit le dernier mot sur une question? Aux théories de l'aspect le plus spécieux, l'avenir donne souvent un démenti.

Le Musée des Thermes de Dioclétien, ouvert, depuis peu de temps au public, a déjà rendu de grands services. Non pas que les visiteurs aient été encore bien nombreux; mais ceux-là même qui créaient et disposaient la collection, ou qui eurent le privilège de suivre ces travaux préliminaires, y ont fait d'heureuses rencontres. Les deux Musées du Capitole, resserrés dans des salles exiguës, n'admettaient plus, depuis longtemps, de nouveaux dépôts. Il fallut pendant plusieurs années entasser dans des magasins les statues, bas-reliefs, inscriptions, que les dragues du Tibre ou la pioche des terrassiers mettaient sans cesse au jour. Chacun de ces objets fut bien signalé, à l'époque de la trouvaille, dans les *Notizie degli Scavi*, parfois aussi dans le *Bullettino comunale*. Mais une mention rapide ne suffit pas toujours à mettre en lumière la valeur de chaque pièce. Et comme les savants ne pouvaient guère les étudier à loisir, dans la marée montante des arrivages quotidiens, ils risquaient fort de tomber peu à peu dans l'oubli. Le récolement occasionné par la création du Musée a mis fin à ce fâcheux état de choses. Et ce fut presque une seconde exhumation le jour où on tira ces fragments de leur obscur réduit. Nous verrons plus loin que plusieurs ont servi à compléter les textes relatifs aux frères Arvales. Mme la comtesse Gaetani Lovatelli, à son tour, nous présente, dans un aimable mémoire, deux

statuettes provenant d'un magasin de la Commission municipale (*Bull. comm.*, p. 226-234).

Ce sont des marbres grecs, de style très médiocre, représentant deux personnages vêtus d'une tunique courte, du large manteau nommé *candys*, les jambes couvertes de braies, le bonnet phrygien en tête. Ils tiennent l'un, une torche droite, l'autre une torche renversée. Il n'y a pas à hésiter sur leur caractère. Nous avons là deux de ces génies ou ministres symboliques presque toujours figurés à côté du groupe de Mithra égorgeant le taureau. On en a proposé de nombreuses explications, et les deux torches, d'après l'opinion la plus commune, représentent l'équinoxe du printemps où le soleil paraît s'élever au-dessus de notre hémisphère, et l'équinoxe d'automne où il semble accomplir le mouvement inverse; et, tout à la fois, le jour et la nuit. Aux pieds du personnage à la torche levée se tient un coq, un chien près de l'autre. Ces animaux donnent un intérêt tout spécial à nos statuettes. En effet, on ne les rencontre jamais placés de la sorte sur les monuments mithriaques[1]. Leur présence s'explique cependant sans peine. Le coq qui annonce le retour de la lumière est consacré au soleil; le chien, qui veille la nuit, est consacré à la lune. Ces symboles concordent de tous points avec celui des torches, et corroborent les idées en cours sur le culte de Mithra.

Mme la comtesse Lovatelli croit que nos statuettes appartenaient à quelque Mithræum domestique, semblable à ceux qu'on a déjà rencontrés, tels celui de l'Esquilin, près de Saint-Martin des Monts, celui de la via Firenze, non loin des thermes de Dioclétien, enfin celui d'Ostie. Rappelons cependant qu'elles proviennent des fouilles exécutées en 1886 sur la pente septentrionale du Palatin, vers la via San-Teodoro. Avant de rien décider sur la nature du sanctuaire qui nous occupe, il conviendrait de prouver que les salles en ruines, d'où sont sortis les deux porte-torches,

1) Le coq est très rare sur les monuments mithriaques. Dans le Mithræum d'Ostie, il est placé sur la main gauche du ministre à la torche levée. M. Franz Cumont (l. laud. *Le Recueil de travaux publié par la Faculté de philosophie et de lettres de l'Université de Gand*) signale un autre exemple du coq sur un bas-relief de la villa Doria.

faisaient vraiment partie d'un édifice privé. On ne l'a pas démontré jusqu'ici.

Dans un mémoire consacré aux bâtiments de la préfecture urbaine, situés entre les thermes de Titus et de Trajan et le temple de Tellus, M. Lanciani est amené à rechercher l'emplacement de ce dernier édifice. Les savants romains, et M. Lanciani lui-même, le fixaient jusqu'à présent à la Torre dei Conti, sur le versant de l'Esquilin qui confine au Forum. Des investigations plus minutieuses lui font assigner aujourd'hui au monument un lieu plus voisin de l'église San-Pietro in Vincoli. A tout prendre, la correction est d'importance secondaire; elle intéresse surtout les topographes qui devront modifier leurs cartes en cet endroit. Je ne l'aurais peut-être pas retenue dans ce Bulletin, si la méthode suivie par M. Lanciani ne méritait d'être mentionnée. Les lecteurs de cette *Revue* se la rappellent sans doute. M. Lafaye les en a entretenus à plusieurs reprises[1]. Elle consiste à dépouiller avec soin les écrits et les dessins que nous ont légués les artistes ou les érudits de la Renaissance. Parfois ils nous représentent des ruines, aujourd'hui disparues, alors encore debout; parfois, et c'est ici le cas, ils racontent les fouilles opérées sous leurs yeux et énumèrent ce qu'elles ont produit. Ces témoignages rapprochés les uns des autres, confrontés avec les textes anciens, mis en regard des trouvailles actuelles, permettent d'éclairer beaucoup de questions obscures. Ils sont comme des anneaux solides de la chaîne qui relie le présent à l'antiquité. Jordan, M. le commandeur J.-B. de Rossi, M. Huelsen, M. Lanciani, d'autres encore, sont passés maîtres en l'art d'interroger ces vieux documents. Et dans le cas qui nous occupe, c'est par l'habile comparaison des récits de Panvini, de Pirro Ligorio, de Fluminio Vacca, de Bianchini, etc..., que M. Lanciani a rectifié la position du temple de Tellus (*Bull. comun.*, p. 32-37).

Deux inscriptions de Rome commentées par M. Gatti (*Bull. comun.*, p. 57, 66 sq.) nous apportent quelques renseignements utiles à l'histoire religieuse. La première vient de l'*atrium Vestae*,

1) Cf. en particulier *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XX, 1889, p. 45 sq.

au pied du Palatin, d'où sortirent, il y a dix ans, tant de morceaux de prix. Elle ornait la base de la statue d'une Vestale maxima. Un fragment nous est seul parvenu. Il dit que l'honneur d'une statue avait été accordé à la Vestale par décret des pontifes, en récompense d'une vie pure et chaste, d'après la loi indiquée par les dieux, *juxta legem divinitus datam*. Ces mots prouvent que le vœu qui enchaînait ces vierges durant leur sacerdoce était considéré comme une prescription que la divinité imposait. Ils nous confirment en même temps quelle haute idée on se faisait de leur ministère.

L'autre texte a été découvert au lieu où s'élevait la petite église de Santa-Maria in Cacabarris, entre l'ancien Ghetto et San-Carlo a' Catinari. Il y est question d'un *pontifex Herculis*, qualifié de *rector decuriae Herculeae*. Ce prêtre orna ou répara un édifice sacré ou quelque lieu de réunion appartenant à la décurie. La mention même de cette décurie[1] et celle du pontife d'Hercule, qui paraissent ici pour la première fois, sur lesquels d'ailleurs on ne sait rien, donnent un intérêt véritable à ce petit fragment. Il ne remonte d'ailleurs pas beaucoup au delà des dernières années du paganisme, après qu'Aurélien eut institué les *pontifices Solis*, et que les anciens pontifes, pour se distinguer des nouveaux, eurent pris le nom de *pontifices majores* ou *pontifices Vestae*.

Le Tibre a fourni cette année comme d'habitude son contingent d'inscriptions, mais cette petite moisson n'est guère que le complément des découvertes signalées ici même en 1891 et 1892[2]. Il s'agit d'abord de *cippi terminales*, analogues à ceux d'Auguste, de Trajan, d'Antonin le Pieux, que j'ai cités dans mes deux Bulletins précédents. Ils ont été déterrés sur la rive droite du fleuve, et se réfèrent à la *terminatio* de l'an 700 (54 av. J.-C.) due aux soins des censeurs Publius Servilius Isauricus et Marcus Valerius Messalla. On sait que ces magistrats furent les premiers à délimiter, sur les bords du Tibre, le domaine public, où il était

1) Voir *C. I. L.*, XI, 1440, où l'on trouve une décurie prêtre des cultores Herculis comitalis.

2) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 61, et t. XXVI, 1892, p. 154.

interdit aux particuliers de bâtir. La formule en est brève, et telle qu'on peut l'attendre d'un texte de l'époque républicaine : *P. Servilius, C(ai) f(ilius), Isauricus, M. Valerius, M(arci) f(ilius), M(arci) n(epos), cens(ores), ex s(enatus) c(onsulto) termin(averunt).* (*Not. d. Scavi*, p. 160, 233, 260, 345.)

D'autre part, on publie deux petites bases, dédiées à Esculape et revêtues d'inscriptions archaïques semblables à celle que je transcrivais en 1891[1]. A cette occasion, j'ai rappelé ce qu'était le célèbre sanctuaire d'Esculape de l'île San-Bartolomeo. Les nouveaux textes votifs proviennent certainement du même temple. L'endroit d'où ils ont été retirés le prouve sans conteste. On lit sur l'un d'eux le nom du dieu écrit : *Aiscolopio*. Il n'avait encore paru avec cette orthographe qu'une seule fois, dans l'inscription que je viens de rappeler.

Il est à noter que le style de tous ces ex-votos à l'Esculape du Tibre rappelle une époque assez reculée. Aujourd'hui encore, il faut assigner l'une de nos bases au VIe siècle de Rome, l'autre au début du Ve. Il y a là plus qu'une coïncidence ; on en donnerait, je crois, difficilement une explication satisfaisante (*Not. d. Scavi*, p. 267, 440).

L'invasion du panthéon romain primitif par les divinités étrangères, surtout aux derniers temps de la République et sous l'Empire, est un fait connu. Après les dieux helléniques, les cultes de l'Orient s'introduisirent et bientôt s'implantèrent dans la cité. Tous ne furent pas également bien reçus, au premier abord. On fut rigoureux aux uns ; mais on allait au devant des autres, quand l'intérêt de l'état le demandait. Ainsi en 293, une délégation fut envoyée en Asie, pour rapporter à Rome la pierre noire de Pessinonte figurant Cybèle. De même, quand ils étaient en lutte avec un ennemi puissant, les Romains, pour lui retirer toute chance de victoire, s'efforçaient de plaire à ses dieux et de les attirer chez eux. Macrobe nous a conservé le texte de ces *devocationes*. C'est ce qui eut lieu, par exemple, à Karthage, pendant la seconde guerre punique. Au témoignage de Servius[2], la

1) Cf. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 65.
2) Servius *ad Aen.*, XII, 841.

grande déesse punique, Tanit, qu'on invoqua plus tard sous le nom de *Caelestis* ou *Iuno Caelestis*, fut détournée par des prières de continuer sa protection à la ville. On fit mieux en 146 avant J.-C., lors de la ruine définitive de cette ville; on transféra le culte de Caelestis à Rome. Que devint-il dès lors? on ne le savait guère jusqu'à cette année. Cinq inscriptions romaines rappellent, il est vrai, son souvenir. Son nom existe en outre une fois à Tivoli, à Milan, à Tarragone d'Espagne, sur deux textes de Karlsbourg en Transylvanie. Telles sont, pour laisser de côté les nombreuses inscriptions africaines, où la déesse est honorée, les seules indications que l'épigraphie latine nous fournit à son sujet. On en pouvait conclure jusqu'à présent que Caelestis n'avait guère conservé d'adorateurs à Rome. Mais voici qu'un coup de pioche heureux nous a rendu un document qui contredit de tous points une telle hypothèse. Non seulement Caelestis ne fut pas délaissée, mais longtemps après la chute de Karthage, dans la seconde moitié du IIIe siècle de l'ère chrétienne, elle avait son temple et ses prêtresses, au lieu le plus auguste de la religion romaine. L'inscription que M. Gatti publie dans les *Notizie degli Scavi* (p. 407) est datée de 253, et on l'a découverte dans le flanc nord-ouest du Capitole, en creusant les fondations du futur monument de Victor-Emmanuel. Sur un piédestal de marbre, haut de 0m.75, qui offre des traces d'incendie, les signataires de notre texte, Sextia Olympias et Chrestina Dorcadius, avaient sans doute élevé une petite statue. Le piédestal subsiste seul avec l'inscription. Elle porte que la statue, peut-être un portrait, est érigée en l'honneur de Flavia Epicharis, prêtresse de la déesse Virgo Caelestis, épouse du prêtre Junius Hylas, femme très honorable. Sextia Olympias et Chrestina Dorcadius se qualifient elles aussi tour à tour de *honorifica femina*. Et l'on est par conséquent en droit de se demander si la même épithète n'implique pas les mêmes fonctions, en un mot si nous n'avons pas à faire à trois prêtresses de Caelestis. On sent assez quelle serait l'importance d'un culte ainsi desservi. Le sacerdoce de Junius Hylas n'est pas indiqué; toute conjecture à cet égard manquerait de fondement. D'ailleurs ces considérations paraissent

accessoires devant le titre accolé au nom de Caelestis. On la désigne comme divinité tutélaire de la colline Tarpéienne, *praesentissimo numini loci montis Tarpei*. Singulière métamorphose! Tanit qui régnait à Karthage est devenue la protectrice du Capitole. Et, quatre siècles après la victoire, on lui témoigne, semble-t-il, une gratitude sincère.

Il est probable, à vrai dire, que l'épithète remonte aux temps où la terreur des Karthaginois était encore présente; et qu'on avait cherché, en attribuant à la déesse un rôle flatteur, à l'empêcher de rendre jamais sa faveur aux ennemis abattus. La nouvelle Karthage, si florissante au IIIe siècle, n'inspirait plus de crainte à la métropole. Dès lors Caelestis figure sur les médailles des Sévères; les proconsuls s'adressent à ses prêtresses pour connaître l'avenir et Ulpien la range parmi les divinités qui peuvent être instituées en qualité d'héritiers, tandis qu'Elagabal la donne pour compagne à son dieu[1]. L'inscription ci-dessus mentionnée est bien caractéristique de la méthode employée par les Romains dans la conquête du monde. Ils ont toujours cru assurer l'avenir et rendre leur puissance inébranlable en adoptant les dieux des nations qu'ils avaient vaincues.

Au même endroit que la base où brille le nom de Caelestis, au cours des travaux pour le monument de Victor-Emmanuel, les ouvriers ont retiré des déblais une statuette de la Fortuna ou de l'Abondance. Sur la plinthe se lit une courte inscription. Elle concerne un dieu dont il va peut-être falloir changer le nom, en raison même de la présente trouvaille. M. Gatti, qui nous l'annonce, rappelle qu'en 1889[2], sur cette même pente abrupte du Capitole, une statue de Mercure revit le jour. Le dédicant M. Fonius Clarus l'offrait « au saint et invincible Sabazis » : *sancto et invicto Sabazi*. L'éditeur inféra de ce dernier mot que le dieu s'appelait Sabazis et non Sabazius. C'était peut-être se presser de conclure; et la preuve pouvait paraître faible à quelques-uns. La forme *Sabazi* n'était-elle pas imputable à l'erreur du lapicide?

1) Eckhel, D. N., VII, p. 183-4; p. 204; Capitolin, *Macrin*, 3; Ulpien, *Excerpta regul.*, fr. XXII, 6.

2) Cf. *Notizie degli Scavi*, 1889, p. 225 et *Bull. comun.*, 1889, p. 437 sq.

Aujourd'hui la supposition de M. Gatti devient beaucoup plus probable. Le nouveau texte est ainsi conçu : « Au saint dieu Sabazis Attia Celerina a dédié (cette statuette) », *Sancto deo Sabazi Attia Celerina dedicavit*. Il est maintenant beaucoup plus difficile de croire à une faute de rédaction ; et *Sabazis* semble devoir remplacer *Sabazius*.

M. Furius Clarus et Attia Celerina présentent à Sabazis, l'un une statue de Mercure, l'autre une statuette de l'Abondance. En cela, ils suivent un usage assez commun chez les Romains. Les exemples ne sont pas rares de la statue d'un dieu offerte à un autre dieu. Mais ce qui n'a pas été rencontré jusqu'ici, c'est la mention ajoutée à l'offrande de Celerina : *per vocem Pegasi sacerdotis*. Les dédicants marquent fréquemment qu'ils agissent sous l'impulsion d'un dieu, pour accomplir un ordre divin reçu en songe, etc... *ex visu, ex somnio, ex jussu numinis*. C'est au contraire le prêtre de Sabazis, Pégasus, qui a sollicité Celerina de rendre à son dieu un hommage tout spécial. Elle l'a cru dans sa naïveté, et s'est fait un titre d'honneur de son obéissance, non moins que de sa dévotion. (*Not. d. Scavi*, p. 344 ; *Bull. comun.*, p. 364 sq.)

Depuis les fouilles de 1867-1869, auxquelles présida Henzen, et qui lui fournirent la matière de ses *Acta fratrum Arvalium*, le collège des frères Arvales est un des mieux connus de la religion romaine. Le nombre et l'importance des inscriptions exhumées, la science du commentateur avaient jeté sur la confrérie, ses fêtes et ses rites, une vive lumière. Mais les découvertes n'ont pas manqué depuis lors, et ces vingt-cinq dernières années ont fait surgir des textes pleins d'intérêt, un peu dans tous les quartiers de Rome ; au Vatican ; aux catacombes de Sainte-Agnès, sur la voie Nomentane, et de Saint-Calixte, sur la voie Appienne ; sur l'Esquilin ; au Ghetto ; à la basilique de Saint-Valentin, sur la voie Flaminienne ; à côté du palais Farnèse, au Champ-de-Mars ; dans le Tibre, près de la Marmorata et du Ponte Sisto, etc. On pense bien que ces échantillons nouveaux ont suscité de nombreuses études sur la question. Pour n'en citer que deux, M. Lafaye[1] a signalé ici même en détail, les trouvailles du Saint-Va-

1) Cf. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XX, 1889, p. 40-45.

lantin et de la Marmorata, et Mme la comtesse Caetani Lovatelli, dans un de ces gracieux et savants mémoires, dont elle a le secret, a établi l'état de nos connaissances touchant les Arvales [1]. L'année 1892 nous apporte deux travaux relatifs aux mêmes personnages. Avant de disposer au récent Musée des Thermes de Dioclétien, les inscriptions ou fragments d'inscriptions qui concernent le collège, on les a une fois de plus rapprochées, confrontées, et cette comparaison minutieuse a permis, comme je l'indiquais plus haut, de réunir des morceaux jusque-là séparés. C'est le résultat de ce jeu de patience, que M. Vaglieri nous communique. On en tirera parti pour le *Corpus* des inscriptions latines. Mais les idées admises n'en sont pas modifiées. (*Not. d. Scavi*, p. 267-272.)

Un article de M. Huelsen nous fournit des éléments plus précieux, parce qu'il aborde des problèmes laissés jusqu'ici un peu dans l'ombre. Il est publié dans l'*Ephemeris epigraphica* (vol. VIII, p. 316-330), supplément périodique au *Corpus*. C'est dire qu'il contient surtout un recueil des principaux textes parus depuis qu'Henzen écrivit ses *Acta* en 1874. Mais l'auteur a profité de l'occasion pour examiner certaines opinions relatives aux sanctuaires des Arvales. Les conclusions par lui formulées méritent qu'on s'y arrête.

Il existe au Musée de Florence un dessin de Sallustio Peruzzi qui donne, en plan par terre et en hauteur, une construction rectangulaire avec abside. Neuf statues en occupaient le fond, et des inscriptions, désignant les neuf personnages comme frères Arvales, ne laissent place à aucun doute sur l'attribution de l'édifice. Un récit de Flaminio Vacca qui relate des découvertes advenues vers le cinquième mille sur la via Campana, où se trouvait le centre religieux des Arvales, confirme les données de Peruzzi. Henzen cependant n'a voulu leur accorder aucune créance; elles n'ont pas pour lui plus de valeur que les inventions de Pirro Ligorio, le célèbre faussaire. M. Huelsen, tout au contraire, pré-

1) *I fratelli Arvali e il loro sacerdozio a fondo sacro sulla via Campana*, tirage de la *Nuova Antologia*, t. XXX, série 3, 1890.

tout et sur de bons arguments qu'on peut avoir pleine confiance en l'esquisse de Peruzzi; elle offre, croit-il, tous les caractères de la vérité. Le difficile est de savoir ce qu'elle représente. Le monument n'est guère antérieur à la disparition des Arvales, sans doute du temps de Gordien, voilà tout ce qu'on peut affirmer. On est divisé sur le nom à lui appliquer. Il ne peut s'agir du *Tetrastylum* où les douze Arvales se réunissaient en un banquet magnifique, le second jour des fêtes de Dea Dia, au mois de mai; ni du *Caesareum*, sorte d'héroon pour les empereurs défunts. Contre la première hypothèse, on allègue que l'édifice devait être plus beau et plus vaste que celui de Peruzzi; et contre la seconde, que le texte des inscriptions citées par Peruzzi semble désigner des personnes vivantes.

Outre ces deux monuments, le collège possédait encore un cirque, et surtout le temple de sa protectrice Dia. C'est l'opinion commune, défendue surtout par Henzen et M. Lanciani, que ce sanctuaire était de forme ronde. Tel n'est pas l'avis de M. Huelsen. Il objecte qu'une construction ronde de marbre épais, reposant sur un fondement en blocage recouvert de briques à l'extérieur, ne se rencontre pas sous l'Empire. Mais les raisons suivantes sont plus fortes. Toutes les inscriptions des Arvales que nous possédons sont gravées sur des plaques de marbre planes qu'il eût été fort malaisé de poser sur une surface curviligne. D'ailleurs il est certain que ces inscriptions occupaient l'intérieur du temple. Or les parois internes qui n'avaient au plus, d'après les calculs de M. Lanciani, que 63 mètres de circonférence, n'auraient pas pu mathématiquement les recevoir toutes. Il y a beaucoup plus de vraisemblance à supposer que le temple était rectangulaire. Il offrait ainsi une étendue bien plus considérable où fixer les textes commémoratifs.

Pour la troisième fois, M. Huelsen vient de publier un compte rendu des études et découvertes touchant la topographie romaine; c'est une excellente habitude que celle de réunir ainsi en un tableau rapide, et d'après une classification très nette, les derniers résultats obtenus par les savants. D'autant plus que M. Huelsen, continuateur des travaux de Jordan, ne se borne pas à citer, en

les analysant, les volumes ou articles qui traitent de Rome antique et de ses monuments; il y joint toujours son avis. Et sa compétence indiscutable, jointe à l'avantage qu'il a d'habiter Rome et de pouvoir toujours contrôler les assertions des auteurs, donne beaucoup de prix à son dire. Nous trouvons d'ailleurs résumé et critiqué dans ce recueil, plus d'un mémoire qu'il nous eût été difficile ou presque impossible de connaître sans lui. Ce n'est pas là, je pense, son moindre mérite.

La religion romaine n'a pas une place à part dans le résumé de M. Huelsen, et il ne pouvait guère en être différemment. Tout ce qui a trait aux temples, et en général aux endroit sacrés, est réparti entre les diverses régions de la ville, et mêlé à l'examen des autres questions. Mais en prenant la peine d'aller l'y chercher, on a chance de ne pas perdre son temps. Les comptes rendus de 1889 et de 1891 nous ont déjà fourni des renseignements utiles; glanons encore dans celui de 1892.

M. O. Richter, dont les publications sur Rome, en particulier dans les *Monuments d'antiquité classique* de Baumeister, et le *Manuel* d'Iwan Mueller, ont répandu le nom, s'est occupé *Des plus anciens lieux habités par le peuple romain*[1]. Il s'agit, comme bien on pense, du Palatin, et la question du *templum*, de la *Roma quadrata* et du *mundus* se pose d'elle-même. M. Huelsen a traité récemment le même sujet; les lecteurs de la *Revue* se souviennent peut-être de ses conclusions, que j'ai citées dans ce Bulletin[2]. Elles contredisent celles de M. Richter. Ce dernier, dans un travail antérieur[3], avait déclaré, avec beaucoup de raison, que les quatre côtés de la *Roma quadrata* ne devaient pas être des lignes droites. Aujourd'hui, tout au contraire, il les trace avec une rigueur toute mathématique, franchissant hauteurs et vallées, opérant, en un mot, sans plus s'inquiéter de la configuration du

1) *Beilage zum J. Jahresbericht des kgl. Gymnasiums zu Schöneberg-Berlin W.* — Berlin, 1891. in-8°, p. 13, et 1 plan.

2) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 67-70. Pour ne pas répéter ici ce que j'écrivais, il y a deux ans, je prie le lecteur de se reporter à ces pages.

3) *Hermes*, XVIII, p. 118 sq.

sol, que s'il était en rase campagne. Partant de cette idée que la *Roma quadrata* avait eu fait quatre angles de 90°, il trace sur le terrain un carré très net. Les angles sont marqués par l'*ara maxima Herculis*, derrière l'église Santa-Maria in Cosmedin; l'*ara Consi* au sud-ouest du Cirque maxime; les *Curiae veteres* sur la pente du Caelius, entre le jardin du couvent des Saints-Jean et Paul et le Colisée; enfin le *saccllum Larum* devant le temple de Faustine. Et l'auteur conclut : puisque le *mundus* (qui portait lui aussi le nom de *Roma quadrata*), était « le centre idéal de la cité », nous devons le chercher au centre de ce *templum*, c'est-à-dire dans la villa Mills, devant le sanctuaire d'Apollon.

Festus dit en effet que la « *Roma quadrata* (synonyme ici de *mundus*), où sont déposés tous les objets dont on se sert, lors de la fondation des villes, pour attirer d'heureux présages, se trouvait au Palatin *devant le temple d'Apollon* ». Mais il ne dit rien de plus. Or, le temple d'Apollon n'est pas sous la villa Mills. Cet emplacement était occupé par des salles du palais impérial. L'édifice consacré par Auguste au dieu, son protecteur, gît sous le couvent de San-Sebastiano. Et le *mundus* était creusé dans la direction de la *Velia*, cette pointe avancée du Palatin, près du temple de Jupiter Stator et de la *porta Mugonia*.

Au reste, le point de départ de M. Richter n'offre aucune certitude. Et il répartit assez arbitrairement les monuments de ses quatre angles. Tacite [1] les a nommés sans prendre soin d'en indiquer la position exacte. C'est une question, par exemple, de savoir si l'*Ara maxima* se trouvait derrière Santa-Maria in Cosmedin. Les travaux de réfection de l'église, aujourd'hui en cours, qui ont donné déjà de si curieux résultats artistiques, n'ont rien appris sur l'*Ara maxima*. Il faudrait démontrer aussi que les *Curiae veteres* étaient sur le Caelius. Enfin, à l'endroit où M. Richter établit le *sacellum Larum*, des fouilles ont été opérées, voilà trois ans. Bien que conduites très avant sous terre, elles n'ont pas produit le moindre débris d'une chapelle des Lares. D'ailleurs vouloir mettre le *mundus* juste au milieu du *templum*,

1) Ann., XII, 24.

c'est interpréter, semble-t-il, avec trop de rigueur, ce mot de Plutarque, que « la ville fut tracée autour de ce point *comme* un cercle autour du centre. »

Il reste beaucoup plus probable que les côtés de la *Roma quadrata* ne furent pas tirés au cordeau. On dut se conformer aux dépressions et inégalités du sol ; et c'est plutôt à un trapèze qu'à un carré parfait qu'elle ressemblait. La nécessité de rendre le Palatin aussi imprenable que possible suffirait à prouver que le *templum* ne devait pas s'étendre au delà des pentes de la colline. Cette raison aurait dû frapper M. Richter, qui a jadis écrit des pages si justes sur les fortifications de la vieille Rome. La théorie de M. Huelsen nous semble meilleure que la sienne ; elle ne donne pas prise du moins à des objections aussi fortes. Elle est, dira-t-on, surtout négative. Mais l'auteur nous promet, à brève échéance, une étude détaillée sur la topographie du Palatin à l'époque impériale. Et nous le connaissons assez pour être certain qu'après avoir détruit, il saura bâtir un système heureux. (*Röm. Mitt.*, p. 222-255.)

II

Bien que les explorations des nécropoles italiques et des habitations préhistoriques ne soient pas de notre compétence, nous ne saurions nous interdire de les mentionner, lorsqu'elles peuvent fournir quelques éclaircissements sur la religion romaine proprement dite. Je viens de résumer les arguments fournis par M. Huelsen en faveur de sa thèse sur la *Roma quadrata* du Palatin. D'après lui, elle aurait ressemblé non pas à un carré, ni même à un rectangle, mais bien à un trapèze. Je vois une confirmation de cette théorie dans un article de M. Pigorini sur une terramare de la province de Parme.

Les terramares, peut-être sera-t-il bon de le rappeler, sont les habitations primitives des Italiotes. Construites sur pilotis, entourées d'un remblai et d'un fossé plein d'eau, elles constituaient

une petite cité bien close, à l'abri des coups de main. En étudiant la grande terramare de Castellazzo, dans la commune de Fontanellato (elle a plus de 19 hectares), M. Pigorini aboutit à des résultats importants. On avait déjà remarqué la forme trapézoïdale de plusieurs terramares. Elle est fort nette à Castellazzo. Mais pourquoi un trapèze au lieu d'un carré ou d'un rectangle? La cause en est, suivant M. Pigorini, des plus simples. L'angle très aigu du trapèze divisait mieux en deux courants égaux les eaux du fossé d'entourage. On évitait ainsi que, dans aucune des branches du canal, l'eau ne demeurât stagnante. La terramare était baignée, non infectée; et le ruisseau coulait sans cesse pour se déverser dans l'exutoire ménagé à l'opposé de l'entrée. Qu'on adopte ou qu'on repousse l'explication, ce qu'on ne saurait nier, c'est la figure même de la cité. Dès lors comment ne pas croire que les premiers habitants de Rome aient eu les mêmes usages que leurs congénères d'Italie? Et, puisque la nature des lieux, au Palatin, loin de s'opposer à pareille théorie, la confirme, pourquoi ne pas donner à la *Roma quadrata* l'aspect d'un trapèze?

M. Pigorini ne craint pas d'aller plus loin encore. Il reconnaît dans le fameux pont Sublicius, confié à la garde du grand pontife et toujours réparé en bois, le pont au sud de la terramare, qui joint, par-dessus le fossé, l'*area* construite à la plaine environnante. Deux nécropoles existent à l'ouest et au sud, en dehors de la terramare. Voilà, dit le savant directeur du Musée préhistorique de Rome, l'origine de cette coutume ou de cette loi, qui plus tard interdit aux Romains de brûler les cadavres ou de les enterrer à l'intérieur du *pomoerium*. Je ne crois pas, pour mon compte, ces conclusions exagérées. Tout se lie en histoire, et jamais un groupe d'hommes n'est tellement étranger à ceux qui l'entourent, qu'on ne puisse trouver entre eux des affinités plus ou moins évidentes. Y aurait-il, par hasard, exception pour les Romains? Le bon sens ne permet pas de le penser. Rome primitive n'était qu'une ville comme les autres villes italiotes. Et nous devons nous la figurer comme aussi peu civilisée, obéissant aux mêmes idées religieuses, conservant les mêmes usages. Un

heureux concours de circonstances la tira seul de cet état et lui permit de devenir, comme dit le poète, *rerum pulcherrima, Roma*. (*Not. d. Scavi*, p. 450-453.)

M. Gatti s'est occupé de deux nouvelles inscriptions d'Ostie qu'il nous suffira de signaler en peu de mots. L'une a trait à la réfection d'un *compitum*, petit sanctuaire où les habitants d'un même quartier se réunissaient pour célébrer certaines fêtes. On sait quelle était à Rome l'importance du culte des *Lares compitales*. Il semble qu'il ait fleuri de même à Ostie. Ce sont en effet les plus hauts magistrats de la cité, et même des duumvirs, qui concèdent le terrain et fournissent les matériaux nécessaires à l'édification du monument.

La seconde inscription porte les noms d'Isis et de Sérapis, et vient s'ajouter à la longue série de textes, qui témoignent du développement pris à Ostie par la religion des divinités alexandrines. Rien n'est plus naturel que de voir l'Égypte importer et établir ses dieux dans une ville avec laquelle ses marchands entretenaient des relations incessantes. C'est surtout Isis qui avait des adorateurs à Ostie. Sérapis en comptait davantage à Portus, sur la rive droite du Tibre. Pourtant il existait des prêtres d'Isis dans cette dernière ville, comme aussi des fervents de Sérapis dans l'autre. On ne saurait donc s'étonner de voir les deux divinités réunies à Ostie. A défaut de notre texte, un autel connu depuis plusieurs années et dédié *sanctae Isidi* et *numini Serapis sancto*, le prouverait assez. (*Bull. comun.*, p. 370-374 ; cf. *Not. d. Scavi*, p. 101 sq.)

Des restaurations en cours au grand temple de Vulcain, toujours à Ostie, ont permis à M. Borsari d'en examiner de fort près la structure. Cet édifice est intimement lié aux greniers (*horrea*) de l'annone, et forme avec eux un seul ensemble architectonique. Diverses preuves, en particulier les marques des briques extraites de ces magasins, démontrent qu'ils datent, dans leur forme actuelle, de l'époque d'Hadrien. On en inférait donc avec assez de raison que le temple avait dû être restauré des fondements au faîte sous le même empereur. Un texte gravé en l'honneur d'Hadrien et découvert en 1803, dans la *cella*, venait à l'appui de

l'hypothèse. M. Rossari apporte des arguments plus directs. Il résulte de ses observations que les murs de la *cella* ont été bâtis comme une partie de ceux des *horrea*; des morceaux irréguliers de tuf jaunâtre sont noyés dans une chaux fort résistante et forment un noyau, autour duquel on a disposé un revêtement de briques triangulaires. Des marques dollaires assez nombreuses proviennent aussi de ces travaux; elles remontent à l'âge d'Hadrien. De sorte qu'aujourd'hui, l'œuvre de ce prince est certaine en ce qui concerne le groupe des greniers d'abondance et du sanctuaire de Vulcain. C'est un exemple de plus de sa sollicitude pour la colonie d'Ostie, qui fut par lui, dit une inscription, conservée et augmentée, *conservata et aucta*[1]. (*Not. d. Scavi*, p. 162 sq.)

Les fausses attributions de monuments ou les fausses dénominations de statues sont le fléau de l'archéologie. Sur de vagues indices, de prétendus savants ont jadis imposé ces appellations. Elles ont fait leur chemin, et aujourd'hui, acceptées de tous, on a grand peine à les déraciner. Si l'effort est rude, le service n'en est que plus méritoire. M. Mau, qui a fait de Pompéi son domaine, et qui, tous les étés, s'y installe comme en son privé, s'attache à l'étude de tous les monuments pompéiens et rectifie, chaque fois qu'il en trouve l'occasion, les erreurs commises à leur endroit. En voici un nouvel exemple. A côté du Forum s'allonge un temple, dit de Mercure par le vulgaire. On a démontré que Mercure n'y était nullement adoré, mais bien le Génie de l'empereur Auguste. Pour être moins erronée que la précédente, cette nouvelle opinion n'est cependant pas de tous points exacte.

Sur l'autel, est représenté d'une part le sacrifice d'un taureau; c'était la coutume d'immoler cet animal au Génie du prince régnant. De l'autre côté, l'emblème impérial, une couronne de chêne entre deux branches de laurier, achève de prouver qu'on adorait bien en ce lieu le Génie de l'empereur. Mais l'examen des matériaux et du mode de construction indique pour l'édifice une date postérieure au tremblement de terre de 63 après J.-C.

1) *C. I. L.*, XIV, 85.

Il ne peut donc s'agir d'Auguste, mais seulement de Néron ou de Vespasien, Galba, Othon et Vitellius étant comme de juste écartés. M. Mau choisit Vespasien, Son Génie, ou peut-être le sien et celui de Titus à la fois, présidait dans ce sanctuaire. D'après notre auteur, en effet, pendant la fin du règne de Néron, entre 63 et 69, les citoyens de Pompei pensèrent plutôt à relever leurs monuments ruinés qu'à en bâtir de nouveaux. Et d'ailleurs, la couronne de chêne et le laurier qui ornent les monnaies et constructions d'Auguste ont disparu sous les princes qui lui succédèrent, pour ne reparaître que sous Vespasien, en 74. Ce temple ne remonterait donc pas au delà des cinq dernières années de Pompei. (*Röm. Mitteil.*, p. 110 sq.)

C'est toujours un plaisir de lire M. Ferrero. Son rapport de 1890 sur les fouilles du Grand-Saint-Bernard nous avait mis en goût [1]. Aussi avions-nous éprouvé une déception de ne rien rencontrer de lui dans les *Notizie* de 1891. La surprise a été d'autant plus agréable d'avoir de sa main deux relations en 1892. Avec le concours du zélé chanoine Lagon, M. Ferrero a poursuivi son exploration du *Plan de Jupiter*. Il a mis à découvert une habitation romaine, dans le voisinage du temple; ces murs ruinés sont les restes de la *mansio in summo Poenino*, indiquée dans l'Itinéraire d'Antonin et sur la Table de Peutinger. Les fragments d'armes qu'on en a extraits semblent attester qu'un détachement de soldats y séjournait pour protéger le passage. Des inscriptions votives, où la divinité du lieu est dénommée tantôt *Poeninus*, tantôt *Jupiter optimus maximus Poeninus*, ont accru la collection de l'Hospice. Des ex-voto, en particulier une lance que décorent des têtes de lion, deux fragments de la grande inscription placée au fronton du temple, des petits animaux en bronze, et une quantité de monnaies gauloises ou romaines, dont le catalogue est établi avec soin, tels sont les principaux produits de ces recherches. Il convient de mentionner à part, tant pour sa valeur artistique, que pour l'intérêt archéologique qu'elle suscite, une statuette de bronze, haute de 0m,29 qui représente le dieu adoré

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 76 sqq.

sur ces hauteurs. Il est nu, la main droite baissée tenait le foudre, la gauche élevée portait le sceptre. Foudre et sceptre ont disparu, mais la statue n'a pas souffert d'autre dommage. Une barbe abondante, les cheveux touffus au-dessus du front, retombant par derrière en boucles sur les épaules, tous les traits font reconnaître Jupiter. On avait précédemment trouvé en ces parages une autre figure du même dieu, et les travaux en cours en ont rendu encore une. Mais, à cause de leurs dimensions très minimes et de leur facture grossière, elles ne sauraient être comparées avec le beau bronze reproduit par M. Ferrero.

Une roche assez grande s'élève devant le sanctuaire de Poeninus. Sur elle, autour d'elle, gisaient éparses beaucoup de pièces gauloises ou romaines. Ce ne serait pas là, suivant l'érudit professeur de Turin, un pur effet du hasard. Les populations primitives n'avaient que des autels bien grossiers, tels que tertres ou monceaux de pierres; il a dû en être ainsi pendant longtemps, surtout aux lieux où la construction d'un édifice rencontrait des difficultés. Voilà bien le cas pour le Grand-Saint-Bernard où la neige règne pendant plus de neuf mois chaque année. Au temps d'Auguste seulement, lorsque les Romains se furent rendus maîtres de ce passage des Alpes, un temple bâti suivant les règles de l'architecture remplaça le vieil autel de roches, sur lequel les passants déposaient une petite monnaie comme offrande; et tout ensemble Poeninus se transformait, nous l'avons vu, en Jupiter. Si cette hypothèse touchant le caractère vénérable du rocher ne s'impose pas sans réserve, du moins ne va-t-elle pas sans une certaine vraisemblance. Il en est tout autrement des remarques de M. Castelfranco sur les débris archaïques provenant des mêmes fouilles. Je signalais ces idées, dans le précédent Bulletin, en rapporteur consciencieux[1]. Mais ceux qui ont pu contrôler les objets en question nous déclarent qu'il n'y faut voir que des fragments d'ustensiles de l'époque romaine. L'imagination seule les avait vieillis de cinq ou six siècles. (*Not. d. Scavi*, p. 63-77, 110-130.)

Les calendriers romains que nous possédons appartiennent

1) *Revue de l'hist. des Religions*, t. XXV, 1892, p.

tous à une époque bien déterminée, qui commence à la réforme du calendrier par César en 709 de Rome (45 av. J.-C.), et se prolonge jusqu'au milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne. Il est probable que, pour habituer les populations à la nouvelle manière de compter le temps, on avait multiplié en tous lieux sur les monuments publics les *ménologes* du récent modèle. Plus d'un particulier même, afin de se mettre au courant, dut prendre copie du type officiel, et la placer dans sa maison. Nous possédons en effet plusieurs calendriers privés, et voici que MM. Barnabei et Gatti en signalent encore un spécimen qui provient de San-Martino, près de Guidizzolo, dans la province de Mantoue.

La pierre où il est gravé a malheureusement souffert. On n'y distingue plus que trois colonnes d'inégale largeur. La première et la seconde, à partir de la gauche, renferment les douze derniers jours de novembre et les quatorze derniers de décembre. Dans la colonne de droite, on a marqué un certain nombre de fêtes du second semestre de l'année. Devant chaque jour et devant chaque fête s'ouvre un petit trou. M. Gatti rappelle justement à ce propos l'usage romain de planter un clou, au 13 septembre de chaque année, dans le mur droit du temple de Jupiter Capitolin. C'était une manière de supputer les années. Au témoignage de Pétrone, les paysans employaient pour leur compte personnel le même procédé. Et notre calendrier nous en offre une preuve de plus. On devait introduire une pointe dans ces ouvertures, et la faire descendre d'un rang chaque jour; moyen assez primitif, mais commode, de se rappeler le quantième du mois où les fêtes déjà célébrées.

La colonne qui relate ces fêtes est pour nous la partie la plus intéressante du document. On y trouve tour à tour : au 13 juillet, la fête d'Apollon; au 23, celle de Neptune; au 13 août, celle de Diane; au 23, celle de Vulcain; au 11 décembre, celle du Septimontium; au 17, les Saturnales; au 18 la fête d'Epona. Ces solennités, sauf la dernière, sont tirées directement du calendrier romain officiel. Elles remontent d'ailleurs, notons-le avec soin, à une haute antiquité. Cela est vrai des *Neptunalia*, des *Saturnalia* et de la fête des Sept hauteurs de la Rome primitive ou *Septi-*

mentium. On en déduit logiquement que le propriétaire du calendrier devait être un Romain, puisqu'il célébrait avec tant de respect les vieilles fêtes de la cité. Il était de plus agriculteur, nous dirions aujourd'hui éleveur. Dans son ménologe en effet, simple, sans ornements comme il convient à un pauvre homme, gravé sur une pierre de mauvaise qualité, il a introduit la fête d'Epona. Cette déesse, d'origine celtique, exerçait, croyait-on, une protection spéciale sur les chevaux et les bêtes de somme. Les cochers, muletiers, palefreniers en faisaient leur protectrice. Beaucoup d'inscriptions militaires, surtout des *equites singulares*, la nomment avec respect. Le culte que lui rendait chaque année notre agriculteur porte à croire qu'il s'occupait de l'élève des chevaux et autres animaux de trait ou de selle. Tout de même que sur d'autres calendriers rustiques la mention spéciale de Bacchus fait aussitôt penser qu'ils appartenaient à des vignerons.

En rapprochant ces diverses circonstances du lieu qui a produit notre texte et des dieux honorés par le propriétaire du calendrier, on arrive à cette conclusion que notre homme était un Romain, devenu colon entre Mantoue et Brescia. On pourrait même dire à quelle époque. Car le sixième mois de l'année, dans notre ménologe, au lieu de s'appeler *Sextilis*, est dénommé *Augustus*. Le nom de l'empereur fut donné à ce mois par le sénat en 746 de Rome (8 av. J.-C.). Le calendrier est donc postérieur à cette date, mais il ne s'en écarte pas de beaucoup. C'est en effet sous Auguste qu'une colonie composée de citoyens (*cives*), non pas seulement de vétérans, fut emmenée à Brescia. Sans doute le Romain dont nous nous occupons faisait partie de ce groupe. Mais on peut supposer qu'il ne connut Epona et son culte, qu'une fois installé dans le nord de l'Italie. Le territoire de Brescia appartenait aux Cénomans; et ces Gaulois n'avaient pas manqué d'y introduire leur déesse préférée. Peut-être même un sanctuaire ou une chapelle d'Epona se trouvait-elle sur les terres échues au colon. Il n'aurait donc fait que succéder au culte de ses prédécesseurs, et, en vrai Romain, il aurait associé les dieux des vaincus aux dieux de sa patrie d'origine. (*Not. d. Scavi*, p. 7-12; *Bull. comun.*, p. 376-384.)

L'Afrique romaine occupait une large place dans le Bulletin de 1892. Je regrette de ne pouvoir parler en détail aujourd'hui de cette terre si fertile en monuments de toute espèce. Il faut pourtant s'y résigner. Les fouilles dernières ou bien n'ont rien produit qui touche à la religion, ou bien n'ont pas encore été publiées. Je me reprocherais cependant de ne pas citer les deux *Chroniques africaines*[1] de M. Gsell. L'auteur y signale, en les analysant parfois, le plus souvent en les jugeant d'un seul mot juste, tous les travaux écrits sur l'Afrique ancienne et les trouvailles qui les ont d'ordinaire motivés. Ces résumés, où les curieux de l'histoire religieuse auront de quoi se satisfaire, témoignent d'une science sûre et de connaissances fort étendues. On souhaiterait des tableaux de ce genre dans les différentes régions de l'archéologie romaine.

Aug. Audollent.

1) Extrait de la *Revue africaine*, premier semestre de 1892; *ibid.*, 1893.

DE L'ÉTAT ACTUEL

DES

ÉTUDES SUR LA MYTHOLOGIE GERMANIQUE

(*Suite et fin*.)

III

Quel rapport y a-t-il entre la légende héroïque et le mythe divin? Telle est une des grosses questions qui se posent devant l'historien de la religion germanique. Les légendes de Helgi, de Sigurd, d'Atli, celles des Wölsungen et des Nibelungen, le cycle légendaire de Dietrich de Berne et d'Etzel, les légendes de Wolfdietrich, de Beowulf, de Gudrun et Walthari, de Wieland le forgeron, sont-elles ou ne sont-elles pas des documents qui nous fassent connaître l'ancienne religion germanique? Les héros sont-ils des figures divines altérées, de telle sorte que l'on puisse reconstituer des dieux avec les éléments fournis par les chants héroïques? Ou bien n'ont-ils aucune valeur mythologique et faut-il seulement y chercher le souvenir de personnalités historiques et d'événements du passé? Ou bien enfin ne relèvent-ils ni de la mythologie ni de l'histoire et ne sont-ils que les créatures de l'imagination poétique[1]?

Wilhelm Grimm, on le sait, penche vers cette dernière opinion dans sa *Deutsche Heldensage* (1re éd. 1829, p. 395 et suiv.). Il lui répugne d'attribuer à la légende héroïque un fond mythologique

1) Voir la livraison précédente, p. 43 à 66. — Traduction libre de l'original hollandais, par M. Jean Réville.

2) A côté du grand ouvrage de Müllenhoff, *Zeugnisse und Exkurse zur deutschen Heldensage*, il y a un résumé agréable du sujet dans la *Deutsche Gotter- und Heldensage* d'Adolf Lange (1887). Voir aussi, parmi les ouvrages norvégiens : Grundtvig, *Udsigt over den Norske oldtids heroiske digtning*.

ou historique. Mais son point de vue est insoutenable, quelle que soit la valeur de son ouvrage, si riche en renseignements. Lui-même, d'ailleurs, montre clairement à quel point les vicissitudes historiques des Germains du Nord et du Sud ont réagi sur les légendes des héros.

Parmi les défenseurs de leur valeur historique on peut citer Wilhelm Müller, qu'il ne faut pas confondre avec l'autre W. Müller, l'auteur de *Geschichte und System der altdeutschen Religion* (1844). Dans sa *Mythologie der deutschen Heldensage* (1886) il considère l'histoire comme le fondement de la légende. Il y a beaucoup de vrai dans cette opinion. On ne saurait nier que la légende de Dietrich renferme des réminiscences du célèbre roi des Goths, Théodoric, et que l'Atli des Eddas soit le même que le roi des Huns, Attila. M. Müller a le tort d'exagérer cette conception, comme le lui reproche M. de la Saussaye dans son *Manuel* (II, p. 316). Il ne se refuse cependant pas entièrement à reconnaître des éléments religieux mythiques dans les légendes héroïques. S'il n'en admet pas dans celle de Walther et s'il n'accepte pas l'identification de Dietrich de Berne avec Thôrr, il consent à comparer Siegfried et son épouse avec Freyr et Freya, il constate une ressemblance entre Hildebrand, maître d'armes de Dietrich et chef de ses troupes, et le dieu de la guerre Odhin, auquel il ramène aussi le Wate de Gudrun. N'y a-t-il pas enfin comme une concession aux partisans de la valeur mythologique dans cette déclaration de la p. 7 : « Un héros n'est pas un dieu anthropomorphe ; il est la personnification des événements les plus importants de la vie de la tribu, parfois aussi le représentant du dieu de la tribu. » Ce sont ces inconséquences qui lui ont attiré de la part du professeur Symons le reproche d'avoir écrit un livre manquant de méthode, « der Methode nach verfehlt[1] ».

Ce dernier représente un troisième point de vue, qui est aussi celui de MM. Meyer et Mogk. Il fait place à l'histoire dans la légende, puisqu'il y reconnaît des souvenirs de la migration des peuples. Mais il n'exclut pas pour cela son caractère

1) Article *Heldensage* dans Paul's Grundriss, II, 1 et suiv.

mythique ni la part de l'imagination poétique dans sa formation. L'histoire, d'après lui, fournit le point de départ; le chant épique commémore, sans critique ni contrôle, les événements qui se rattachent à un nom célèbre. Il s'y ajoute des représentations originaires du passé, fondées sur d'antiques conceptions de la nature, des éléments mythiques ou plus souvent encore héroïques. L'opinion de Jacob Grimm d'après laquelle les héros sont des dieux altérés, doit être modifiée en ce sens, que le mythe héroïque n'est pas sorti du mythe divin, mais que tous deux reposent sur le même fond de conceptions naturistes et se sont développés parallèlement. Ainsi, d'après le professeur Symons, Beowulf n'est pas une dégénérescence de Freyr ou de Thôrr, mais une personnalité héroïque issue, indépendamment de ces divinités, d'une certaine notion de la nature[1]; de même, la partie la plus ancienne de la légende des Nibelungen s'est formée du mythe de Wælsung Sigfrid, qui n'est pas une hypostase de Baldr ou de Wôdan, mais un héros solaire issu, indépendamment du mythe divin, de la contemplation du ciel rayonnant. Si l'on prétend expliquer par le mythe divin celui de Siegfrid et de Brunhild, il faut tout au moins remonter jusqu'à l'époque où les Germains adoraient Tyr comme dieu du ciel et Frija comme son épouse. Siegfried, en tous cas, est un héros lumineux. L'assassin du roi de Thuringe Irminfrid, Iring, dont le nom rappelle la voie lactée[2], est aussi un héros lumineux, proche parent de Heimdallr, mais n'en provenant pas. La légende de Hilde ou Hedeningen contient un vieux mythe germanique: pour M. Symons comme pour M. Müllenhoff, le combat éternel, Hjathningavig, entre Hethinn et Hogni, au cours duquel Hilde réveille sans cesse les morts, n'est autre chose que la lutte éternelle entre la naissance et la mort dans la nature. Ce même mythe se retrouve dans la légende de Walthari, ou plutôt les deux légendes doivent leur origine à

1) Symons, 21. Pour lui, contrairement à l'opinion de M. Mogk, Beowulf est un héros lumineux. M. Meyer, lui aussi, y voit un « Blitz-held ».

2) Grimm, D. M., 4e éd., p. 297: « Hiringi nomine quem ita vocitant luctum exhi circuitu usque in præsens ait notatus »; Iringes mec. = vîa strâta = Iringes weg = Iuuiringes uueg.

un même ordre d'idées mythiques. La légende d'Orendel, très semblable à celle d'Ulysse sans que l'une dérive de l'autre, renferme un fond mythique : la défaite du héros maritime Orendel (vieux-norrois : *aurr*, humidité, — Symons, 63) par les tempêtes d'automne, sa captivité chez les géants de glace, son retour au printemps pour chasser les prétendants de sa femme Grôa et reprendre le pouvoir, jusqu'à ce qu'il soit de nouveau vaincu par les géants de glace. Il y a là incontestablement un mythe fondé sur la succession des saisons ; c'est l'étoile Aurvandils-tá — orteil d'Orvandil, placé au ciel par Thorr dans le mythe scandinave — qui annonce son retour. Ainsi la légende héroïque renferme beaucoup d'éléments mythiques des temps les plus anciens ; mais les héros eux-mêmes, sur lesquels ces vieilles conceptions se concentrent, ne sont pas de pâles reflets des anciens dieux ; ce sont des personnalités existant par elles-mêmes.

Les deux auteurs que nous suivons ici tout spécialement, MM. Meyer et Mogk, se placent d'une façon générale à ce même point de vue. Ils ne rangent pas la légende héroïque parmi les sources où puisse s'alimenter notre connaissance de la religion germanique, car pour eux aussi les héros ne sont pas des dieux abaissés au rang d'hommes ; ils sont mainte fois aussi anciens que ces dieux mêmes que l'on voudrait leur donner comme ancêtres. Héros et dieux sont probablement issus des génies supérieurs, à peu près à la même phase du développement germanique, sous cette réserve que certains dieux appartiennent déjà à l'héritage indo-germanique, comme, dans un autre domaine, l'homme et le singe paraissent être deux tiges indépendantes sortant d'un même tronc.

M. Meyer divise les héros en trois groupes : héros de l'orage : Ingvio, apparenté en tant que Yngvifreyr avec le dieu d'orage Freyr, Siegfried, Beowulf, Dietrich, Walther, Wieland, le héros de l'éclair ; — héros de la tempête : Orendel, Hagen, Wate ; — héroïnes des nuages : Hilde.

Cette nouvelle théorie, assez révolutionnaire à première vue, modifie moins qu'on ne le pourrait croire, la valeur des légendes héroïques comme sources pour la hiérographie germanique.

Même en la considérant comme entièrement vraie, on constate que les éléments mythiques de la légende n'ont pas changé pour avoir été appliqués à un héros doué d'une existence individuelle et indépendante des dieux, et non à une divinité abaissée au rang de héros. Mais il y a plus : j'ai bien de la peine à me faire à cette idée que ces deux développements parallèles, des mythes divins et des légendes héroïques, soient aussi indépendants l'un de l'autre qu'on le prétend et qu'ils n'aient pas de points de contact. Il me paraît, au contraire, bien plus vraisemblable que, par exemple, entre un dieu lumineux et un héros lumineux, les traits communs ont dû être si nombreux, qu'ils doivent nécessairement avoir déteint l'un sur l'autre. Siegfrid est un de ces héros lumineux; le noyau historique de sa légende nous échappe; seul son caractère mythique peut être étudié par nous; or, qui pourrait dire avec précision si dans sa nature de héros lumineux, il n'y a pas des traits empruntés à Tyr, le dieu lumineux céleste? Il y a certains héros dont on peut affirmer qu'ils sont positivement des dieux altérés. Dans Gudrun, Wate est incontestablement le dieu de la tempête, Wôdan; M. Meyer le reconnaît (p. 304). Il habite « se Sturme » (*Gudrun*, 204[2]); il s'appelle « der alte (223[1], 240[1], 253[1], 274[1]; il a « grüe locken » (353[3]); on le voit « mit spehenden ougen, mit ellenbreitem barte » (1340[3]); il se connaît en médecine et « gâhte sere, wie er den künic heilte » (359[1,2]).

Par réaction contre une exagération en sens contraire on va trop loin aujourd'hui dans la défiance, à l'égard des éléments mythiques conservés dans les contes et dans les légendes. Grimm, von Hahn, Max Müller, Simrock, Linnig et beaucoup d'autres considéraient les contes comme le détritus, la dernière forme, « la poussière de diamant » du mythe (Lang, *Myth, Ritual and Religion*, II, p. 256). Quand on a eu reconnu que la matière de ces contes ariens se retrouve dans le monde entier, sans qu'il puisse être question d'emprunts d'une région à l'autre, cette thèse était condamnée. Benfey, Mannhardt dans sa seconde période, Lang, etc., sont venus alors et ont tout simplement rayé les légendes populaires et les contes de la liste des sources de la mythologie germanique.

C'est là un autre extrême dont il convient également de se garder. Sans doute, nous ne sommes pas aussi riches de documents que nous ne nous l'imaginions, mais il ne faut pas nier contre toute évidence l'existence d'éléments mythiques dans les légendes et surtout dans les contes, — car le conte à cet égard fournit plus que la légende [1].

Voici M. Mogk qui se refuse à voir des restes des mythes de Wôdan dans les vieilles légendes bien connues de Barberousse dans le Kyffhäuser [2]. Pour lui ce sont des histoires inspirées par la très ancienne croyance à la survivance des âmes dans la montagne, de même que celles du Venusberg, du Preneur de rats de Hameln, d'Audhr, l'épouse d'Olafr hinn hviti dans les terres des calvaires (krossholar) [3], de Siegfrid à Geroldseck, Charlemagne dans l'Unterberg, Holger Danske dans le Kronborg. « Rien, dit-il (p. 1000), n'a jeté plus de discrédit sur notre mythologie que des combinaisons comme celles de Barberousse, ou à proprement parler Frédéric II, avec Wôdan. »

Mais ne faut-il pas quelque parti pris pour ne pas reconnaître dans la légende du Kyffhäuser un grand nombre de traits originaires de l'antique Germanie et qui nous reportent au dieu Wôdan? L'empereur est assis sous forme d'un vieillard à la longue barbe grise; il a pour compagne Holda, qui lui tend la coupe et qui nourrit les chevaux; ses chevaliers aux montures impatientes prennent part à la chasse fantastique; des corbeaux volent autour de la montagne, cette montagne de Wôdan à laquelle la légende impériale, de date bien postérieure, est indissolublement liée. La seule croyance à la survivance des âmes dans une montagne ne suffit pas à expliquer tous ces détails dont le mythe de Wôdan nous rend raison. Tel est aussi l'avis de M. Meyer (p. 243, 278, 282).

Peut-on soutenir que l'élément mythique est totalement absent

1) Frères Grimm, *Deutsche Sagen*, préface, et *sq.*; Symons, p. 20.

2) A signaler parmi les monographies : Richter, *Deutsches Kyffhäuser-Buch* (1876).

3) Voir Maurer, *Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum* (1855), I, p. 92 *sqq.*; II, p. 69.

de cette littérature, ou qu'il est tout au moins impossible d'y puiser pour reconstituer un mythe divin, quand on y trouve un mythe comme celui du serviteur de Freyr, Skirnir, qui cherche à conquérir Gerdr en présence de son maître et qui, pour la posséder, se fraye un passage à travers un mur de flamme? Nous avons affaire ici sans aucun doute à la nature enchaînée, délivrée par le soleil.

Sigrdrifa-Brynhildr est endormie par l'épine d'Odhin, d'après *Sigrdrifumol*, comme dans le *Hrafnagaldr* (22) la verge du géant des glaces endort les dieux et les hommes. Que le Sigurd qui délivre Brynhildr[1] dans son château entouré de flammes soit dérivé de Freyr, ou que ce soit simplement un héros lumineux offrant avec lui beaucoup d'analogies, les deux opinions peuvent se soutenir, alors même que la première paraisse beaucoup plus acceptable; mais une chose est certaine, c'est que notre conte, la Belle au bois dormant, a conservé les traits essentiels du mythe.

M. Symons signale à bon droit le rapport entre Harvrôi et Hartheri de la légende des Hartungen, d'une part, et d'autre part, soit Baldr et Vâli dans le mythe divin, soit le conte des « Deux frères ». J'en appelle aussi au chant de l'Edda Thrymskvidha-Hamarsheimt, où l'on nous décrit comment Thôr se rend à Jötunheimr sous la forme de Freya pour rentrer en possession de son marteau. Il y a ici, incontestablement, un mythe du printemps. Quand Thrym, pendant le banquet, demande au dieu déguisé : « Comment une fiancée peut-elle manger autant? » (*Hamarsh*, 27) et que Loki répond : « Pendant huit nuits Freya n'a rien mangé, tant elle soupirait après Jötunheimr »; quand le géant s'exclame ensuite : « Comment se fait-il que les yeux de Freya brillent à ce point? » et que Loki lui répond encore : « Pendant huit nuits elle n'a pas goûté le sommeil, tant elle soupirait après Jötunheimr », tout lecteur songe immédiatement au Petit Chaperon rouge et à sa prétendue mère-grand, d'autant que tout l'ensemble du mythe et du conte présente de frappantes analogies. Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce point, comme par exemple que le géant

1) Sifrit et Prünhild dans les Nibelungen.

dans le Petit Poucet est un véritable géant de l'hiver germain, etc.

Nous ne prétendons pas qu'il ne puisse pas se trouver, en dehors du domaine aryen, des contes qui présentent plus ou moins de caractères de même nature ; ainsi tel conte chilien offre des parallèles du poignet empoisonné de Boule de Neige (Schneewittchen) et de l'épine d'Odhin [1], et il y a beaucoup d'autres rapprochements du même genre à faire. Mais nous pensons que la ressemblance du mythe, de la légende et du conte peut, dans certains cas, être si grande et se poursuivre degré par degré d'une façon si régulière, qu'il faut considérer les uns comme les dérivés de l'autre et, par conséquent, il y a lieu de continuer à rechercher d'autres exemples de même nature. S'il convient d'être prudent et de reconnaître que dans bien des cas l'élément mythique germain ne peut plus être reconnu dans les contes populaires, il n'y a pas de raison de considérer toutes les légendes et tous les contes comme des produits de l'imagination des poètes, sans aucun lien avec les conceptions mythiques de la nature répandues chez les anciens Germains.

IV

Passons maintenant à un autre sujet qui nous amène justement sur le terrain des mythes divins, j'entends le rapport entre le Tîwaz-Zio-Tyr et Wôdan-Odhin. Les résultats des recherches modernes sur ce point sont de ceux qui font le plus d'honneur à la science de la religion germanique.

Parmi les données populaires de la mythologie germanique figure la thèse que Wôdan-Odhin a été, dès la plus haute antiquité, le dieu suprême des ancêtres germains et que c'était un dieu du ciel. Les hommes de science avaient confirmé cette idée. Pour ne pas parler des plus anciens, Grimm (*D. M.*, p. 116) fait de Wuotan le dieu suprême, l'être tout-puissant, pénétrant toutes choses, la puissance créatrice, formatrice. Il ne méconnaît pas la haute

1) *Folklore Journal*, III, 200 et suiv.

situation de Tyr-Zio, mais celui-ci n'est pas le premier de tous. Meyboom, dans son *Godsdienst der Noormannen*, p. 253, le nomme, ayant et au-dessus de tout, dieu du ciel, personnification de l'élément air ; cependant, pour lui Tyr est aussi un dieu du ciel (p. 319), celui qui jadis, dans une antiquité très reculée, a été le dieu par excellence. Ailleurs (p. 323), Tyr est la lune.

Simrock (*Deutsche Myth.*, 2e éd., p. 167) appelle Wuotan l'esprit qui pénètre la nature entière, sans dire s'il y a eu, oui ou non, d'autres dieux semblables à lui. Plus loin (p. 275), il rappelle cependant que Tyr, le vieux dieu du ciel, s'est effacé plus tard devant Odhin. Petersen, dans sa *Nordisk mythologi*, p. 154, est du même avis; par rapport aux autres Æsas, Odhin est « urhilledet til sit afhilledo og genhilledo », c'est-à-dire comme l'original par rapport aux reproductions. En Hollande déjà, M. Tiele (*Geschiedenis van den godsdienst*, p. 202) avait montré en Tyr un dieu suprême déchu, mais sans y insister. M. Mogk n'hésite plus à se prononcer. Il déclare nettement (ch. IX) que Tyr est l'ancien dieu du ciel germanique, d'où s'est dégagé Wôdan, dieu du vent, pour s'élever plus tard au-dessus de lui.

Dans la célèbre formule Dyaus-Zeus-Jupiter-Tyr la racine commune à ces noms est *div*, rayonner. MM. Meyer et Mogk sont d'accord sur ce point. Mais pour le reste ils diffèrent dans les conclusions qu'ils en tirent. M. Mogk en déduit que Tyr était le dieu du ciel diurne clair; M. Meyer, au contraire, prend la racine *div* au sens de « lueur des rayons, des éclairs », en sorte que Tyr devient chez lui le nom indo-germanique général pour le dieu de l'orage, de l'éclair illuminant la nue, de même que Thôr est le dieu de l'orage, du tonnerre. Ainsi, pour M. Meyer, le dieu primitivement unique de l'orage s'est scindé en deux divinités distinctes; pour M. Mogk, le dieu du ciel Thôrr s'est divisé en un dieu de l'orage, Thôrr-Donar, et un dieu de la tempête Odhin-Wôdan. Toute la distribution des matières dans les chapitres consacrés par ces messieurs aux dieux de la mythologie germanique se ressent de cette différence. M. Meyer, après quelques mots sur le culte, commence son exposé par Thôrr-Donar, le dieu de l'orage, passe ensuite à Tyr-Zio, puis à Freyr,

forme secondaire du dieu de l'orage (= Nebenform des Gewittergottes », p. 222), et à Reimdalir, dieu de l'arc-en-ciel, faisant partie du groupe des dieux de l'orage ; alors seulement il en arrive à Odhin-Wôdan. M. Mogk part de Tyr : de lui se sont détachés un Tiwaz-Wodanaz, plus tard Wôdan, et un Tiwaz-Thonaraz, plus tard Donar, tandis que lui-même descendait au rang de dieu de la guerre. M. Meyer, il faut l'ajouter, admet aussi que Tyr est un ancien dieu dépossédé.

Voici de quelle façon nous pouvons donc nous représenter cette histoire divine : Tyr, le dieu du ciel diurne clair, occupe ce haut rang déjà dans la période indo-germanique. L'histoire mythologique des tribus germaniques doit partir de lui. Même lorsqu'il descendit au rang de dieu de la guerre, il conserva encore une grande situation. Il n'est pas douteux, en effet, que Mars ou Ares, chez les auteurs romains et grecs, ne soit effectivement Tiwaz ; cela ressort clairement du nom que toutes les tribus germaniques ont donné au « dies Martis » des Romains. En plein moyen âge un Islandais traduit encore « in templo Martis » par « i Tys hofi ». En tant que Dieu de la guerre, Tyr est encore le « praecipuus deorum » des Tenctères, le « praesul deorum » des Goths et des Hermundures, le Mars Thingsus des Frisons, le « regnator omnium deus » des Séons, dont Tacite mentionne le culte solennel et dont les descendants, les Souabes, s'appellent encore à l'époque chrétienne d'après lui, Cymari, serviteurs de Zio[1]. Les noms des patriarches des trois grandes amphictyonies des Ingvaeones, Herminones et Istvaeones, mentionnés par Tacite, au second chapitre de sa *Germanie* — d'après Müllenhoff : Ingvaz = celui qui est arrivé (M. Meyer de même, p. 298) ; Ermenaz = celui qui est élevé (M. Meyer lit Irmino = celui qui paraît) ; Istvaz = le vénérable (M. Meyer lit : Tuisto = le jumeau) — ces noms sont tous des épithètes de Tyr, d'où il résulte que tous les peuples qu'ils désignent ont été des serviteurs de Tyr. Les Saxons également l'adoraient comme leur dieu suprême. La célèbre Irminsul des Saxons, détruite par Charlemagne, était

1) Tacite, *Hist.*, IV, 64 ; *Annales*, XIII, 57 ; Jordanes, *Get.*, V. — Sur Mars Thingsus voir Pleyte, *Aanteekeningen bij Verhandelingen*. — Tacite, *Germ.*, 39.

auprès d'Eresburg. En Er, Ear, c'est-à-dire bienveillant, telle était l'épithète qu'ils donnaient à leur dieu (cfr. Meyer, p. 224), chez les Bavarois mardi se disait Erestag. Chez les Frisons, Mars Thingsus est le dieu de l'assemblée populaire, tout comme Zeus, le dieu du ciel brillant, l'est pour les Grecs. Enfin il ne manque pas de preuves que les Scandinaves aussi honoraient à l'origine Tyr comme dieu suprême.

Toute cette manière de voir me paraît excellente et l'on s'étonne que M. Meyer ne s'y range pas, quoique les sources auxquelles il se réfère, la conduisent presque jusque-là. Elle est confirmée encore par l'analyse des causes qui, plus tard, privent Tyr de sa suprématie et ne lui laissent qu'une position subalterne, bien loin au-dessous d'Odhin-Wôdan. Ces causes sont de deux ordres. D'abord, l'antique dieu du ciel devint dieu de la guerre lorsque la guerre devint, pour les Germains, l'élément principal de leur existence. Ensuite, il bénéficia des succès des peuplades chez lesquelles il était adoré et des progrès de la civilisation empruntée par eux aux Romains.

L'épée que l'Edda, par exemple, accorde à Tyr, n'est pas autre chose que le soleil, par lequel l'antique dieu du ciel chasse l'obscurité de la nuit, et qui n'est devenu son arme qu'à l'époque où il passa de dieu suprême au rang de dieu des combats, et où sa signification naturiste mythique s'effaça. Par conséquent, les mythes où paraît l'épée de Tiwaz-Mars sont pour nous des variantes du mythe du jour qui, dès les temps les plus anciens, a dû être le mythe principal des Indo-Germains [1]. Dans cette catégorie rentrent : la légende de l'épée d'Attila; les honneurs divins rendus à l'épée par les Quades; le nom des Saxons d'après le *sahs* de leur Saxnôt, que M. Meyer aussi reconnaît dans le troisième membre de la formule saxonne du baptême [2]; l'épée de

1) A noter le parallèle très intéressant tiré par M. Mogk (p. 1038) entre Loki et ce Louhi du Kalewala, qui nomme le dieu de la lumière Wainämöinen.

2) L'authenticité du fragment de ce très ancien poème saxon (année 775) où se trouvent les noms des dieux, est maintenue par M. Kögel, dans *Grundriss*, II, p. 264. — Déjà Grimm, *Deutsche Myth.*, 4e éd., 118 et suiv., a longuement établi ce même point de vue au sujet de l'épée de Tyr.

Freyr et celle de Heimdallr, dans le mythe scandinave, cette épée dont la disparition entraîne la mort de celui qui la portait[1], et où l'on reconnaît clairement le soleil, qui entraîne la mort du dieu du ciel aussitôt qu'il est tombé au pouvoir des puissances des ténèbres.

Ainsi, tandis que d'un côté Tyr-Ziu perdait son rang suprême, de l'autre, le culte de Wôdan s'élevait. Mais Wôdan-Odhin, à son tour, ne commença pas par être adoré d'une façon générale. Il y a longtemps que l'attention a été appelée sur ce fait, notamment déjà en 1822, dans un petit livre intitulé *Odins Verehrung in Deutschland*, par Heinrich Leo, qui circonscrit le culte de ce dieu chez les Goths, les Lombards, les Bavarois et les Souabes, tandis qu'il ne l'admet ni chez les Alemans, ni chez les Francs, les Burgondes et les Thuringiens. Il se trompait dans cette délimitation, puisqu'il est certain que les Bavarois ne furent pas adorateurs du Wôdan, que les Francs au contraire pratiquèrent son culte. Mais, dans sa teneur générale, son observation était juste : le dieu n'était pas adoré par tous les Germains uniformément. On peut considérer aujourd'hui comme démontré que c'est la Basse-Allemagne qui a été le berceau de Wôdan; M. Mogk (p. 1066) et M. Meyer (p. 234) l'établissent clairement. Dans l'Allemagne méridionale on n'en trouve aucune trace : il n'y a ni localités, ni plantes, ni astres portant son nom. Tandis que l'Allemagne centrale et septentrionale a son « Wodanesdag, Wecnbi, Odhinsdagr », l'Allemagne du Sud ne connaît que le « Mittawecha, Mitwoch. » Si l'on y avait connu Wôdan, on y trouverait le « Wnotanestac ». Jonas de Bobbio, il est vrai, dans sa *Vita Columbani*, montre les Alemans sacrifiant à Vôtan, mais on peut prouver qu'une partie de cette peuplade a emprunté ce culte à ses maîtres, les Francs.

En Scandinavie non plus Odhin ne semble avoir été la divinité suprême. C'est Thôrr qui est qualifié ici de « mest dignadhr »,

1) *Hyndlolióth*, 37, 51; *Skirnismál*, 8, 9. — Dans *Hrafnagaldr*, 22, la dame liane à l'épée est Heimdallr « sverdhits hrîta »; *Gylf.*, 27 : « Heimdallar sverdh er kallat hôfuth ». Le *Hrafnagaldr* est l'œuvre de skaldes islandais, mais avec des éléments germaniques anciens.

« ase hin allmatki », « frammstr », « sterkastr (*Gylfag.*, 21) et, chez Adam de Brême (IV, 26) de « *potentissimus deorum* ». Les assemblées populaires — les *Thing* — se réunissent le Thorsdagr; les bijoux portent l'emblème du marteau de Thôr, non de l'épée d'Odhin.

Ainsi le culte de Wôdan, également limité au nord et au sud, se trouve localisé dans le centre de l'Allemagne. Les témoignages positifs à l'appui ne manquent pas. Le *Hrimkringla* (ch. IV) fait venir Odhin du pays saxon et le *Gylfaginning* implique pour lui le même origine. Dans l'Edda, la lutte bien connue entre les Ases et les Vanirs n'est autre chose que le conflit entre les anciens dieux et Odhin qui s'avance du sud. Il est de même le dieu des runes, le dieu de la culture supérieure qui introduit dans le nord les caractères issus de l'alphabet latin. Le cœur même des chants de Sigurd, c'est le pays franc; c'est là que l'histoire d'Odhin et celle des Volsungen sont le plus intimement mêlées; c'est là aussi qu'est le centre du culte de Wôdan. Les auteurs latins nous reportent aussi vers la Basse-Allemagne; le « Mercurium maxime colunt » de Tacite s'applique aux peuples du bassin inférieur du Rhin; or personne ne met en doute que Mercure soit Wôdan. Il en est suffisamment de preuves. Ce sont les Saxons qui emmenèrent Wôdan en Angleterre au ve siècle, alors que leurs chefs se considèrent comme ses descendants, et, quand trois siècles plus tard Charlemagne les soumet, ils servent encore Wôdan. Dans ce même ve siècle les Lombards l'adorent comme dieu suprême et répandent son culte vers le sud[1], comme le feront plus tard les Thuringiens.

Quant à sa nature, il est à l'origine, non comme le veut M. Meyer (p. 234), un géant de la tempête idéalisé, mais une des faces du dieu du ciel Tiwaz, savoir le ciel où soufflent les tempêtes, un Tiwaz-Wodanaz, comme l'indique la racine *vâ* = souffler. C'est donc primitivement une épithète de Tiwaz, puis il devint un dieu à part, le dieu du vent, et au cette qualité il était déjà connu chez les peuplades que nous venons d'énumérer. Mais

1) Paulus Diaconus, *De gestibus Langob.*, I, 8.

lorsqu'à la suite des expéditions de César, de Drusus, de Tibère, de Britannicus, la civilisation romaine pénétra dans les pays germaniques, le dieu local du vent, Wôdan, devint le porteur de cette civilisation et s'éleva ainsi en dignité. Déjà Tacite le connaît sous cet aspect. Les Francs se placent sous sa protection, comme serviteurs de Wôdan, quand ils fondent une nouvelle confédération sur le Rhin inférieur. De chez eux il se répand chez les Saxons, en Angleterre, en Danemark, enfin, mais seulement à l'époque des Wikings, entre 800 et 1000, d'après M. Meyer, en Scandinavie.

Cette histoire du culte de Wôdan se tient si bien, elle répond si bien aux exigences de la logique comme aux données historiques sur lesquelles nous pouvons nous appuyer, qu'elle peut, ce me semble, être considérée comme acquise à la science. La transformation d'un adjectif en nom, d'une épithète de dieu en divinité indépendante, n'est pas sans analogies même chez les Germains. De même que le Twanz-mpêtueux, Wodanaz, devient ici Wôdan, Holdanet originairement un qualificatif de Frija (Frigg); Burchard de Worms a encore conservé la forme Frigga holda. Et Freyr est un qualificatif de Tyr, vieil allemand *frô* = seigneur.

Je ne parlerai pas du développement ultérieur de la nature d'Odhin. Ses divers attributs en tant que Dieu du vent, dieu des morts, dieu de la fécondité, de la guerre, de la sagesse et de la poésie, sont suffisamment connus et les preuves à l'appui abondent. M. Meyer (p. 234) conteste qu'il soit jamais devenu dieu du ciel; M. Mogk (p. 1082) lui maintient ce caractère. En tous cas il a été chanté en cette qualité par les skaldes aux cours royales scandinaves. Le premier se prononce aussi plus nettement sur le caractère chrétien de plusieurs traits distinctifs d'Odhin l'Alfôdhr, le créateur du monde, et l'on ne saurait guère en douter malgré les réserves de M. Mogk.

Nos deux auteurs, je l'ai déjà dit, ne s'accordent pas non plus sur l'origine respective de Wôdan et de Donar. Mais leurs tracés géographiques du culte de Wôdan et leurs appréciations sur la plupart de ses caractères distinctifs concordent. Sur le chapitre Wôdan la science de la mythologie germanique a fait de grands progrès.

V

Comme je ne me suis pas proposé de présenter une appréciation complète et détaillée des deux ouvrages dont j'ai entretenu mes lecteurs, je puis me borner à quelques observations sur les chapitres relatifs à Donar-Thôrr. La naïveté de la foi populaire se manifeste bien clairement en lui. Dès les temps primitifs, communs à toutes les peuplades germaniques, il s'est séparé de Tyr, en tant que Tîwaz-Thonaraz, dieu du tonnerre (Thunaraz, tonare, tonitru, τανος) et il s'est élevé au rang de divinité spéciale. C'est en Norvège surtout qu'il est adoré comme dieu du pays, comme dieu bienfaisant du tonnerre, ami des hommes, ennemi des géants avec lesquels il est en lutte perpétuelle, dieu de l'agriculture et de la vie de famille, dieu populaire universellement honoré « au culte duquel le paysan norvégien était attaché comme au morceau de terre sur lequel s'élevait sa maison » (Mogk, p. 1069). Son image est taillée dans le dossier des chaises ou à la proue des navires; dans les banquets la première coupe lui est consacrée; un feu sacré brûle pour lui dans le foyer. Pour se rendre compte à quel point le culte de Thôrr était enraciné en Norvège, il faut lire les récits de la conversion des Norrois au christianisme. On y trouve des preuves vraiment touchantes de fidélité au dieu, « à mon seigneur Thôrr, dont j'ai éprouvé l'assistance dans toutes mes détresses, c'est pourquoi il ne m'est pas permis de renier son amitié, tant qu'il me conserve sa fidélité[1] ».

Cependant son culte se retrouve aussi dans les contrées de l'Allemagne du Sud. Il y a son jour : Donarestag, Donresdach, Thunresday, Thunoresdâg. Saint Boniface abat auprès de Geismar le chêne qui lui est consacré. D'une façon générale aucun

1) Hauksbr. dans *Olafssaga Tryggvasonar*, 150.

En dehors de l'ouvrage classique de Konrad Maurer, *Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume* (1855-6), je signale ici une excellente contribution à l'histoire de la Mission norvégienne de feu Lammers : *De sage van Thorwald Kodransson den kereede* (1895).

autre dieu n'a laissé de traces plus profondes dans la mythologie et le culte germaniques. De nos jours encore le folklore en a conservé de nombreux souvenirs [1].

Je dois me borner à signaler rapidement, parmi beaucoup d'autres sujets qui mériteraient d'être traités à part, les notices très intéressantes consacrées par nos deux auteurs à Njördhr et Nerthus (Meyer, p. 223, 265, 288; Mogk, p. 1038). Ils sont d'accord pour reconnaître la corrélation de ces deux divinités et leur démonstration est péremptoire. Le pendant féminin de Njördhr ne peut être que la Nerthus allemande. Quand Freyr et Freyja sont appelés enfants de Njördhr et de sa sœur, cette sœur ne peut être que Nerthus. La fête de cette dernière, décrite par Tacite dans le célèbre XLe chapitre de la *Germanie*, est parallèle à la fête de Freyr à Upsala. La Nerthus des Suèves présente donc le même caractère que le groupe divin des Vanir qui, dans les campagnes d'Upsala, devinrent des dieux de la navigation, de l'agriculture, de l'élève du bétail et aussi de l'amour. Toutefois, quand M. Mogk (p. 223) attribue à Freyr et à son groupe primitivement la nature d'elfes bienveillants, il est difficile de concilier cette thèse avec le fait que cette divinité ne fut à l'origine qu'une épithète de Tyr [2].

Il m'est agréable de constater que M. Mogk s'accorde avec moi pour attribuer à la déesse Holda un caractère nettement chthonien, et que sa description des diverses faces de cette divinité, comme celle de M. Meyer, ne diffère pas de celle que j'ai essayé de retracer il y a quelques années [3]. Il importe de noter

1) Cf. Meyer, p. 206. Parmi les monographies sur Thôr, il faut mettre à part celle de L. Uhland : *Der Mythus von Thôr* (1836).

2) M. Meyer, p. 225 et 249, montre bien les services que Saxo Grammaticus, malgré son évhémérisme, peut rendre pour la reconstitution du mythe de Freyr.

3) M. L. Knappert a publié en 1907, chez Versluys, à Amsterdam, une thèse de doctorat intitulée : *De beteekenis van de wateremmer van het Volksleven voor de godsdienstgeschiedenis*, où il a particulièrement étudié les mythes de Holda. Voir *Revue*, t. XVII, p. 243.

M. Mogk confirme également ailleurs (p. 1005 et suiv.) l'interprétation de la nature du dieu Forseti que M. Knappert a proposée dans le *Theologisch Tijdschrift* de 1907, p. 459 et suiv. [*Note du traducteur*].

que l'aire de son culte s'étend beaucoup plus loin que ne l'admettaient les anciens mythologues, y compris Grimm; elle couvre presque toute l'Allemagne. M. Meyer, au contraire, conteste le caractère chthonien de Holda. Il ne veut pas que ce soit une déesse de la terre. S'il reconnaît en elle, de même que M. Mogk, la Frija-Frigg germanique, il prétend en faire une déesse des nuages, dont la demeure est seulement quelquefois transportée sur terre (p. 278). Il accorde bien que, comme puissance fécondante de la terre, elle ait pu devenir une sorte de divinité tellurienne (p. 287); il va même jusqu'à admettre l'hypothèse qu'il a pu y avoir une « Sprossform » de divinité des nuages fécondant la terre (p. 294); mais ces concessions ne lui paraissent pas entamer sa thèse. Pour lui il n'y a pas de divinité tellurienne dans la mythologie germanique; même la Terra mater, la Nerthus, de Tacite n'est pas une déesse de la terre, mais une déesse des nuages fécondants la terre. Cette conception se rattache à l'une de ses doctrines fondamentales, savoir que les puissances de la nature qui ont inspiré les croyances indo-germaniques aux dieux, sont celles de l'orage, de la tempête et des nuages. C'est pour la même raison, nous l'avons vu, qu'il ne peut pas accepter l'idée de M. Mogk que Tîwaz ait été, à l'origine, un dieu du ciel et une divinité-souche d'où d'autres se sont détachées[1]. Mais, si grande que soit l'importance de ces forces naturelles dans la genèse de la mythologie indo-germanique, elle ne saurait nous faire méconnaître l'existence positive de divinités chthoniennes telles que Perséphoné, Hadès, Hel, Ullr, et la place considérable occupée par elles. La grande erreur du travail de Mannhardt sur Holda[2], c'est justement de l'avoir envisagée exclusivement comme déesse des nuages.

Hélas! l'explication des mythes sera probablement toujours pleine de dangers. On comprend qu'elle ait aux yeux des mythologues une importance capitale, mais les controverses des doc-

1) Inutile d'ajouter que M. Meyer ne songe ici en aucune façon à une sorte d'henothéisme, à la façon de P. Ascoli, dans son *Indogermanische Religion* (1875-1877).

2) *Germanische Mythen*, (1858), p. 243 et suiv.

nières années ont suffisamment fait éclater les profondes divergences qui les séparent. Combien ne se sent-on pas porté à la prudence, quand on voit un homme aussi réservé que Meyboom, dans son *Godsdienst der Noormannen*, assimiler le vaisseau *Nagl/ar*, construit avec les ongles des morts, « au roi de l'hiver, arrivant dans un vaisseau de neige, dont les innombrables et légers flocons blancs sont comparés aux ongles des morts détachés au cours des siècles » ! Que dire encore de son explication du soulier de Vidarr dans la bouche de Fenrir? Il n'y voit rien moins que la racine des taillis avec ses épaisses mottes de terre, qui assainit le terrain marécageux des tourbières, en absorbant les miasmes qui s'en dégagent! Qui se serait jamais douté que ces ingénieuses pensées fussent exprimées dans le mythe de Ragnarok?

Dans l'état quelque peu anarchique de la science des origines mythologiques, personne ne sera surpris d'apprendre que nos deux auteurs ne s'entendent pas entièrement sur ces questions délicates. Bêowulf est un génie aquatique pour M. Mogk; un génie de l'éclair pour M. Meyer; pour le premier Grendel aussi est aquatique, pour le second il représente la tempête du printemps. Ici Aegir est la surface calme de la mer; M. Meyer hésite entre le caractère primitif de divinité des nuages et le caractère postérieur de divinité maritime. Il fait de Mimir le « génie des bois fusionné avec le Saint-Esprit », tandis que M. Mogk le prend pour un géant des eaux, pour une personnification de la pensée. L'œil d'Odhin dans la source de Mimir est le soleil disparaissant dans la mer. Pour M. Mogk, Heimdallr, le fils des neuf filles de Hlei-Aegir et de Rân ou des déesses des vagues, les Néréides, n'est pas l'arc-en-ciel, mais une hypostase poétique du dieu du ciel, le jour naissant à l'horizon; M. Meyer, au contraire, le range parmi les divinités de l'orage en sa qualité de dieu de l'arc-en-ciel. Celui-ci fait de Freyr le dieu « de fin d'orage, bienveillant et fécondant, représentant la transition de la pluie douce au beau temps avec le soleil ». Chez M. Mogk, Freyr est dieu du ciel et du soleil; Skirnir, son serviteur, est le faiseur de lumière; Gerdr est la nature enchaînée délivrée par le soleil; les cadeaux qu'elle reçoit sont des symboles solaires; Skidbladnir est le

nuage, dissipé par le soleil. Loki est l'éclair d'après M. Meyer; d'après M. Mogk, celui qui met fin à la joie et à la douleur, donc à la fois ennemi et ami des dieux, et, dans ses relations avec Thôrr, la puissance de la nuit d'hiver qui met un terme à son activité. Le même auteur voit l'origine des elfes dans la croyance à la survivance des âmes, tandis que M. Meyer y voit des personnifications de phénomènes naturels. Toutefois le premier les appelle, un peu plus loin, les forces élémentaires de la nature agissant sans bruit, et le second parle des âmes des morts, errant pendant la tempête, confondues avec les elfes. M. Mogk se représente qu'ils n'interviennent pas dans la vie humaine au même degré que les esprits; M. Meyer veut que les elfes aient affaire aux hommes, les géants aux dieux.

Ces incertitudes dans la définition des elfes montrent bien que, pour être en étroite relation avec le culte des esprits, leur rapport avec les puissances de la nature n'en doit pas moins être maintenu, sans que la ligne de démarcation puisse être bien rigoureusement établie. Quelque part que l'on fasse à l'animisme chez les Germains, il est impossible de nier que les phénomènes naturels aient joué un rôle important dans la formation de leurs mythes. Les traits essentiels de leur mythologie ne peuvent pas être compris, à moins que l'on n'ait l'œil ouvert sur les montagnes, les forêts, les brouillards, les mers et les champs de glace du monde germanique, soit septentrional, soit méridional, et que l'on ne prête l'oreille aux hurlements de ses tempêtes et aux éclats de son tonnerre. M. Meyer se prononce plus expressément à cet égard que M. Mogk; il est mythologue naturiste encore dans le genre de Mannhardt dans sa première période. Il rappelle particulièrement l'illustre mythologue, quand il parle des arbres célestes, des sources célestes, des trésors dans les nuages, des nuages considérés comme l'origine de presque toutes choses (p. 86, 88, 91, 153). Ainsi, pour lui, les trois Nornes doivent leur origine aux nuages blancs, gris et noirs (p. 168); leur demeure montre bien que c'étaient primitivement des nuages. Voici maintenant ce que ces mêmes êtres deviennent chez M. Mogk (p. 1024) : les Nornes, de même que d'autres esprits, demeurent

dans les nuages; elles sont trois par dédoublement de la Norne unique, Urdhr, qui avait des fonctions de trois genres différents, celle-ci, à son tour, s'est dégagée, en tant que *urdhr* par excellence, de la masse des âmes qui règlent le destin, des *urdir grimmar*, c'est-à-dire des Nornes grondantes.

Voilà bien des divergences! Il ne faudrait pas en exagérer la portée. Il y en a beaucoup qu'il est possible de réduire les unes aux autres. En outre, la signification et le caractère des divinités principales sont fixés. Les grandes lignes ne changeront pas. Il est regrettable seulement que nos deux auteurs quoique familiarisés avec l'anthropologie et l'ethnographie, se préoccupent si peu des légendes ou croyances parallèles que l'on peut trouver chez des peuples non aryens. L'école anthropologique, malgré toutes ses exagérations, nous apprend combien de parallèles comparaisons peuvent servir à éclaircir certains points obscurs.

Quelques observations secondaires encore avant de finir. On trouve dans l'ouvrage de M. Meyer une série de rapprochements entre des données de l'Allemagne du Nord et d'autres de l'Allemagne du Sud : les géantes des tempêtes chez les Scandinaves, Guri, Skuli, et la Strüggele de l'Allemagne méridionale; — les géantes des tourbillons, Fenja et Menja, et la tourneuse hesseise Trendel (« trendeln » c'est-à-dire tourbillonner); — Widolf, Asgrim, Grimme, de la légende bavaroise, sont des géantes des bois allemandes; — les trois Nornes ont leurs pendants dans les trois sœurs Aînbet, Warbet et Willet de l'Allemagne du Sud; — Herseloïde, Sigune dans Titurel, rappellent les jeunes filles au cygne, valkyrjur : sainte Gertrude, en Allemagne, rentre dans la même catégorie et par le nom et par le caractère; — le char de Thôrr s'est conservé dans la voiture à bouc d'un géant tyrolien à barbe rouge et hurlant; — Sleipnir, le cheval à huit pieds d'Odhin, se trouve dans le coursier à huit pattes d'un géant borgne de la Basse-Autriche.

L'histoire de la mythologie germanique est traitée plus abondamment par M. Meyer que par M. Mogk. Celui-ci ne la fait commencer qu'avec Jacob Grimm, qui est, en effet, le premier à traiter ces études d'une manière scientifique. M. Meyer signale

déjà l'*Historia gentium septentrionalium* (1555) d'Olaus Magnus ; il rappelle les travaux d'Arngrimm Jönsson, de Magnus Olafsson, etc. ; il mentionne les *Observationum ad antiquitates septentrionales specimen* de Ericus, et en Allemagne, les ouvrages d'Elias Schedius, d'Arnkiel, d'Eckhart, de Keyssler, avant de s'arrêter un peu plus longuement à ceux de Grundtvig, Hauch, Mone. C'est un mérite, qu'il convient de lui reconnaître, alors même que la méthode critique manque à ces anciens écrits.

Je profite de l'occasion pour compléter la revue bibliographique de notre auteur, en mentionnant quelques-uns des travaux publiés en Hollande : O. G. Heldring, *Wandelingen ter opsporing van... legenden* (1822) ; Janssen, *De grafheuvels der oude Germanen* (1833) ; Buddingh, *Over den aard der Noorsche godenleer* (1836) et *Handboek voor de Noorsche mythologie* (1837) ; Westendorp, *Nederlandsche mythologie*, mémoire couronné par l'Université de Leyde et trop sévèrement jugé par Grimm ; Nierneyer, *Het boose wezen in het bijgeloof onzer natie* (1843) ; Utrecht Drusselhuis, *Godsdienstleer der aloude Zeelanders* (1845) ; Janssen, *De allervroegste beschaving van ons vaderland* (1853), *De kleeding onzer Germaansche voorouders ten tijde van Tacitus* (1859) ; surtout L. Ph. C. van den Bergh, *Proeve van een kritisch woordenboek der Nederlandsche Mythologie* (1846), sans compter les articles épars dans les almanachs populaires de Gueldre et d'Overyssel. Dans les temps plus rapprochés nous nous bornerons à signaler le *Godsdienst der Noormannen* (1874) de Meyboom, qui demeure un des titres de gloire de la science hollandaise en ces matières. MM. Tiele et Chantepie de la Saussaye, dans leurs Manuels bien connus, ne parlent pas très longuement de la mythologie germanique, mais ils la traitent selon toutes les exigences de la méthode scientifique moderne[1].

Le folklore national excite un intérêt croissant, grâce aux sociétés archéologiques provinciales. M. Waling Dijkstra publie ses *Volksoverleveringen..... aan Fivelingen bodem* ; M. Cramer, de Zwolle, a ouvert une enquête méthodique sur les traditions po-

1) Le Manuel de M. le professeur Lauzel, d'Utrecht, en cours de publication, n'est pas encore arrivé jusqu'à la religion des Germains.

pulaires d'Overyssel ; M. G. J. Boekenoogen travaille à une collection de chants pour les enfants tels qu'ils se sont conservés en Nord-Hollande. En 1887, le baron Sloet a publié tout un volume sous le titre : *Dieren in het Germaansche volksgeloof*. Parmi les étrangers, Hoffmann von Fallersleben a fait paraître *Oudnederlandsche liederen* et J. W. Wolf des *Niederländische Sagen* (1843).

Cette revue des travaux hollandais sur la mythologie germanique était déjà achevée quand a paru le discours du professeur Symons, *De ontwikkelingsgang der Germaansche Mythologie*. On le voit, les études sur la mythologie germanique ne chôment pas. Puissent-elles susciter l'intérêt de chercheurs et de lecteurs toujours plus nombreux et puissent ces pages contribuer à faire apprécier tout ce que ces études doivent à MM. Meyer et Mogk.

L. Knappert.

LE PARLEMENT DES RELIGIONS

A CHICAGO[1]

(11-27 SEPTEMBRE 1893.)

Le *Congrès des Religions*, tenu à Chicago cette année, à l'occasion du quatrième centenaire de la découverte de l'Amérique et de la seconde Exposition internationale du Nouveau-Monde, est un événement considérable, et par sa nouveauté et par l'importance des discours prononcés, et par le bruit qu'il a fait en ce pays et qui ne peut manquer d'avoir son retentissement en Europe.

C'est la première fois, depuis les temps de l'empereur Akbar et du roi Asoka, qu'on a tenté de mettre en présence les représentants théologiens ou laïques des grandes religions de la terre, si souvent et encore récemment à l'état d'hostilité, et de provoquer entre eux un pacifique échange d'idées et de sentiments. Quelque périlleuse qu'elle fût, l'expérience a réussi : pendant dix-sept jours une ou deux centaines de prêtres et de théologiens, de missionnaires et de moines de toute robe et de toute dénomination se sont réunis sur la même plate-forme, ont exprimé librement leurs sentiments, leurs griefs et leurs vœux, et, chose étonnante et qui aurait stupéfait Voltaire et beaucoup de libres-penseurs modernes, il n'y a pas eu trois paroles amères, ni même aigres-douces prononcées; pas une dispute ou un anathème

(1) M. G. *Bonet-Maury*, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, délégué par plusieurs groupes protestants de langue française en France et en Suisse, a bien voulu rédiger pour la *Revue de l'Histoire des Religions* ce compte-rendu des séances du Congrès. Il est le seul Français qui ait assisté à ces réunions d'une si puissante originalité et qui aient peut-être considérées plus tard comme un des symptômes les plus caractéristiques de notre fin de siècle. (*Note de la Réd.*)

lancé. Cela seul est un succès et l'honneur de ce résultat est dû sans doute à la bonne volonté, à l'esprit de respect et même de sympathie qui animaient les délégués; mais en grande partie aussi, au tact et à l'esprit libéral, avec lesquels M. Charles Bonney et le Rév. J. H. Barrows ont dirigé ces séances.

Il faudrait un et même deux volumes pour rendre compte de tout ce qui a été dit au Congrès; nous laissons à l'intelligent et énergique organisateur, le Révérend *John-Henry Barrows*, le soin de publier cet exposé. Nul ne pourrait le faire avec plus de compétence et d'autorité; car c'est lui qui, depuis deux ans, a, au prix d'un travail d'Hercule, préparé la réunion du Parlement des religions et, dans ses fonctions délicates de président, a fait preuve d'une largeur et d'un tact parfaits.

Ce que nous allons tâcher de faire, pour les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, c'est d'esquisser en quelques pages les plus notables contributions, qui ont été apportées à l'étude, soit des religions de la terre prises séparément, soit de la mythologie comparée. Cela pourra servir de sommaire introduisant à la lecture du livre promis par le Rev. J.-H. Barrows.

Pour les questions générales d'histoire des religions, l'organisateur du Congrès avait demandé le concours de plusieurs de nos compatriotes. Notamment M. Albert Réville, professeur d'histoire des religions au Collège de France, qui n'avait pas pu accepter l'invitation de prendre part au Congrès, lui a adressé, à la demande de M. Barrows, un mémoire sur les *Conditions de l'établissement d'une religion universelle*. M. Jean Réville, directeur de cette *Revue*, a envoyé une notice demandée sur les *Principes d'une classification scientifique des religions*. M. Marillier, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, a contribué au Congrès par une notice sur les *Idées relatives à la dignité humaine, dans les religions inférieures*. Mais ces divers mémoires, écrits en français et parvenus à la dernière heure, n'ont pas pu être traduits en anglais, pour être lus en séance publique. Ils figureront à leur place, dans les Actes du Congrès.

1. Égypte, Assyrie. — Si nous commençons par les religions disparues, nous avons à mentionner deux mémoires intéressants,

Le premier, lu par M. *J. A. S. Grant-bey* (du Caire), a décrit les éléments essentiels de la théogonie et de la psychologie égyptiennes et a signalé ceux qui lui avaient été empruntés par les Grecs, les Hébreux et les Mahométans.

Dans le deuxième, M. *C. S. Goodspeed*, professeur de la science comparée des religions à l'Université de Chicago, a exposé ce que les religions mortes ont légué aux religions encore vivantes. L'idée de transcendance, d'après lui, a été léguée par les religions de l'Assyrie et de la Chaldée à Israël et, par les Juifs, est entrée dans le Christianisme; tandis que l'idée d'immanence de la divinité, propre à la religion des Égyptiens, y a été introduite par la voie d'Alexandrie.

II. Chine. — La religion en Chine a fait l'objet de quatre travaux. Deux ont été présentés par des missionnaires. Le Rev. *Isaac Headland* a décrit les différents cultes célébrés à Péking et le Dr *Ernest Faber* (de Shanghaï) a montré la genèse et le développement du Confucianisme.

En outre, on nous a lu en anglais les mémoires de deux savants mandarins : 1° de *Pung-Kwang-Yu*, secrétaire d'ambassade à Washington, délégué spécial du gouvernement chinois au Congrès, qui a été très applaudi, en manière de protestation contre les agissements trop peu parlementaires de certaines autorités fédérales envers les Chinois; 2° de *King-Hsien-Hô* (de Shanghaï). Tous les deux traitaient de la religion et de la morale de Confucius; le premier, d'une façon plus analytique et légaliste; le deuxième, essayant de dégager les idées générales. Ce qui m'a paru ressortir de ces études, c'est l'harmonie ou la correspondance établie par Confucius entre les lois du monde physique et celles du monde spirituel. Les lois morales sont aussi immuables que les lois physiques. La prière, par exemple, ne saurait modifier les effets de la loi de rétribution du bien et du mal; donc, elle ne saurait profiter aux méchants. Pour que la prière soit efficace, il faut qu'elle prenne, pour ainsi dire, un point d'appui sur une vie vertueuse. Il y a là une conception de l'unité indissoluble de la religion et de la morale, que je recommande aux méditations de certains esprits sectaires enclins à croire que la

saine doctrine dispense du reste et a droit à toutes les faveurs de la divinité.

III. JAPON. — Les religions du Japon étaient largement représentées; elles ont fait l'objet de sept mémoires : un se rapportant au Shintoïsme, quatre au Bouddhisme, deux au Christianisme. Le premier a été présenté par *Shibata Ikuchi*, grand prêtre de la secte shintoïste du Jikko. Il a expliqué l'origine de cette secte, fondée vers 1561 par Hasegawa Kakugyo, une sorte de réformateur de la religion shintoïste des Kami, dans le sens d'une application morale, et qui reconnaît un seul Dieu suprême, créateur des demi-dieux. Il déclare qu'à ses yeux, la religion, si elle était sincèrement pratiquée, devrait amener les hommes à renoncer à la guerre et à ses violences, et conclut en faveur d'un tribunal d'arbitrage international, comme conforme aux vœux de la divinité. — *Hôriu-Toki*, un bonze en robe jaune et au crâne rasé, nous a fait l'historique des quinze sectes du Bouddhisme et a fait l'éloge de cette religion à qui, a-t-il dit, le Japon doit ses mœurs si douces, ses beaux-arts et toute sa civilisation.

M. *Zitsouzo Ashitsu*, un lettré japonais, a expliqué en quoi consiste le « bouddha », c'est-à-dire l'état d'illumination suprême de l'âme humaine. Il l'a considéré dans ses cinq attitudes : 1° dénomination; 2° personnalité; 3° principe; 4° fonction et 5° doctrine.

Ranryou Yatsou-bouchi a fait, à son tour, un exposé de la doctrine bouddhiste relative aux incarnations et aux moyens d'y mettre un terme. *Shakou Sogen* a expliqué la loi de cause et d'effet, telle qu'elle a été enseignée par Çakya-Mouni, et qui est à la base de sa conception du monde. *Zenchiro Nagouchi*, l'interprète laïque qui accompagnait Hôriu-Toki, nous a fait, en anglais, sa profession de foi personnelle : tout en adhérant, en principe, à la religion de Bouddha, il a déclaré n'appartenir à aucune secte et ne pas souhaiter l'accroissement de tant de religions différentes. Il croit que la *vérité est une*, et il exprime le vœu que, par un développement normal de leur principe fondamental qui doit être d'accord avec la vérité divine, toutes ces religions finissent par converger et s'harmoniser en une seule croyance uni-

verselle. Nous sommes encore loin de cette « terre promise » ; c'est ce qu'ont montré les discours de *Kinza-Ringo-Hirai*, prêtre bouddhiste, et de *Homichi-Kozakî*, président de l'Université chrétienne, dite *Doshisha*.

Le premier, dans un travail sur la *Position réelle du Japon à l'égard du Christianisme* a dressé un vrai réquisitoire contre les puissances chrétiennes de l'Europe qui ont infligé et imposent encore au Japon le traité de Tokio (1858), contrairement à toute justice internationale. Dans un langage éloquent et fréquemment applaudi, il a flétri la conduite de ces Européens, soi-disant chrétiens, et même de ces missionnaires, dits évangéliques, qui prêchent la morale du Christ et qui en pratiquent une toute différente; et il a exprimé sa confiance dans la logique et la justice de la grande République des États-Unis, pour mettre un terme à ces iniquités. — Le mémoire de M. *Kozakî*, un Japonais protestant, a été comme la réponse à ce réquisitoire. Il a déclaré que ses coreligionnaires se soucient peu des missionnaires et de leur trentaine de dénominations, que le Christianisme se recrute surtout parmi la classe des guerriers, des femmes et des jeunes gens, qu'il a horreur de l'esprit sectaire et des *credo* dogmatiques, et qu'en général, les protestants du Japon se rattachent à la tendance libérale d'Andover et que toutes leurs sympathies sont pour le Dr Charles Briggs, contre ses adversaires orthodoxes. Pour sa part, M. Kozakî croit à l'avenir d'un Christianisme indépendant et indigène du Japon.

IV. Ceylan et Siam. — Le Bouddhisme a fait l'objet de trois autres mémoires, de la part de M. *H. Dharampala*, secrétaire de l'Association bouddhiste de Ceylan; et du prince *Chandradat Chudarbam*, frère du roi de Siam. M. Dharampala, qui est un laïque fort instruit et très au courant de ce qu'on a écrit en français et en anglais sur la question, a présenté deux travaux : 1° Ce que le monde doit à Bouddha; 2° Ressemblances et différences entre le Bouddhisme et le Christianisme. Dans le premier, qui m'a paru le plus remarquable, il a esquissé la situation religieuse de l'Inde, à l'époque où parut Çakya-Mouni. La société, divisée en castes inflexibles et soumise aux dogmes d'un sacerdoce do-

libérateur, était minée par le scepticisme, qui s'attaquait même aux idées morales. Gautama parut, prêcha l'abolition des castes et la bonne nouvelle de l'affranchissement des douleurs, morales et physiques, par le renoncement à soi-même et par l'amour. Il substitua à l'idée d'un Créateur la conception du monde se formant par une évolution éternelle, mais admit l'existence d'un Dieu suprême, qui est tout amour, sérénité (*equanimitas*) et miséricorde. Les quatre vertus cardinales de la morale bouddhiste sont la vérité, la justice, le courage et la générosité. Par elles, l'homme tue le moi égoïste et animal et réalise en lui le divin idéal. M. Bharampala s'est tu sur la question de la vie future et a seulement parlé d'un « éternel voyage », auquel Bouddha recommande de se préparer.

Le prince royal de Siam s'est placé à un point de vue plus populaire, pour nous décrire le Bouddhisme, tel qu'il existe dans son pays. Il nous a montré l'homme, qui lâche la bride à ses passions égoïstes et violentes, prenant peu à peu le tempérament d'un animal, par exemple d'un tigre; l'homme, qui les maîtrise au contraire et les soumet à la loi morale, devenant petit à petit semblable à un ange (*deva*). Il a marqué trois degrés dans la morale : 1° les devoirs qui procurent le bonheur dans la vie présente; 2° dans la vie future; 3° dans la vie éternelle, et a insisté sur les devoirs de famille. Cette conception du Bouddhisme n'est pas entièrement fermée à l'idée de l'immortalité de l'âme.

V. Hindoustan. — Le Brahmanisme, la religion des Hindous, qui reconnaissent les Védas pour livres sacrés, a eu pour organes deux savants brahmines de Bombay : MM. *Swami Vivekanandah* et *Manilal V. Dvivedi*. Le premier a placé en tête des religions de la terre ces trois cultes : l'Hindouisme, le Zoroastrisme et le Judaïsme. Le Judaïsme n'a pu absorber le Christianisme, qui a conquis les deux parties occidentales du monde. Le Zoroastrisme a été expulsé de son berceau par l'Islamisme et réduit à presque rien. Reste le Brahmanisme, qui a résisté à la révolution bouddhiste et à l'action dissolvante des sectes et est encore la religion de l'immense majorité des Hindous. Il reconnaît un Dieu, esprit pur et sans forme, tout-puissant et miséricordieux, l'âme divine

et par conséquent éternelle et salue dans Krichna le grand purificateur des âmes. Tout l'effort du croyant hindou consiste à étouffer à déraciner les passions sensuelles de l'homme, pour « devenir pur et parfait, comme le Père céleste est pur et parfait ». L'Hindou, bien instruit des Védas, n'est pas exclusif, ni intolérant; il reconnaît dans toutes les religions un degré dans la marche de l'humanité vers Dieu, et comme les diverses couleurs du prisme, dont la combinaison est nécessaire pour former la lumière du soleil. Vivekanandah a rappelé cette belle parole, que les Védas mettent dans la bouche de Krichna : « Je suis, dit le Seigneur, dans toute religion, comme le fil dans un collier de perles. Partout où tu vois une sainteté extraordinaire et une puissance extraordinaire pour relever et purifier l'humanité, sache que je suis là. » — Il ne répudie donc, que le Bouddhisme, quand il est agnostique et le Jaïnisme qui est athée: mais reconnaît et adore le même Dieu, dans le Brahma des Hindous et l'Ahouramazda des Parsis, le Bouddha des Bouddhistes, le Jéhovah des Juifs et le Père céleste des Chrétiens, et appelle de tous ses vœux l'avènement d'une religion universelle, qui n'aura place ni pour l'intolérance, ni pour la persécution, qui reconnaîtra le divin dans l'homme et dans la femme, et dont tous les efforts convergeront vers ce but : aider l'humanité à réaliser sa nature divine. — Conformément à ces vues, Manilal N. Dvivedi a tenté de ramener toutes les religions sur le terrain rationnel d'une philosophie scientifique du monde et a signalé ces deux principes, comme pouvant servir de base à une religion unique : I. Existence d'un principe ultra-matériel dans la nature et croyance à l'unité de tous les êtres; II. Croyance à la réincarnation et au salut par l'action morale.

Après les représentants de l'Hindouisme orthodoxe, nous avons entendu les organes du Brahmo-Somaj, cette « Société de Dieu », fondée en 1830 par Raja Ram Mohun Roy pour la réforme du Brahmanisme. Le Brahmo-Somaj était représenté par *Protab-Chunder-Mozoumdar* (de Calcutta), le plus brillant disciple de Keshub-Chunder-Sen, et par *Nagarker* (de Bombay), un de ses plus jeunes adeptes. Dans un premier discours, le Dr Mozoumdar

a rappelé les origines du Brahmo-Somaj et son but, qui est d'épurer l'Hindouisme des pratiques idolâtriques et de certains usages sociaux, iniques et cruels, qui le déshonorent. Les adhérents de cette réforme, qui sont au nombre de près de cent mille, admettent la Bible, comme inspirée d'en haut et y voient le couronnement de la révélation védique; ils adorent un seul Dieu, père de toutes les races, et saluent dans le Christ, le suprême guide moral de l'humanité. Élargissant son sujet, l'orateur a consacré un second discours à exposer « la dette religieuse du monde envers l'Asie ». Dans un langage magnifique, il a montré tous les fondateurs de religion, tous les prophètes et moralistes, anciens et modernes, sortant de l'Asie pour aller porter le flambeau des vérités divines à tous les points cardinaux. C'est à l'Asie, a-t-il dit, que le monde doit ces cinq grandes choses : 1° l'intuition de l'Esprit de Dieu, immanent et agissant dans la nature; 2° l'introspection, c'est-à-dire la conscience de la présence de Dieu dans notre âme; 3° l'adoration de Dieu aimante, joyeuse, débordante dans la prière extatique ou dans les chants d'allégresse; 4° le renoncement jusqu'à l'ascétisme et 5° l'obéissance et la consécration de soi-même, par l'union parfaite de notre volonté avec celle de Dieu, telle qu'elle a été glorieusement manifestée dans le sacrifice de Jésus sur le Calvaire. — Le professeur Nagarkar, à son tour, a énuméré les réformes sociales opérées par le Brahmo-Somaj, avec l'aide du gouvernement anglais, par exemple : l'abolition des *suttis* ou crémation de veuves et des mariages entre enfants; l'abaissement des barrières entre les castes, surtout en vue du mariage et les soins donnés à l'éducation des femmes. — Cela nous amène au mémoire de Mlle *Jeanne Sorabji*, une Parsi de Bombay, convertie au Christianisme. Dans un discours bref, mais bien écrit et émaillé de poésie, cette jeune et jolie fille des Guèbres nous a parlé des colléges de jeunes filles, établis à Bombay, Calcutta, Madras, Allahabad, Mysore, etc., et dont un ou deux ont été fondés par des rajahs indiens. Elle nous a montré les femmes hindoues, sans sortir de la réserve et de l'ombre discrète où les maintiennent les usages du pays, piquées d'émulation par l'instruction des femmes anglaises ou américaines, et s'adon-

mant, avec ardeur, à l'étude de la littérature, des sciences et même de la médecine. Beaucoup ont le don de la poésie et l'on pouvait s'en apercevoir en écoutant la parole imagée et bien rythmée de Mme Sorabji.

VI. Parsis (Religion de Zoroastre). — Le Mazdéisme, ou religion des anciens Perses, professée jusqu'à ce jour par les Parsis de Bombay, n'a fait l'objet que d'un mémoire; mais ce travail, composé par *Jivandji Jamshedjii Modi*, était aussi approfondi et complet qu'on pouvait le souhaiter. Ce qui m'a paru original, c'est qu'il s'est efforcé de prouver par des textes que la religion de Zoroastre était, dans le principe, monothéiste et adorait dans Ahouramazda le Dieu unique, créateur, souverain du monde moral comme du monde physique. Au-dessous de lui, deux principes : Spenta-Mainyu, principe du bien, et Angra-Mainyu, principe du mal, ont collaboré à la création de ce monde terrestre, d'où la présence du bien et du mal sur la terre et dans l'homme. C'est l'usage fréquent d'employer le nom d'Ahouramazda, plutôt que Spenta-Mainyu, pour l'opposer à Angra-Mainyu, qui a fait croire que Zoroastre avait prêché le dualisme. Au contraire, il a enseigné qu'Ahriman et l'enfer seront détruits, que les hommes ressusciteront des morts et qu'il y aura sur terre un règne éternel de bonheur. Le savant Parsi a insisté sur la signification morale de l'adoration du feu, ce grand purificateur, exalte la *pureté du cœur* comme l'objet suprême de la morale mazdéenne et la règle des Parsis et rappelé les trois grands devoirs recommandés par le Vendidad : 1° secourir les pauvres; 2° aider un homme à se marier; 3° donner l'éducation à ceux qui la cherchent.

VII. Pays musulmans. — L'Islamisme n'a pas eu de représentant officiel au Congrès religieux de Chicago, le sultan de Turquie ayant refusé, comme l'archevêque de Cantorbéry, d'y envoyer des délégués. Cela ne nous a pas empêchés d'entendre parler de la religion de Mohammed, par quatre voix, sinon autorisées, du moins fort compétentes.

Le Rév. *R. F. Kidder*, un missionnaire, nous a entretenus des croyances et pratiques superstitieuses, qui existent chez la plupart des populations musulmanes du nord de l'Afrique, notam-

ment chez les Maures et les Assaoui du Maroc, et qui révèlent la persistance d'éléments spiritistes et fétichistes, au sein même de l'Islamisme. *Mohammed-Alexandre Webb*, un Américain devenu musulman, a lu deux mémoires : l'un sur l' « esprit de l'Islam »; l'autre, qui avait pour objet l'influence de l'Islamisme sur les conditions sociales, qui ont soulevé de vives protestations de la part de l'auditoire. En effet, non seulement il y a fait l'apologie de la personne de Mohammed et de la pureté de sa morale, mais il a prétendu prouver que le Koran n'autorisait ni la polygamie, ni l'emploi du glaive pour convertir les infidèles, ni l'esclavage, ni l'exclusion des femmes de tous les droits sociaux.

Le Rév. *George Washburne*, président du Collège américain de Constantinople, était plus près de la vérité, quand il a signalé les points de contact et les différences entre l'Islamisme et l'Evangile. Il a montré que, malgré de grandes ressemblances dans les deux morales, elles différaient essentiellement par la conception légaliste de Mohammed et par l'emploi de la force armée, comme moyen de propagande, et qu'en théologie la principale divergence est dans le dogme de la Trinité. Mais, ce qui a paru tout à fait extraordinaire, c'est lorsque le Rév. *Christophe Jibara*, archimandrite du Patriarchat orthodoxe de Syrie, est venu nous dire qu'il ne trouvait pas ces contrastes irréductibles; qu'à ses yeux, l'Ancien Testament, le Koran et l'Évangile étaient trois livres, également inspirés d'en haut; et qu'il se flattait, par une saine exégèse des trois, de concilier les deux religions.

Nous terminerons cette revue des contributions du Parlement de Chicago à l'histoire des religions extra-bibliques, par une brève analyse du travail remarquable de miss *Alice C. Fletcher* sur la religion des Indiens de l'Amérique du Nord. D'après elle, les Indiens reconnaissent pour Dieu une puissance mystérieuse, inconnaissable et sans nom, qui anime toute la nature. C'est de cet Être tout-puissant qu'ont procédé, à l'origine, les prototypes de tous les êtres, vivant sur la terre. C'est par le canal de ces types ou Esprits invisibles, que la vie découle de cette source unique et se répand dans toutes les créatures. L'homme, lui aussi, a été créé par leur intermédiaire et dépend d'eux, au

physique comme au moral. C'est dans la solitude et par le jeûne qu'il peut entrer en communication avec eux et leur demander la force nécessaire pour accomplir sa destinée. Les Indiens croyaient à la vertu de l'ascétisme, à l'efficace du « calumet de paix et d'amitié », à l'immortalité personnelle; mais, attribuant tout à l'action toute-puissante de ces Esprits, ils avaient une faible idée de la responsabilité morale et de la rétribution du bien et du mal.

G. Bonet-Maury.

(*A suivre.*)

REVUE DES LIVRES

A. Le Braz. — **La légende de la mort en Basse-Bretagne. Croyances, traditions et usages des Bretons armoricains**, avec une introduction par M. C. Mauclère. — Paris, Champion ; in-12 de xxxi et 326 p.

Bouveau et A. Pinard. — **Le culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale**, avec une préface par M. C. Jullian-Huart. — Paris, Leroux ; in-12 de xxxiii et 227 p.

De toutes les formes de la vie religieuse élémentaire de l'humanité il n'en est pas de plus persistantes que celles qui concernent les relations des vivants avec les morts. Nulle part la piété ne se montre plus conservatrice que dans les coutumes, les pratiques et même les croyances par lesquelles ces relations sont réglées. C'est que, de tous les mystères où plonge la destinée humaine, de tous les abîmes de la vie universelle dont chaque être humain est à chaque instant issu ou sorte de sa vie individuelle, de toutes les puissances de l'incommensurable dont il se sent dépendant, il n'y en a pas de plus tragique ni de plus redoutable que la mort. Elle frappe l'homme dans tout ce qui lui tient le plus au cœur : l'amour de sa vie pour lui-même, les affections les plus profondes pour ses parents, ses amis, les êtres qu'il vénère, ou encore dans ses haines les plus ardentes pour des ennemis ou des êtres malfaisants dont il redoute la funeste influence. Ce qui touche à la mort revêt ainsi un caractère sacré et c'est même là un des traits distinctifs de l'espèce humaine parmi toutes les autres créatures que nous connaissons. Partout, dans toutes les races, à tous les degrés de la civilisation, la religion inspirée par la mort se retrouve et elle survage parfois seule dans le naufrage des autres croyances, aux périodes de crise religieuse.

L'attachement religieux, si profond, de l'esprit humain pour les coutumes ou les pratiques concernant les morts, fait que l'on éloigne comme une profanation les changements ou les suppressions de rites ou de cérémonies traditionnels, même quand on n'en comprend plus le sens originel, en sorte que les croyances qui les ont inspirés peuvent disparaître sans en compromettre l'observance. Même les hommes dégagés de ces croyances s'astreignent aux pratiques funéraires, par indifférence, par jouissance pour leurs beautés, afin de ne pas se singulariser ou de ne pas attirer sur eux des jugements défavorables de l'opinion.

mainte fois enfin parce que dans les heures de deuil l'esprit même le plus sceptique se tourmente, comme malgré lui, au sujet de l'immolation mystérieuse de l'être vivant, à tout ce qui lui parle de survivance. Puis d'autres croyances surgissent, d'autres expressions de la foi religieuse s'emparent de l'âme humaine, qui se glissent peu à peu dans les pratiques funéraires ou dans les rites consacrés et qui leur communiquent ainsi une vitalité nouvelle. De là leur étonnante persistance à travers les diverses couches de la civilisation.

Comme, d'autre part, la religion inspirée par la mort est une des formes les plus générales de la vie religieuse au sein de l'humanité, cette permanence des pratiques mortuaires se manifeste dans toutes les parties du monde, en sorte qu'il n'y a guère de champ plus vaste ni plus riche que celui-là pour quiconque veut faire des études comparées sur les religions, les mœurs et le folklore des diverses races humaines.

Les deux livres, dont la publication à peu près simultanée nous suggère les réflexions précédentes, n'ont pas des prétentions aussi hautes. Le premier cependant, par l'organe de M. L. Marillier dont l'esprit philosophique ne pouvait manquer de dégager la signification générale du livre auquel il mettait une introduction, signale la portée et la valeur des légendes bretonnes, pour la plupart modernes, comme contribution à l'étude des religions et à la psychologie ethnique. Le second contient déjà un essai de comparaison entre le culte des morts dans les Chinois et les Annamites et le culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale, mais avec peut-être moins d'esprit philosophique et moins d'investigations sur la psychologie et l'histoire religieuses en général.

***

La Bretagne est une mine inépuisable de traditions et de ce que l'on appelle, dans le langage du folklore actuel, des survivances. Pour ne pas parler de ceux qui ont aimé et fait connaître les croyances populaires bretonnes, comme M. Souvestre, avant que l'étude des traditions populaires fût devenue une discipline scientifique, il semblerait que M. Luzel, M. Sébillot, M. Quellien eussent épuisé le trésor de coutumes, de légendes et de pratiques caractéristiques accumulé au cours des âges et pieusement conservé dans les cadres poétiques de l'esprit breton. Or, voici que dans les seuls régimes du Trégor, du Goëlo et du Quimperrois, M. A. Le Braz, professeur au lycée de Quimper, glane quatre-vingts légendes se rapportant uniquement à la destinée des âmes après la mort et à leurs relations avec les vivants, dont quelques-unes nous étaient rapportées des contes déjà connus, mais dont beaucoup d'autres sont originales et nous paraissent inédites! C'est que la Bretagne n'est pas seulement conservatrice d'anciennes légendes; elle en produit sans cesse de nouvelles; une partie de ses habitants est encore dans l'état d'esprit qui donne spontanément naissance aux récits merveilleux comme à ce qu'il y a de plus naturel. La race était d'ailleurs douée

de poésie, le pays avec ses grandes landes, ses rochers, ses côtes accidentées, se prêtant à la rêverie comme à la dramatisation des phénomènes naturels, le vie maritime développant le sentiment que l'on est entouré de puissances surhumaines qui disposent de la destinée; l'interprétation du monde et des événements par le moyen des puissances surnaturelles fleurit encore en terre bretonne. Et c'est le surnaturel qui paraît naturel. Voilà pourquoi, comme l'observe fort justement M. Marillier, la psychologie n'éclaire plus encore que l'histoire des religions trouve son compte à ces récits où d'Ilse que M. Le Braz a réunis et où on voit se traduire une forme encore primitive de l'activité psychique. Qu'est-ce que l'histoire des religions comme le folklore ne prennent toute leur valeur que lorsqu'on cherche dans l'étude scrupuleuse, méthodique, critique, des phénomènes religieux, des institutions, des pratiques ou des textes où se sont manifestées, puis pour ainsi dire stratifiées, un apport de première main à la connaissance scientifique de l'âme humaine. Savoir ce que l'homme a cru, ce qu'il a pensé du monde et de sa propre destinée, quelles sont les règles de vie qui lui ont paru sacrées et pour quelles raisons, en quoi il a mis ses plus hautes espérances, n'est-ce pas connaître l'esprit humain dans son activité la plus intime? Telle est la haute portée de ces études d'histoire religieuse générale et même des travaux, en apparence seulement plus modestes, des folkloristes sérieux, pour lesquels le recensement des traditions populaires n'est pas une simple distraction et un quelque sorte une morale de collectionneur, mais un effort consciencieux pour s'initier à la vie psychique telle qu'elle se déroule aux étages de civilisation inférieurs ou nôtre.

La meilleure manière de faire connaître ce que le recueil de légendes publié par M. A. Le Braz renferme d'intéressant à ce point de vue général, ce serait de reproduire la longue introduction qu'y a mise M. Marillier (xxxi pages). « Un grand nombre de faits qu'il a recueillis, observe M. Marillier, prennent un intérêt beaucoup plus vif et en même temps une plus certaine authenticité par leur rapprochement avec d'autres coutumes et d'autres croyances qu'ignorent à coup sûr tous ceux qui lui ont apporté des renseignements et qui ont, à des titres divers, collaboré avec lui. A chaque page presque de ce livre il y aurait place pour de très intéressants et très curieux rapprochements, avec les usages funéraires d'un grand nombre de peuples non civilisés et les conceptions qu'ils se forment de la nature de l'âme et de sa destinée après la mort » (p. xxvi).

Le recueil de M. Le Braz contient neuf chapitres, précédés de courtes explications sur les conceptions et les usages qui constituent le trait caractéristique de chaque groupe de légendes. L'auteur commence par les *intrigues*, c'est-à-dire les présages de mort. Ainsi, quand on voit en rêve une personne portant un fait de linge sale, c'est signe qu'on doit perdre à bref délai un de ses proches. Quand on entend le mot *ene* l'essieu de la charrette sur laquelle se tient la personnification de la mort, soit présage qu'elle ne tardera pas à frapper

l'un des habitants de la maison. Ils réalité les intrigues se produisent toujours, mais on ne les aperçoit pas toujours. Certaines gens ont plus que d'autres le don de voir et les croyances populaires ont déterminé certaines conditions qui procurent ce privilège, si l'on veut ou. Il est intéressant de noter l'idée populaire que « si nous avons moins prescience de ce qui nous touche ou de ce qui se fait autour de nous en ce monde, nous serions au contraire de presque tout ce qui se passe dans l'autre » (p. 10). Elle est à rapprocher de la croyance très répandue dans le paganisme gréco-romain de l'époque impériale et à laquelle les philosophes néo-pythagoriciens et néo-platoniciens donnaient leur sanction, que la première condition pour connaître l'avenir, c'était la pureté de l'âme, le dégagement de toutes les souillures que le contact du monde et la vie passionnelle provoquent. L'élément moral paraît même plus largement représenté dans la superstition païenne du IIIe siècle que dans la superstition chrétienne de la Bretagne. Il est vrai que la part du christianisme dans les croyances populaires bretonnes sur lesquelles reposent nos légendes, est singulièrement réduite. L'Eglise en a détruit quelques-unes, mais le plus souvent elle les a adoptées et plus ou moins appropriées à son usage, plutôt qu'elle ne les a pénétrées de l'esprit du christianisme. Aux conjurations païennes elle a substitué l'exorcisme chrétien et modifié l'action des masses sur la destinée des morts. Le décor a changé, mais au fond le drame est resté le même.

Le second chapitre a pour titre l'Ankou. L'Ankou, c'est la mort personnifiée, non pas d'une manière abstraite, mais en la personne du dernier mort de l'année dans chaque paroisse. Cependant les idées sur ce point ne semblent pas bien précises; d'une part, l'Ankou change suivant les paroisses et les années; d'autre part, il est bien toujours le même personnage, le même squelette debout dans une mauvaise charrette dont les essieux grincent, armé de sa faux et circulant la nuit à travers le pays. La représentation abstraite de la mort, en tant que puissance unique, et la représentation concrète du squelette du dernier mort comme âme de la paroisse, se confondent dans les esprits. Il y a ainsi, très souvent, dans les représentations de la foi populaire, à côté d'une étonnante précision de détails, une indétermination non moins étonnante des traits qui nous paraissent, à nous plus réfléchis, être les traits essentiels. Ne voit-on pas couramment des gens vous parler d'ombres ou d'esprits, qui affectent leurs sens comme s'ils étaient corporels, et qui sont néanmoins considérés par eux comme dénués des attributs ordinaires de la matière? De plus, une bonne partie des légendes rapportées par M. Le Braz est en effet d'esprit qui nous occupe, continuant le récit d'aventures qui sont survenues pendant le sommeil, ou à la suite de veilles prolongées, dans des périodes de grande inquiétude ou après quelques excès de boisson, c'est-à-dire dans des conditions où même les esprits réfléchis ne sont guère aptes à raisonner convenablement leurs impressions.

De l'Ankou nous passons aux veilles funèbres, aux précautions à prendre lorsqu'on ensevelit un mort, aux périls de l'âme lorsqu'elle quitte le corps,

toutes choses où les analogies avec les croyances et même avec les représentations imaginaires des peuples non civilisés abondent. L'un des sujets les plus originaux de ce chapitre, c'est l'Agrimpa, le livre aux feuilles rouges dont les caractères noirs n'appartiennent qu'à la suite de traitements violents, livre magique annulant le nom de tous les diables et le moyen de les évoquer. Seuls les membres du clergé doivent en posséder des exemplaires, mais depuis la Révolution il y en a un certain nombre chez des laïques, au grand mécontentement des recteurs, car la marque chrétienne est beaucoup plus nette, ainsi que dans l'Observantzel ou la messe de trentaine, qui se célèbre pour l'âme du défunt sur le sommet du Ménez-Bré, à minuit, après vingt-neuf messes dites dans la paroisse.

Le chapitre IV est consacré aux cimetières et chapelles ainsi qu'aux pèlerinages pour les défunts. On remarque là les croyances relatives aux pèlerinages accomplis par les âmes elles-mêmes, qui réalisent ainsi la négligence dont elles se sont rendues coupables de leur vivant, — intéressante combinaison des promenades funéraires des âmes, chez les populations germaniques et celtiques, avec les pratiques chrétiennes des pèlerinages. Ensuite nous passons aux moyens d'appeler la mort sur quelqu'un, aux morts vraistes ou volontaires, aux célèbres légendes des villes englouties.

Le chapitre V a pour objet l'Ankou, c'est-à-dire la troupe nombreuse des âmes en peine. Il y a ici un étrange mélange de superstitions païennes et chrétiennes, de préoccupations relatives à la pénitence et de terreurs qui relèvent exclusivement du spiritisme pratique. Les trois grandes dates où on reconnaît les âmes sont, en Bretagne comme dans les pays celtiques et germaniques en général, la Noël, la nuit de la Saint-Jean et la soirée de la Toussaint, veille du jour des Morts. Parmi les morts il en est de bons et de mauvais; chacune de ces catégories est représentée par quelques légendes (ch. VI et VII). Enfin, avec le chapitre VIII qui contient des légendes relatives au paradis et à l'enfer, nous sommes en plein merveilleux chrétien.

Le livre de M. Le Braz est une bonne acquisition pour notre folklore français ou plutôt breton; il complète les travaux de MM. Luzel et Sébillot. Les récits sont naturels, se rapprochant, autant que le permet la transposition du dialecte breton en français, des façons populaires de conter, et néanmoins il y règne de l'ordre et de la clarté. M. Le Braz a réalisé à la tentation de nous donner, d'accumuler des versions différentes d'une même légende, ce qui peut offrir de l'intérêt lorsqu'il s'agit d'établir la filiation d'un conte ou d'un mythe remontant à un passé éloigné et provenant de régions étrangères, mais ce qui ne serait que du remplissage lorsqu'il s'agit de légendes modernes, servant plutôt à illustrer les manières de penser et de croire habituelles à une population sur un sujet donné.

M. le lieutenant-colonel Rousselet et M. A. Pavie eussent gagné à lire, avant la publication de leur livre, quelques ouvrages du genre du mien de M. Le Roux ou des travaux tels que ceux de MM. Lubbock, Tylor, Waitz ou Albert Réville sur les idées, les mœurs et les croyances des non-civilisés. Le volume qu'ils viennent de publier dans la Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet souffre, en effet, d'une certaine étroitesse d'idées chez ses auteurs, qui tient principalement à ce que leurs études d'histoire religieuse générale sont insuffisantes. Il en résulte, d'une part, que leurs explications de certains phénomènes religieux de celle des morts sont incomplètes, s'adaptant aux croyances chinoises peut-être, mais à coup sûr pas aux croyances de même nature qui, pour appartenir à d'autres milieux, n'en proviennent pas moins d'un même ensemble de causes psychologiques ou historiques, d'autre part que de nombreux parallèles intéressants leur échappent.

Ces réserves, d'ailleurs, ne doivent pas faire tort à l'ouvrage de MM. Rousselet et Pavie. Elles portent plutôt sur ce que les auteurs auraient, à mon sens, dû ajouter à leur exposition qu'il est qu'ils y ont mis. Partout où ils se bornent à nous raconter les usages funéraires, les croyances et superstitions des populations chinoises et annamites au sujet des morts, ils sont très intéressants, parce qu'ils parlent de ce qui leur est familier et qu'ils en parlent en observateurs exprès. C'est que l'un et l'autre ont vécu longtemps au milieu des populations indo-chinoises, en connaissent fort bien les pratiques et les mœurs, sont versés dans la littérature et le théâtre indigènes et qu'ils ont pu se rendre compte par eux-mêmes de l'importance grande de ces pratiques et de ces croyances trop souvent dédaignées par les Européens. M. Imbault-Huart, consul de France en Chine, l'un de nos collaborateurs, a fort bien attiré l'attention sur ce point dans la judicieuse préface par laquelle il présente le livre au public. « Ce n'est pas seulement, dit-il, une œuvre de vulgarisation destinée aux esprits sérieux et studieux qui veulent étendre leurs vues par la comparaison des opinions et des manières et s'enquérir de l'accord sous lequel les peuples de Chine et d'Annam envisagent les plus difficiles problèmes de l'âme humaine. C'est un travail scientifique, fait avec conscience, qui doit être lu, relu et médité par nos agents de l'Extrême-Orient, et surtout par nos fonctionnaires de l'Indo-Chine » (p. xxvi). « Notre politique, notre diplomatie, notre administration coloniale, ajoute-t-il, devront avoir pour base la connaissance des langues, des littératures, des lois, des religions, des croyances, des superstitions, des mœurs et coutumes des diverses races ou nations avec qui elles traitent ou qu'elles ont à diriger » (*ibid.*).

Tout le monde sait quelle grande place le culte des ancêtres occupe dans la religion chinoise et dans les civilisations diverses de la société chinoise. Nulle part cette forme élémentaire de la religion chez les peuples primitifs ne s'est conservée d'une manière plus générale et n'a pris un essor plus considérable. La piété filiale est à la fois le principe fondamental de la morale et le caractère

commun à toutes les religions répandues en Chine ou en Indo-Chine. Le Bouddhisme lui-même qui, pourtant, s'inspire d'un principe tout opposé à celui qui préside au culte des morts, puisqu'il enseigne la transmigration et l'anéantissement inévitable de l'existence présente aux existences antérieures et postérieures, le Bouddhisme lui-même n'a pas sérieusement entamé la croyance que la destinée des morts dépend des honneurs et des offrandes que leur offrent leurs descendants et que le sort des vivants dépend du plus ou moins de fidélité dans l'accomplissement de leurs devoirs envers les morts. MM. Rousselet et Paulus ont fort bien vu que, pour un grand nombre de Chinois et pour la grande majorité des Annamites, les croyances bouddhiques sont surtout des croyances officielles greffées sur le vieux fonds national (p. 22-3). Combien y a-t-il de pays bouddhistes où il en soit autrement?

Mais si tout le monde est d'accord pour reconnaître l'importance capitale du culte des ancêtres en Chine et en Indo-Chine, tout le monde ne saisit pas les liens intimes de ces croyances et des institutions sociales du monde chinois, comme ceux qui ont vécu de longues années dans ce monde si différent du nôtre. La constitution de la famille, la propriété familiale, les règles du mariage, les principes de l'instruction et de l'éducation, la hiérarchie sociale sont dominés par les exigences du culte des ancêtres; les relations avec les étrangers, les travaux publics eux-mêmes en ressentent de leur influence. M. Imbault-Huart nous rappelle que l'émeute du 3 mai 1874, qui mit la concession française de Shanghai pour théâtre, a eu pour cause initiale le percement d'une rue à travers un cimetière chinois. La question des sépultures constitue à l'heure actuelle un des principaux obstacles à la construction des voies ferrées dans le Céleste Empire. « Les plaines de la Chine septentrionale et centrale sont remplies de tombeaux qu'il faudra nécessairement déplacer par voie d'expropriation publique, lorsqu'on étendra les petites lignes établies autour de Tien-tsin, et, promptement quand le moment sera venu de mettre à exécution le projet, accepté en principe par le gouvernement impérial, de la grande voie qui, en traversant la Chine presque d'outre en outre, doit rallier un jour Canton à Péking » (p. xxxii).

Le culte des aïeux est également l'obstacle principal qui s'oppose à l'introduction de la civilisation européenne, avec ses fables et ses pratiques entièrement différentes de celles des ancêtres chinois, et surtout la puissance la plus hostile à l'introduction du christianisme (p. 39), du moins, — il faut l'ajouter, car les auteurs ne le font pas, — à l'introduction du christianisme tel que le prêchent la plupart des missionnaires, un christianisme qui enseigne aux Chinois que seuls les chrétiens iront au paradis, mais que tous leurs ancêtres païens sont damnés. On conçoit que pour un peuple, chez lequel le respect des ancêtres est le principe fondamental de la morale, un pareil enseignement ne soit pas de nature à attirer beaucoup d'adhérents au christianisme.

Le respect religieux des Chinois pour les morts n'a pas été moins funeste à la physiologie et à la médecine, en prescrivant les restrictions anatomiques ; l'autopsie des cadavres est regardée comme un sacrilège (p. 37). Il n'est pas juste d'en accuser que pendant longtemps les croyances chrétiennes à la résurrection corporelle ont eu exactement les mêmes conséquences fâcheuses. Mais non ; toutes les fois qu'il s'agit de l'orthodoxie chrétienne, le jugement de nos auteurs n'est plus libre. Ne vont-ils pas jusqu'à exalter la doctrine chrétienne orthodoxe des peines éternelles par opposition aux peines temporaires de l'eschatologie du bouddhisme chinois?

Ce même esprit dogmatique, fermé à la libre appréciation des idées et à la recherche historique indépendante, ne se manifeste pas seulement par une utilisation trop confiante des renseignements fournis par les missionnaires, dont le jugement est trop souvent déterminé justement par les mêmes opinions préconçues, et par une apologie quelque peu naïve des accommodations pratiquées par les Jésuites en Chine. Il se trahit encore d'une façon plus regrettable par une sorte d'ignorance systématique des travaux de critique et d'histoire religieuses qui ne s'harmonisent pas des mêmes principes. Le développement religieux du peuple hébreu est conçu au point de vue de la plus stricte tradition (p. 126), comme si la critique biblique n'existait pas. Les études remarquables de M. Maspero sur les croyances égyptiennes relatives aux morts ne sont citées que d'après une conférence de l'honorable égyptologue publiée par la *Revue scientifique*; mais ses beaux travaux publiés ici même, dans lesquels il a donné à ses lecteurs leur complet développement, sont passés sous silence. Serait-ce parce que la *Revue de l'Histoire des Religions* est trop rationaliste?

Mais ce qui est pire, c'est que toute la conception du développement de la religion en Chine, telle que l'exposent MM. Boissier et Faulot, est dominée par le besoin de réserver le monothéisme primitif des Chinois, où ne devrait que trop aisément on voir du fond dogmatique. L'ancienne religion de l'Empire y est présentée comme « une longue péjoration arrivée aujourd'hui à son dernier terme » (p. 3; cf. p. 128), partant du monothéisme et du spiritualisme primitif pour aboutir à un polythéisme ou polydémonisme idolâtre. A travers cette longue décadence le culte des morts se maintient sans changements considérables; on en trouve les traces dans les pages les plus anciennes des vieux *King* et il a exercé l'influence la plus profonde sur la constitution de la famille et de la société.

Ainsi, voilà une religion et un principe de morale qui nous sont présentés comme l'élément le plus ancien de la piété chinoise qui soit représenté par des documents sûrs, comme l'un des principes fondamentaux sur lesquels repose toute l'histoire morale de la Chine, et on leur y reconnaître le développement de ce culte des ancêtres que nous trouvons chez presque tous les peuples du monde civilisés commençants, on veut nous le faire passer pour une péjoration du monothéisme primitif! M. Albert Réville a montré ici même (t. XXVII, p. 226

et noir,) à quoi peut cette théorie du monothéisme primitif des Chinois est inexplicable. Nous admettons que l'on ne partage pas cette opinion, mais ce qui ne saurait passer sans protestation, c'est que l'on considère purement et simplement comme non avenus, aussi bien les travaux qui ont fait rentrer le développement de la religion chinoise dans l'ordre historique régulier du développement religieux au sein de toutes les races humaines, que les travaux qui ont transformé les études bibliques et la connaissance scientifique du développement religieux du peuple d'Israël. Il faut que ces compétences, demeurées trop longtemps étrangères à ce genre d'études critiques sur l'histoire religieuse, se prennent leur parti : on ne peut plus aujourd'hui prétendre à faire des travaux scientifiques d'histoire religieuse en passant sous silence et en considérant comme non avenues les recherches de la critique indépendante de toute dogmatique particulière. Rien de plus légitime que d'en repousser les conclusions, de les discuter; ce ne sont pas des dogmes à renverser. Mais c'est se condamner soi-même que de les ignorer ou d'affecter de les ignorer.

MM. Guignaut et Pauthier ont récemment consacré à l'antiquité occidentale une étude comparative du culte des morts chez les Chinois et chez d'autres peuples. On sait, en effet, de longue date quelle grande place le culte des ancêtres occupait dans la vie des anciens Grecs et Romains, surtout dans les temps primitifs, et quelle influence exerçaient sur la constitution sociale à Rome les liens religieux de la famille ou de la tribu. Nous avons déjà dit qu'une même mine restait à exploiter et rencontrait dans les travaux sur les religions des non-civilisés. On remarquait dans cette seconde partie du livre que nous signalons une connaissance approfondie de la littérature classique grecque et latine; on y trouve du plus intéressant rapprochement avec les pratiques et les rites des Chinois et des Annamites. La bibliographie des travaux sur le culte des ancêtres et en général sur la religion domestique en Grèce et à Rome est pauvre. Il y manque notamment la connaissance des recherches historiques et critiques publiées hors de France.

La vénération pour les morts à la fin de la République et dans l'Empire à Rome, comme à la belle époque de la littérature grecque, si grande que soit la part qu'il faille lui faire dans la religion populaire, ne reposait plus que sur des croyances abandonnées par la plupart des esprits cultivés. Les usages funéraires et les cérémonies religieuses qui dérivaient de l'ancien culte des morts devenaient de plus en plus des survivances, que les érudits de la société gréco-romaine cherchaient à expliquer par d'anciennes croyances, tout comme le font aujourd'hui, avec une méthode heureusement plus rigoureuse, nos ethnographes et nos folkloristes. La philosophie grecque et les spéculations mystiques de l'Orient avaient spiritualisé les vieilles croyances spirituelles et singulièrement transformé les conceptions de la vie future. En Chine et en Annam cette action de la philosophie ne s'est pas exercée dans le même sens; ce qu'il y a de meilleur dans la sagesse chinoise a pris justement son point d'appui dans les

croyances relatives aux ancêtres et aux êtres autre que et les vivants. La philosophie et la science européennes auront-elles raison du vieil esprit spiritiste et feront-elles pénétrer un germe de vie nouvelle dans l'âme chinoise? C'est là le secret de l'avenir.

Jean Réville.

F. J. Gould. — **A concise history of religion**, I. — Londres, Watts; in-12 de 154 p.

C. P. Tiele. — **Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote**, I, 2. — Amsterdam, Van Campen; in-8, p. 209 à 410 et xxi.

Le petit volume publié par M. F. J. Gould est le premier essai tenté en Angleterre de publier un manuel sommaire d'histoire générale des religions, qui soit accessible au grand public cultivé et non pas uniquement destiné aux hommes d'études. A ce titre déjà il mérite d'être accueilli avec sympathie. Nous n'avons guère d'ouvrages, cela va sans dire, si les belles publications de M. Max Muller sur la Science de la Religion ou ses Hibbert et Gifford Lectures, si les nombreux travaux de mythologie comparée ou de histoire parus dans les dernières années par MM. Cox, Fraser, Lang, etc., ont le succès populaire et intéressant des *Religions systems of the world*, ni même les traductions des Manuels d'histoire des religions de MM. Tiele et Chantepie de la Saussaye. L'Angleterre a donné à la science des religions autant et plus que les autres nations, infiniment plus qu'à la théologie chrétienne proprement dite, non pas en quantité, mais en qualité. Il n'en était que plus étrange que, dans ce pays où le public s'intéresse aux choses religieuses, il n'y eût pas de Manuel religieux d'histoire des religions.

M. Gould a voulu combler cette lacune et — *chose curieuse* — c'est le besoin de propagande, si développé dans la race anglo-saxonne, qui lui a mis la plume à la main. La *Concise history of religion*, en effet, est le premier volume d'une série de manuels qui sont publiés par le *Rationalist Press Committee*. S'il est accueilli favorablement, il sera suivi d'autres volumes analogues consacrés aux grandes religions historiques du monde occidental, le Judaïsme, le Christianisme et le Mahométisme, que M. Gould a pour le moment laissés de côté. « Le meilleur moyen, lisons-nous dans les statuts du Comité, de répandre les principes du rationalisme, c'est de publier des livres et des brochures. Beaucoup de personnes, qui ne songeraient même pas à se rendre à une conférence, liront une brochure..... Si la conférence en gagne mille, l'écrivain en gagne dix mille. »

Le rôle en quelque sorte religieux dont s'inspire le Comité a donné pour objet

la propagation du rationalisme qu'il paraît identifier d'une façon un peu sommaire avec l'agnosticisme, comme s'il y avait pas de milieu entre une foi sur le surnaturel et cette forme particulière du positivisme que les Anglais ont baptisée du nom commode d'agnosticisme. Je veux bien que ce mot soit critiqué et que sa position soutre pas mal de marchandises hétérogènes, mais il y a quelque chose d'aussi à identifier ainsi, au mépris de plusieurs siècles de philosophie rationaliste, la méthode fondée sur la souveraineté de la raison avec le positivisme. Quand les théologiens catholiques se permettent de pareilles confusions, condamnées par l'histoire exacte de la pensée humaine, nous protestons au nom de la liberté spirituelle. Pour émaner d'un agnostique ces procédés sommaires n'en valent pas mieux.

Mon principal grief contre le Manuel d'histoire de la religion publié par M. Gould, c'est donc son caractère dogmatique. L'auteur lui-même rappelle dans le titre, sous son nom, qu'il a suivi les Stepping stones to agnosticism, The agnostic related, etc. Sans doute il affirme que le Christianisme aura traité avec la même sollicitude et le même respect que l'Hindouisme et le Parsisme, mais — sans relever ce qu'il y a d'inexact et de puéril à mettre sur le même rang l'Hindouisme et le Christianisme — un contrôle minutieux que l'esprit général de Christianisme accompagne l'histoire dans sa course à travers l'histoire religieuse. Elle se traîne non seulement dans un grand nombre de rapprochements entre les idées ou les pratiques des religions inférieures et celles des chrétiens, mais encore dans quelques erreurs que la plume se refuse à croire, tel que celui de la p. 103 où il est dit, à propos de l'école néoplatonicienne qu'il convient d'appliquer aux documents sacrés le même canon que un grand nombre d'hommes : « le même principe devrait être appliqué à la Bible, mais il est difficile d'observer cette neutralité sympathique en face des prétentions déraisonnables émises par nos savants chrétiens au sujet de l'autorité divine de l'ancien et du Nouveau Testament. »

Que beaucoup des rapprochements signalés par M. Gould soient justes, que l'honnête esprit de beaucoup de pasteurs formant obstinément les yeux aux enseignements de l'histoire ou de la science soit lamentable, je le lui accorde volontiers. Mais ces rapprochements et ces anomalies ne sont pas à leur place dans un manuel d'histoire religieuse. Faites, si vous le jugez convenable, des livres de polémique où vous ameniez à profit les enseignements de l'histoire des religions pour étayer votre thèse; rien de plus légitime. Mais quand vous faites œuvre d'historien, ne vous départez pas de la sérénité scientifique et ne mêlez pas vos passions confessionnelles à des questions où elles n'ont que faire. J'ai mentionné comme que dans une histoire du Christianisme l'auteur, après avoir exposé les faits, exprimât son jugement, d'autant qu'il est impossible que l'exposition elle-même ne se ressente pas du point de vue auquel se place l'historien pour apprécier la valeur respective des faits. Mais que souvent dans une histoire des religions étrangères au Christianisme, nos réflexions dirigées uni-

quement contre des adversaires et qui n'ajoutent rien à la connaissance du sujet traité. Laissons donc le lecteur faire lui-même ses réflexions, au lieu de le mettre en défiance ou de l'indisposer par une polémique étrangère au sujet.

J'ai tenu à m'expliquer très franchement sur ce point, parce qu'il y va de l'avenir de nos études et qu'il importe de n'introduire l'histoire des religions à aucun système dogmatique ou antidogmatique. Il est évident que l'histoire religieuse, pas plus que toute autre histoire, ne peut pas avoir de valeur scientifique si elle n'est pas menée suivant la méthode critique, en appliquant à la recherche et à l'appréciation des faits les principes de la raison et les lumières de l'expérience. A cet égard il n'y a nulle divergence entre M. Gould et nous; mais la méthode critique n'implique pas l'adhésion à un système philosophique exclusif.

Ces réserves de principes faites, je m'empresse d'ajouter qu'il faut d'une façon générale féliciter M. Gould de la manière dont il s'est acquitté de sa tâche. Ce n'est pas chose aisée que de résumer d'une façon claire et positive les résultats encore bien incomplets et bien discutés d'une science en voie de formation telle que l'histoire des religions, surtout lorsqu'elle est, à beaucoup d'égards, une science de second degré, ayant pour objet de grouper et de synthétiser les résultats obtenus par toute une série de sciences du premier degré, souvent très spéciales, souvent même d'une seule civilisation. M. Gould estime fort exagérées que soient les difficultés qui résultent du conflit des théories, de l'incessante découverte de faits nouveaux et de la distribution des faits déjà connus dans les moules d'une science renouvelée. Bien souvent des membres de l'enseignement ou des universités religieuses n'ont demandé de critique ou de manuel sommaire et populaire de l'histoire générale des religions, qui pût leur servir de guide dans leurs leçons ou leurs conférences. Jusqu'à présent il m'a toujours semblé que l'œuvre était prématurée, puisqu'il serait impossible de ne pas y donner comme des conclusions définitives à la science toute une série d'hypothèses. Des manuels tels que ceux de MM. Tiele ou Chantepie de la Saussaye rendent de grands services, parce qu'ils s'adressent aux étudiants, à un public très restreint, capable de contrôler et de discuter. Lorsqu'on parle au grand public, il faut se faire douloureusement un cas de conscience de ne pas lui donner des hypothèses pour des certitudes.

M. Gould a évité autant que possible ce danger en suivant sur chacune des questions traitées par lui les ouvrages les plus autorisés. Dans la première partie, consacrée à l'histoire du développement de la religion depuis l'homme préhistorique jusqu'au monothéisme, il s'est inspiré des travaux de MM. Tylor, Spencer, Lubbock, Tiele, A. Réville, de la Saussaye, etc. Dans la seconde partie, où il examine successivement les différentes religions, il a adopté l'ordre suivi par M. Tiele dans son Manuel, en y ajoutant des sections sur le Sikhisme, le Babisme et la religion des Cafres. Je ne puis reprendre ici en détail les

observations que provoque un travail aussi riche et aussi touffu de matériaux. Je me bornerai à trois ou quatre points.

M. Goblet me semble, tout d'abord, avoir accordé une valeur trop exclusive au spiritisme dans la constitution des religions élémentaires. Le culte des morts est à ses yeux la source unique de la religion humaine. Il admet bien (p. 22) que l'homme non cultivé avait à des esprits qui ne sont pas humains, mais semblables à des êtres humains, et qu'il attribuait comme les causes actives et intelligentes des événements naturels. En réalité, il se borne à reconnaître brièvement ce que M. Albert Réville appelle le naturisme (p. 49), mais il n'en tient presque pas compte. Il reproduit d'une façon trop exclusive les idées de Spencer, en dérivant des songes la croyance primitive aux dieux, et en considérant l'animification de la nature comme un auxiliaire de la croyance à la survivance des esprits humains. Or, il n'est pas douteux que l'homme ne possède de nature, de même que l'enfant, une tendance instinctive à considérer tout ce qui l'entoure comme animé, non pas à cause de la transmigration d'une âme humaine dans les objets, mais en vertu de sa conception même de la nature. Il ne se crée pas à de certaines spéculations sur l'âme et le corps ; l'idée qu'il se fait de l'âme — s'il s'en fait une — est indéterminée et pleine de contradictions. Il sait seulement par son expérience de tous les instants que chaque acte émanant de lui procède de sa volonté, de ce que l'on pourrait appeler d'une terme incompréhensible pour lui, une énergie, ce qu'il sent en lui de vivant. Et toutes les fois qu'il voit un ressort un phénomène quelconque qui ne soit pas produit par lui-même ou par un de ses semblables, il ne sait pas se dénier que ce phénomène procède d'une cause analogue à celle qui produit ses propres actions : derrière chaque phénomène, c'est-à-dire derrière chaque mouvement, semblant l'état de chose antérieur, il admet une volonté, une intention, une énergie. L'homme inculte anime sa nature entière et, pour se rendre compte de cet état d'esprit, il n'est pas nécessaire de sortir de nos sociétés civilisées ; il suffit de regarder l'enfant animant tous les objets qui l'entourent, frappant la table contre laquelle il vient de se cogner, parlant à l'objet avec lequel il joue ou restant d'effroi devant une chose inconnue sans l'idée qu'elle va lui faire du mal. Il est superflu de se rendre compte des formes élémentaires de la religion pour accorder une influence considérable à cette animification de la nature entière. Point n'est besoin de recourir au spiritisme primitif pour l'expliquer et encore bien moins il l'établir péremptoirement le spiritisme lui-même sur l'illusion grossière par les rêves. C'est prendre l'accident pour l'essentiel. Un peu plus de psychologie appliquée à l'histoire de la religion aurait montré que la conscience d'une volonté ou d'une énergie en soi-même est le fait primordial de l'expérience humaine, que l'homme inculte ne peut pas exprimer philosophiquement, — cela va sans dire, — mais que la plus grossière de ses semblables comprend au premier moment, aussitôt qu'il se sent agressant. Le rapport de cause à effet entre la volonté et l'acte émanant d'elle, s'impose à l'esprit, aussitôt que l'être devenu

mouvement de ses mains. Voilà la véritable origine de la croyance à l'âme. L'homme ne sent âme, avant de réfléchir le milieu du monde sur son corps ou sur les rapports des différentes parties de son corps avec les différents aspects qu'il accomplit. Et comme il a conscience d'un principe actif en lui, il applique à la nature entière cette même expérience, d'une façon grossière et relative quand il est inculte, d'une façon plus subtile à mesure que son intelligence se développe. Ne nous hâtons pas d'insulter. Que faisons-nous d'autre nous-mêmes, quand nous appliquons à la science la catégorie de la causalité, lorsque nous attribuons aux phénomènes à des lois, lorsque nous prêtons des forces naturelles, lorsque nous apercevons une forme ou un être unique que nous appelons Dieu? Les plus grands philosophes n'ont fait qu'appliquer, avec infiniment plus de méthode et de critique, le principe primordial de la causalité psychologique à l'univers, et l'animisme universel, s'il interdit de spéculer sur les causes profondes des phénomènes, n'en est pas moins légitime par la constitution de notre esprit, de vouloir des causes, des forces, des énergies, dont il ne pourrait avoir aucune notion s'il ne possédait pas, dans sa propre expérience, la conscience de son énergie individuelle, de la force spirituelle. Maintenant, qu'il appelle cela âme, ou que ce mot lui répugne, il importe peu.

Il y a là, ce me semble, une grave lacune dans le tableau tracé par M. Gould de l'évolution des formes religieuses inférieures. Cela manque de psychologie et j'ai insisté sur ce fait, parce que ce reproche ne s'adresse pas seulement à lui, mais à quantité d'autres historiens de la religion, dont la psychologie est décidément trop rudimentaire.

Une seconde critique à l'adresse de ce petit manuel, c'est qu'il tranche d'une façon trop sommaire des questions qui sont encore bien loin d'être résolues. En voici un exemple. La section consacrée à la religion d'Accad, de Babylonie et d'Assyrie commence par ces mots : « La Mésopotamie, le pays des deux rivières (le Tigre et l'Euphrate), a d'abord été peuplée par des Sémites. A une époque de beaucoup antérieure à celle où furent construites les pyramides égyptiennes, la grande vallée fut envahie par une race montagnarde, les Accads, séparables par le langage et par le type physique aux Chinois d'aujourd'hui. » N'est-il pas bien risqué de présenter comme un fait établi une hypothèse aussi hasardeuse? De pareilles hardiesses sont peut-être inévitables dans des manuels très résumés, nous l'avons déjà constaté. Il me semble cependant qu'une restriction, un « peut-être » ou un « d'après certains philologues » eût été à sa place ici, comme dans plusieurs autres passages.

Dans la section consacrée à la religion de l'Égypte et dans la bibliographie fort heureusement ajoutée à la fin de l'ouvrage, je regrette de ne pas voir figurer les travaux de M. Maspero, et ceux de ses collaborateurs de la Mission du Caire. Il y a là une lacune qu'il sera facile de combler dans une nouvelle édition. Dans la section consacrée à la religion romaine il faudrait ajouter au commencement un paragraphe sur la nature fortement animiste et le caractère

complète de cette religion et, à la fin, un appendice sur le syncrétisme religieux de l'époque impériale, qui représente la dernière forme et la plus haute expression du paganisme antique.

Voilà bien des critiques. Je ne voudrais pas, toutefois, qu'elles laissassent dans l'esprit du lecteur l'impression que l'ouvrage de M. Goblet est dépourvu de valeur. Au contraire, il me paraît avoir réussi, d'une façon très satisfaisante, à mettre dans un petit volume une très grande quantité de renseignements, sans nuire à la clarté de l'exposition et en conservant une forme littéraire qui n'est pas dénuée d'agrément. Ce premier essai d'un court manuel d'histoire des religions destiné à un public plus étendu encouragera et il faut savoir gré à l'auteur de l'avoir tenté. Il a eu général fort bien choisi les ouvrages d'après lesquels il fait connaître les diverses religions. Il a beaucoup lu et bien lu. Je souhaite que sa peine ne soit pas perdue, qu'il réussisse à faire apprécier d'un grand nombre de lecteurs le puissant intérêt de nos études d'histoire religieuse et que sa vaillante initiative trouve des imitateurs.

***

La seconde moitié du premier volume de l'*Histoire de la religion dans l'antiquité jusqu'à Alexandre le Grand*, par M. le professeur Tiele, n'est pas moins plein que l'autre de pensée et plus que son lecteur ne le désirerait. M. Albert Réville a présenté la première partie à ses lecteurs au mois de mars 1897 (t. XXV, p. 214 et suiv.) et leur a fait connaître le plan de l'auteur, comment cette histoire de la religion n'est pas simplement une nouvelle édition du célèbre Manuel de M. Tiele, mais à beaucoup d'égards un ouvrage nouveau, conçu d'après un autre type. L'éditeur aurait pu nous donner dès le début de 1898 la seconde partie. De nombreuses occupations l'ont empêché de réaliser son projet avant le mois de juin 1898. Et il nous avertit que la suite ne sera probablement pas attendue quelque temps, parce que la nouvelle traduction de l'Avesta par M. James Darmesteter et les théories révolutionnaires de notre compatriote sur l'âge et les origines de la religion zoroastrienne, exigent de sa part un examen approfondi, dont le résultat exercera une influence décisive sur la suite de son récit consacré aux religions de l'Inde et de l'Iran. Il est clair, en effet, que l'ouvrage magistral de M. James Darmesteter a apporté au débat des éléments entièrement nouveaux, de sorte qu'avant toute exposition du développement religieux des Indo-Iraniens, il est nécessaire de prendre nettement position à son égard.

Dans la première partie, on se le rappelle, M. Tiele avait exposé les religions de l'Égypte et de l'Assyro-Babylonie. C'était, pour ainsi dire, la colonne, dans un monde nouveau, et avec tous les éléments apportés par les traductions récentes, des deux premiers livres de son ouvrage intitulé : *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques* (traduite en français par M. Gol-

tion). La seconde partie a pour objet les religions de la Haute-Asie, autour des pays syriens, araméens, phéniciens et du peuple d'Israël; elle correspond au troisième livre de notre ouvrage. Il est regrettable que le chapitre consacré à la religion de l'Ancien et à celle du Nouveau Testament correspondants (dans la nouvelle présentation). Est-ce encore une application du principe que « la science de son maître toutes les religions ne reposent pas sur des documents proprement historiques? Dans ce cas il aurait fallu regretter une fois de plus cette mutilation volontaire, car aujourd'hui, plus encore qu'autrefois, depuis les travaux de M. Robertson Smith sur la religion des Sémites et ceux de notre collaborateur, M. Goldziher, nous savons quels précieux renseignements nous fournissent, pour la connaissance des religions sémitiques primitives, les glanures des religions postérieures à l'Islam en Arabie.

Une diversité religieuse qui appartiennent au domaine étudié dans le présent fascicule, la plus importante de beaucoup et en même temps la seule sur laquelle nous ayons un ensemble de documents historiques quelque peu complet, c'est la religion d'Israël. On s'attendait donc à trouver dans la nouvelle présentation de M. Tiele, conformément aux principes énoncés dans sa première introduction, une histoire complète de cette religion. Ceux qui savaient pourtant cette religion pouvaient éprouver une certaine déception. Un exposé détaillé de la religion d'Israël, nous disait-on, n'aurait pu être autre qu'une répétition superflue de ce qui a été dit par d'autres. M. Tiele sera probablement le seul à penser qu'il n'eût pas été intéressant pour ses lecteurs d'avoir de lui un récit détaillé de notre religion nationale. Il aime mieux marcher sur les traces de Kuenen, Wellhausen, Stade, Kittel et autres et il se contente de nous donner une esquisse générale du développement religieux des Israélites. Cette esquisse, fort à peine besoin de le dire, est magistrale.

Quelque regret que on éprouve peut-être, il y a une compensation que l'on appréciera à sa très grande valeur. S'il a renoncé à écrire une histoire détaillée de la religion d'Israël, c'est pour s'occuper d'une façon toute particulière des rapports qui ont existé, aux diverses époques de son développement, entre elle et les religions voisines ou congénères, et pour rechercher les influences exercées sur elle et par les autres religions de la Haute-Asie, par les religions des grandes puissances qui ont dominé, leur domination sur la Syrie et la Palestine. Par là M. Tiele a rendu un très grand service. Nul plus que lui n'était apte à une pareille tâche, parce qu'il n'en est guère parmi les hiérographes ses contemporains qui soit plus versé que lui dans la connaissance comparée des religions multiples dont il s'agit de discerner les influences respectives. Il arrive trop souvent que les critiques de l'Ancien Testament, et les historiens d'Israël en particulier, dans leur département spécial, semblent si le développement religieux des Israélites et des Juifs s'était déroulé d'une manière tout à fait indépendante des peuples voisins ou des civilisations et des religions qui passèrent en succession sur la Palestine. Autrefois, au point de vue dogmatique de la

révélation surnaturelle, cette séparation entre l'histoire divine et l'histoire humaine pouvait, à certains égards, se justifier, aujourd'hui, au point de vue littéraire et religieux, elle est injustifiable et l'on est tenté de penser qu'elle ne se maintient que par une sorte d'effet inertiel, dans les interprétations de l'Ancien Testament, pour des régions de la philologie et de l'histoire où l'on ne se meut pas à l'aise. D'autre part, les spécialistes, qu'ils soient égyptologues, assyriologues ou arabisants, n'ont, à quelques brillantes exceptions près, pas une connaissance suffisante de la Bible et des travaux de la critique biblique, et ils sont en général portés à réclamer pour la civilisation qu'ils étudient toute une série d'influences qu'une étude comparée, similaire à d'autres religions, permet de répartir plus justement ou de reconnaître comme autant de caractères communs à la race sémitique. M. Tiele est un des rares savants qui aient personnellement étudié les diverses religions qui entrèrent en contact avec celle d'Israël et, en même temps, l'une et l'autre de Kuenen connaît admirablement les résultats de l'étude critique appliquée à l'Ancien Testament. Il s'attache donc une autorité toute particulière à ce rétablissement de l'histoire religieuse d'Israël dans l'histoire religieuse générale.

Pour ma part, j'y goûte aussi un sens profond des choses religieuses, très discret dans l'exposition, mais très ferme de jugement, et qui s'allie chez M. Tiele à une complète liberté scientifique, à la plus entière indépendance à l'égard des autorités traditionnelles. Il fait rentrer la religion d'Israël dans le cadre général des religions sémitiques, d'autre part, il fait ressortir le caractère à part de cette religion, au milieu de ses congénères, lorsqu'il en qu'elle se constitue en religion éthique, c'est-à-dire en religion émanant d'une ou de plusieurs grandes personnalités. Ce rôle des puissantes individualités est plus grand dans l'histoire religieuse que dans aucune autre. C'est là, en même temps, ce qu'il y a de plus inaccessible, de plus mystérieux, dans l'histoire, ce qui échappe le plus à la science, ce qui ne se laisse pas entièrement réduire à l'enchaînement logique des effets et des causes qui constitue, à proprement parler, la science de l'histoire. C'est là, dans le monde moral, le mystère de la vie, de la création, qui demeure aussi fermé que le mystère correspondant de la vie dans le monde physique.

Cette importance capitale des grandes individualités en qui se personnifient les plus puissantes révélations morales, il faut savoir la reconnaître dans l'histoire religieuse, sans peine d'un dilettante ce qu'il y a justement de plus original et de plus actif. « Les religions de la nature, elles aussi, nous dit M. Tiele, ne se développent que par l'intermédiaire d'individus, et les religions éthiques ne se constituent, ne se répandent et ne se réformeront pas, sinon d'après les lois de la nature humaine. Mais il faut entendre par religions éthiques celles qui sont instituées par une personnalité religieuse extraordinairement puissante, prophète, législateur ou personnage d'une grande originalité, né de parents doués d'un développement religieux supérieur, et qui, par cela même, sont

créations dès le début vers une direction déterminée, avec l'empreinte indélébile du fondateur ou des fondateurs » (p. 344).

M. Tiele, s'inspirant de ces idées, ne met pas en doute que, sous le cycle de légendes qui s'est formé autour du nom de Moïse, il n'y ait une personnalité historique et le souvenir d'une création religieuse. Il m'a toujours paru impossible de se rendre compte du développement religieux d'Israël sans reconnaître un fond de réalité historique à la légende de Moïse.

Je ne puis m'arrêter ici sur beaucoup d'autres assertions caractéristiques dans le présent ouvrage de M. Tiele, telles que la nature non sémitique des Hittites, la qualité de nom commun attribuée aux noms Ea, Ba'al, Melk, Adôn, l'hypothèse de l'origine kénite de Jahvisme et beaucoup d'autres qui pourraient donner prise à d'intéressantes discussions. Je me borne à ajouter que l'auteur a joint à son récit, en appendice, des notes bibliographiques assez étendues relatives à l'ensemble de son premier volume, où il ne se borne pas à énumérer des titres d'ouvrages, mais donne aussi quelques appréciations et quelques directions sur le choix des documents ainsi que des notes sur le développement des études correspondantes.

Il est à souhaiter que cette Histoire de la religion soit bientôt traduite dans une langue plus généralement connue que le hollandais.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Comme chaque année, nous reproduisons, au début de l'année universitaire 1933-1934, la série des cours et conférences qui, dans l'enseignement supérieur parisien, ont pour objet l'histoire religieuse. Nous enregistrerons dans notre prochaine livraison le tableau de toutes les ressources que le centre intellectuel de Paris offre aux jeunes gens désireux de se former à nos études, lorsque le programme du Collège de France aura été publié.

Dès à présent nous pouvons faire connaître que M. *Albert Réville*, professeur d'histoire des religions au Collège de France, étudiera cette année la fin de l'histoire de la métempsycose et l'Église apostolique.

A l'*École des Hautes-Études*, V^e^ section, le programme est rédigé comme suit :

Religions des peuples non civilisés. — M. *Mauliac* : Légendes divines et héroïques de la Mélanésie, les mardis, à 9 heures et demie. — Mythes et légendes relatifs à l'origine de la mort, au séjour des morts et à la condition des âmes dans l'autre vie, les mercredis, à 9 heures et demie.

Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne. — M. *Léon de Rosny* : Les doctrines religieuses de la dynastie des Han. — La religion des Tchéyennes : les mythes de Coulom, de Quetzalcoatl et de Huitzilopochtli, les lundis, à 2 heures un quart. — Explication des textes parallèles du Ko-ou-ka et du Ko-ji-ki, les jeudis, à 2 heures un quart.

Religions de l'Inde. — M. *Sylvain Lévi* : La religion au VIIe siècle de l'ère chrétienne, d'après les monuments épigraphiques, les jeudis, à 5 heures. — Étude du Bouddhisme septentrional : l'Abhidharma dans les vendredis, à 3 heures et demie.

Religions de l'Égypte. — M. *Amélineau* : Explication de textes divers relatifs à la vie des morts les plus célèbres de Nitrie et de Scété, les lundis, à 9 heures. — *Le Livre des Funérailles égyptiennes*. Seconde partie de la cérémonie dite « Ouverture de la bouche ». — Explication du texte et commentaire, les lundis, à 10 heures.

Religions des peuples sémitiques :

1° *Hébreux et Israélites occidentaux.* — M. *Maurice Vernes* : Introduction critique à l'Ancien Testament, I. — Les livres législatifs, les vendredis, à 3 heures et demie. — Explication du livre d'Isaïe (à partir du chapitre VI), les mercredis, à 1 heure un quart.

3e *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. *Hartwig Derenbourg* : Explication du Coran avec le commentaire philologique, historique et grammatical de Baidâwî, d'après l'édition de M. Fleischer, les lundis, à 5 heures. — Les dieux mentionnés dans des inscriptions arabes ou nouvellement trouvées à Sindjirli. — Explication de quelques inscriptions safaïtiques et himyarites, les mercredis, à 4 heures.

Religions de la Grèce et de Rome. — M. *André Bouché-Leclercq* : Les mardis, les mardis et les vendredis, à 2 heures.

Littérature chrétienne :

1re Conférence de M. Sabatier : Histoire des sectes éteintes dans la primitive Église. — Explication de la littérature pseudo-clémentine, les jeudis, à 9 heures et à 10 heures ;

2e Conférence de M. *Manchuau* : Histoire de la littérature chrétienne depuis la fin du 2e siècle, jusqu'au temps des apologistes, les jeudis, à 10 heures et demie.

Histoire des dogmes :

1re Conférence de M. *Albert Réville* : Histoire des doctrines eschatologiques dans l'Église chrétienne (retour du Christ, Millénium, Jugement dernier, Paradis, Enfer, Purgatoire), les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie ;

2e Conférence de M. *Fournet* : La scolastique au temps d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Roger Bacon, les jeudis, à 1 heure. — *La morale à Nicomaque* (l. I) d'Aristote, commentée avec les commentateurs et les traductions du moyen âge, les jeudis, à 3 heures un quart.

Histoire de l'Église chrétienne. — M. *Jean Réville* : Le triomphe de l'Église au 4e siècle ; ses conséquences ecclésiastiques, théologiques, religieuses et morales, les mercredis, à 4 heures et demie. — Calvin et les débuts de la Réforme en France, les samedis, à 4 heures et demie.

Histoire du droit romain. — M. *Esmein* : La théorie des preuves en droit romain, les mardis, à 3 heures et demie. — Les procès du différend entre Philippe le Bel et Boniface VIII, les samedis, à 3 heures et demie.

Cours libres :

1re Conférence de M. *J. Derenbourg* sur l'*Histoire religieuse de l'Abyssinie* : L'Église d'Alexandrie à partir de la conquête de l'Égypte par les Musulmans en 639, jusqu'à l'avènement des premiers Mamelouks en 1254, les samedis, à 2 heures.

2e Conférence de M. *A. Causin* sur la *Religion assyro-babylonienne* : De la magie chez les Chaldéens. Explication des formules magiques du IVe volume des Inscriptions cunéiformes de Rawlinson, les lundis, à 2 heures un quart et les samedis, à 1 heure.

3e Conférence de M. *Albert Le Roy* sur l'*Histoire du Jansénisme* : Histoire de l'Église de France au XVIIe siècle. Gallicans et Jansénistes d'après la Correspondance inédite de Quesnel, les mercredis, à 1 heure et demie.

Dans la Section des sciences historiques et philologiques l'étude de l'histoire religieuse est représentée par les travaux de MM. *Jean Paulhan* sur quelques inscriptions chrétiennes et hermétiques du IVe volume du *C. I. G.*; *Roy*, sur les Coutumes monastiques de Chine; l'abbé *Paulhan* sur les sépultures chrétiennes dans l'empire romain et sur quelques éléments d'épigraphie; *Sylvain Lévi*, sur le Mahâyâna; *James Darmesteter*, sur quelques textes zends et pehlvis; *Cavvier*, sur la première partie du livre d'Isaïe; *Clermont-Ganneau*, sur les antiquités arabes et l'archéologie biblique; *Maspero*, sur les textes hiéroglyphiques d'ancienne date et sur le temple de Deir-el-Bahari.

A la *Faculté des lettres* nous suivons le cours de *M. Decharme* sur les idées religieuses dans la littérature grecque des ve et ve siècles; de *M. Bruchard* sur les idées relatives à Dieu chez les anciens philosophes grecs; de *M. V. Henry* qui explique des textes védiques.

A la *Faculté de théologie protestante* : *M. Méjan*, professeur, interprétera l'Épître de saint Jacques et les Épîtres johanniques, et commentera le *Précis de l'Histoire des Dogmes* de Harnack.

M. Sabatier, professeur, étudiera les quatre Évangiles et expliquera l'Évangile selon saint Marc.

M. Lichtenberger, professeur, exposera le système de la morale chrétienne.

M. Ad. Lods, chargé de cours, traitera de la critique de l'Hexateuque, et expliquera le livre d'Ezéchiel.

M. Stapfer, professeur, donnera l'introduction aux Épîtres catholiques.

M. Bonet-Maury, professeur, exposera l'histoire de l'Église chrétienne jusqu'au règne de Charlemagne. Il étudiera, d'autre part, l'histoire de l'Église des frères Bohèmes et Moraves.

M. S. Berger, maître de conférences, enseignera l'histoire de l'Église au XVIe siècle. Il étudiera, d'autre part, l'archéologie chrétienne.

M. L. Maurice, professeur adjoint, étudiera le traité de Tertullien *Ad Martyras*.

Des cours libres seront professés par *M. F. de Félice*, docteur en théologie, qui achèvera l'étude de la vie et des mœurs des anciennes Églises réformées en France, et par *M. E. de Faye*, licencié en théologie, qui expliquera les textes d'Exode relatifs à Origène.

L'Histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 10 juin : *M. Homolle*, directeur de l'École française d'Athènes, reprend avec plus de détails l'exposé de l'histoire et des résultats des fouilles de Delphes, dont il a été question à la dernière séance. Il met sous les yeux des membres de l'Académie un grand nombre de plans et de photographies, qui représentent l'aspect du terrain des fouilles et quelques-uns des principaux objets découverts. Il insiste sur la reconnaissance très empressée et très prévenante qui lui a été prêté, de divers côtés, tant par les membres de la mission, MM. Cavvadias et Bourguet, membres de l'École française d'Athènes,

Tournaire, architecte, ancien pensionnaire de l'Académie de France à Rome, Guérard, conducteur des ponts et chaussées, que par M. le comte de Montholon, ministre de la République française à Athènes, et par le gouvernement hellénique.

M. Senart, président, adresse à M. Homolle et le charge d'exprimer à ses collaborateurs les remercîments et les félicitations de l'Académie, pour les beaux résultats obtenus par leurs efforts communs.

— Séance du 30 juin : La note sur l'attribution du prix Bordin, qui n'avait pas donné de résultat à la séance précédente, malgré cinq tours de scrutin, donne lieu à une nouvelle consultation et se termine par la victoire de M. James Darmesteter, que nous avons déjà annoncée dans notre livraison du mois juin. Le principal concurrent de M. Darmesteter était M. de Sarzec, ancien consul de France à Bagdad, l'auteur des belles trouvailles qui ont considérablement reculé les limites de l'antique histoire chaldéenne. La vivacité de la lutte tient en grande partie au fait que les membres de l'Académie étaient d'opinions différentes sur la nature des travaux qui peuvent être proposés pour le prix Bordin. Les fouilles si remarquables de M. de Sarzec ne sont pas à proprement parler des travaux philologiques, puisqu'il ne commente pas lui-même ses découvertes; elles fournissent des matériaux qui doivent être mis en œuvre par d'autres, il ne semble donc pas qu'elles rentrent dans la catégorie des travaux auxquels s'applique le prix Bordin. Quel que soit le jugement final que la science portera sur l'œuvre de M. James Darmesteter, il n'est pas douteux que les vues si neuves et si originales qu'il a émises sur la genèse du Zend-Avesta ne soient d'une importance capitale pour la solution de l'histoire de la civilisation antique.

— Séance du 7 juillet : M. Edmond Le Blant communique de la part de M. Hettig une inscription trouvée à Rome, chez M. Martinetti, sur plaque de bronze, en lettres incrustées d'argent, avec une palme à gauche et une couronne de lauriers à droite : « Omnia Gaio Geraldini Iacuerii Fortunatus dicentes Geraldi servus. »

M. Barth présente divers ouvrages de M. L. Vaczek : *Nai-Wen-chig among the Barbars*; *The Kotyum inscriptions erected by king Ithamenes at Pepe in 1420 A. D.* — M. Barbier de Meynard présente une étude de M. Ch. de Harlez, *Le livre des esprits et des ancêtres, essai de mythologie chinoise, d'après les textes originaux*. — M. Homolle présente de la part de M. Cavvadias, *Les fouilles d'Epidaure*.

— Séance du 12 juillet (annoncée à cause de la Fête nationale) : M. Joseph Halévy communique une étude sur le légende babylonienne du rapt de Proserpine par Pluton. Le mythe du rapt de Perséphone ou Proserpine avait été considéré jusqu'ici, soit comme exclusivement solaire, soit comme dérivant du mythe égyptien d'Isis et d'Osiris. M. Halévy se signale l'existence dans une tablette babylonienne du xve siècle avant notre ère, qui fait partie de la trouvaille de Tell-Amarna. Le Pluton ou Hadès babylonien, Nergal, désire épouser la fille d'Anou

[Sapiter], Erra-Kigal, c'est-à-dire « Dame d'Hadès » ; sur le refus de celle-ci, il charge Nergal, natif d'Hermès exterminateur des morts, de l'amener de force à son palais. Erra-Kigal cède aux menaces et consent à devenir l'épouse de Nergal, à condition de partager son autorité. « Je veux, dit-elle, partager la puissance dont tu disposes; tu seras le Seigneur, je serai la Dame. » Le texte poursuit alors : « Nergal entendit cela, et, au lieu de se fâcher, il l'embrassa et sécha ses larmes. Tout ce que tu désireras depuis ce moment, je te l'accorderai. »

— Séance du 12 août : M. *Maspero* entretient l'Académie de quelques monuments égyptiens récemment découverts par M. de Sarzec, qu'il a étudiés au Musée de Constantinople. Ce sont d'abord des statuettes couvertes d'un très ancien cunéiforme. Ces figurines sont en cuivre ; elles représentent des hommes tenant un panier. M. de Sarzec les a trouvées placées directement dans le sol et contenant une haute idée des talentes scrives et pieux. Elles étaient évidemment destinées à tenir un rapport les esprits des Revenants ou du monde inférieur.

— Séance du 26 août : La mort récente de M. *Julien Havet*, rédacteur chargé de la publication des comptes rendus officiels de l'Académie, cause une pénible impression chez les membres présents à la séance. M. Julien Havet, en effet, était universellement aimé et apprécié à l'Académie. Il était un des jeunes savants sur lesquels on fondait les plus grandes et les plus légitimes espérances. Bien souvent nous avons profité de ses amples savoir, rédigeant avec tant de compétence, dans la *Revue critique d'Histoire et de Littérature*. Nous nous associons au deuil que cette mort prématurée a provoqué dans tous ceux qui connaissaient M. Havet.

— Séance du 1er septembre : M. *Maspero* donne à l'Académie des nouvelles des fouilles reprises cette année même à Tello, en Chaldée, par M. de Sarzec, avec l'appui d'Hamdy Bey, directeur des antiquités dans l'empire ottoman. Elles ont eu pour champ principal une très antique résidence, sorte de manoir royal, habité par une série de princes, dont les plus anciens sont antérieurs à Naram-Sin (ce qui les ferait remonter, d'après la chronologie officielle de Babylone, à une époque dépassant le xxxvie siècle avant notre ère). Parmi les objets que M. de Sarzec a rapportés dans les couches profondes du terrain il faut signaler surtout un monument tout à fait extraordinaire. C'est une patère de bronze colossale, en cuivre ou en bronze, de 1m,14 de large et de 0m,80 de long, y compris la tige percée de six trous à rivets, pour l'emmanchement à l'intérieur de la hampe. La lame porte gravée au trait d'assez du style primitif, avec une inscription qui, sur la photographie, ne laisse pas paraître le moindre signe d'un type particulier de l'écriture et des formules rappellent le nom d'armes du roi Maghirano-Mou-dou, plus ancien même que Dur-Nina.

D'un autre côté, M. de Sarzec a retrouvé aussi très probablement la hampe

de cette lance entremêlé, grand culot de fer de 3 mètres de haut, lames de plaques de cuivre et restes d'une « anse » en bronze latérale, rappelant le commencement de l'agrafage. Cette lance avait certainement plusieurs fois quelque ressemblance, comme les armes d'autres nations. C'était la lance merveilleuse d'Achille, l'hérault chaldéen. M. Henzey cite des bas-reliefs et des cylindres sur lesquels on la voit entre les mains de héros, parfois, comme lui, avec la hampe latérale, ou bien se tenant dressée comme par miracle et recevant l'adoration des génies ou d'hommes ou-mêmes. C'est à la fois un précieux monument des anciens cultes chaldéens et bien assez suffisamment pour annoncer que beaucoup d'armes préhistoriques...

M. Menant fait observer que l'analyse des bronzes de Babylone prouve que, chez les Chaldéens, le cuivre et l'étain entraient dans le bronze dans les mêmes proportions que de nos jours et que l'emploi du métal par n'est pas une indication archéologique. Il croit, en outre, que l'image que M. Henzey a observée sur un cylindre assyrien peut être la Gaulaise tel que ceux qu'on voit à côté des autres figures sur les cylindres assyro-chaldéens.

M. Maspero rappelle qu'à Boulaq, dans les couches de la fin de la IIIe et du commencement de la IVe dynastie (vers 4000 av. J.-C.), M. Petrie a trouvé, à côté d'instruments en cuivre, des objets qui, à l'analyse, ont donné de l'étain régulièrement constitué.

— M. Homolle expose les découvertes faites à Delphes pendant le mois de juillet dernier et présente des photographies de nouvelles sculptures du trésor des Athéniens. Le déblaiement du temple d'Apollon est poursuivi et sera prochainement repris des travaux en sculpture pendante. M. Homolle termine sa communication en annonçant à l'Académie qu'il n'est plus question actuellement des difficultés survenues, au sujet des fouilles de Delphes, entre les autorités françaises et les autorités grecques. Elles ont été complètement levées, grâce à un esprit réciproque de conciliation, dont il y a lieu de se féliciter de part et d'autre. (Rapporté d'après le journal *Le Temps*.)

— Séance du 9 septembre : M. Henzey fait une communication sur le « palais Invernès ». Il rappelle d'abord que, parmi les princes chaldéens dont la personnalité historique s'est dégagée des récentes découvertes de M. de Sarzec, il faut citer « Entéména », le contemporain du remarquable vase gravé au sujet duquel M. Henzey a précédemment parlé à l'Académie. On savait par une seule inscription qu'il était fils d'Enannatoumma Ier. M. Henzey démontre aujourd'hui au grand jour est établie avec une certitude absolue jusqu'à son bisaïeul Our-Nina. Au moulage des monuments de la mission Sarzec restés à Constantinople, il en montre un qui est le seul provenant de père d'Entéména, où il est appelé fils d'Akourgal. Le Louvre possède, d'autre part, une tablette où Entéména appelle son père « petit-fils d'Our-Nina ».

Enfin, le siège des Victoires nous apprend que Roumadia avait aussi pour père Akourgal. Il résulte de ces différents textes que Entéména avait pour père

Eannatoum, pour Entéména, pour Ilsu-Adamgal et pour Enakalli Our-Nina. M. Hussey fait remarquer, en terminant, que Entéména n'est pas seulement connu par ses inscriptions. Il a, en outre, laissé des monuments qui attestent déjà un brillant développement de l'industrie et des arts dans cette très antique civilisation chaldéenne. Nous en avons pour preuve les statuettes votives retrouvées par M. de Sarzec et surtout le précieux vase à scènes d'animaux, que M. Hussey a pu étudier à Constantinople, grâce à la haute confiance d'Hamdy-Bey.

— M. Oppert communique sa traduction de la plus ancienne inscription connue dans la langue sémitique. Il s'agit du texte trouvé à Nifer en Chaldée (aujourd'hui Nipur) par l'expédition américaine en Mésopotamie et publié par M. Hilprecht, professeur à l'Université de Philadelphie. Ce texte fait mention d'un roi antérieur à l'an 4000 avant Jésus-Christ, qui s'appelle Singani-ear-ali. Il est ainsi conçu : « Au dieu Bel, son seigneur, Singani-ear-ali, le puissant roi d'Accad et le chef du domaine de Bel, qui a bâti dans la ville de Nipur le temple, la maison de Bel. Celui qui détruit les œuvres de ma main, que Bel-Samas (le soleil) et la déesse Istar arrachent sa racine et exterminent sa semence. » C'est sur un cylindre publié par M. Menant, que M. Oppert a lu « Singani » et non « Saraani », comme quelques savants l'avaient fait d'abord, afin d'assimiler ce roi à Sargon.

M. Menant confirme la thèse soutenue par M. Oppert et prouve l'authenticité du cylindre qui la motive.

— Séance du 6 octobre : M. Mowat présente de nombreux renseignements, tirés des Archives du Vatican, sur l'influence artistique exercée par les papes d'Avignon, non seulement dans le comtat Venaissin, mais dans tout le midi de la France (Montpellier, Marseille, Meaux, Bédouès et Grisan, dans la Lozère).

— M. le Dr Carton soumet à l'Académie le résultat des fouilles qu'il a faites à Dougga, en Afrique, notamment aux temples de Saturne et de Jupiter.

— Séance du 27 octobre. M. Foucart donne lecture de l'introduction d'un travail qu'il se propose de publier sur les *Mystères d'Eleusis*, où il cherche notamment à établir définitivement l'existence de colonies égyptiennes en Grèce avant la guerre de Troie.

***

Publications récentes. — Le cahier de juillet-août du *Journal asiatique* contient le Rapport annuel du Secrétaire de la Société asiatique, M. James Darmesteter, sur les travaux du Conseil pendant les années 1892-1893. Ce rapport, remarquablement bien rédigé, annonce tout ce qui sera de la plume de M. Darmesteter, offre cette année un intérêt spécial, parce qu'il est, comme de juste, en grande partie consacré à l'illustre maître qui pendant un quart de siècle a été le président de la Société. Quiconque s'intéresse à l'histoire de la science dans notre pays, quiconque est capable de goûter une délicate émotion littéraire,

voudra lire cette description du génie et de l'œuvre scientifique de Renan par celui qui, à beaucoup d'égards, doit être considéré comme le plus éminent de ses disciples. Sans doute, ce n'était pas le lieu ni l'occasion de faire une critique de ses œuvres, mais l'éloge que M. Darmesteter lui a consacré répond trop bien à la pensée intime du rapporteur pour qu'il soit possible de voir un hommage professionnel dans ces pages toutes vibrantes d'admiration et de respect. Cette pensée est résumée dans des lignes suivantes que nous transcrivons littéralement :

« Quel est l'héritage que M. Renan laissera après lui? Comme savant il a créé en France la critique religieuse et il a préparé à la science universelle cet incomparable outil de travail, le *Corpus*. Comme écrivain, il légue à l'art universel un trésor de pages qui resteront, et de lui surtout ces vrai ce que lui même a dit de George Sand : « Il eut le talent divin de donner à tout des ailes, « de faire de l'art avec l'idée qui, pour d'autres, restait brute et sans forme. » Comme philosophe, il laissera un ensemble d'idées qu'il ne s'est pas soucié de rassembler en un corps de doctrine, et qui pourtant forment un ensemble cohérent. Une chose est certaine au monde, la *forme*; et une chose est visible dans la marche du monde, telle que la science la révèle, c'est que le monde est en route vers une forme plus haute et plus parfaite de l'être. Le bonheur suprême pour l'homme qui passe, c'est de se rapprocher de ce Dieu à venir par la science et par l'action, par la science en le contemplant, par l'action en préparant l'avènement d'une humanité plus noble, mieux douée et plus proche de ce fantôme idéal. »

Dans la revue des publications des orientalistes qui suit le portrait scientifique de Renan, il est un seul ouvrage sur lequel nous rencontrerons encore à M. Darmesteter son appréciation détaillée, à la fois pour combler une lacune de nos Chroniques antérieures et parce que le rapporteur de la Société asiatique est l'un des très rares hommes qui, en France, puisse émettre un jugement autorisé sur le sujet. Il s'agit de l'*Acropole de Suse*, par M. Dieulafoy. Ce grand ouvrage de 181 pages in-4°, avec 185 gravures, 10 planches en couleurs et 8 cartes, offre un grand intérêt archéologique, artistique et ethnographique, mais il n'est pas moins important pour l'histoire religieuse.

« M. Dieulafoy, dit M. Darmesteter, a réussi à faire le jour sur les origines du temple mazdéen moderne et sur les données contradictoires des textes anciens, classiques et indigènes. Il a eu l'heureuse idée de séparer les deux éléments du temple du feu actuel et qui sont une chambre inaccessible où se garde le feu sacré et où ne peut entrer que le prêtre qui l'entretient (*âthravan*), et un emplacement consacré à l'offrande du sacrifice, l'*iranâm âtâsh*. M. Dieulafoy retrouve isolément l'histoire de ces deux éléments, montre qu'ils n'ont été réunis dans une seule enceinte qu'après l'ère chrétienne, dans la seconde moitié de la période parthe; que la chambre de feu est l'élément ancien, que c'est ce que

Daniel appelle l'Éternel, « devant le Saint auquel on n'offre qu'une prière qui ne dépasse pas la tête, » Hérodote a cependant raison, que ce hémicycle s'arrête près de terre en son point le plus élevé, c'est-à-dire point de dessus duquel s'élève au ciel, abritant son image, sous l'arc de cercle en demi, ce qui de la statue; les murailles se trouvent au plus bas. Après la chute des Achéménides, sous l'empire des armes helléniques, la Perse construit des temples, comme celui dont les débris restent à Kangavar, et où l'on célèbre des sacrifices. C'est un temple d'où décrit l'Arabe Hérodote et qui, en s'inspirant à l'ancien hypèthre, ressemble le temple de Jérusalem et quelques. Cette histoire du temple zoroastrien présente un développement nécessairement parallèle à l'histoire du culte qui s'y rattache, telle de sorte qu'on reconnaît à la couleur à la hauteur de documents purement littéraires : le mouvement de la religion comme la religion elle-même s'est transformé vers la même époque et sous la même influence, celle de la Grèce; et bien que ces deux transformations puissent en fait avoir été indépendantes, la coïncidence n'en est pas moins significative, car elles révèlent l'une et l'autre l'action puissante de la pensée grecque sur la pensée iranienne dans deux ordres de faits différents. »

On remarquera, en effet, que les conclusions de M. Haulefey coïncident, d'une façon tout à fait inespérée, les résultats des études de M. Darmesteter sur la formation de l'Avesta. C'est pourquoi nous avons tenu à les donner in extenso.

C.

1. Évangile de Pierre. — Le fragment d'évangile trouvé dans une tombe d'Akhmîm et publié pour la première fois par M. A.C. Lods (*voir Revue*, t. XXVI, p. 280 et t. XXVII, p. 76) a déjà fait couler des flots d'encre, au même que, il y a quelques années, lors de la publication de la *Didaché*, interprètes et historiens des christianismes primitifs se jetèrent à l'envi sur ce nouveau document, de même cette fois on pouvait à bonne heure bien plus que des titres des éditions, des articles et des notices qui ont été publiés sur l'Évangile de Pierre depuis la découverte des quelques versets retrouvés. Nous ne pouvons songer à suivre un tel de publications et nous renvoyons aux revues spéciales ceux qu'elles intéressent. Mais il convient de faire une exception pour le remarquable travail que M. A. Sabatier, directeur adjoint à l'École des Hautes-Études, vient de publier comme hors-programme dans le Rapport annuel de la Section des sciences religieuses. *L'Évangile de Pierre et les évangiles canoniques* (un dépôt chez Leroux, éditeur). M. Sabatier a pris la question à un point de vue plus général d'histoire littéraire et s'est demandé de quel profit le nouveau document pouvait être, soit pour accroître notre connaissance positive de la vie de Jésus, soit pour éclairer le processus de la formation et de la canonisation des quatre évangiles reçus dans le Nouveau Testament. Il commence par étudier les rapports

leurs gouverneurs de l'Évangile de Pierre : la langue, le caractère pseudépigraphe, son antijudaïsme, le rôle qu'y joue le merveilleux, sa christologie. Ensuite il étudie les traditions particulières au nouveau document en les comparant à celles des autres synoptiques, soit dans les scènes de la Passion, soit dans les récits relatifs à la Résurrection. Cette comparaison montre que le fragment d'Évangile retrouvé ne saurait sérieusement prétendre à rien à une connaissance historique plus étendue ou plus positive des derniers temps de la vie de Jésus. Mais sa valeur est très grande, au contraire, au point de vue de la critique qui cherche achevée des sources de la vie de Jésus et de l'évolution de la tradition évangélique. Cette évolution, M. Sabatier la résume dans les phases chronologiques suivantes :

Première période : tradition orale, propagée par la prédication ou l'enseignement apostolique, contemporaine des Épîtres pauliniennes. — De la mort de Jésus à l'an 60 environ.

Seconde période, de l'an 60 à l'an 80. — Premiers essais de fixer par écrit la tradition évangélique. Les *logia* de Matthieu, le souvenir de la prédication de Pierre recueillie par Marc, et autres sources comprises dans les Proto-Luc, i, 1 ; trois écrits anonymes, fragmentaires et susceptibles de s'accroître par additions successives comme toutes les œuvres populaires.

Troisième période, de l'an 80 à 98, règne de Trajan. — Premiers essais d'une historiographie régulière, à l'exemple et à l'imitation de l'historien Josèphe. Évangile de Luc, première rédaction de notre Matthieu actuel, et, peut-être, l'Évangile des Hébreux.

Quatrième période, règne de Trajan, 98 à 117. — Naissance de l'Évangile de Jean dans un coin particulier et privilégié de l'Asie Mineure. Dernière rédaction en Palestine de notre Matthieu actuel.

Cinquième période, règne d'Adrien, 117-138. — Rédaction de l'Évangile de Pierre, tradition à la littérature décidément apocryphe.

— M. René Basset, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, a commencé à la Librairie de l'Art indépendant (Paris, 11, chaussée d'Antin) une collection d'*Apocryphes bibliques traduits en français*, qui sera favorablement accueillie par les théologiens et les historiens de l'Église comme par les folkloristes. Il se propose d'y publier tant les apocryphes déjà imprimés comme le livre d'Hénoch, l'Ascension d'Isaïe, la Petite Genèse, etc., que les inédits comme l'Apocalypse d'Abraham, les Visions d'Abba Sinoda, le livre de Zosime et d'autres. Deux petits volumes ont déjà paru (car M. Basset entend publier ses apocryphes de manière qu'on puisse en les procurer séparément). Le premier contient le *Livre de Baruch* et la *Légende de Jérémie*, avec quelques fragments d'un livre gnostique, également intitulé *Livre de Baruch*, cités dans les *Philosophumena*. Le second renferme le *Mas'hafa Tsaour* ou *Livre de l'Épître*, apocryphe de très haute époque, composé en arabe, vers le milieu du xe siècle, et

Égypte; c'est une lettre envoyée du ciel pour recommander particulièrement l'observation du dimanche, suivie de diverses recommandations sur la discipline. M. Basset a relevé avec beaucoup de soin les rares travaux dont ces textes ont été l'objet avant lui et n'a pas manqué de signaler les rapprochements que son érudition de folkloriste lui a permis de reconnaître entre les légendes du faux apocryphe et d'autres légendes de même famille.

— *Œuvres complètes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyoumi, publiées sous la direction de M. Joseph Derenbourg. T. I. Version arabe du Pentateuque* (texte arabe en caractères hébraïques; 1 vol. in-8; 10 fr.). Les années passent et ne semblent pas entamer l'activité scientifique de M. Joseph Derenbourg. A l'âge où d'autres se reposent, bon gré mal gré, il s'est chargé d'une tâche qui aurait fait reculer beaucoup de gens : une édition, en 12 volumes, des œuvres complètes de R. Saadia Gaon !

Saadia Gaon, né en 892, à Dilaz, dans le district de Fayyoum en Égypte, et mort en 942, résumait toutes les connaissances qu'un savant oriental de son époque pouvait acquérir. Comme grammairien et comme exégète, il se distingua de ses coreligionnaires qui se livraient plutôt à la casuistique rabbinique. Ce n'est pas qu'il ait encore pénétré l'organisme de la langue hébraïque comme les grammairiens qui, au 11e siècle, ont illustré l'Espagne. Mais cette ignorance même profitait jusqu'à un certain point à son exégèse. Il a les allures plus libres, donne plutôt le sens de certains versets difficiles qu'il ne les explique par une analyse rigoureuse. Il a aussi traduit en arabe le Pentateuque, Isaïe, les Psaumes, Job, les Proverbes, les cinq Megilloth et Daniel. Pour quelques-uns de ces livres il paraît avoir fait deux éditions, l'une ne contenant que la version du texte, et l'autre où cette version était accompagnée d'un commentaire. Pour le Pentateuque, le fait est constaté par Saadia lui-même. Dans la Préface il nous raconte qu'après avoir composé une première version avec un commentaire fort étendu, on était venu lui demander une version simple et claire sans autre explication. C'est cette dernière qui est restée dans tout l'Orient la version classique, adoptée par tous les Juifs et dont les manuscrits et les éditions imprimées sont plus ou moins corrects et souvent très mélangés avec des formes et des mots vulgaires, selon le degré d'instruction des lecteurs auxquels ils étaient destinés. Il est arrivé pour la version accompagnée d'un commentaire ce qui est arrivé si souvent aux grands ouvrages qui ont eu le malheur d'avoir des abréviateurs. Du grand commentaire de Saadia, il ne nous en reste que des fragments qui se sont rencontrés soit sur des feuilles détachées, dans les Bibliothèques de Saint-Pétersbourg et d'Oxford, soit dans d'autres commentaires imprimés ou manuscrits qui citent des passages entiers du Gaon.

M. Derenbourg qui, à l'occasion du millénium de Saadia, s'est décidé à publier, au moins de plusieurs auteurs, une édition complète de ses Œuvres, nous donne dans un premier volume la traduction arabe du Pentateuque, accompa-

gnée de courtes notes hébraïques destinées à faire ressortir les particularités de cette version pour ceux qui ignorent l'arabe. Il a ajouté à la fin un certain nombre de chapitres traduits en français d'après le texte que Saadia leur donne. Le second volume, qui doit renfermer les fragments du commentaire, sera publié par les soins de M. D. qui s'est adjoint pour cette tâche M. le docteur A. Harkavy, un des bibliothécaires de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. On retarde l'impression de ce volume parce qu'on espère voir s'augmenter le nombre des fragments par de nouvelles trouvailles, comme celles qu'on vient de faire, au Caire, des fondations d'une vieille synagogue, et qui, envoyées à Oxford, ont été gracieusement mises à la disposition de M. D. par M. le docteur Neubauer, le savant bibliothécaire de la Bodléienne. En résumé, le VIe volume des Œuvres complètes qui contient la version et le commentaire arabes des *Proverbes*, accompagnés d'un résumé complet en hébreu du commentaire et d'une traduction française complète du texte biblique dans le sens de Saadia, est terminé et paraîtra avant la fin de cette année. L'impression de deux autres volumes a commencé; ils seront livrés à la publicité pendant l'année 1894.

***

— *L'Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, par M. L. Tanon (Paris, Larose; in-8 de VI et 587 p.) est un ouvrage qui fait grand honneur à son auteur. Grâce à sa connaissance approfondie de l'histoire de la jurisprudence, M. Tanon a pu traiter d'une façon plus complète que beaucoup d'autres historiens les détails techniques de la procédure suivie par les tribunaux de l'Inquisition en France, et son livre mérite de prendre place à côté des beaux travaux de M. Lea sur le même sujet. Après avoir exposé quelles étaient les hérésies que les inquisiteurs eurent à combattre, il étudie les sources historiques et juridiques auxquelles il faut puiser, il examine la composition, la compétence et le fonctionnement de ces terribles tribunaux, il connaît la méthode suivie dans la procédure, les moyens odieux employés pour arracher des aveux, enfin la nature des peines appliquées suivant les degrés de culpabilité. De nombreux exemples illustrent les renseignements que lui fournit l'analyse des textes juridiques et permettent de suivre sur le vif les abominables pratiques par lesquelles l'Église du XIIIe siècle s'efforçait d'étouffer l'hérésie.

On sait combien peu les succès partiels de l'Inquisition empêchèrent l'esprit de réforme de gagner des adhérents toujours plus nombreux et plus capables et l'esprit de révolte contre la despotisme ecclésiastique de se propager pour éclater dans la grande crise du XVIe siècle. C'est la longue lutte entre cette tendance à l'émancipation spirituelle et l'absolutisme de l'Église que M. P. Bonnaire se propose d'étudier dans une publication considérable intitulée : *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*. Le premier volume (Paris, Thorin; in-8 de VIII et 425 p.) va de Grégoire VII à Innocent III : c'est la période où

la puissance pontificale s'affirme de la façon la plus complète et où la vive grandeur d'Hildebrand semble devoir se réaliser. M. Rocquain cherche à dégager les éléments de faiblesse qui se cachent sous cette puissance en apparence irrésistible. La suite de son ouvrage en montrera la décadence.

— M. Eugène Muntz, dans un article sur le sentiment religieux en Italie pendant le XVIe siècle (*Revue historique*, sept.-octobre) — article sur lequel il y aurait beaucoup de réserves à faire au point de vue de l'histoire religieuse — cherche à déterminer les modalités particulières des dispositions religieuses de la société italienne au XVIe siècle et spécialement les modifications des rapports entre l'humanisme et l'Église. Le rôle de la Renaissance en Italie fait lorsque l'Église, après l'avoir traitée en alliée, commença de la traiter en ennemie. Ce que M. Muntz n'explique pas, c'est pourquoi cette transformation était inévitable, et il ne l'explique pas, parce qu'il admet comme mathématiquement démontré que la Renaissance, pourvu qu'elle s'imposât certaines réserves, pouvait vivre en paix avec l'Église. Or, il n'en est rien. L'esprit de la Renaissance est tout différent du sein de l'Église; quelques âmes, quelques belles intrigues, peuvent faire bon ménage avec l'Église de la Contre-Réformation, mais à condition de dépouiller la Renaissance de ce qui a fait justement sa grandeur et sa force : la liberté de pensée, la libre essor de la vie spirituelle et morale. Les Jésuites ont profité de tous les matériaux apportés par la Renaissance pour l'édification du temple de l'esprit humain, mais ils les ont détournés de leur destination primitive pour les faire servir à des fins contraires : la casuistique et la direction de l'esprit ecclésiastique. L'Église de la seconde moitié du XVIe et du premier quart du XVIIe siècle fait alliance avec la Renaissance italienne; et la conséquence est qu'elle se dénature, qu'elle oublie sa mission morale et chrétienne, plus encore qu'elle ne l'avait fait auparavant. Quand les événements tragiques de la Réformation lui rendent la conscience de son devoir, elle est obligée de changer d'attitude à l'égard de la Renaissance. Mais celle-ci, en Italie, est restée le privilège de quelques esprits d'élite; elle a systématiquement dédaigné l'appui populaire, sans lequel les causes spirituelles ne peuvent pas devenir fortes; elle a vécu, en dehors de quelques hommes d'élite, superficielle; elle n'a pas eu le courage de tirer de ses principes les conséquences morales et religieuses qu'ils comportaient. Aussi le jour où l'appui de l'Église lui manque, elle demeure impuissante à résister à l'oppression spirituelle; elle fait banqueroute. Les rares intelligences hardies qui, ne se bornant pas à écrire des phrases sentencieuses ou à faire de l'archéologie classique, osent s'attaquer aux problèmes vitaux de la destinée humaine, sont obligées d'aller chercher à l'étranger un peuple capable de les comprendre.

L'histoire et explication du XVIIe siècle offre pour, plus qu'aucune autre, une importance différente, à cause de la complexité des intérêts et des idées qui, à cette époque, ont donné naissance à la société moderne. Voir M. J. de Rocquain, qui dans un livre très discuté, *L'esprit révolutionnaire de la Réforme* (Paris,

Fischbacher), fait le procès des fondateurs de l'unité française, avec leur centralisme à outrance et leur autoritarisme final sous le despotisme, et exalte au contraire la fédération française, non pas à cause de ses idées religieuses, mais à cause de ses principes politiques libéraux. Il est vrai que les protestants réformés, partout où ils ont pu constituer une organisation ecclésiastique conforme à leurs principes, ont abouti au fédéralisme ou au régime de décentralisation parlementaire modérée avec conservation d'une vie locale relativement indépendante. Les calvinistes de France, au XVIe siècle, n'avaient-ils pas, dans de quelques assemblées politiques, organisé de véritables républiques fédératives ? C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, lorsque la monarchie française, s'appuyant presque toujours sur l'opinion catholique, s'efforçait de briser les libertés provinciales, elle avait presque toujours à lutter contre les résistances locales, et, pour arriver à ses fins, elle était obligée de faire appel à l'initiative et à la responsabilité individuelles dans les questions les plus graves qui peuvent occuper l'esprit humain, celles de la destinée morale et du salut. Elle est donc en principe favorable à la décentralisation et au self-government. Mais il ne faut pas oublier que ces questions de constitution politique ne dépendent pas entièrement des tendances morales des individus dont se compose la société. Les événements historiques, les conditions géographiques, la nature des choses pour employer un mot de Montesquieu, exercent une influence considérable, et, pour ce qui concerne l'unité française en particulier, elle est due pour la même raison aux nécessités économiques de la France qui ont rendu et rendent de plus en plus difficile à supporter toutes les petites souverainetés locales que l'esprit féodal exerçait par un pouvoir central divisé, depuis qu'à la faiblesse de la Révolution a succédé la force de l'Empire.

Ces questions de philosophie politique sont magistralement traitées dans un ouvrage intitulé *L'Esprit politique*, que Guizot publia en 1851, et dont le premier volume de l'*Histoire du cardinal de Richelieu* (Paris, Didier), par M. G. Hanotaux. Ce premier volume sera suivi de trois autres. Il forme pour ainsi dire la seconde partie, et une suite indispensable, du livre de M. G. d'Avenel sur *Richelieu et la monarchie absolue*. Nous sortirons un peu du domaine qui doit nous retenir dans ces Chroniques, même l'histoire religieuse et l'histoire politique sont si étroitement mêlées aux XVIe et XVIIe siècles, qu'il est impossible de les tenir séparées. Il suffit de lire le 1er chapitre de M. Hanotaux pour s'en convaincre. Ce chapitre consacré à la situation religieuse de la France, au commencement du XVIIe siècle, est un des meilleurs morceaux d'ensemble qui ait été écrits sur la question.

* *

Parmi les publications relatives à l'histoire religieuse moderne l'une des plus intéressantes qui aient paru cette année est l'ouvrage de M. Anatole Leroy-

Beaulieu : *Les Juifs et l'Antisémitisme*. Israël chez les nations (in-12 de 441 p. ; Calmann-Lévy). Dans un langage un peu verbeux et avec trop de répétitions M. Leroy-Beaulieu nous offre ici l'étude probablement la plus complète qui existe sur la situation, les aptitudes physiques, intellectuelles et morales et la manière de vivre des Juifs dans les différentes parties de l'Europe. M. Leroy-Beaulieu s'est volontairement borné à l'antisémitisme moderne. Il eût été utile, comme le lui a fait observer M. Eugène d'Eichthal, de rechercher les manifestations de l'antisémitisme dans l'antiquité et au moyen âge, pour se rendre mieux raison des causes qui le provoquent à tous les âges de la dispersion d'Israël. Mais, cette réserve faite, il est impossible de ne pas être frappé de la quantité de renseignements de tout ordre groupés par l'auteur. Il a le grand avantage d'avoir beaucoup voyagé et d'avoir vu les juiveries orientales. Un esprit extrêmement libéral anime son livre; et le sujet, ce peuple d'Israël dont la destinée est unique dans l'histoire, est apprécié par lui à sa juste valeur.

Si les Juifs sont victimes des passions mauvaises de l'esprit rétrograde des antisémites, le savant Dœllinger a été victime des excommunications de l'Église ultramontaine. M. G. Bonet-Maury, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a publié chez Armand Colin, sous le titre *Dœllinger, Lettres et déclarations au sujet des décrets du Vatican*, une éloquente et sympathique biographie de l'historien qui a été le chef de l'opposition contre le dogme de l'infaillibilité papale en Allemagne, et la série des documents qui permettent de suivre les péripéties de la lutte soutenue par le vieillard, aussi bien contre ceux qui voulurent l'intimider ou le réduire par la menace que contre ceux qui cherchèrent à le gagner pour la douceur.

***

En fait de folklore, le livre le plus remarquable des derniers mois est celui de M. *Joseph Bédier, Les Fabliaux* (Paris, Bouillon; 12 fr. 50), publié dans la « Bibliothèque de l'École des Hautes-Études » et dont la moitié environ est consacrée à la question de la transmission des contes populaires. M. Bédier combat résolument la théorie qui fait venir nos contes de l'Orient. Pour lui, les récits qui servent de cadre aux tableaux de mœurs tracés par les jongleurs, existent dans la tradition orale du moyen âge; ils n'ont pas été apportés de l'Inde, mais ils ont dû passer dans notre pays avec la civilisation grecque et romaine, dont la littérature a conservé la trace de contes analogues et même le fabliaux. La thèse de M. Bédier — car c'est une thèse qui a valu à l'auteur en Sorbonne le titre de docteur ès-lettres — est défendue avec beaucoup de verve et repose sur une connaissance approfondie de la société du moyen âge.

— L'éditeur Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, va faire paraître la *Bibliographie générale des traditions populaires*, publiée sous les auspices de la Société des traditions populaires, vaste répertoire relatif à la littérature orale, à l'ethno-

graphie traditionnelle, aux légendes, superstitions et coutumes. Cette Bibliographie formera deux volumes in-8 à deux colonnes. Le premier contiendra les généralités, la Bibliographie de la France et des pays de langue française, de langues non-latines, néo-grecques, de la Grande-Bretagne et des Pays-Bas. Il paraîtra dans le courant de 1894. Le prix de souscription est réduit pour les cent premiers souscripteurs à 30 fr. Il sera ensuite porté à 40 fr.

***

Nous avons reçu de M. L. Barrau, ancien chef d'institution à Paris, une brochure intitulée : *La foi et la raison* (Librairie générale), où l'on peut trouver la solution des deux grands problèmes qui ont pour but de concilier la raison avec la raison et la raison avec la foi. Nous rappelons à ceux qui nous font l'honneur de nous adresser des ouvrages de ce genre, que la *Revue de l'Histoire des Religions* ne s'occupe que d'histoire religieuse et ne peut ni annoncer ni discuter les travaux de métaphysique, de dogmatique ou d'apologétique.

ANGLETERRE

Littératures thibétaine. — L'*Academy* du 9 septembre contient le résumé du rapport lu par Sri Sarat Chandra Das à la première assemblée de la *Buddhist text Society of India* et publié en entier dans le « Journal » de la Société. Sri Sarat Chandra Das a séjourné au Thibet pendant les années 1879, 1881 et 1882 et il y a été l'hôte du principal ministre spirituel du Grand Lama de Tashi-lhunpo. Ces hautes amitiés lui ont permis de visiter des régions encore inexplorées par les Européens, notamment les grandes provinces de U'tsan et Lhobra, de travailler dans la riche bibliothèque de son protecteur, et de visiter les antiques bibliothèques de Sakya, Sem-ya et Lhasa, qui sont remplies d'ouvrages sanscrits originaux apportés de l'Inde. C'est là que le grand ouvrage de Kshemendra, le Kalpalata, fut traduit en thibétain par ordre de Phagspa, le célèbre saint qui convertit au Bouddhisme l'empereur Khoblai.

« Les Thibétains, dit notre voyageur, ont traduit dans leur langue tous les ouvrages sanscrits qu'ils purent se procurer aux Indes et dans le Népaul. Ce fut là le fond de leur propre littérature, qui se développa à mesure que leurs acquisitions d'écrits du dehors augmentèrent. Aux XIIIe, XIVe et XVe siècles, alors que le Bouddhisme disparaissait de l'Inde, l'activité littéraire des Thibétains reçut une nouvelle impulsion de Chine, sous les dynasties du Grand Khan et des empereurs Mong. Pendant cette période de nombreux ouvrages chinois furent traduits en thibétain.

« La sage coutume de traduire tous les livres étrangers, introduite au XIIIe siècle par le roi Srong-tsan, fut suivie par ses successeurs jusqu'à Ralpe-Chan et ensuite par les hiérarchies de Lamas qui gouvernèrent le Thibet. La

traduction des ouvrages des saints de l'Inde entraîna le passage de leurs esprits de l'Inde au Tibet; voilà pourquoi il y a aujourd'hui à la tête des monastères un si grand nombre de réincarnations de Pandits indiens. Il est digne de remarque que dans les principales bibliothèques on trouve toujours sur leurs biographies de plusieurs célèbres Bouddhistes de l'Inde. Les Tibétains tiennent beaucoup à conserver tous les détails de leurs vies. Dans les grands monastères, gouvernés par des Lamas investis ou par des évêques, un moine instruit est chargé de rédiger le journal du supérieur et lorsque celui-ci meurt, sa biographie est composée avec les éléments puisés dans ce journal..... Les livres historiques et légendaires du Tibet mentionnent que la plupart des Lamas, qui y vivent actuellement, sont originairement des Indes, notamment du Bengale. Le Dalaï Lama, le souverain pontife et le chef suprême du Tibet, a été dans ses existences antérieures, d'abord fils du roi de Bengale et ensuite, deux fois, parmi les descendants de ce dernier, un personnage remarquable par son abnégation et sa sainteté. »

Les historiens bouddhistes avouent que c'est le Mahométisme qui a détruit le Bouddhisme dans l'Inde.

— T. K. Cheyne. *Founders of Old Testament criticism* (Londres, Methuen). M. le professeur Cheyne est, en Angleterre, un des plus actifs champions de la critique biblique et littéraire appliquée à l'Ancien Testament. Il est un propagateur enthousiaste des idées et des méthodes de Kuenen et l'on admire à témoigné d'une indépendance théologique absolue et d'une hardiesse critique, peut-être même trop avancée, dans son grand travail sur le Psautier. Mais M. Cheyne est professeur à Oxford; il vit dans un milieu et appartient à une Église qui entend à peine de l'étroitesse théologique la plus rigoureuse et qui sont demeurées lettre depuis plus de quarante ans à tous les progrès de la critique biblique. De là chez lui une extrême prudence, une sorte de timidité alliée de la façon la plus curieuse à l'audace de ses assertions, une constante préoccupation de montrer que la critique biblique n'est pas aussi funeste pervertie que se l'imaginent les âmes bien pensantes, qu'elle n'est pas antireligieuse de la religion et, qu'à tout prendre, elle pourrait dans le siècle présent faire du bien à l'Église plutôt que du mal.

Toutes ces préoccupations se traduisent dans le volume que M. Cheyne a publié récemment pour faire connaître l'histoire de la critique appliquée à l'Ancien Testament et, plus encore peut-être, l'histoire des critiques les plus marquants auxquels la renovation des études bibliques est due. Les auteurs anglais y occupent une place proportionnellement plus importante que ne le comporte leur part à l'œuvre commune. Jusqu'à ces dernières années ils ont été vulgarisateurs de la critique étrangère plutôt que travailleurs originaux. Pour nous faire connaître les œuvres originales des critiques anglais de l'Ancien Testament, M. Cheyne aurait dû remanier de lui-même. Il est trop modeste pour le faire. Heureusement qu'il nous parle un peu de ses amis et c'est pourquoi

comme témoignage de la transformation très considérable qui s'opère actuellement au sein de la théologie biblique anglaise, que cet livre sera le plus apprécié à l'étranger.

— B. F. Westcott. *The gospel of life* (Londres, Macmillan). Ce petit volume dans lequel l'évêque Westcott a résumé des conférences qu'il a faites pour les étudiants de Cambridge, et dans lesquelles il a condensé les directions que l'expérience lui a appris être les plus utiles pour les jeunes gens qui étudient la théologie, ne devrait pas figurer dans notre Chronique, puisqu'il est avant tout d'ordre philosophique ou dogmatique. Mais il renferme, dans les chapitres IV et V, des conseils qui correspondent si bien à une des thèses les plus chères à la direction de la *Revue de l'Histoire des Religions*, que nous nous faisons un devoir et un plaisir de les relever. Non seulement M. Westcott y résume les solutions présentées par quelques-uns des grandes religions pour résoudre les questions vitales de la destinée du monde et de l'homme. Mais, de plus, il insiste sur la grande utilité qu'il y a pour les jeunes gens qui veulent étudier la religion chrétienne, à faire connaissance avec les religions antérieures au christianisme, pour apprendre à les apprécier et à reconnaître le bien où il se trouvait, en dehors comme en dedans du christianisme.

— M. R. James. *Apocrypha anecdota* (Cambridge, University Press). La collection des « Texts and studies, contributions to biblical and patristical literature », publiée à Cambridge sous la direction de M. J. A. Robinson, et dont nous avons déjà plusieurs fois entretenu nos lecteurs, s'est enrichie d'un volume consacré à la littérature apocryphe. M. James y a réuni trente écrits ou fragments d'écrits apocryphes inédits jusqu'à ce jour, dont les plus importants sont une nouvelle recension latine de la Vision de saint Paul, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale (fonds latin, nouvelles acquis., n° 1631), un roman de lettres épistolaires, les *Acta Xanthippae et Polyxenae*, une description presque fidèle du *Voyage de Sainte sous la région des Ténébreux*, notre invention d'une secte qui conçoit le paradis à l'image de son couvent, etc. Il reste encore beaucoup à faire dans le champ de la littérature apocryphe. Avec les Actes des saints, les contes des apocryphes ont été la source du commun amont du moyen âge : l'histoire des contes y est intimement mêlée à celle de l'histoire religieuse. Mais il faut une bonne dose d'abnégation pour se consacrer à l'étude de ces textes, si souvent dénués de toute valeur. M. James a donc rendu un service dont il faut lui savoir gré en faisant connaître quelques apocryphes nouveaux.

Nouvelles diverses. — M. le professeur Max Muller, après avoir passé plusieurs mois à Athènes et à Constantinople, a célébré le 1er septembre, à Leipzig, le cinquantième anniversaire de son doctorat. Tous les amis de nos études, à quelque école qu'ils appartiennent, se joignent à ses admirateurs de Leipzig pour féliciter le vaillant initiateur de l'histoire comparée des religions, des nombreux succès de sa longue carrière et de la verte vieillesse dans laquelle il conserve toute sa puissance de travail.

— 2° M. *L. H. Mills* a publié un fac-similé le vieux manuscrit du Yasna avec traduction pehlvie qui se trouve à la Bodléienne et que l'on désigne ordinairement sous la lettre *J*. Cette belle publication permet à tous les étudiants du zend de se familiariser avec les manuscrits sous l'espèce d'un de leurs plus intéressants spécimens.

— 3° Le 7 octobre est mort, à l'âge de quatre-vingt-un ans, l'un des érudits et des écrivains les plus infatigables de l'Angleterre moderne, le Dr *William Smith*. La liste de ses écrits est considérable et peu d'auteurs auront été autant consultés. Non seulement il a composé le classique Dictionnaire latin-anglais et anglais-latin, mais il a rédigé directement ou fait rédiger sous sa surveillance les Dictionnaires de Biographie et de Mythologie grecques et romaines, de Géographie grecque et romaine, d'Antiquités grecques et romaines, le Dictionnaire de la Bible, celui des Antiquités chrétiennes et le *Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*. Même un échevin de l'Angleterre aura rendu de grands services par leur heureuse disposition, la précision et la clarté des renseignements qu'ils fournissent.

— 4° Le Dr *Führer*, surintendant du Service archéologique des provinces du nord-ouest de l'Inde, signale la découverte, dans le Nepaul, de deux nouvelles inscriptions du roi Açoka.

— 5° Dans le *Manchester College*, l'honorable École supérieure de théologie indépendante transférée de Manchester à Oxford et dont les nouveaux bâtiments ont été inaugurés récemment, M. le professeur Carpenter fait des cours sur l'histoire religieuse d'Israël, sur l'histoire de la doctrine de la vie future et un troisième sur l'ancien Bouddhisme. Les autorités anglaises comprennent la nécessité d'enseigner aux futurs instructeurs religieux de leurs adhérents, l'histoire des religions, l'exemple est bon à noter.

— 6° Durant le dernier trimestre de 1894, M. *Fr. Windstead* donne à *University Hall* une série de conférences sur le Développement d'une religion nationale, et M. *W. E. Addis* sur la Christologie du Nouveau Testament.

ALLEMAGNE

— *Ad. Harnack. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I. — L'événement le plus considérable ou l'on dernier dans le domaine de l'histoire religieuse en Allemagne, c'est l'apparition de la première partie de l'Histoire de la littérature chrétienne antique, en deux volumes (xxi et 1023 p.; 35 m.), par le savant professeur d'histoire ecclésiastique de l'Université de Berlin, avec le concours de son élève, M. Erwin Preuschen. Les dimensions de cet ouvrage sont considérables. Ce n'est, en effet, rien moins qu'une Introduction complète à l'ensemble des écrits chrétiens antérieurs à Eusèbe et à chacun d'entre eux en particulier, suivie d'une Histoire critique de cette littérature. L'ambition de M. Har-

nack est d'offrir à la fin du XIXe siècle, en utilisant tous les travaux paléographiques, historiques et exégétiques accumulés par la critique moderne sur ces écrits du christianisme antique, quelque chose de semblable à ce que furent dans leur temps les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* de Tillemont. Il ne se dissimule pas que son œuvre appellera de nombreuses revisions ; mais pour que d'autres puissent faire mieux, il faut d'abord qu'un homme commence par faire ce qu'il peut.

Ce que la modestie de M. Harnack ne lui permettait pas de dire, tous ceux qui depuis longtemps puisent une abondante instruction dans ses beaux travaux et qui admirent sa prodigieuse capacité de travail peuvent le dire pour lui ; c'est que personne dans notre société contemporaine n'est mieux qualifié que lui pour entreprendre une œuvre pareille. Il s'est proposé de répondre à trois questions : 1° Qu'est-ce qui a été écrit durant le cours des trois premiers siècles par des chrétiens ? 2° Qu'en possédons-nous encore ? 3° Par quels intermédiaires et comment ce que nous possédons nous est-il parvenu ? Sauf exception, ni son collaborateur, ni lui, n'ont entrepris de nouvelles recherches sur les manuscrits ; ils se sont uniquement proposé de coordonner ce que les recherches, faites jusqu'à ce jour, ont établi.

La première partie, seule publiée, comprend ce que l'on pourrait appeler l'histoire matérielle de la littérature chrétienne antique, c'est-à-dire tout ce qui concerne l'existence des écrits, perdus ou conservés, les manuscrits, versions, etc., qui en ont assuré ou qui en subissent les éditions, etc. L'histoire littéraire proprement dite fera partie du second volume.

— M. *E. Zeller* a publié dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, sous le titre : *Ueber eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christenthum*, un parallèle très curieux entre la cure d'âme telle que la pratiquaient les Cyniques et celle des conducteurs spirituels chez les chrétiens de l'antiquité. Les Stoïciens aussi, notamment ceux de l'époque romaine, considéraient le philosophe comme le médecin de l'âme, mais chez les Cyniques l'apostolat était plus populaire, plus pressant, souvent même indiscret. M. Zeller montre, d'une part, comment ces préoccupations relatives au devoir de la mission morale remontent jusqu'à Socrate et, d'autre part, comment les chrétiens durent, par la force même des choses, employer une méthode de cure d'âme semblablement la même que celle des Cyniques.

— M. *Edgar Hennecke*, licencié en théologie à Göttingue, a publié dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, N. F., t. I, une étude critique très minutieuse sur les diverses recensions du texte de l'*Apologie d'Aristide*. Il faudra certainement consulter ce travail quand on voudra désormais interpréter la plus ancienne des Apologies chrétiennes et il est à désirer que l'auteur puisse une édition du texte conforme aux résultats de son enquête. Mais on ne peut se dissimuler — et l'auteur l'avouera sans doute lui-même le premier — que ces résultats sont le plus souvent bien hypothétiques !

— E. Schaumkell. *Der Kultus der heiligen Anna im Anfange des Mittelalters* (Fribourg, Mohr; 2 m.) est une curieuse contribution à l'histoire du culte des saints. Les saints sont sujets à la mode : ils ont leurs périodes de grandeur et de décadence. Sainte Anne, dont l'antiquité authentique n'est fort peu occupé, devint très populaire en Allemagne à la fin du XIVe siècle. L'auteur attribue ce phénomène au besoin qu'eurent les âmes religieuses de nourrir leur piété d'idées et de représentations pures, alors que l'Église traditionnelle était trop dégénérée pour leur donner satisfaction. Il veut mieux mettre le fait en corrélation avec l'extension du culte de la Vierge ; de même que, de Dieu, la piété s'était reportée sur le Christ, du Christ sur la sainte Vierge, de même elle tendait à remonter de la Vierge à sainte Anne. Les doctrines relatives à l'Immaculée-Conception y contribuèrent aussi. M. Schaumkell aurait bien dû étendre son enquête hors de l'Allemagne, notamment à la Bretagne qui est devenue de bonne heure et qui est restée la patrie d'élection du culte de sainte Anne. Tel qu'il est, son travail n'en sera pas moins lu avec fruit.

***

— A. Stübel et M. Uhle. *Die Ruinenstätte von Tiahuanaco im Hochlande des alten Peru* (Breslau, Wiscott). M. Stübel, bien connu des archéologues américanistes par son grand ouvrage sur la Nécropole d'Ancon, communique au public de nouveaux résultats de ses explorations sur les hauts plateaux de la Bolivie et de ses savantes études sur les ruines mégalithiques colossales de Tiahuanaco, auprès du lac Titicaca. L'ouvrage publié avec le plus grand luxe par l'éditeur Wiscott, avec le concours d'un érudit archéologue, M. Uhle, comprend quarante-deux planches en photogravure de la plus belle venue. Les auteurs estiment que les monuments étudiés par eux sont d'un type différent de tous ceux qui ont été retrouvés jusqu'à présent en Amérique. Ils se refusent à y voir l'œuvre des Toltèques ou des Incas, comme on l'a soutenu jusqu'à présent. Ils en font honneur aux Aymaras et ne mettent pas en doute la destination religieuse des édifices. Ces Aymaras auraient une histoire plus ancienne de trois siècles au moins que les Péruviens proprement dits ; ils auraient occupé et cultivé les hauts plateaux qui s'étendent de Cuzco jusqu'au 21e degré de latitude sud. Tiahuanaco aurait été leur principal centre religieux, consacré au culte de Viracocha ; mais à mesure que les Quechuas, adorateurs du soleil, ou les Incas étendirent leur pouvoir sur une même région, leur centre religieux, Pachacamac, eclipsa de plus en plus Tiahuanaco, ce qui explique la curieuse mutilation de quelques-uns des reliefs. Le prix très élevé de cette publication n'en permettra guère l'achat qu'à des bibliothèques importantes.

— La légende du *Juif errant* est un des sujets de prédilection des collectionneurs de traditions. Aussi la littérature du sujet s'accroît-elle chaque année d'un nombre considérable d'articles et de notices épars dans les revues et les

journaux du monde entier. M. L. Kastner, l'auteur d'une des études les plus complètes sur le fait-errant, a rendu un service signalé à tous ceux que guide l'illustre voyageur, en groupant dans les renseignements nouveaux, bibliographiques ou autres, qui ont été publiés depuis 1881, dans une brochure de 24 pages, intitulée : *Neue Mittheilungen ueber die Sage vom ewigen Juden* (Leipzig, Altenburg ; 60 pf.).

— Parmi les nombreux travaux d'archéologie classique publiés en Allemagne, nous remarquons deux monographies intéressantes pour l'histoire de la religion grecque : 1° *Triton und die Tritonen* (Leipzig, Teubner), en deux parties, dans lesquelles le professeur *F. A. Dressler* a réuni tout ce que la littérature antique et l'archéologie nous apprennent sur la conception de Triton. Il importe notamment d'étudier les représentations du Triton sur les sarcophages, où le nombre remplit l'office du conducteur des âmes aux îles Fortunées, à moins que les âmes elles-mêmes ne soient considérées comme faisant partie du cortège des Tritons qui se jouent sur les flots. — 2° *Das Mykenische Lokalsage*, par *M. Chr. Belger* (Berlin, Gaertner ; 1 m.). L'auteur, s'appuyant sur les découvertes de Schliemann, cherche à identifier les données fournies par la littérature, surtout par Pausanias, sur les tombeaux mycéniens et à y rattacher l'explication de la légende mycénienne. Il ne prétend pas, sans doute, que la légende entre son entière sur les fondations de Mycènes, mais que, sur un fond plus antique et plus général, elle doit aux commémorations locales mycéniennes la forme particulière qu'elle y a revêtue.

— Le 7 juin dernier est mort à Heidelberg, où il était professeur au gymnase, le Dr *Curt Hartfelder*, dont les travaux sur les humanistes allemands et notamment sur Mélanchthon sont très estimés. Il a été aussi l'un de ceux qui ont le plus contribué à attirer l'attention sur le côté social de la Réformation allemande, dans son Histoire de la guerre des paysans dans le sud-ouest de l'Allemagne. Il n'a pas pu achever l'histoire d'Erasme à laquelle il avait consacré les dernières années de sa vie.

AUTRICHE-HONGRIE

Nous apprenons avec satisfaction que les *Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn*, dont la publication avait été suspendue après le second volume, reprendront désormais une périodicité régulière, sous la direction de M. *Antoine Herrmann* (Budapest, I, Szent-György-utcza, 2). La livraison que nous avons sous les yeux offre un intérêt spécial pour l'histoire des religions. On y trouve une étude fort bien menée de M. *H. Munkácsi* sur le paganisme des Wogoules ; un nouveau travail de M. *Ludwig Kálmány* sur les survivances d'anciennes croyances magyares, dans les traditions populaires magyares ; une légende héroïque des Ostiaks méridionaux communiquée par M. *Karl Papai*, des contes des Arnéoumains de Transylvanie, des légendes esthoniennes, enfin des légendes laponnes

sur l'archiduc Joseph. On s'abonne chez l'auteur, pour 8 marcs par an, réduits à 6 en faveur des membres de sociétés d'ethnographie ou de folklore.

SUISSE

Le 2 novembre est mort à Genève, M. *Auguste Bouvier*, professeur à l'Université de cette ville, l'un des théologiens à l'esprit le plus généreux de notre époque. Sans avoir lui-même écrit sur l'histoire des religions, il a été un de ceux qui ont le plus encouragé l'essor des études d'histoire religieuse générale. Le directeur de cette Revue remplit un pieux devoir en adressant à son ancien maître un témoignage de sympathie et de reconnaissance.

— Le tome VIII de la *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, recueillie par *A. L. Herminjard* et publiée avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques, a paru chez Georg (Bâle, Genève, Lyon). Il comprend les années 1542 à 1543.

HOLLANDE

M. *C. de Harlez* a publié dans le *T'oung-pao*, paraissant à Leyde (v. IV, n° 3) et en tirage à part, une étude sur *Le style de Kong-fou-tze*, dans laquelle il examine la question si Kong-tze a interpolé le *Shu-king* et composé le *Tchûn-tsiu*. M. de Harlez répond par la négative. Il n'y a aucun auteur contemporain, ni même aucun de ceux qui appartiennent aux trois siècles suivants, qui lui attribue une part quelconque dans la composition du *Shu-king*.

Quant à l'opinion qui attribue à Kong-tze la composition du *Tchûn-tsiu*, elle ne repose sur aucun fondement sérieux. Elle ne repose que sur ce beau raisonnement : Kong-tze a écrit un *Tchûn-tsiu*. Or il y en a un dans le livre de Tso; donc ce dernier est celui de Kong-tze. Cette opinion est contraire à son caractère et à ses procédés bien connus; elle se heurte à des difficultés philologiques et à des témoignages défavorables qui ne permettent pas de l'admettre.

SUÈDE

E. Fehr, *Studier öfver orakla Sibyllinska* (Upsala, Librairie académique). La dissertation de M. Fehr — une thèse académique — sur les oracles sibyllins, sort du commun des productions de cette nature. Il a groupé avec plusieurs chefs les idées et doctrines principales qui sont exprimées dans les écrits sibyllins, juifs ou chrétiens. Il estime, en effet, qu'il n'est pas possible d'établir une délimitation précise entre ces deux catégories. Dans un premier chapitre il étudie la doctrine sur Dieu, essentiellement monothéiste et antipaenne, malgré

la part faite à certains enseignements originaires de la philosophie grecque. Le second chapitre a pour objet la cosmologie. Le troisième, le plus important, contient l'analyse des conceptions eschatologiques dans les oracles sibyllins, c'est la partie la plus obscure et dans l'interprétation offre le plus de difficultés. Enfin l'auteur envisage les principes politiques qui s'y affirment : le héros de Rome et de l'empire romain, les tendances démocratiques, etc. Quelques pages sur le genre poétique des livres sibyllins et des autres exégétiques assez abondantes terminent le volume (319 p. in-8).

GRÈCE

Le directeur général des travaux archéologiques en Grèce, M. P. Cavvadias, a publié chez Vlastos, à Athènes, le premier volume des *Fouilles d'Épidaure* (in-fol., 75 fr.) et le premier fascicule des *Fouilles de Lycosoura* (gr. in-4°; 40 fr.). Ces deux publications, richement illustrées, permettent de se faire une idée d'ensemble des brillants résultats obtenus par M. Cavvadias et de l'ingénieuse méthode qu'il a imprimée à l'archéologie grecque intelligente. Une partie de ce que renferment ces volumes a paru dans le *Journal archéologique* ou dans l'*Éphémeris*, mais à l'état épars. D'ailleurs ces revues ne sont pas très répandues. Le premier ouvrage apporte des renseignements importants sur l'organisation du temple et du culte d'Esculape, et, par le roman des inscriptions que l'on y a découvertes, il développe notre connaissance des guérisons miraculeuses opérées dans ce sanctuaire si fréquenté.

A Lycosoura M. Cavvadias a découvert le petit temple de Despœna.

ÉTATS-UNIS

Le *Congrès international d'anthropologie*, réuni à Chicago le 28 août et jours suivants, a entendu une série de communications d'un grand intérêt pour l'histoire générale des religions. Parmi les sujets traités nous relevons les suivants, d'après la *Science*, de New-York.

Mme Zelia Nuttall a proposé une nouvelle explication très ingénieuse du *Calendrier mexicain*. M. D. G. Brinton a lu une étude remarquable sur les rapports supposés entre l'ancien monde et le continent américain avant la découverte du Nouveau-Monde et aboutit à la conclusion formelle qu'il n'y a aucune raison de reconnaître une origine étrangère au langage, à l'art, aux religions, aux mythes, aux institutions, aux symboles ou aux instruments des aborigènes de l'Amérique.

Le docteur Cyrus Adler a fait connaître les collections orientales pour illustrer l'histoire des religions, et M. Morris Jastrow junior a exposé la méthode et le plan qu'il suivrait, de même dans la science des religions. M. Newell a présenté

ce mémoire sur le Rituel considéré comme une dramatisation du mythe. Divers sujets de folklore religieux ont été traités par MM. Fr. Boas (*Les rites des Indiens Kwakiutl*), Walter Fewkes (*Cérémonies des Tusayan*) et par Mme Matilda Stevenson (*Mythologie des Zuni*). Mme Sarah Stevenson a étudié les renseignements apportés par certains vases rituels égyptiens à la science de la religion égyptienne, et M. F. Parry a présenté une explication de certains symboles religieux.

Tous ces travaux seront imprimés par les soins du Dr Franz Boas, secrétaire de la Section d'Ethnologie à l'Exposition de Chicago.

— L'*Histoire des religions* à l'Université de Boston. Boston a la réputation d'être l'« Athènes » du Nouveau-Monde. C'est en tout cas la ville où la haute culture intellectuelle et morale a été le plus développée et environ le plus anciennement développée. Boston a son Université depuis 1850, date, comme presque toutes les institutions du même genre aux États-Unis, à la mémoire de quelques citoyens aussi généreux que riches. L'Université de Boston a été la première en Amérique à donner une place régulière à l'histoire des religions dans les programmes de sa Faculté de théologie. Depuis l'an 1874 M. William F. Warren, doyen de la Faculté, enseigne la théologie comparée ou l'histoire et la philosophie de la religion. Le nombre des étudiants augmente chaque année. Il est réjouissant de voir à quel point les directeurs de l'enseignement supérieur en Amérique comprennent la transformation nécessaire que doivent subir les études de théologie par suite de l'introduction de l'histoire des religions.

— Parmi les publications récentes à signaler aux théologiens, nous commencerons d'abord par un petit volume du professeur de Harvard University, Ch. Everett, *The gospel of Paul* (Boston, Houghton, 1 d. 50), un exposé très clair et judicieux du système théologique de saint Paul. Ensuite un recueil de mémoires écrits par plusieurs auteurs sur différentes religions : *Non Hebrew systems of religion* : a symposium (Unitarian); Cassino[1].

Le Rédacteur : Ernest Lefébure.

---

[1] Boston, Unitarian C. Rosser et Cie, rue Arlington, 4.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

(Suite.)

DOUZIÈME

A part deux ou trois événements dont les Grecs nous ont conservé le souvenir, l'histoire datée de l'Inde commence avec les inscriptions, et les plus anciennes de ces inscriptions, les célèbres édits du roi Piyadasi-Açoka (milieu du IIIe siècle avant notre ère), sont aussi les premiers documents d'une authenticité incontestable que nous ayons du bouddhisme. Il est fort probable que, parmi les matériaux qui ont été incorporés au *Tripiṭaka*, il s'en trouve qui remontent plus haut; car il est certain que le bouddhisme que nous voyons, dans ces inscriptions, érigé en une sorte de religion d'État de l'empire le plus puissant de l'Inde, avait dès lors une littérature. Mais bien des raisons permettent de douter qu'il ait, à cette époque déjà, possédé un canon[1]. En tout cas, il n'est pas un seul morceau de ce canon dans sa rédaction actuelle, pas plus en pâli qu'en sanscrit, dont on puisse affirmer avec quelque certitude un âge également reculé. Aussi chaque découverte qui vient ajouter un fragment à cette précieuse série, sai-

1) Le mot *pavacanavyūha*, qui se rencontre à Bharhut et à Sânchi, et que MM. Hultzsch et Bühler s'accordent à traduire par « connaissance des cinq Nikâyas » (le composé serait en tout cas de structure peu régulière), tendrait à faire admettre l'existence d'une collection semblable pour une époque qui n'est peut-être pas postérieure de beaucoup à celle d'Açoka. Mais conclure immédiatement de là à l'existence des cinq Nikâyas du canon pâli, c'est aller un peu vite. Cette division, comme bien d'autres, est inconnue dans la littérature sacrée du nord.

elle une sorte d'événement, et, heureusement, les dernières années nous en ont apporté plusieurs. La traduction anglaise du beau travail de M. Senart sur ces inscriptions n'était pas achevée[1], M. Bühler en était à peine à la moitié de la soigneuse révision qu'il leur consacre à son tour, en partie à l'aide de meilleures copies[2], que déjà de nouvelles versions des édits étaient trouvées près de la frontière afghane[3]. Puis vinrent les versions amplifiées des édits de Sahasrâm et de Rûpnâth trouvées par M. Rice dans le Mysore. Les monuments ont beaucoup souffert et les premiers fac-similés étaient bien imparfaits. M. Senart n'en a pas moins su en tirer un texte lisible[4]. En même temps il a fait ressortir nettement l'importance de cette découverte d'inscriptions du grand roi du nord si loin dans le sud, si loin surtout des côtes, en plein plateau central, dans des régions qu'on s'est représentées parfois comme étant à peine sorties de la barbarie sept ou huit siècles plus tard[5]. M. Bühler, de son côté, a apporté sa part d'éclaircissements et en a promis d'autres; dès maintenant il a appelé l'attention sur le fait certainement inattendu que la signature du

1) *The Inscriptions of Piyadasi*, dans l'*Indian Antiquary*, IX (1880)-X (1881); et XVII (1888)-XXI (1892); cette dernière sorte avec des additions où l'auteur précise sur plusieurs points les conclusions de son premier travail.

2) *Beitrage zur Erklärung der Asoka-Inschriften*, dans la *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XXXVII (1883), XXXIX (1885), XL (1886), XLI (1887), 1; XLV (1891), 144; XLVI (1892), 54, 599; *Arch. Survey of Southern India*, I (1887), 133 (les édits de Dhauli et de Jaugada); *Ind. Antiquary*, XIX (1890), 122 (les édits sur colonnes); XX (1891), 321 (inscriptions des grottes de Barabar et de Nâgârjuni. M. Bühler fait observer que quelques-uns de ces grottes étaient destinées au séjour d'ascètes brahmaniques et jains, et qu'il faut se garder d'attribuer indistinctement à tous les auteurs typiques une origine bouddhique); *Epigraphia Indica*, II (1893), 245 (les édits sur colonnes).

3) Le précédent Bulletin (t. XIX, 207) a déjà signalé les interprétations qu'en ont données MM. Senart et Bühler. Pour ce dernier, il faut ajouter : *Die Manschen Version der Felsenedikte Açoka's*, dans la *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLIII (1889), 273, et XLIV (1890), 703.

4) *Notes d'épigraphie indienne*, IV. *Trois nouvelles inscriptions d'Açoka-Piyadasi* (*Journ. asiat.*, mai-juin 1892).

5) C'était l'opinion de feu Burnouf. Le rév. Thomas Foulkes (*The Buddhism in the time of Gautama-Buddha*, *Ind. Antiq.*, XVI (1887), 49) avait essayé de prouver le contraire; mais tous les témoignages réunis par lui ne valent pas le simple fait de la présence de ces trois inscriptions dans le Mysore.

scribe de ces inscriptions est dans la variété septentrionale des alphabets dits d'Açoka[1]. Bien des points sont encore obscurs dans ces textes ; notamment la difficulté principale que présentent encore ceux de Sahasrâm et de Rûpnath, s'en est trouvée plutôt compliquée que résolue. Pour faire mieux, il faudra avoir des copies meilleures. En attendant, M. Bühler a signalé une nouvelle variété de l'alphabet méridional sur un monument encore inédit de la vallée de la Krishnâ[2], et il a retrouvé une variante de l'édit d'Açoka dit « de Kosambi », parmi les fac-similés des inscriptions du Sânchi du général Cunningham[3]. De sa dernière communication à ce sujet, faite après examen de meilleures copies fournies par M. Führer, il résulte que le surnom du roi, *devânâm priya*, qui se trouve restitué sur le fac-similé de Cunningham, ne se lit pas sur l'original. Le rapport signalé et la provenance du fragment n'en restent pas moins probables, et il semble en résulter que, déjà avant cette époque, il y avait en ces lieux un sanctuaire bouddhique. — Enfin, il y a quelques jours à peine, M. Burgess[4] annonçait la découverte, dans le Terai du Népal, d'une nouvelle colonne couverte d'inscriptions d'Açoka et portant, outre les sept édits ordinaires de ce genre de monuments, deux autres jusqu'ici inconnus.

A ces premières inscriptions s'en rattachent plus ou moins étroitement d'autres écrites dans un caractère identique ou très légèrement modifié, dont la date reste provisoirement flottante dans les limites d'un siècle et plus, selon qu'on se représente cet alphabet méridional dit aussi « alphabet des fûts, des colonnes », comme ayant changé d'une façon plus ou moins rapide et, surtout, plus ou moins uniforme, plus ou moins rigoureuse. De ce nombre sont à mentionner en première ligne, à cause des nombreux renseignements qu'elles donnent sur le bouddhisme

1) *The Asoka Edicts from Mysore* (*Wiener Zeitschr. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 29).

2) *A new Variety of the Southern Maurya Alphabet* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VI (1892), 149).

3) *Ind. Antiq.*, XIX (1890), 124; *Epigraphia Indica*, II (1892), 87; *Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 282.

4) *The Academy*, 14 octobre 1893, p. 324.

primitif, les laconiques mais multiples inscriptions du stûpa de Bharhut (ou Bharaut, selon M. Fleet), dont on doit à M. Hultzsch une nouvelle édition soigneusement revue[1], et les inscriptions analogues des stûpas de Sânchi, jadis publiées par M. Cunningham, et dont M. Bühler, après les fouilles pratiquées par M. Führer et à l'aide de nouveaux fac-similés fournis par cet explorateur, a entrepris une édition critique et infiniment plus complète. Au lieu de 244 numéros que contenait le volume des *Bhilsa Topes* de Cunningham, la collection mise à la disposition de M. Bühler en comprend près de 500, dont 486 sont lisibles[2]. Le commentaire de la partie publiée est tel qu'il fallait l'attendre de M. Bühler, c'est-à-dire très riche en considérations intéressantes. Entre autres particularités, il fait observer le très grand nombre de religieux et de religieuses, c'est-à-dire de personnes ne pouvant rien avoir en propre, qui sont inscrits sur ces monuments comme donateurs, et il explique ce fait qui, du reste, se rencontre aussi ailleurs, en supposant que leurs dons étaient le produit de quêtes. Cela est fort possible, en effet; mais les textes ne le disent pas, et la supposition est peut-être tout aussi permise qu'avec la règle il était dès lors des accommodements. Strictement, les communautés aussi, tout comme leurs membres, étaient censées ne rien posséder de profitable, et tout indique néanmoins, que dès bonne heure, elles ont été riches. Bien qu'anciennes en très grande majorité, les inscriptions recueillies à Sânchi contiennent aussi des témoignages plus récents. On a vu plus haut que M. Bühler pensait avoir la preuve de l'existence

1) *Bharaut Inscriptions* (*Ind. Antiq.*, XXI (1892), 225). Ces inscriptions, d'abord publiées par M. Cunningham dans sa grande monographie du monument (1879), avaient déjà été revisées en partie par M. Hoernle (*Ind. Antiq.*, X et XI, 1881 et 1882), et M. Hultzsch lui-même avait donné une excellente édition de toute la collection dans la *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XL (1886). La nouvelle édition contient le fac-similé, avec fourni au moyen de M. Fouché, de tous les Jātakas mentionnés en toutes lettres ou simplement figurés sur le monument; le nombre de ceux qui sont assez identifiés est de 24.

2) *Further Inscriptions from the Sanchi Stûpas* (*Epigraphia Indica*, II (1892), 87). *The Inscriptions on the Sanchi Stûpas* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 291).

en ces lieux d'un culte bouddhique dès avant l'époque d'Açoka. Ce culte s'y est maintenu longtemps et, encore au xe ou au xie siècle de notre ère, on y consacrait des statues au Buddha.

Il en est de même à Sahet Mahet, l'ancienne Çrâvasti, un des berceaux du bouddhisme et du jaïnisme, où M. Führer a trouvé, parmi des débris de tout âge, une longue inscription bouddhique du xiiie siècle [1]. Il en est encore de même à Buddha-Gayâ, le sanctuaire de l'arbre de sapience, où le Maître atteignit à la perfection d'un Buddha, et dont le vétéran de l'archéologie indienne, M. Cunningham, vient, en un splendide volume, de retracer la longue destinée [2]. Ici encore les inscriptions vont des temps les

(1) *Archæological Survey of India, New Series, Vol. I. The Sharqy Architecture of Jaunpur, with Notes on Kalpee-Bad, Sahet-Mahet and other places in the North-Western Provinces and Oudh. By A. Führer, with Drawings and Architectural Descriptions by Ed. W. Smith. Edited by Jas. Burgess.* Calcutta (et Londres), 1889. Par contre à rétablir des rapprochements de M. Führer que l'identification de Bhadra Tâl avec l'intéressante Kapilavastu, le lieu de naissance du Bouddha, proposée avec tant de confiance par M. Carlleyle, est entièrement imaginaire. — Dans le volume suivant de l'*Archæological Survey of India* (*The Monumental Antiquities and Inscriptions in the North-Western Provinces and Oudh, described and arranged*. Allahabad (et Londres), 1891), M. Führer a condensé une énorme masse d'informations sur l'archéologie de cette région, qu'il explore avec une si intelligente activité. Pour Sahet-Mahet ou Set-Mahet, l'ancienne Çrâvasti, voir encore le mémoire de M. W. Hoey, dans le *Journal of the Asiatic Soc. of Bengal*, LXI, *Part* I, *Extra-number*, 1892. — Dans le précédent Bulletin (t. XIX, 267), j'ai mentionné la découverte par M. Cockburn, près du confluent du Gange et de la Jumnâ, de la caverne où, du temps de Hiouen-Thsang, apparaissait l'ombre du Buddha. M. Cockburn y avait aussi relevé une ancienne inscription et en avait pris une copie imparfaite, dont M. Hoernle (*Proceedings of the As. Soc. of Beng.*, 1887, p. 161) n'avait pas pu tirer grand'chose. Cette inscription, ainsi qu'une autre, dans l'intérieur de la grotte, a été publiée depuis par M. Führer dans l'*Epigraphia Indica*, II (1892), 240. Elle est, en effet, très ancienne, du 2e ou du 1er siècle avant notre ère; mais il ne pouvait qu'elle fût jaina. Au viie siècle, la grotte était revendiquée par la légende bouddhique; aujourd'hui, les voisins immédiats sont une communauté de jaïnas.

(2) *Mahâbodhi or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya*. London, 1892. — A la correction des épreuves, j'ai le regret de devoir mentionner le décès du général Cunningham survenu le 28 novembre. Quelle admirable carrière scientifique que celle de cet intrépide et infatigable travailleur que la mort a trouvé dans sa quatre-vingtième année, la plume à la main! Son premier mémoire date de 1834, quand il était le confident et le collaborateur de James

plus anciens jusqu'au XIe siècle. De longs travaux de fouilles exécutées sous sa direction[1] ont permis à M. Cunningham de déterminer les additions successives qui ont formé l'édifice actuel et de reconstituer le plan et les principales dispositions du sanctuaire primitif. D'accord avec la tradition, il attribue ce sanctuaire à Açoka, et cette conclusion n'est pas contredite par l'épigraphie; car, si le nom du roi ne s'y est pas rencontré, les caractères, du moins des plus anciennes inscriptions, sont identiques à ceux de ses édits[2].

A l'extrémité nord-ouest du Panjâb et de l'Inde, où règne l'alphabet septentrional, le bactro-pâli, indo-bactrien ou kharoshthî,

Prinsep, et bien seulement les Transactions du Congrès des orientalistes de Londres et le *Numismatic Chronicle* (Part III, 1897) nous apportaient ses dernières travaux sur les monnaies des rois indo-scythes.

1) Ces fouilles ont malheureusement abouti à une restauration dont M. Cunningham n'est pas responsable et qui ressemble beaucoup à un acte de vandalisme. On sait que le temple ainsi relevé tout battant neuf au moyen d'assemblages mortaises cubes de carton-pierre, et qui, depuis des siècles, était redevenu hindou, est aujourd'hui revendiqué par des moines de Calcutta et de Madras pour la commodité des bouddhistes des cinq parties du monde.

2) Je résume ici en une quelques autres travaux de découverte ou d'identification relatifs à ces lieux saints de l'ancien bouddhisme insulaire : J. E. Abhott, *Recently discovered Buddhist Caves at Nâsik and Sanouli in the Bhor-State, Bombay Presidency* (*Ind. Antiq.*, XX (1891), 121). — Henry Cousens, *The Caves at Nâsik and Karvandhi* (*Archæolog. Survey of West. India*, nº 12. Bombay, 1893). — T. W. Rhys Davids, *Fa-Hien's « Fire Lands »* (*Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland*, 1891, 337). — Le même, *The Buddha's Residences* (*Ibidem*, 559). — A. Macaulay Mukham, *Report on Archæological Excavations in Bijnor, North-Western Provinces* (*Journ. As. Soc. of Bengal*, LX (1891), I). — Henry Cousens, *Report on the Bower Lekha Muti Stupa near Jamgaon* (en Ka-thiawar) (*Ibidem*, p. 17). — L. A. Waddell, *Discovery of Buddhist Remains at Mount Urem in Mungir district, and Identification of the site of « celebrated Meetings of Buddha »* (il s'agit de la colline en Hiranyaparvata oq, selon Hiouen-Thsang, le Bouddha aurait réuni un certain Yâkshi Bâkula) (*Ibidem*, LXI (1892), p. 1). — Le même, *The « Tsan-chi-lang » of the Lamas, and their very erroneous identification of the site of Buddha's death* (on lamas [savants en chef] en Assam) (*Ibidem*, p. 31). — Enfin je rappellerai la très soigneuse traduction des voyages de Fa-Hian par M. James Legge, bien qu'elle soit déjà un peu ancienne : *A Record of Buddhist Kingdoms, being an account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon* (A. D. 399-414), *in search of the Buddhist Books of Discipline*, Translated and annotated with a Corean Recension of the Chinese Text. Oxford, 1886.

comme M. Bühler aime mieux l'appeler, se rencontre une difficulté toute semblable. Là aussi nous avons, sur une série de monuments, une écriture qui, à partir d'Açoka, s'est maintenue à peu près sans changements pendant plusieurs siècles. Un assez grand nombre de ces monuments sont datés ; mais, dans certains cas, quand il ne s'agit pas de l'époque établie par Kanishka, qu'on est à peu près unanime maintenant à faire coïncider avec 78 A. D., on est loin d'être d'accord sur l'ère qu'les dates auxquelles ces dates se rapportent. Dans un mémoire solidement construit [1], M. Senart a essayé de faire un peu de jour dans cette obscurité. S'appuyant sur une inscription récemment publiée [2], qu'il avait été le premier à déchiffrer correctement [3], et la rapprochant de quelques autres monuments de la même classe, il émet l'opinion que les dates de ces textes se rapportent à une ère dont le commencement tomberait entre 90 et 80 avant J.-C., et dont l'établissement doit être attribué à ces dynastes parthes, intermédiaires entre les rois grecs et le grand empire indo-scythe, qui dominaient dans le bassin de l'Indus aux approches de l'ère chrétienne. Ces conclusions, surtout si l'on tient compte des prudentes réserves dont l'auteur a pris soin de les entourer, devront toujours être prises en sérieuse considération, bien qu'il soit certain maintenant, après la publication du nouveau fac-similé de M. Smith, que la date de l'inscription de Hashtnagar ren-

1) *Notes d'épigraphie indienne*, III. *De quelques monuments indo-bactriens* (*Journ. asiat.*, février-mars 1890).

2) Cette inscription, gravée sur le socle d'une statue de Buddha et provenant de Hashtnagar, au nord de Peshawar, a été publiée d'abord avec un fac-similé peu sûr, le seul dont M. Senart eût connaissance, par M. V. A. Smith dans l'*Ind. Antiq.*, XVIII (1889), 257. Une reproduction en phototypie, meilleure et plus complète, donnant aussi le fac-similé avec lequel l'inscription fait corps (la statue qui surmontait ce socle n'a pas été recueillie et, malheureusement, est toujours encore inédite), a été fournie par le colonel Queen, *of the As. Soc. of Beng.*, LVIII (1889), 146).

3) Les mêmes corrections ont été faites indépendamment, mais après la publication du second fac-similé, par M. Bühler, dans l'*Ind. Antiq.*, XX (1891), 394. M. Smith a répondu à M. Senart et à M. Bühler, *Babylonia*, XXI (1892), 166, et il a donné lui-même une analyse étendue du mémoire de M. Senart, dans le *Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LXI (1892), 52.

ferme des centaines, et que la lecture la plus probable soit 284 et non 84. Avec l'ère proposée par M. Senart, cela nous reporterait, en effet, vers 200 A. D., et, bien qu'on ne voie pas bien comment l'usage de cette ère locale parthe aurait survécu si longtemps, dans cette région, non seulement à ces dynasties arsacides, mais encore et surtout à l'établissement de l'ère de Kanishka, il est encore plus difficile de compter ici d'après cette dernière et, avec M. Smith, de faire descendre l'inscription et l'alphabet dans lequel elle est écrite, jusqu'à 362 après J.-C. Comme, d'autre part, il n'y a pas à songer non plus à l'ère des Arsacides d'Occident, ère dont ces dynastes parthes eux-mêmes, tels que Gondopharès, ne se servaient pas pour leurs inscriptions, l'hypothèse de M. Senart est encore ce qu'il y a de plus probable, à moins qu'on ne veuille se rabattre sur l'ère des Séleucides ou qu'on ne préfère un simple aveu d'ignorance. En tout cas, à en juger par le fac-simile, cette date de 200 A. D., ne serait pas contredite par la scène sculptée sur le piédestal. Avec ses pilastres à chapiteaux corinthiens écrasés, ses draperies de facture étrangère, ses têtes qui n'ont d'indien que la coiffure, son élégance un peu banale et toute profane, bien qu'il s'agisse d'un acte religieux, très probablement d'une offrande au Buddha, tout ce qu'on peut dire de cette sculpture, c'est qu'elle relève de la technique occidentale et peut être rapportée à n'importe quelle époque de l'art gréco-romain.

Ce sont ces rapports et cette influence de l'art grec sur l'art hindou, immédiats, incontestables et incontestés dans les sculptures bouddhiques trouvées en grand nombre dans la région du moyen Indus et dans des spécimens isolés recueillis plus loin vers l'est, à Mathurâ, indirects mais parfaitement reconnaissables dans les bas-reliefs d'Amâvatî, beaucoup plus indirects encore et à peine sensibles dans ceux de Sânchi, qui font l'objet de la deuxième partie du mémoire. M. Senart y montre parfaitement que Fergusson, cédant à des idées préconçues, s'est trompé en faisant descendre indistinctement toutes ces sculptures de la

1. MM. Bühler et Smith se prononcent l'un et l'autre pour 274; mais il n'est impossible de voir une réelle différence entre les quatre signes représentant les dizaines.

vallée de Caboul au temps du Bas-Empire. Il estime au contraire que le témoignage des monuments et les données de l'histoire générale s'accordent pour désigner le 6e et le 7e siècle de notre ère comme l'époque d'efflorescence de cet art gréco-indien, et les spécimens inédits qu'il en donne paraissent concluants à cet égard. Sa figure de déesse, si élégamment drapée et si peu hindoue, n'a rien de byzantin. Quant à la statue du Buddha émanié, c'est une œuvre saisissante et qui n'accuse certainement pas les conventions de la décadence. Que si d'autres morceaux présentent une technique inférieure et certains caractères des œuvres occidentales des basses époques, c'est que les traditions d'atelier ont pu survivre un certain temps au contact réel et que, après tout, les décadences se ressemblent. C'est ici, sur ce dernier point, que je suis moins convaincu. Nous voyons ailleurs, à Bharhut, à Sânchi, même à Amrâvati, avec quelle rapidité cet art importé du dehors s'est hindouisé de part en part, dès qu'il a été abandonné à lui-même [1]. Les sculptures de la vallée de Caboul ne présentent rien de semblable; les morceaux les plus médiocres y gardent l'empreinte exotique, et cette empreinte est alors celle de nos basses époques. Sans aller aux Indes, nous avons au Louvre deux ou trois pièces de cette provenance, où les personnages et les draperies sont traités tout à fait dans le style du Bas-Empire et qui ne paraissent certainement pas être l'œuvre d'ouvriers servis depuis longtemps de tout rapport avec l'Occi-

1) La même observation s'applique aux monnaies, mais avec cette différence qu'ici on retombe presque aussitôt dans la barbarie. M. Senart le remarque lui-même et il en conclut qu'on ne saurait beaucoup prolonger la période des rapports directs de l'Occident avec l'Inde. Mais il faut ne pas oublier que c'est le type du numéraire qui partout s'altère le plus vite; pour peu que le goût vienne à baisser, il cesse d'exiger des qualités d'art dans les objets usuels. Les deux techniques sont en réalité très peu comparables, même dans les pays où elles sont indigènes. L'âge qui a produit les belles statues de la cathédrale de Chartres nous a laissé de la médiocre monnaie. Pour faire une figure, il suffit d'un bloc de pierre et d'un sculpteur; pour faire une médaille, il faut tout un outillage. D'ailleurs, même dans l'Inde, il y a eu de brusques retours. Les Guptas, au 4e siècle, ont frappé de belles pièces parmi d'autres qui sont détestables. C'est à peine permis si l'on peut parler de tradition dans ces monnaies où l'art a été soumis à tous les hasards d'un article d'importation.

dent. Vers la fin du IIe siècle, ces rapports directs étaient devenus difficiles, du moins par la voie de terre. Je crois pourtant qu'ils n'ont pas cessé, ni alors, ni après. L'Iran n'en a jamais été entièrement privé, comme en témoignent les sculptures des Sassanides et, pour l'Inde même, il me semble en retrouver encore bien plus tard la trace dans les fresques d'Ajantâ, où, à côté de morceaux d'une extrême faiblesse, il y en a qui ne sont pas indignes d'être comparées aux mosaïques de Ravenne et aux peintures du mont Athos. Où les armées et les caravanes ne passaient plus, l'aventurier et l'artiste isolé ont bien pu passer encore. *Graeculus esuriens in caelum jusserit ibit*[1].

Il me semble que, sous ce rapport, il y a de bonnes choses dans le mémoire que M. V.-A. Smith a consacré à ces mêmes questions[2]. M. Smith ne s'est pas assez dégagé des théories de Fergusson et il ne fait pas remonter assez haut les origines de cet art gréco-indien des pays de l'Indus. Il ne sait pas non plus, comme M. Senart, tracer nettement les limites de son sujet et

1) Parmi les faits si nombreux signalés par M. Senart, il en est quelques-uns que je dois particulièrement noter ici. Il regarde comme étant de provenance occidentale l'emploi du nimbe pour marquer les personnages divins ou sacrés, et la substitution des images du Buddha à de simples symboles, tels que les pieds sacrés, l'arbre, le stûpa, qui sont encore les seuls objets à qui l'on rende hommage sur les bas-reliefs de Bharhut. Il attribue la même origine à la coutume de faire des vœux pour le souverain, où il voit le reflet des vœux à la Fortune à l'égale vaya des empereurs, ainsi qu'à celle d'associer des tiers, notamment les parents, au mérite des œuvres pies. Sur l'un et l'autre de ces deux points, il n'émet la supposition que sous toutes réserves, et, pour le dernier du moins, je crois que ses réserves sont justifiées. Il est certain que l'idée qu'un autre pourra bénéficier de nos bonnes œuvres s'accorde mal avec le bouddhisme, qui affirme si nettement que chacun se fait à lui-même sa destinée. Mais, structurant, elle est aussi une survivance dans le brâhmanisme. En tout cas elle est vieille dans l'Inde, où elle semble avoir démenti naturellement de l'offrande de nourriture aux morts, qui fait le fond de tout culte.

2) *Graeco-Roman Influence on the Constitution of Ancient India. Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LVIII (1889), 107 et LXI (1892), 50. Ce dernier article n'est guère que l'analyse du mémoire de M. Senart et de celui de M. Weber, *Die Griechen in Indien*, déjà mentionné précédemment, t. XXVII, 200. — Pour la question plus générale des rapports de l'Inde bouddhique avec la Grèce, je puis me borner ici à rappeler l'article de M. S. Lévi, *Le Bouddhisme et les Grecs*, publié dans cette Revue même, t. XXIII (1891), 36.

n'en sortir que pour y rapporter des données qui l'éclairent réellement. Il ne choisit pas assez et procède par encombrement. Mais il a accès aux collections de l'Inde, il nous en donne d'intéressants spécimens, et je crois qu'il a vu juste en admettant que cette région frontière a eu, sous le rapport de l'art, une destinée à certains égards particulière, et que les influences occidentales s'y sont fait sentir encore bien tard.

Comme on le voit, tout est loin d'être clair de ce côté. Les monuments publiés jusqu'ici sont peu nombreux, et le fussent-ils davantage, qu'à eux seuls ils ne suffiraient pas à faire le grand jour. L'appréciation artistique est extrêmement faillible quand elle doit faire de la chronologie sur un terrain où, comme ici, de la présence ou de l'absence fortuites d'un seul transfuge, ont pu résulter un progrès ou un recul dont l'écart se chiffrerait ailleurs par des siècles. La solution ne pourra venir que des documents historiques proprement dits. Déjà ceux-ci sont nombreux pour certaines périodes approximativement déterminées; mais ils ne prêtent pas encore à un arrangement définitif, auquel on arrivera peut-être demain, grâce à quelques heureuses trouvailles. En attendant, toute tentative comme celles-ci, comme celle de M. Senart surtout, essayant sur un point donné, avec une méthode circonspecte et serrée, d'y introduire un peu d'ordre, doit être accueillie avec reconnaissance.

Combien l'histoire de cette région, même pour des périodes plus récentes, est encore obscure et pleine de lacunes, on peut s'en rendre compte par un travail récent où M. A. Stein a réuni en quelques pages à peu près tout ce que l'on en sait jusqu'à l'arrivée des musulmans [1]. Aussi faut-il nous résigner provisoirement à ignorer les causes de cette persistance exceptionnelle de l'art occidental dans ces contrées; car il est bien évident que la situation géographique ne suffit pas pour l'expliquer. Tout ce que nous pouvons entrevoir, c'est que le bouddhisme n'y a pas été étranger. Il a longtemps dominé des deux côtés de la

1) Zur Geschichte der Städte von Kâshgar, dans *Festgruss an Rudolf von Roth*, zum Doctor-Jubiläum. Stuttgart, 1893.

montagne. C'était une religion pas seulement de moines, mais aussi de gens riches, de marchands, qui avait poussé de là ses colonies fort avant dans toutes les contrées de la moyenne Asie. Il y a longtemps qu'on compte les ruines de ses établissements le long des routes commerciales, et chaque jour on en découvre de nouvelles. Dans un autre ordre, M. Darmesteter a retrouvé une de ses traces dans un mot de la langue afghane [1], et, dans ces dernières années, on a mis coup sur coup la main sur des débris de ses vieilles bibliothèques. En 1886, le manuscrit de Bakhshâli, dans le territoire encore indien des Yusufzais, nous rendait le premier ouvrage profane écrit dans ce dialecte des gâthâs ou sanscrit mixte, qui fut, pendant plusieurs siècles après l'ère chrétienne, la langue du bouddhisme septentrional [2]. En 1890, le lieutenant Bower en trouvait de plus anciens encore, les plus anciens qu'on connaisse jusqu'ici, en partie du Ve, peut-être du IVe siècle de notre ère, à Mingai, dans la Kashgarie [3]. En 1892,

1) *Sommaire Additions on Afghanistan et on Baluchistan. De l'origine des Brahouis* (Journ. asiat., janvier 1890). Il s'agit du mot afghan *tsâlor*, un brahoui *calo*, le cuivre, *calya* de l'Inde. Il est un point de cette jolie note que je ne comprends pas : c'est comment certaines pratiques, qui ne sont évidemment qu'une variété de la cremation à peu près universelle des morts, et que les Brahouis accomplissent auprès de son tombeau, une sorte de stèpas élevés en mémoire des chefs morts sans postérité, pourraient nous éclairer en quoi que ce fût sur l'origine indienne de cette pratique. Il est vrai que M. Darmesteter déclare ces pratiques spécialement et différentiellement indiennes. Mais il me semble que c'est là précisément ce qu'elles ne sont pas.

2) Rudolf Hoernle, dans les Actes du VIIIe Congrès des Orientalistes de Vienne, 1886, et dans *Ind. Antiq.*, XVII (1888), 23-275. La découverte remonte à 1881 et fut annoncée par M. Hoernle dans les *Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, août 1882. Cf. la *Revue*, t. XI, 163.

3) *Proceedings of the As. Soc. of Beng.*, novembre 1890. — Rudolf Hoernle, *Remarks on a Birch Bark Manuscript* (*Ibidem*, avril 1891). — Le même, *On the date of the Bower Manuscript* (*Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LX (1891), 79); reproduit avec additions dans *Ind. Antiq.*, XXI (1892), 29. — G. Bühler, *The new Sanskrit MS. from Mingai* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. des Morgenl.*, V (1891), 103, 302) et la note de M. A. Stein, *Ibidem*, 343. — H. Hoernle, *An instalment of the Bower Manuscript* (*Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LX (1891), 133). — Le même, *Another instalment of the Bower Manuscript* (*Ind. Antiq.*, XXI, (1892), 129). — Le même, *The third instalment of the Bower Manuscript* (*Ibidem*, 240). — En ce moment, le manuscrit entier, reproduit en fac-similé par la photogravure, avec double transcription et la traduction de M. Hoernle,

M. Serge d'Oldenburg publiait [1] le fac-similé d'un feuillet envoyé à Saint-Pétersbourg par M. Petrowski, consul de Russie à Kashgar. L'écriture était en un alphabet inconnu, d'origine évidemment indienne, mais qui ne se prêtait au déchiffrement dans aucune langue de l'Inde. En même temps arrivait à Calcutta, envoyées par M. Weber, missionnaire morave à Leh en Ladak, une liasse de feuillets de vieux papier indigène, comme celui de Kashgar, et écrits en divers alphabets, tous fort anciens, dont l'un était l'alphabet du feuillet de M. Petrowski, mais appliqué cette fois à des textes en partie sanscrits, ce qui permit à M. Hoernle de le déchiffrer, ainsi que le restant de la liasse [2]. Quant à la langue de ces textes non sanscrits qui n'est ni du tibétain, ni un dialecte turc, elle est jusqu'à présent inconnue. Dans l'intervalle M. d'Oldenburg avait obtenu le reste de la collection de M. Petrowski, une liasse de fragments écrits sur de l'écorce de bouleau, sur du cuir, sur du papier, dans les mêmes alphabets que les *Weber Manuscripts*, et il était arrivé de son côté au déchiffrement de son alphabet inconnu [3]. Ce serait sans doute une curieuse histoire que celle de ces pauvres débris, s'ils pouvaient nous la redire, l'histoire même de ces communautés bouddhistes,

ont en cours de publication aux frais du gouvernement anglo-indien : *Archæological Survey of India. The Bower Manuscript. Facsimile texts, Nagari transcript, Romanized transliteration and English translation with Notes*, edited by A. F. Rudolf Hoernle, Calcutta, 1893. Le 1er fascicule de cette splendide publication in-folio a seul paru.

1) Manuscrit de Kashgar de M. Petrowski, dans les *Zapiski*, ou Mémoires de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. VII, Saint-Pétersbourg, 1892 (en russe). Pour cet écrit, ainsi que pour les autres travaux en langue russe que j'aurai à citer plus bas, j'ai été heureux de pouvoir recourir à l'obligeance de MM. Leger et Volkov qui ont bien voulu me les traduire ou résumer.

2) Rudolf Hoernle, *The Weber Manuscripts, another collection of Ancient Manuscripts from Central Asia* (Journ. *of the As. Soc. of Beng.*, LVII (1893), 1).

3) Serge d'Oldenburg, *Fragments des manuscrits sanscrits de Kashgar de la collection de M. N. Petrowski*, dans les Zapiski de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie, t. VIII, Saint-Pétersbourg, 1893 (en russe). — Pour les deux auteurs, qui renferment deux parties communes et particulières dans les débris d'une seule et même collection, cf. en outre, G. Bühler : *New Manuscripts from Kashgar* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 200).

à moitié hindoues, peut-être aussi bouddhistes à moitié et de nom seulement, qui du IVe au VIIe siècle, du Thian Schan à l'Indus, donnèrent l'hospitalité aux Fa-Hian et aux Hiouen-Thsang. Sauf le manuscrit de Bakhshâlî, qui est mutilé, mais compact, ce ne sont que des réunions de fragments; tous, excepté deux qui, en totalité ou en partie, sont en une langue inconnue, sont écrits dans ce sanscrit incorrect adopté par le bouddhisme. Rien de singulier et, à nos yeux, de disparate comme le mélange du contenu: un manuel d'arithmétique, des traités de médecine[1], un art de prédire à l'aide du dés, des incantations, des charmes pour amener la pluie ou pour garantir contre la morsure des serpents[2], un *kosha* ou vocabulaire sanscrit en vers, un autre, peut-être, en sanscrit et en une langue inconnue, un traité d'astrologie[3] par demandes et par réponses, des morceaux de *tantras* civaïtes, etc., bref une sorte de « bibliothèque des connaissances utiles » tant sacrées que profanes, singulièrement éclectique et sans le moindre emprunt à la grande littérature. Pour la paléographie indienne, ces humbles fragments sont précieux; peut-être ne le sont-ils guère moins pour l'histoire. Ils permettent de jeter un premier regard dans les conditions de cette *basse* misère dont on sait si peu de chose, ils font voir de quelle étoffe mêlée était fait en partie ce bouddhisme qui allait y recevoir le choc de l'islam. Le fait seul du sanscrit étudié et pratiqué dans ces pays comme gagne-pain est un enseignement. Seuls nos néo-bouddhistes auraient le droit de se plaindre : une partie de nos manuscrits vient de ce haut Tibet où ils placent leurs grands initiés et le siège mystérieux de l'omniscience, et ils en voudront peut-être à MM. Hoernle et d'Oldenburg de n'y avoir trouvé que d'aussi pauvres choses.

1) L'un de ceux-ci est une sorte de première rédaction du *Suçruta*. C'est un avertissement de plus d'être prudent à dire d'un livre hindou, qu'il est ancien ou qu'il est moderne; très souvent il est les deux à la fois.

2) Dans un de ces morceaux, qui se trouve à la fois parmi les fragments de M. Hoernle et parmi ceux de M. d'Oldenburg, on devine à signes de curieuses rencontres avec des textes du *Samyuttanikâya* et de l'*Angottaranikâya* pâlis.

3) Ce traité est relatif et ressemble beaucoup au *Bṛihatsaṃhitâ* de Varâhamihira. Il fait également partie des deux collections.

Je n'ai fait qu'effleurer ces travaux sur l'archéologie bouddhique et, pourtant, ils m'ont pris une grande part de l'espace dont je disposais. Il me faut passer maintenant à la littérature, où la moisson n'a pas été moindre et, pour aller au plus pres, je commence par celle des bouddhistes du nord. Ici encore nous rencontrons M. Senart en première ligne, avec la suite de sa belle édition du *Mahâvastu*[1]. Le second volume contient la biographie du Bodhisattva, depuis sa naissance jusqu'à son triomphe sur Mâra, le tentateur. C'est en effet la « grande histoire » : le récit avance lentement, encombré à chaque pas de discussions dogmatiques, de narrations épisodiques, d'apologues, de jâtakas, sans qu'il y ait lieu de s'en plaindre du reste; car l'accessoire ici est pour nous le principal. M. Foucaux a terminé sa nouvelle traduction du *Lalitavistara*[2] par un volume contenant les notes et les additions peut-être un peu sommaires, les variantes fournies par les manuscrits ou suggérées par la version tibétaine, et l'index. M. de Harlez a donné une traduction française de la *Vajrachchhêdikâ*[3], dont M. Max Müller, dix années auparavant, avait publié le texte sanscrit d'après des manuscrits venus du Japon[4]. M. de Harlez a pu mettre à profit pour ce traité d'abstruse métaphysique, une version chinoise et surtout une version mandchoue, et ce n'est pas sa faute s'il ne réussit pas à nous faire goûter cette littérature, où une pensée ambitieuse, s'emparant de quelques formules, échoue misérablement dès qu'elle essaie de les développer. Les Hindous même bouddhistes ont parfois fait preuve d'une grande virtuosité à danser ainsi

1) *Société asiatique. Collection d'ouvrages orientaux. Le Mahâvastu, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introduction et d'un commentaire. Tome deuxième.* Paris, 1890.

2) *Annales du Musée Guimet. Tome dix-neuvième. Le Lalita Vistara. Développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çâkya-Mouni, depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, traduit du sanscrit en français. Seconde partie, notes, variantes et index.* Paris, 1892.

3) *Vajrachchhêdikâ (Prajñâpâramitâ), traduite du texte sanscrit avec comparaison des versions chinoise et mandchoue (Journ. asiat. novembre-décembre, 1891).*

4) Cf. la *Revue*, t. V, 117.

sur la corde raide ; mais ici nous avons affaire à un lourdaud. C'est au contraire une œuvre de belle ordonnance et d'exécution parfaite que le *Buddhacarita* d'Açvaghosha dont nous devons l'édition à M. Cowell [1]. L'auteur est rapporté par la tradition au 1er siècle, à l'époque de Kanishka, et son poème, qui est en tout cas fort ancien, ouvrira dignement désormais la série des *mahâkâvyas* sanscrits. On le connaissait approximativement par la traduction de M. Beal, faite sur la version chinoise de Dharmaraksha (420 A. D.) [2], et la publication du texte sanscrit, avec traduction française, du Ier chant par M. Sylvain Lévi [3], avait permis d'en apprécier une partie. M. Lévi avait aussi noté que la version chinoise était assez libre, que dans une partie du chant XIV et dans les chants XV-XVII, elle s'écartait absolument du texte sanscrit, qu'au delà elle continuait seule, allant jusqu'à la mort du Buddha, tandis que le sanscrit s'arrête à la sortie de Kapilavastu, et, sans prétendre trancher la question, il inclinait à mettre les altérations au compte de la version étrangère. La solution était réservée à M. Cowell. Il constate d'abord que ces différences se retrouvent exactement les mêmes dans la version tibétaine, beaucoup plus littérale que la version chinoise, si littérale qu'elle permet parfois de restituer l'original sanscrit, et il retrouve ensuite dans son manuscrit de Cambridge une stance (mutilée dans le manuscrit de Paris où elle se réduit à une signature de copiste) contenant l'aveu que les chants XV-XVII et une partie du XIVe sont, non pas l'œuvre d'Açvaghosha, mais celle d'un lettré népalais, presque notre contemporain, Amritânanda [4], qui acheva de les composer en 1830 A. D. Les chants I-XIII et le commencement du XIVe, à part quelques interpolations et quel-

1) Aswaghosha Gosmanava. *The Buddha-Carita of Açvaghosha, edited, from the...* MSS. Oxford, 1893.

2) Dans les *Sacred Books of the East*, vol. XIX. Oxford, 1883. Cf. la *Revue*, t. XI, 105.

3) *Le Buddhacarita d'Açvaghosha* (Journ. asiat., mars-avril 1892). Le texte de M. Lévi a été reproduit avec une traduction anglaise par M. Peterson, dans le *Journ. of the Roy. As. Soc. Bombay Br.*, 1892.

4) Sur ce personnage, cf. le nom de M. Cecil Bendall, dans *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1893, 620.

ques lacunes, sont donc seuls une œuvre des premiers siècles : pour le reste, cette œuvre nous est représentée par la version chinoise et, surtout, par la version tibétaine[1]. Que cette stance eût aussi disparu du manuscrit de Cambridge, et nous aurions eu peut-être des dissertations où l'on aurait prouvé savamment que Kâlidâsa, Bâna et d'autres, avaient imité cette poésie népalaise du XIIe siècle.

On voit que ces traductions orientales, la plupart si servilement littérales et si inintelligentes, ont du bon tout de même : on en verra d'autres exemples immédiatement, à propos du *Milindapañha*, dont M. T. W. Rhys Davids a traduit en anglais la première moitié[2]. Ce livre célèbre qui, sous la forme d'une série de dialogues entre un docteur du nom de Nâgasena et le roi grec Ménandre, est un exposé de la doctrine et de la casuistique bouddhiques, a disparu de la littérature du nord et n'a été conservé, dans une langue indienne, qu'en pâli, à Ceylan. Mais il est évident, comme l'a bien vu et établi M. Rhys Davids, que l'ouvrage n'a pu être écrit que dans une région et dans un temps où le souvenir de ce « roi des Yonakas » était resté vivant, c'est-à-dire dans le nord, à une époque ancienne, et que, par conséquent, le livre pâli n'est qu'une traduction. Il va sans dire que l'interprétation anglaise de M. Rhys Davids est excellente. Son introduction aussi est un morceau achevé. Dans son admiration pour tout ce qui est pâli et bouddhique, il a bien été amené à surfaire un peu les mérites littéraires de l'œuvre. Les répétitions, le manque d'ordre et de compréhension générale ne paraissent pas l'avoir choqué ; il n'a pas vu combien l'auteur a l'haleine courte, combien vite, après un début plein de promesses et qui est vraiment un morceau unique, on retombe avec lui dans le détail incohérent et parfois puéril. Il va jusqu'à déclarer que le livre est non seulement « le chef-d'œuvre de la prose indienne »,

1) Cf. F. Lenmann, *Some Notes on Aryaśûra's Buddhâvadâna* (*Wiener Z. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 125).

2) *Sacred Books of the East*, vol. XXXV. *The Questions of King Milinda, translated from the pâli*. Oxford, 1890.

ce qui serait à débattre [1], mais « dans son genre et au point de vue littéraire, le meilleur ouvrage qui ait jamais été composé dans n'importe quel pays », ce qui ferait supposer à tout le moins qu'il n'a jamais lu un dialogue de Platon. Mais il a entouré le livre de tous les renseignements désirables; il en a tiré tous ceux que pouvait fournir cette rédaction pâlie; il a montré que celle-ci existait déjà à peu près telle que nous l'avons, au temps de Buddhaghosha (ve siècle); il a relevé aussi, après Burnouf, la seule trace qu'en ait gardée la littérature du nord, la mention d'une opinion de Nâgasena faite par Vasubandhu ou par son commentateur Yaçomitra [2]; enfin il a soigneusement identifié les nombreuses citations du Tripiṭaka pâli éparses dans le traité. Seulement, il a pris le livre en bloc, comme un tout homogène, et, tout en sachant qu'il travaillait sur une traduction, il s'en est servi comme il eût pu faire de l'original, sans se demander (excepté une seule fois, à propos de la conversion du roi Milinda et de son renoncement au trône et au monde relaté à la fin de la rédaction pâlie) si tout ce qui se lit dans l'une peut être indistinctement imputé à l'autre. Et pourtant, même à s'en tenir à cette rédaction pâlie, les raisons de se défier ne manquaient pas. Il y a non seulement de fréquentes redites, mais comme de véritables reprises dans le plan général. Il y a aussi des traces d'une double division, cet indice révélateur des remaniements que l'auteur hindou a laissé subsister dans tant de livres, et déjà le retour de certaines formules, qui semblent bien être des clausules

1) Ne pas oublier que l'appréciation de M. Rhys Davids porte sur le livre pâli entier.

2) L'auteur est revenu sur cette édition, mais sans revenir à l'ensemble : *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1891, 570. M. Sylvain Lévi a été plus heureux. La citation est bien de Vasubandhu (ve siècle) et non de son commentateur. L'ouvrage de Vasubandhu, l'*Abhidharmakoça*, n'existe plus en sanscrit que par fragments et noyé dans le commentaire de Yaçomitra, d'où il est impossible de le dégager. Mais on en possède deux traductions chinoises, et celles-ci ont permis à M. Lévi de rétablir le texte et le sens de la citation. Le Milindapañha que lisait Vasubandhu paraît avoir été rouge, comme tant de livres bouddhiques, ou en sanscrit mêlé de prâcrit. Voir Sylvain Lévi, *Un nouveau document sur le Milinda-pañha* (*Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1903, p. 222).

finales, avait fait soupçonner à M. Senart [1] que l'ouvrage primitif avait dû s'arrêter à la page 89 de l'édition de M. Trenckner, qui en compte plus de quatre cents. Et c'est là, en effet, que s'arrêtent les deux versions chinoises qu'a étudiées M. Specht sur le conseil et, pour la comparaison avec le pâli, avec l'aide de M. Sylvain Lévi [2]. Il est donc à peu près certain qu'à l'époque où furent faites ces traductions, au IVe siècle, « les Questions de Milinda » étaient représentées dans l'Inde du nord par deux rédactions, l'une plus développée que l'autre, toutes deux écrites en une langue plus ou moins mêlée de prâcrit [3], et ne comprenant toutes deux que les trois premiers livres (environ la cinquième partie seulement) de la rédaction pâlie. Ainsi tombent et ne valent plus que pour Ceylan la plupart et les plus caractéristiques des citations du canon pâli que cette rédaction renferme, et, il y aura lieu d'examiner avec soin ce qu'étaient dans leur forme primitive celles, en petit nombre, qui se trouvent dans les premiers livres. En tout cas l'étude complète de ces versions chinoises s'impose de la façon la plus urgente, et le service que nous a déjà rendu M. Specht est trop grand pour qu'il ne veuille pas nous rendre encore celui-là.

C'est une très belle œuvre aussi que le *Bodhicaryâvatâra* de Çântideva, la dernière publication non posthume que nous devions au regretté Minayef [4], une sorte de pendant bouddhique de

1) Journ. asiat., mars-avril, 1892, p. 313.

2) Deux traductions chinoises du Milindapañha, par Édouard Specht. Paris, Leroux, 1893. Avec une introduction (un peu trop lyrique) et des notes par M. Sylvain Lévi. Le mémoire a été présenté dès 1892 au Congrès des Orientalistes à Londres, et se trouve inséré dans les *Transactions*, I, 318.

3) On le voit, entre autres, par le nom propre Yonaka, que le pâli rend par Apaṇḍaka. Quoi qu'il faille penser de cette dernière forme, qu'elle soit une restitution juste ou non, il est évident que le traducteur pâli a traité la finale -ka, comme il est fait d'un terme prâcrit.

4) Dans les Zapiski de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. IV. Saint-Pétersbourg, 1889. Texte sanscrit avec analyse et observations historiques (en russe) de M. Minayef. Outre quelques autres textes, Çântideva cite (V, 105) le *Sûtrasamuccaya* de Nâgârjuna, et la façon dont il parle, au vers précédent, d'un *Çikshâsamuccaya*, semble aussi indiquer une œuvre étrangère. On sait que deux traités portant ces titres lui sont attribués par Târanâtha.

l'*Imitation*, dont il respire l'humble renoncement et l'ardente charité. Il nous révèle dans le bouddhisme hindou du VIIe siècle, un côté que nous ne lui connaissions pas : le véritable esprit de l'apostolat n'y était pas éteint et, dans ses rangs, il ne comptait pas que des hontes. M. Louis de la Vallée Poussin a publié, dans la revue belge *Le Muséon*, une traduction française partielle du Bodhicaryâvatâra qui, malgré quelques petites taches, donne une bonne idée de l'ensemble[1]. Un autre chef-d'œuvre dans son genre est la *Jâtakamâlâ* ou « la Guirlande des histoires antérieures du Bodhisattva », de Çûra, un contemporain à peu près de Çântideva, publiée par M. H. Kern, de Leiden[2]. Moins connue, moins profondément religieuse que le Bodhicaryâvatâra, elle est encore plus parfaite au point de vue littéraire. Sauf un très petit nombre de termes et de locutions spécialement bouddhiques, la langue y est d'une grande pureté et d'une non moindre richesse. Tous les tons et toutes les couleurs de la poésie sanscrite sont prodigués dans les parties versifiées et certaines descriptions en prose sont peut-être ce que l'ancienne littérature nous a laissé en ce genre de plus brillant et de plus achevé.

Par contre, le mérite littéraire n'entre plus en compte, il ne reste que le document historique, dans l'*Avadânaçataka* traduit par M. Léon Feer[3]. Mais, par son antiquité, par le nombre des récits plus ou moins édifiants qui s'y trouvent recueillis, c'est une source de grande valeur pour l'histoire du bouddhisme et pour celle de la littérature des contes en général, et il faut remer-

1) *Bodhicaryâvatâra. Introduction à la pratique de la sainteté bouddhique* (Bodhi) *par Çântideva. Chapitres VIII et IX. Texte et traduction.* 1892. M. de la Vallée Poussin fait observer que les renseignements fournis par Târanâtha sur Çântideva sont de source tantrique et ne doivent être acceptés qu'avec prudence. Il aurait pu ajouter que la remarque en avait déjà été faite par Minayef, et cette petite réflexion n'est pas la seule.

2) *Harvard Oriental Series. Vol. I. The Jâtaka-Mâlâ or Bodhisattvâvadânamâlâ by Âryaçûra.* Boston, Londres et Leipzig, 1891. Une traduction de la *Mâlâ* par M. J. S. Speyer, embrassant jusqu'ici les douze premiers contes, est en cours de publication dans les *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, XLII, 1893.

3) *Annales du Musée Guimet*, t. XVIII. *Avadâna-çataka, cent légendes (bouddhiques) traduites en sanscrit.* Paris, 1891.

sieur le laborieux traducteur de l'avoir mis à la portée d'un plus grand public. Cette valeur même fait à peu près défaut, si ce n'est pour le spécialiste, à l'*Avadânakalpalatâ* de Kshemendra, en cours de publication dans la *Bibliotheca Indica*, par les soins de Bâbû Çarat Chandra Dâs et du Pandit Hari Mohan Vidyâbhûshana [1]. Si le mérite littéraire reparaît, et même à un assez haut degré, dans ce produit d'un bel esprit kashmirien du XIe siècle, qui s'est essayé sur tous les sujets et dont on serait bien en peine de dire ce qu'il a été en réalité, ce mérite est de ceux qui ne regardent que le sanscritiste, bien que l'œuvre ait été entourée au Tibet de l'auréole canonique. Des fragments (avec traduction anglaise en vers) du poème sont aussi publiés dans un nouveau recueil périodique fondé récemment à Calcutta, le *Journal of the Buddhist Text Society of India*, sur lequel nous aurons à revenir; si M. A. Foucher a donné une excellente notice sur le *Buddhacarita*[2], un chapitre du *Daçakumâracarita* du même auteur, qui a été publié dans la *Kâvyamâlâ* (n° 26, 1891). L'indianiste a le devoir de lire ces exercices de style; ils ne sont pas du domaine de la *Revue*.

Ces récits de diverses sortes, contes, apologues, avadânas, jâtakas, ne jouent pas un moindre rôle dans la littérature bouddhique du nord que dans celle du midi, et, bien qu'ils n'y aient pas, comme dans celle-ci, obtenu une place spéciale et définie dans le canon, ils n'en avaient pas moins fourni la matière de nombreux recueils, dont l'un, signalé par Hodgson, était pour le moins aussi volumineux que la collection pâlie, puisqu'il contenait 563 récits. Ce recueil n'a pas été retrouvé jusqu'ici; mais, outre ceux qu'on a en sanscrit, il en existe plusieurs en chinois et en tibétain (entre autres une *Jâtakamâlâ* de 101 récits, différents, et de l'*Asvaghoshatâka*, et de la *Jâtakamâlâ* de M. Kern, dont elle porte le titre et qui s'y trouve contenue), sur lesquels on trouvera d'abondants

1) *Avadâna Kalpalatâ, a Collection of legendary stories about the Buddhistic Saint Kshemendra, with its Tibetan version by Sonam Lachma and Pandita Lakshmikara, now first edited from a xylographic of Lhasa and manuscripts of Nepal*, Vol. I, fascic. 1-6; vol. II, fascic. 1-6, Calcutta, 1888-1893.

2) *Journ. asiat.*, juillet-août 1892.

renseignements dans un mémoire de M. Ivanovski [1]. A la même source, dans un autre mémoire [2] dû également à un savant russe déjà plusieurs fois nommé, M. Serge d'Oldenburg, on trouvera une substantielle et pénétrante étude sur l'ensemble de la littérature des jâtakas, que l'on consultera d'autant plus facilement que M. H. Wenzel a eu la bonne pensée de la traduire en anglais [3]. Un appendice bibliographique joint au mémoire donne la liste complète de tout ce qui a été écrit sur les jâtakas.

On sait que des récits semblables groupés autour d'une biographie du Buddha ont fourni le cadre et une partie des matériaux du célèbre roman de *Barlaam et Joasaph*. Les conclusions auxquelles était arrivé M. Zotenberg [4] au sujet de ce livre, que la légende grecque, source de nos versions occidentales, a été rédigée dans la première moitié du VIIe siècle, avant la propagation de l'islamisme, avaient été aussitôt remises en question par le baron V. Rosen [5], qui réclamait la priorité pour une version géorgienne sur laquelle le texte grec aurait été traduit au XIe siècle seulement. Cette thèse trouvait un appui indirect dans une version persane signalée par M. Serge d'Oldenburg [6] et dans deux versions arabes, l'une éditée [7], l'autre examinée par M. Fritz

1) Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. VII. Saint-Pétersbourg, 1893 (en russe).

2) *Ibidem*, t. VII, 1892.

3) Dr. Serge d'Oldenburg « On Buddhist Jâtakas » (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1895, 301). — Cf. dans le même *Journal*, p. 509, et sur un sujet voisin, un autre travail de M. d'Oldenburg, également traduit par M. Wenzel, *The Buddhist Sources of the Old Slavonic legend of the Twelve Dreams of Shahvish*. — Ces travaux sont les derniers que nous aura donnés M. Wenzel. Ce traducteur aussi modeste que savant, qui joignait une profonde connaissance du tibétain à celle des langues indiennes, a été enlevé par une mort subite et prématurée le 10 juin 1895.

4) *Journ. asiat.*, mai-juin 1885, et *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXVIII, 1re partie, 1886. — Les Paraboles de la rédaction grecque ont été traduites sur le texte de M. Zotenberg et sur celui de Boissonade par M. Robert Chalmers, *The Parables of Barlaam and Josaph* (*Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1894, 123).

5) Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie, t. III, 1887. Cf. *Ind. Antiq.*, XVIII (1889), 229.

6) *Ibidem*.

7) Verhandlungen du Congrès des Orientalistes de Vienne (1886). Section sé-

Hommel[1], qui, toutes, sont indépendantes du texte grec et paraissent remonter, avec la version géorgienne, à une source commune. Mais, dans l'intervalle, M. Rendel Harris avait retrouvé au mont Sinaï une traduction syriaque de l'*Apologie* d'Aristide et, en l'examinant, M. Armitage Robinson constatait que l'auteur du Barlaam grec avait inséré dans son livre un assez long morceau de cette Apologie[2]. Cette découverte confirmait de la façon la plus heureuse les conclusions de M. Zotenberg en leur point essentiel, l'âge de la rédaction grecque, et ruinait par la base la théorie du baron Rosen : car ce n'est pas au XIe siècle qu'on aurait fait des emprunts au traité d'Aristide alors depuis longtemps perdu et oublié. La question était donc mûre pour un nouvel examen, et cet examen, M. Ernst Kuhn, un des juges les plus autorisés en la matière, vient de l'entreprendre dans un mémoire[3] dont les conclusions paraissent présenter toutes les garanties désirables : les données bouddhiques ont été élaborées d'abord dans un livre pehlvi, très probablement déjà chrétien, et c'est de ce livre que sont dérivées plus ou moins directement, mais indépendamment, les versions grecque, géorgienne, persane et l'une des versions arabes, la priorité appartenant à la version grecque, qui est bien de la première moitié du VIIe siècle, ainsi que l'avait démontré M. Zotenberg[4].

Je ne puis plus que mentionner un certain nombre d'autres travaux sur ce bouddhisme septentrional : M. T. W. Rhys Davids

sidique, p. 115. Die älteste arabische Barlaam-Version. — Cette version a été traduite en anglais par les Heimanns : *Book of the King's Son and the Ascetic* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1890, 119).

1) Dans la revue des Orientalistes allemands à Munich, mai 1891. Cf. Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch., XLV, p. XI.

2) The Academy, 25 octobre 1890.

3) Barlaam und Josaphat. Eine bibliographisch-literaturgeschichtliche Studie, dans les *Abhandlungen* de l'Académie royale de Bavière, Ire Cl., XXe vol. Munich, 1893.

4) Pour d'autres points de contact plus ou moins hypothétiques entre les traditions bouddhique et chrétienne, cf. H. Weitzel, Coincidences in *Buddhist Literature and the Gospels* (*Academy* du 12 janvier 1889. Miracle de saint Pierre marchant sur les eaux). — Alfred Nutt, *Legend of the Buddha's Almsbowl and the Holy Grail* (*Archæologia Review*, vol. III, 257, 1889).

a rapproché et discuté les listes et les maigres renseignements que nous avons sur les anciennes sectes bouddhistes [1], et il a relevé, dans une inscription Valabhî de 567 A. D., la mention des « quatre prévisions » (nourriture, vêtement, couchette et médicaments) auxquelles a droit un religieux [2]. MM. Minayef et Ivanovski ont publié, l'un le texte sanscrit, l'autre la version tibétaine de la « lettre à un disciple » de Candragomin, un fameux docteur du IVe ou Ve siècle [3]. M. Wassilief a fait à l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg (1887-1888) des communications sur divers points de l'ancienne histoire du bouddhisme qui, par leur richesse, échappent à une courte analyse [4]. On doit à M. Georg Huth la publication (texte et traduction allemande) des « règles de pénitence [5] » et du sûtra des « huit manifestations [6] » selon le canon tibétain. C'est à des sources laïques plus modernes, que M. C. A. Waddell a demandé l'explication de quelques-unes des vieilles fresques d'Ajantâ [7], notamment de celle

1) *The Sects of the Buddhists* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland*, 1891, 485); *Schools of Buddhist Belief* (*Ibidem*, 1892, I et 597).

2) *The Four « Requisites »* in Bühler's *grant dated* 343 (*Ibidem*, 1891, 470).

3) Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie, t. IV. Cf. *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1889, 1139, et 1890, 203 (articles de M. H. Wenzel).

4) On en trouvera un résumé par M. Wenzel *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1893, 231.

5) *Die tibetische Version der Nâtamargîya-prâyaçcittikâdharmâh, Buddhistische Sühnevorschriften aus dem Pratimokshasûtram. Mit kritischen Anmerkungen herausgegeben, übersetzt und mit der Pâli- und einer chinesischen Fassung, sowie mit dem Sanskritkânon verglichen.* Strassburg, 1891.

6) *Das buddhistische Sûtra der « Acht Erscheinungen ». Tibetischer Text mit Uebersetzung von Julius Weber. Herausgegeben von Georg Huth* (*Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLV (1891), 577). Le travail original, que M. Huth a revu et annoté, émane du missionnaire moravе J. Weber, le même à qui l'on doit les *Weber Manuscripts* dont il a été question plus haut.

7) *The Buddhist Pictorial Wheel of Life* (*Journ. of the As. Soc. of Bengal* LXI (1892), 133); et *Note on some Ajantâ Paintings* (*Ind. Antiq.*, XXII (1893), 8). — Cf. du même, *Lamaic Records: their Kinds and Uses* (*Journ. As. Soc. Beng.*, LXI (1892), 26); et Karl Marx, mentionné ci-dessus à Leh en Ladak. *Bkah-chems-rgyal-po and Pig-tad, a Dialogue* (*Ibidem*, LX (1891), 47). C'est un traité de morale en action, une sorte d'Hitopadeça tibétain.

qui a longtemps passé pour un zodiaque et qui se trouve être un *bhavacakra*, une représentation de « cercle des existences » (terre, ciel, enfer, nirvâṇa), et que Râhul Çarat Chandra Dâs a empruntée la description de *Sukhâvatî*, le paradis bouddhique [1]. Plus importantes sous tous les rapports sont les contributions du même savant à l'histoire de l'hindouisme bouddhique au Tibet, de ces missions parties de Nâlanda ou Magadha au VIIIe siècle sous Çântirakshita et Kamalaçîla, au XIe siècle sous Dîpankara Çrîjnâna Atîça et ses compagnons [2] pour établir ou restaurer la foi aux pays d'outre-monts. C'est un chapitre en grande partie nouveau du passé de l'Inde que nous ouvre l'auteur de ces intéressantes communications, où il n'y a à reprendre qu'une certaine négligence à bien distinguer ce qui vient de ses sources tibétaines (en première ligne de l'histoire du bouddhisme de Bu-ston, antérieur de plus de trois siècles à Târanâtha) et ce qu'il y ajoute d'après d'autres documents. Par contre il y a très peu de données positives à retirer de son exposé de la religion primitive du Tibet d'après les ouvrages tibétains où ces croyances sont absolument ramenées au patron bouddhique et conçues comme une sorte de bouddhisme avant la lettre [3]. Ces rapports entre l'Inde et le Tibet,

1) *A Short note on the Paradise of the Northern Buddhists* (*Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, avril 1881). — C'est au contraire à l'ensemble des sources bouddhiques que M. Léon Feer a puisé son essai d'une analytique des enfers : *L'enfer indien*, I, *Bouddhisme* (*Journ. asiat.*, septembre octobre 1882). La suite du travail, l'enfer brâhmanique, théâtre, janvier-février 1883. On trouvera aussi de copieux matériaux tant brâhmaniques que bouddhiques dans Lucian Scherman : *Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur*. Leipzig, 1892.

2) *Life of Atîça* (*Dîpankara Çrîjnâna*) (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LX (1891), 39). *Indian Pundits in Tibet* (*Journ. of the Buddhist Text Society of India*, vol. I, january 1893); dans ce même fascicule, l'auteur donne le texte et la traduction d'un traité de Dîpankara, le *Bodhipathapradîpa*. Pour Çântirakshita, il semble qu'il se soit établi de bonne heure une confusion de titres et peut-être de personnes avec Çântideva, l'auteur du Bodhicaryâvatâra. Il y a du reste encore bien des obscurités dans la chronologie de tous ces personnages. Pour Kamalaçîla, cf. une note de M. Bühler, théâtre, fascicule de mai, p. x.

3) *A Brief Sketch of the Bon Religion of Tibet* (*Journ. of the Buddhist Text Society of India*, vol. I, fasc. de janvier et mai 1893). Cf. le même, dans *Journ. As. Soc. Beng.*, L (1881), 127.

qui ne cessèrent qu'après la conquête musulmane, Warren Hastings, au siècle dernier, essaya de les renouer au profit du commerce britannique, et c'est une curieuse histoire et bien étrange pour nos conceptions occidentales, que celle de ces négociations, telles que nous les retrace M. Gaur Dās Bysack[1]. Conduites par un Gosain vishnouite teinté de çaktisme et membre d'une des sectes de vedantistes descendues de Çankara, Pūran Gir, elles aboutirent à la fondation, en face de Calcutta, d'un monastère bouddhique sous la direction de ce personnage à faces multiples, qui y mourut en odeur de sainteté. La tentative de Warren Hastings demeura du reste stérile et, aujourd'hui, Lhassa est plus impénétrable que jamais[2]. C'est plus loin qu'au Tibet, jusqu'en Chine, qu'il nous faut aller avec M. J. J. De Groot, qui, avec la traduction du *Brahmajālasūtra* chinois (pas à confondre avec le texte pāli de même titre mais absolument différent), a donné une curieuse monographie sur la succession des écoles bouddhiques et sur le régime passé et présent du monachisme en Chine[3]. Cette étude faite avec beaucoup de soin et pour laquelle l'auteur a pu utiliser des souvenirs personnels, montre une fois de plus combien ce bouddhisme chinois qui, aux yeux du voyageur et dans son culte extérieur paraît si profondément altéré, est au contraire

1) *Notes on a Buddhist Monastery at Bhot Bāgān (Howrah), on two rare and valuable Tibetan MSS. discovered there, and on Pūrun Gir Gosain, the celebrated Indian Lāmāyo and Government Emissary at the court of the Tashi Lama, Tibet, in the last century*; Journ. of the As. Soc. of Bengal, LIX (1890), 59.

2) Sur le Bouddhisme au Tibet, cf. Karl Marx, *Three documents relating to the History of Lahdak*; Tibetan Text, Translation and Notes (Journ. of the As. Soc. of Bengal, LX (1891), 67); W. Woodville Rockhill, *Tibet. A Geographical Ethnographical and Historical Sketch, derived from Chinese Sources* (Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel., 1891, I et 197). — D'une histoire tibétaine moderne du bouddhisme chez les Mongols publiée par M. Georg Huth, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, il n'a paru encore que le 1er volume contenant le texte. Strassburg, 1892.

3) *Le Code du Mahāyāna en Chine, son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*. Verhandelingen der Koninklijke Akademie te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Deel I, n° 2. Amsterdam, 1893. — Pour le Japon, cf. Exposé des huit sectes bouddhiques du Japon par Gien-mio, de la secte Kegon (1309 ap. J.-C.), traduction par Alfred Maissiat (Revue de l'Hist. des Relig., XXV (1892), 219, 337; XXVI (1892), 201, 279).

reste fidèle à ses origines, quand on l'interroge dans ses documents écrits et officiels.

Mais ce n'est pas seulement vers le nord que s'est répandu le bouddhisme hindou, celui dont la langue sacrée était le sanscrit. Avec le brâhmanisme, il s'est aussi établi de bonne heure dans les pays à l'est et au sud, dans la presqu'île indo-chinoise et dans l'Archipel, où il a été supplanté beaucoup plus tard par l'Islam ou par cette forme particulière de la religion de Çâkya-muni qui s'est élaborée à Ceylan, le bouddhisme à canon pâli. La riche série des inscriptions bouddhiques sanscrites du Cambodge n'est pas encore publiée. Mais M. Fournereau en a rapporté deux de Siam, qu'il publiera sans doute prochainement[1] : l'une très ancienne, du VIIe ou du VIIIe siècle, temps où la vallée du Ménang était peut-être une dépendance de l'empire khmer, est toute sanscrite et, malgré son état fragmentaire, indique nettement de quel côté sont ses origines. L'autre, du XVe siècle, est déjà en pur pâli. Elle est gravée au-dessous d'un énorme *buddhapâda*, qu'elle prétend être la reproduction exacte du « pied sacré » adoré au sommet du Pic d'Adam en Ceylan. L'assertion n'est certainement pas vraie à la lettre; car la trace sacrée singhalaise se réduit à celle d'un seul pied et n'est qu'une cavité naturelle informe, tandis que l'image siamoise, comme beaucoup d'autres du reste, représente un double pied richement sculpté et décoré des *lakshanas* ou marques sacrées. Mais, ainsi que la langue dans laquelle il est rédigé, le monument n'en atteste pas moins les rapports nouveaux qui s'étaient établis alors, et même des rapports assez étroits. Car ce n'est pas par un simple effet du hasard que les images du pied sacré qu'on vend à Ceylan, au Pic d'Adam même, sont décorées de la même façon que la représentation siamoise. Mais c'est surtout des îles de l'Archipel qu'au cours de ces dernières années, les témoignages de cet ancien bouddhisme hindou et septentrional sont venus nombreux et significatifs. Les

1) Cf. *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, XXI, 64, et *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, fasc. III, pour les deux dernières inscriptions, deux seulement, XIX, p. 173 et XXV, p. 240, sont bouddhiques. X, p. 61 est douteux, et pourrait être tout aussi bien jaina.

beaux travaux de recherche et d'exploration patronnés par la Société de Batavia, par l'Académie d'Amsterdam, par l'Institut royal de la Haye, travaux et publications qui comptent parmi ce que l'archéologie orientale a produit de meilleur et que je ne puis qu'énumérer ici en note[1], nous révélant chaque jour davantage, sur des monuments d'un art riche et délicat, un bouddhisme profondément hindou, tout pénétré d'éléments vishnouites et civaïtes au point d'en être parfois méconnaissable, dans un état d'amalgame en quelque sorte, que la littérature permettait bien de deviner, mais qui n'avait pas été constaté jusqu'ici à un pareil degré sur des monuments figurés, pas même au Nèpal.

En passant au bouddhisme méridional, celui de Ceylan, dont la langue sacrée est le pâli et qui seul est parvenu à se constituer un véritable canon, comparable aux Vedas des brâhmanes, nous rencontrons d'abord les publications de la *Pâli Text Society*, qui, soit dit en passant, n'a pas fait beaucoup parler d'elle pendant ces trois dernières années. M. Léon Feer a publié la troisième partie (il y en a cinq) du *Samyuttanikâya*[2], le « recueil des sûtras

1) J. Groneman, *Tjandi Djago* (*Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXII (1888), 217). — H. D. M. Verbeek, *De oudheden van Madjapahit in 1815 en 1887* (Batav., XXXIII (1890), 1). — J. Brandes, *De koperen Platen van Sanderan (Bankalang, Bali), verklaard in het oud-Javaansch, het oud-Balineesch* (*Ibidem*, 165). — F. A. Liebrecht, *Bijdrage tot de kennis van het oudste Bali* (*Ibidem*, 233). — R. D. M. Verbeek, *Oudheden van Java. Lijst der voornaamste overblijfselen uit den Hindoetijd op Java. Met vele verklarende Kaarten* (*Verhandelingen* de la Société de Batavia, XLVI, 1891). — J. W. Ijzerman, *Beschrijving der oudheden nabij de grens der residentie's Soerakarta en Djokjakarta, met Atlas*. Publié par la Société de Batavia, 1891. — *Le même. Beschrijving van de Boeddhistische Bouwvallen te Muara Takoes* (Sumatra) (*Tijdschrift* de la Soc. de Batavia, XXXV (1891), 48). (Entre autres, des sculptures qui, par leur forme, rappellent celles de la vallée de Cabool). — A. G. Vorderman, *Over eenige verweg bekende oudheden van de residentie Madoera* (*Ibidem*, XXXVI (1893), 132). — J. Groneman, *Tjandi Parambanan op Midden-Java en de omgeving. Met beschrijvingen van Logam*. Publié par l'Institut royal de la Haye. Leiden, 1893. Sur ces fouilles, cf. le même, dans *La Liberté*, Gênes, janvier 1887; *Notulen* des séances de la Société de Batavia, novembre 1885 et juin 1886; et la *Beschrijving der oudheden*... de M. Ijzerman. Cf. aussi *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, XXI, 155.

2) *Saṃyutta-Nikâya. Part III, Khandha-Vagga. Pâli Text Society*, 1890. Les parties I et II sont de 1884 et 1888.

conjugués » (distinction de pure forme ; car les sûtras ainsi groupés ensemble le sont rarement en vertu d'affinités internes), qui est lui-même la troisième section du Sûtrapiṭaka, de la « corbeille des Sûtras ». La moitié environ (13 sûtras sur 34) de la première section de cette même « corbeille », le *Dîghanikâya* ou « recueil des longs (sûtras) » (dans le nombreil y en a aussi des courts), a été éditée par MM. T. W. Rhys Davids et J. Estlin Carpenter[1]. A la cinquième section de la « corbeille des sûtras », le *Khuddakanikâya* ou « recueil des petits (traités) » (encore un titre qui n'est qu'approximativement exact), appartiennent au contraire le *Petavatthu* ou « livre des mânes » édité par M. Minayef[2], l'*Itivuttaka*, recueil de récits mis dans la bouche du Buddha, édité par M. E. Windisch[3], le livre des *Jâtakas*, dont la publication, commencée bien avant la fondation de la Pâli Text Society et poursuivie indépendamment d'elle par M. V. Fausböll, s'est enrichie d'un cinquième volume[4]; et le *Dhammapada*, dont le

1) *The Dîgha Nikâya*, vol. I. Pâli Text Society, 1890. Le commentaire de Buddhaghosha dont la publication a été commencée par les mêmes, en 1886, et qui fait en ayoma sur le texte, est ainsi distancé à son tour; car la partie éditée ne comprend que les sept premiers sûtras.

2) *Petavatthu*. Pâli Text Society, 1889. Texte et extraits du commentaire de Dhammapâla. — On doit encore à M. Minayef, dans le *Journ. of the Pâli Text Society*, 1888, l'édition de la *Kathâvatthu-pakaraṇa-Aṭṭhakathâ*, un commentaire sur le KathAvatthu, traité encore inédit de la « corbeille » de l'Abhidharma, sur un grand nombre de questions controversées et sur les solutions qu'elles reçoivent dans diverses écoles. Sur le *Kathâvatthu*, cf. l'analyse qu'en a donnée M. Rhys Davids, *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1892, 8.

3) *Itivuttaka*. Pâli Text Society, 1889. — On doit encore à M. Windisch des *Notes on the Edition of the Uddna* (édité pour la P. T. S. par M. Steinthal, en 1885), dans le *Journ. of the Pâli Text Society*, 1890.

4) *The Jâtaka, together with its Commentary, being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha. For the first time edited in the original pâli*, vol. V. Londres 1891. Ce volume va jusqu'à la fin du récit 537, et il en faudra encore deux autres pour achever l'ouvrage. Un index des livres, des chapitres et des Jâtakas composant la collection a été donné par M. W. H. D. Rouse, dans le *Journ. of the Pâli Text Society*, 1892. La traduction anglaise par Mrs. C. A. F. Rhys Davids est restée interrompue depuis 1880, date du premier et unique volume; mais elle est annoncée comme devant être prochainement reprise dans les *Sacred Books of the East*. En attendant, plusieurs de ses récits ont été traduits séparément, par MM. T. W. Rhys Davids, *The Buddhist Jâtaka (Kulyâ-*

commentaire par Buddhaghosha a fourni à M. W. F. Gunavardhana[1] et à MM. Louis de la Vallée Poussin et Godefroy de Blonay[2] le sujet d'intéressantes communications. M. Otto Franke a discuté de nouveau le titre même de ce livre célèbre, qu'on a rendu de diverses manières : selon lui, *dhammapada* est un collectif et signifie « les stances de la loi »[3]. M. Herbert Baynes a fait connaître une nouvelle collection de *Kammavâcâ*[4], beaucoup plus ample que celles qu'on avait jusqu'ici de ces formulaires. Sans être strictement canoniques, ils sont très anciens pour le fond, et ils donnent, avec l'exactitude d'un procès-verbal, les *solemnia verba* des différents actes de la vie monacale, ordination, distribution de vêtements, élections, rapports avec les frères et les supérieurs, prise de possession d'un monastère ou d'une cellule, retraites, dispenses, peines disciplinaires, réhabilitation, excommunication, tels qu'ils sont prescrits dans le canon. Les plus importants de ces actes, l'*upasampadâ* ou l'ordination des moines, la célébration bimensuelle de l'*uposatha*, les assemblées en chapitre, exigeaient un local spécial, une *sîmâ* (proprement « limite, abornement »), dont la consécration est déjà l'objet de prescriptions dans le *Vinayapitaka*, la « corbeille de la discipline ».

sian and Oriental Record., 1er numéro de 1890) ; Robert Chalmers, *The Lineage of « The Pearl Rosary »* (Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel., 1892, 22. A propos d'un poème de M. William Morris, l'*Ulfklyfinka* est rapprochée de passages du Talmud, du Coran et des *Gesta Romanorum* : H. F. St. Andrew St. John, *Shâvidatta Jâtaka Varâha* (Ibidem, 1892, 77) ; le même, *Tanaya Jâtaka Varâha* (Ibidem, 1893, 257) ; le même, *Kanakha Jâtaka or the Hermit Vessantara Sâra and the Hunter* (Ibidem, 1893, 567). Ces trois derniers récits sont pris à des sources bouddhiques. — Mlle Mabel Bode a donné, en texte pâli et traduction anglaise, d'après le commentaire inédit de Buddhaghosha sur l'*Anguttaranikâya* (la 5e section de la « corbeille » des sûtras), les biographies des treize premières *Therî* disciples du Buddha : *Women Leaders of the Buddhist Reformation* (Ibidem, 1893, 517, 763).

1) *The Story of Thulla Tissa Thera* (*The Orientalist*, IV (1891), 60). *Prince Nanda* (Ibidem, IV (1892), 119).

2) [illegible] homélitiques (*Rev. de l'Hist. des Religions*, XXVI (1892), 190). La traduction des stances laisse à désirer.

3) *Der Name « Dhammapada »* (*Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesell.*, XLVI (1892), 734).

4) *A Collection of Kammavâcâ* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1892, 53, 360).

Un règlement plus précis et plus détaillé à cet égard, mais du XVe siècle seulement, est conservé dans les célèbres inscriptions pâlies des dix stèles de Kalyâni près de Pégu, éditées pour le gouvernement anglo-birman par M. Taw Sein Ko[1], traducteur officiel à Rangoon. Outre leur objet immédiat, ces inscriptions contiennent une histoire du bouddhisme en Birmanie sur le modèle des annales singhalaises, où la fondation de l'Église birmane est rattachée directement au Buddha et aux missions d'Açoka[2] et où, parmi des fables, il se trouve des données de réelle valeur. M. Ernest M. Bowden a décrit les cérémonies de l'*upasaṃpadâ* et de l'*upasampadâ*, telles qu'elles se pratiquent actuellement à Ceylan[3]. De l'ensemble de la littérature canonique, M. K. E. Neumann a tiré un choix de textes accompagnés de traductions[4], qui serait encore plus recommandable s'il n'était pas aussi directement apologétique. Cette même tendance dépare une autre publication de M. Neumann, où il traduit deux sûtras bouddhiques (le *Sâmaññaphalasutta* du Dîghanikâya, dont il a le premier bien rendu le titre, et le *Mahâdukkhakkhandhasutta* du Majjhimanikâya), qu'il confronte avec un traité de maître Kek-

1) *The Kalyâni Inscriptions erected by king Dhammaceti at Pegu in 1476 A. D. Text and Translation*. Rangoon, 1892. Des dix stèles, trois seulement sont en pâli, les autres contiennent la traduction en talaing. Le travail de M. Taw Sein Ko, qui n'est pas fait sur les stèles originales, maintenant en assez triste état, mais d'après d'anciennes copies manuscrites, est reproduit dans l'*Indian Antiquary*, XXII (1893), 11 et s. L'état actuel des stèles est décrit dans un article additionnel, *ibidem*, 274.

2) La même tradition, qui est de toute universalité en Indo-Chine, est inscrite sur une autre inscription birmane plus moderne, également étudiée par M. Taw Sein Ko : *A preliminary study of the Pondaung Inscription of S'inbyugyun, 1774 A. D.* (*Ind. Antiq.* (1893), 1 et s.). — On doit encore à M. Taw Sein Ko la publication (transcription en caractères pâli-birmans (rodarmes analogues) des inscriptions rapportées par le regretté Forchhammer au cours de sa dernière campagne d'exploration en Birmanie : *Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava deciphered from the last impressions found among the papers of the late Dr. E. Forchhammer, Government Archæologist, Burma*. Rangoon, 1893.

3) *The Upasatha and Uposampadâ Ceremonies* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1893, 139).

4) *Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pâli-Canon, zum ersten mal übersetzt*. Leiden, 1892.

hart [1]. Comment M. Neumann a-t-il pu ne pas voir combien, sous le rapport de l'expérience et de la pensée personnelle, de la conception profonde, vivante et soutenue, la méditation du vieux mystique rhénan est supérieure à ces fossiles bouddhiques où, après de hautes et belles formules, il ne reste plus qu'à constater une lamentable impuissance à les mettre en œuvre et à les développer? Dans une publication posthume, M. James de Alwis a interrogé cette même littérature canonique sur une question spéciale, celle des miracles attribués au Buddha [2]. Enfin, dans deux intéressantes plaquettes, M. E. Teza a montré comment les bouddhistes ont été amenés naturellement à déformer certaines traditions brâhmaniques [3], et combien il faut être prudent dans l'appréciation littéraire et comparative de leurs écritures, où toutes choses, les défauts comme les qualités, sont en harmonie parfaite avec le but et avec le milieu [4]. Sans doute il y faut toutes les précautions que réclame M. Teza. Mais, après tout, peut-on s'empêcher de comparer, et n'est-ce pas le cas de dire à tant de nos modernes bouddhistes : à vous de donner l'exemple et de ne pas commencer?

Au sortir de cette littérature canonique, nous rencontrons celle des commentateurs, à commencer par le plus grand de tous, Buddhaghosha. Il doit avoir commenté le Tripitaka entier, à la constitution définitive duquel il n'a peut-être pas été étranger, et une grande partie de cette œuvre, additionnée certainement de portions apocryphes, nous a été conservée. Combien les traditions varient à son égard, on peut en juger par un mémoire du révérend Thomas Foulkes, qui s'est donné la peine de les recueillir [5].

1) *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Traktat Meister Eckharts, aus den Originalsprachen übersetzt und mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben.* Leipzig, 1891.

2) Kosuta-Sutta. — On *Miracles* (*The Orientalist*, IV (1891-1892), 83, 107; incheve).

3) *Un Cenno del Paradiso nelle tradizioni buddiche* (Atti *del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*. Tome IV, serie VII, 1892-93).

4) *L'Arte degli scrittori persiani ed indiani* (Atti e memorie *della R. Accademia di Padova*. Vol. IX, 1893).

5) *Buddhaghosa* (*Ind. Antiq.*, XIX (1890), 105).

La plus probable, pourtant, et de beaucoup, est celle des annales singhalaises[1], qui le font arriver du Magadha en Ceylan dans la première moitié du IVe siècle. Plus tard il fut adopté comme le grand restaurateur et le second fondateur de leur église par les Birmans, qui finirent même par faire de lui un des leurs. Sur ce rôle, les inscriptions de Kalyâni sont encore muettes, et il ne lui est pas attribué non plus dans une biographie pâlie, la *Buddhaghosuppatti*, que vient de publier et de traduire M. James Gray du collège de Rangoon[2]. L'auteur, un certain Thera Mahâmangala, de date incertaine, était de Ceylan, et son œuvre, bien qu'elle ne soit plus connue qu'en Birmanie, n'est en effet qu'un tissu de fictions greffées sur les maigres données des annales singhalaises. M. James Gray a joint à sa traduction d'amples informations et de copieux extraits des chroniques birmanes modernes ayant trait à la légende. Le premier en date, selon la tradition, de tous les ouvrages de Buddhaghosha et celui dont le texte est peut-être le mieux garanti, parce qu'il était plus difficile à interpoler, est un exposé doctrinal du bouddhisme, le *Visuddhimaggo* ou « chemin de la pureté ». M. J. E. Carpenter en a publié une table des matières en pâli[3], et une édition du texte du traité accompagnée d'une traduction en sanscrit par le pandit Harimohan Vidyâbhushan a été commencée dans le *Journal* de la *Buddhist Text Society of India*[4].

1) La compilation la plus compréhensive de ces annales, le *Mahâvansa* (le récit extrêmement intéressant, inédit bien que connu, jusqu'à ces derniers temps, de toute la période de possession de l'île par les Anglais) est maintenant complètement traduit : *The Mahâvansa. Part II. Containing chapters xxxvi to c. Translated from the original Pâli into English, for the Government of Ceylon, by* L. C. Wijesinha, *Mudaliyár. To which is prefixed the Translation of the first Part (published in 1837) by George Turnour.* Colombo, 1889. La traduction de Turnour a été soumise à une révision sévère. On sait que l'opinion courante depuis Turnour, qui place la rédaction de la première partie de la chronique au Ve siècle, repose sur une base assez fragile. Cf. à ce sujet : Edmund N. Snyder, *Der Commentar und die Textüberlieferung des Mahâvansa*, Berlin, 1891.

2) *Buddhaghosuppatti or the Historical Romance of the Rise and Career of Buddhaghosa*, Londres, 1892.

3) *Visuddhi-maggo. Abstract of contents (Index of the Pâli Text Soc.)*, 1890. — Cf. le résumé d'une analyse de l'ouvrage par M. H. C. Warren, dans les Transactions du Congrès des orientalistes de Londres, t. I, 382.

4) N° de janvier 1893.

Après l'époque de Buddhaghosha, l'histoire littéraire de Ceylan présente une grande lacune. Quelques noms d'auteurs, quelques titres d'ouvrages disparus qu'on essaie de restituer d'après des versions singhalaises, des commentaires de date incertaine, c'est à peu près tout ce que l'on rencontre jusqu'à la renaissance des lettres pâlies au XIIe siècle. C'est à cette dernière période, aux temps de Parâkramabâhu le Grand et de ses successeurs, qu'appartiennent le *Bhaktiçataka* ou « Centurie de la dévotion (au Buddha) », de Rûmacandra Bhâratî (un brâhmane d'origine bengalaise et, d'après son surnom, un *dâçanâmin* sectateur de Çankara), édité en sanscrit par Dharma Râj Borna et traduit en anglais par le pandit Hara Prasâd Çâstrî[1]; le *Saddharmasamgaha* ou « résumé de la bonne loi » de Dharmakîrti, édité en pâli par M. Nedimâle Saddhânanda[2]; le *Sârasamgaha* ou « résumé de l'essence (de la religion) », un manuel de même caractère par Siddhârtha, disciple de Buddhapriya, dont M. K. E. Neumann a publié le premier chapitre avec des notes et une traduction[3]; la *Samantakûtavannanâ* ou « Description du Pic d'Adam », un poème du thera Vaideha, édité dans le *Journal* de la *Buddhist Text Society*[4]; la *Rasavâhinî* ou « la rivière du goût », un recueil de contes édifiants traduit une première fois du singhalais en pâli par un certain Râshtrapâla, revu ensuite et remanié par le même thera Vaideha, et dont M. Sten Konow a publié et traduit en allemand deux nouveaux récits[5]; enfin (mais remontant à une période un peu plus ancienne) ces divers traités de morale et de discipline intitulés *çikshâ*, auxquels M. Édouard Müller vient d'en ajouter un nouveau, en langue singhalaise, la *Heranasikkhâ*, ou « manuel (des devoirs à l'usage) des novices »[6].

1) *Bâbû*, N° de mai 1893.

2) *Journ. of the Pâli Text Society*, 1890.

3) *Das Sârasamgaha, eines Kompendiums buddhistischer Anschauungen, erstes Kapitel. Text, Uebersetzung, Anmerkungen*. Leipzig, 1892.

4) *Ib.* de mai 1893.

5) *Zwei Erzählungen aus der Rasavâhinî* (Extrait *d. d. morgenl. Gesell.*, XLIII (1889), 297. Dès 1885, M. Speyer avait publié les quatre premiers récits du recueil dans ses *Ancient Indian*.

6) Dans *Festgruss an Rudolf von Roth, zum Doktor-Jubiläum*, p. 25, Stuttgart,

C'est principalement d'après les écritures pâlies que M. H. Oldenberg a composé son beau livre sur le Buddha, dont il a paru une deuxième édition[1], et que M. A. Foucher a eu la bonne pensée de mettre, en une traduction fidèle et élégante[2], à la portée du public français ne lisant pas l'allemand. C'est exclusivement à ces mêmes sources que M. Edmond Hardy a puisé son exposé du bouddhisme primitif[3]. J'ai déjà parlé assez longuement de ces ouvrages dans la *Revue*[4], pour pouvoir me dispenser d'y revenir aujourd'hui. Moins fait de première main pour ce qui concerne les origines, mais avec une information très suffisante, la récente publication sur le bouddhisme de V. R. S. Copleston[5] est aussi un excellent livre. L'auteur, qui est évêque de Colombo, a pu puiser dans une riche expérience personnelle pour ajouter à l'appréciation du bouddhisme ancien le tableau de son état présent à Ceylan. Il ne se prétend pas désintéressé, mais je crois qu'il a su être impartial : si le verdict est sévère, il est juste et opportun. Sans être évêque, on peut être agacé de tout ce qui se débite sur le bouddhisme. C'est aussi dans un esprit sage et ferme qu'est conçu le *Buddhism* de sir Monier-Williams[6]. Le livre tient ce que promettait le mémoire que je notais dans le dernier Bulletin[7] et dont il est le développement. Sans viser à

1881. — Sur une ambassade singhalaise envoyée en 1288 au sultan d'Égypte, dont Makrizi nous a conservé le souvenir, voir une note de M. Rhys Davids, dans *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1891, 479.

1) *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.* 2te Auflage. Berlin, 1890.

2) *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté.* Traduit de l'allemand d'après la seconde édition. Avec une préface par M. Sylvain Lévi. Paris, 1894.

3) *Der Buddhismus nach seinen Pali-Werken dargestellt.* Münster en Westphalie, 1890.

4) T. V (1882), 234 et t. XXIII (1891), 213.

5) *Buddhism Primitive and Present in Magadha and in Ceylon.* Londres, 1893.

6) *Buddhism, in its Connexion with Brâhmanism and Hinduism, and in its Contrast with Christianity.* Londres, 1889. — Il y a un peu d'intempérance de fantaisie téméraire dans un article de M. F. Nolan : *The Legend of Buddha* (Calcutta Review, janvier 1892). Mais il y a aussi du bon sens dans cet article, et c'est là une note rafraîchissante au milieu de ces voisins de louanges qui nous vient depuis quelques années de l'Inde.

7) T. XIX (1889), 276.

l'originalité ni à de grandes théories. Il est solide et plein de renseignements. On y voit l'effort du moins de faire au bouddhisme sa juste part dans le passé de l'Inde, de le prendre non pas seulement comme une abstraction littéraire, mais avec ses racines et ses conséquences. Enfin on n'y est pas séduit par cette simplicité et cette logique apparentes qu'il est si facile d'obtenir en s'en tenant aux documents du sud ; mais on y sent aussi le reflet de la confusion dans laquelle nous laissent ceux du nord. M. A. Bastian, de même et avec plus de décision encore, a essayé d'embrasser le bouddhisme dans son ensemble en s'adressant aux deux traditions. Mais, pour résumer son mémoire [1], il faudrait d'abord le comprendre, y saisir quelque chose comme un fil conducteur, et j'avoue humblement n'y avoir pas réussi. Le mémoire est riche en détails et témoigne de vastes lectures, mais je serais embarrassé de dire de maint paragraphe, pourquoi il y vient à telle place plutôt qu'à toute autre. Et cette monographie si hérissée est une conférence! C'est une conférence aussi et plus facile à comprendre que celle de M. Bastian que l'étude de M. Vinson sur l'évolution du bouddhisme [2], mais dont le titre seul doit déjà inspirer de la défiance à quiconque est tant soit peu au courant de la question. Le mot d'évolution est à la mode ; il nous vient des sciences naturelles. Quand on nous parle de l'évolution d'une plante ou d'une maladie, nous entendons par là une série de changements observés et suivis exactement, pas à pas, depuis l'origine, et desquels il se dégage une loi. Pouvons-nous faire cela pour le bouddhisme, dont nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot? Aussi M. Vinson n'a-t-il rien tenté de semblable. Il nous a donné des considérations sur les diverses sortes de bouddhisme, très souvent justes, parfois contestables, additionnées de quelques erreurs

1) *Der Buddhismus als religions-philosophisches System. Vortrag gehalten in der Aula des Königl. Museum für Völkerkunde zu Berlin*, Berlin, 1883. — L'une des trois planches qui accompagnent le mémoire est un de ces blasonnements dont il a été question plus haut, p. 264.

2) *L'évolution du bouddhisme. Dixième conférence transformiste*, dans les *Bulletins de la Société anthropologique de Paris*, t. III, 4e série, 1892.

et d'appréciations par trop sommaires[1], plus un hymne final à l'évolution. Ce n'est pas assez pour justifier le titre.

Ce qui rend cette histoire si difficile à écrire, c'est la diversité du bouddhisme, la diversité surtout de sa double tradition sanscrite et pâlie. J'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de traiter cette question dans la *Revue*[2] et je ne veux pas y rentrer ici. Je rappellerai seulement que pour nous, avec nos conceptions et nos méthodes, cette diversité est réelle, qu'elle aboutit à des conflits sur une infinité de points essentiels et que, selon que nous nous prononçons pour l'une ou pour l'autre tradition, nous obtenons en quelque sorte deux religions distinctes, même pour la période des origines. M. Kern a bien essayé de concilier les deux traditions[3], mais en les soumettant toutes deux à un système d'interprétation mythique où il est difficile de le suivre. MM. Oldenberg, Rhys David et d'autres *petit scholars* tranchent la question en n'acceptant, pour les origines, que les documents du canon méridional, et c'est là encore un parti pris qui éveille de légitimes défiances. Le problème serait-il insoluble? Je ne le pense pas. Je remarque, en effet, que cette divergence, pour nous si sensible, paraît avoir frappé bien moins les Hindous eux-mêmes. Les relations entre l'Inde du nord et Ceylan n'ont jamais été interrompues, et ceux qui passaient de l'une à l'autre ne paraissent avoir été ni étonnés ni dépaysés. Ils voient là de simples différences d'écoles ou, s'ils font une distinction plus profonde, c'est entre *Hînayâna* et *Mahâyâna*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Et je me demande si leur impression, après tout n'était pas la vraie; si, avec nos habitudes de critique, nous

1) Par exemple, p. 407, Avalokiteçvara, qui doit devenir le Bouddha historique (le rapport est un peu moins prévenu, p. 413), et p. 410 « le matérialisme scientifique des doctrines de Confucius ». Comprenne qui pourra.

2) Entre autres, t. V (1882), 121, 239.

3) Dans sa belle et savante Geschiedenis van het Buddhisme in Indië. Haarlem, 1882-1884. Une traduction en a été faite anglais (par M. Jacobi, 1896-1898) à l'usage des Allemands qui, pourtant, en avaient bien moins besoin que nous. On avait commencé aussi, dans cette Revue même (t. IV, V, VII), à en faire une pour nous; mais elle est restée interrompue. Une traduction française qui mettrait cet excellent ouvrage à la portée de notre public, serait actuellement sûrement le meilleur service qu'on puisse rendre aux études bouddhiques en France.

n'exagérons pas ces différences, et si nous ne parviendrons pas à les concilier un jour, à mesure que nous saurons mieux entrer dans la pensée hindoue et qu'au lieu de traiter le bouddhisme comme une de nos religions occidentales, en y introduisant nos distinctions tranchées, nous le verrons davantage comme une religion hindoue, qui peut être beaucoup de choses à la fois. Mais ceci ne sera pas l'œuvre d'un jour. Il nous faudra tout d'abord mieux connaître un des côtés de la question, le bouddhisme hindou du nord, que nous connaissons fort peu. De ses principaux livres, un petit nombre seulement a été soumis à une étude approfondie; de ses écoles nous n'avons encore que la nomenclature, et nous n'avons que peu de chose de l'œuvre de ses théologiens, de ses traités de formation secondaire où la doctrine a été systématisée, comme elle l'a été d'autre part dans le canon pâli, et, ce qui est essentiel, systématisée par des Hindous, non par nous. Il y a à ce sujet de très bonnes observations dans un travail de M. Sylvain Lévi[1], et qui seraient meilleures encore, si elles étaient faites avec un peu plus de mesure. C'est une excellente idée que d'étudier le bouddhisme du nord et de commencer cette étude par celle de l'*Abhidharmakoçavyâkhyâ*; mais que ce livre soit nécessairement le pivot de toute l'histoire religieuse de l'Inde, c'est de la poésie, encore que ce soit écrit en prose.

Avec M. Augustin Chaboseau[2], nous quittons le terrain des études solides pour entrer dans les limbes du néo-bouddhisme et de ses congénères, occultisme, théosophisme, ésotérisme, spiritisme, kabbalisme, etc. M. Chaboseau, qui est directeur du *Voile d'Isis* et, si je ne me trompe, ésotériste, se défend d'être du néo-bouddhisme, auquel même il en veut beaucoup, je ne vois pas trop pourquoi. S'il a su se garer de certaines excentricités, sa méthode, au fond, et ses résultats sont à peu de chose près les mêmes, puisqu'il cherche et trouve dans le bouddhisme non seulement une philosophie transcendante, une et originale, mais

1) *La somme des religions et les religions de l'Inde*. Publication de l'*École pratique des hautes études*, section des sciences religieuses. Paris, 1888.

2) *Essai sur la philosophie bouddhique*. Paris, 1891.

une science qui sera-peut-être celle du XXe siècle, mais qui, en tout cas, est singulièrement en avance sur celle du nôtre. Son livre mérite à certains égards de ne pas être confondu avec les productions ordinaires de cette école, mais il appartient à la même classe. On n'attendra pas de moi un compte rendu détaillé de cette littérature, compte rendu que je serais d'ailleurs incapable de faire. Je ne saurais même dire si les périodiques sans nombre et de toute couleur qui la patronnent et lui servent d'organe, le *Lucifer* de Londres, *The Path* de New-York, les *Lotos-Blüthen* du docteur Franz Hartmann de Leipzig, sans compter ceux de Paris, sont encore en vie. Parmi les livres publiés à part, les meilleurs sont encore quelques effusions d'un dilettantisme attendri, comme « l'Imitation du Buddha », de M. Ernest M. Bowden[1], ou le petit traité d'abord anonyme et attribué à Mme Blavatski, depuis avoué par Mme Mabel Collins, « Lumière sur la Voie[2] », dont il a paru une traduction sanscrite par le pandit Bhâshyâchârya[3]. Si l'on veut voir au contraire jusqu'à quel point peuvent être poussés l'illuminisme ou le charlatanisme, on n'a qu'à parcourir le prospectus d'un livre publié à Philadelphie « l'Antiquité dévoilée[4] », qui, par plusieurs de ses chapitres, est d'inspiration néo-bouddhique.

Dans l'Inde même, comme du reste partout, le mouvement est inséparable du théosophisme : les publications, les sociétés, les champions de l'un sont presque toujours aussi ceux de l'autre. La direction, du moins apparente, appartient au colonel Henry S. Olcott, président de la Société théosophique de Madras, laquelle compte par le monde près de deux cents sociétés affiliées (deux à Paris, paraît-il), dont cent cinquante dans l'Inde. L'ar-

1) *The Imitation of Buddha : Quotations from Buddhist Literature for each Day in the Year. With Preface by sir Edwin Arnold.* Londres, 1885. (Trois éditions en une année.)

2) *Light on the Path; a Treatise written for the Personal use of those who are Ignorant of the Eastern Wisdom, and who desire to enter within its Influence. New Edition with notes by the Author.* Londres, 1889.

3) *Margaprakâsha. Published by the Theosophical Society, Madras. Second Edition.* Mysore, 1889.

4) *Antiquity unveiled. The most important Revelations concerning the True Origin of Christianity.* Philadelphie, 1890.

gana de la Société mère, *The Theosophist*, en est à son XVe volume. M. Olcott, qui avait déjà doté le bouddhisme d'un catéchisme, y a publié un formulaire approuvé par les chefs des églises de Birmanie, de Chittagong, de Ceylan et du Japon, où est résumé en quatorze articles le *credo* commun à tous les bouddhistes[1]. On pense bien qu'elle est maigre, cette *platform of common belief*, comme l'appelle M. Olcott, et qu'elle ressemble fort peu au bouddhisme d'aucune époque et d'aucun pays connus. Tout ce qu'elle prouve pour le moment, c'est qu'aux Indes, comme ailleurs, on arrive à se concentrer entre gens peu regardants; peut-être aussi a-t-elle été prise un sérieux au récent Congrès de Chicago. La Société professe d'ailleurs un même culte éclectique et naïvement mystique pour toutes les manifestations anciennes de la pensée *aryenne*, et le *Theosophist* contient un certain nombre d'articles d'archéologie religieuse hindoue auxquels il ne faut pas demander beaucoup de critique, mais qui sont d'une réelle valeur et supérieurs en tout cas à ce qui se publie dans les périodiques similaires de l'Occident[2]. Les Européens qui prennent une part militante dans le mouvement ne font pas grande preuve de jugement. Mais les indigènes y sont dans leur rôle et beaucoup d'entre eux y voient bien sincèrement un moyen de relèvement et de salut pour leurs compatriotes. C'est l'une des multiples manifestations, et non la moins curieuse, de ce travail de gestation qui agite les couches supérieures de la société hindoue et dont la contagion s'étend à bon nombre d'Anglo-Indiens[3]. A Ceylan, le mouvement a pour orga-

1) Dans le numéro de janvier 1892, *A United Buddhist World*, being *fourteen Fundamental Buddhistic Beliefs certified by the High Priests of Burma, Chittagong, Ceylon and Japan, to be common to the Northern and Southern Buddhism*; extr. tiré à part, Madras, 1892.

2) Voir, par exemple, dans le volume de 1890, une curieuse relation par M. H. Dharma Pâlasiri d'une entrevue avec le prêtre bouddhiste Sumangala de Ceylan : *A Talk with Sumangala, Is Southern Buddhism materialistic?*

3) Voir, par exemple, *The Rev. A. Jon. of Gr. Brit. and Irel.*, 1893, 225, la relation de plusieurs conversions au bouddhisme, notamment celle d'un certain M. Powell à Colombo. C'est dans *The Light of Asia* de sir Edwin Arnold, un grand prêtre persan, mais à coup sûr un chanoine et un dilettante, que ce quasi-converti a trouvé son chemin de Damas.

une plusieurs périodiques en singhalais et en anglais, notamment depuis 1888 le *Buddhist* de Colombo, patronné et plus ou moins inspiré par le colonel Olcott et qui, conformément à son titre, représente plus particulièrement le bouddhisme militant. Au Bengale il est propagé par la *Mahâ-Bodhi Society*. Fondée à Colombo, Ceylan, en 1891, celle-ci a son prétendu quartier général à Buddha-Gayâ en Bihar, son siège effectif à Calcutta : pour patron, elle a le Grand Lama du Tibet ; pour président le mahâthera Sumangala de Ceylan ; pour vice-présidents, de hauts dignitaires des églises de Birmanie, du Japon, de la Chine et de Ceylan ; pour directeur et conseiller, le colonel Olcott ; pour secrétaire général, M. H. Dharmapâla, qui est aussi le principal rédacteur de son organe, le *Journal of the Mahâ-Bodhi Society*[1], et a été son représentant au Congrès de Chicago[2]. Outre son but général de propagande, elle a pour objet spécial la fondation d'un collège bouddhique international à Buddha-Gayâ, et la revendication à cet effet pour le bouddhisme (contre paiement bien entendu ; l'administration anglaise ne l'entendrait pas autrement) du grand temple récemment restauré et depuis longtemps occupé par des desservants çivaïtes[3]. But général et objet particulier, ce sont là des affaires qui ne nous regardent pas. Ce qui, par contre, nous laisse moins indifférents, c'est le verbiage prétentieux dont le *Journal* est rempli et la pensée à peine déguisée d'exciter le fanatisme hindou contre les musulmans. A côté de cette Société et en partie avec les mêmes éléments, il s'en est fondé une autre à Calcutta, qui mérite plus d'être encouragée, la *Buddhist Text Society of India*[4]. Celle-ci, comme la dénomination

1) Premier numéro, Calcutta, mai 1892.

2) Pour un premier compte rendu de son rôle au Congrès (il y a eu des incidents ; les managers ont fait voyager M. Dharmapâla en seconde classe), voir le dernier numéro du Journal, octobre 1893.

3) Il n'y a pas actuellement dans tout le pays un seul bouddhiste authentique, si ce n'est, et encore ! quand M. Dharmapâla s'y trouve de passage. M. Olcott, lui-même, vient de se voir débouté de sa demande tendant à faire déclarer [illegible] par un arrêt rendu par lui à Calcutta, le 24 octobre 1892. *The Khuddaka Sikkhâ between Hinduism and Buddhism. Edited with an Introduction and Appendix by H. Dharmapâla*, Calcutta, 1892.

4) Constituée à Calcutta le 13 août 1892. De son *Journal*, deux fascicules ont

l'indique, se propose de publier des travaux sur l'histoire du bouddhisme et des textes bouddhiques sanscrits, pâlis, tibétains, et j'ai déjà eu l'occasion plus haut d'indiquer ceux qu'elle a choisis pour son début. Il y a encore quelque inexpérience dans ce choix et dans la disposition générale de *son Journal*. A côté de morceaux excellents, comme le *Viuddhimaggya*, il y en a d'insignifiants, surtout quand ils ne sont donnés qu'à l'état de fragments, comme les extraits de Kshemendra. Qu'elle se montre à l'avenir plus sévère, qu'elle s'attache à exploiter au vrai profit de l'histoire le vaste champ qu'elle a devant elle, sans verser dans le folk-lore facile, ni dans la propagande indiscrète, et elle sera sûrement utile. Le moins qu'elle ressemblera à sa sœur jumelle, la *Mahâ-Bodhi Society*, le mieux ce sera pour elle et pour nous.

A. Barth.

para, en janvier et en mai 1868. — Pour un autre témoignage un peu plus ancien (1860) de la persistance ou de la renaissance d'une activité bouddhiste dans le Bengale oriental, voir une note de M. Cecil Bendall dans le *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1882, 140.

LES HÉRODES ET LE RÊVE HÉRODIEN

Un élément perturbateur, interrompant le déroulement logique de l'histoire du peuple d'Israël au dernier siècle avant notre ère et pendant le premier qui la commence; une série d'efforts vigoureux, systématiquement poursuivis sans jamais aboutir qu'à des résultats partiels et temporaires; quelque chose de brillant et de sombre à la fois, de quoi fournir la matière d'une douzaine de tragédies historiques; des éclipses et des retours de fortune également inattendus; le plus singulier mélange de diplomatie raffinée et de passions barbares, d'énergie indomptable et de lâches faiblesses; une énigme enfin dont la solution pique la curiosité des historiens : — tel est l'ensemble de faits agglomérés autour de ce nom d'Hérode qui se détache avec un étrange relief sur le fond lugubre des derniers temps de la nation juive. Quelques recherches sur les antécédents immédiats de la religion chrétienne et sur les premiers jours de son évolution m'ont amené à une conclusion, imparfaite, je crois, jusqu'à présent, et que je soumets au jugement de ceux qui ont étudié la même période. La politique tient plus de place que la religion dans l'histoire des Hérodes, mais il suffit que pendant plus d'un siècle cette famille ait régné à titres divers sur le peuple juif encore réuni en corps de nation, pour qu'elle ait une place dans l'histoire religieuse. N'y a-t-il dans ces péripéties par lesquelles passa cette famille princière que des rencontres adventices et fortuites de circonstances tantôt favorables, tantôt désastreuses? — ou bien, malgré la faiblesse mentale et morale de bon nombre de ses représentants, peut-on discerner une de ces arrière-pensées dynastiques, héréditaires, qui se transmettent des plus forts aux plus faibles jusqu'à la chute irréparable de la lignée? — voilà la question que je voudrais tâcher de résoudre.

I

On sait en gros de quel prestige mérité la famille des Asmonéens ou Maccabées fut en possession pendant longtemps dans le cœur du peuple juif qu'elle avait si brillamment émancipé du joug humiliant et démoralisant des rois de Syrie. L'histoire si dramatique de la lutte engagée, héroïquement et très habilement soutenue, par les fils du vieux Mattathia contre les armées d'Antiochus Épiphane et de ses successeurs, est une des plus belles pages des annales d'Israël. Il n'est pas surprenant que le peuple délivré ait volontiers remis aux auteurs de sa délivrance les pouvoirs d'un principat à peu près dictatorial et du pontificat — les deux genres de fonction étant alors inséparables de fait. Quand le dernier fils de Mattathia, Simon le prince-pontife, mourut (135 av. J.C.), il laissait un fils Jean Hyrcan, qui lui succéda. Les débuts du principat de Jean Hyrcan furent pénibles, mais il se releva par de brillants succès, conquit et annexa l'Idumée et la Samarie, reconstitua à peu près l'ancien royaume de David et de Salomon, et son règne marque l'apogée de la période asmonéenne.

C'est pourtant sous son principat que se déclara la scission qui devait avoir des conséquences prolongées et fatales à la nation qu'il avait élevée à un degré de puissance depuis longtemps inconnu. La guerre sainte contre la Syrie avait eu pour premier mobile la fidélité à la Loi que les mesures tyranniques d'Antiochus Épiphane violaient en principe et en détail. La révolution nationale avait balayé ces *hellénisants* (qu'il ne faut pas confondre avec les *hellénistes* des temps qui suivirent), ces Juifs amollis, honteux de leur judaïsme et tout disposés à adopter les mœurs, les coutumes et mêmes les dévotions grecques. La nation[1] et la Loi étaient si étroitement unies dans l'esprit de la nation que la cause de l'indépendance avait pu réunir dans un effort commun ceux qui s'inspiraient surtout d'un patriotisme aiguisé et ceux que le zèle religieux animait d'une haine profonde

contre un pouvoir idolâtre et impie. Il y avait pourtant là une nuance qui ne tarda pas à prendre les couleurs d'une opposition tranchée, quand l'indépendance nationale fut une fois assurée et qu'il s'agit de savoir comment et dans quel esprit le peuple juif serait gouverné.

De là cette rivalité entre pharisiens et sadducéens qui se fit sentir jusqu'à la fin de l'État juif. Les pharisiens, c'est-à-dire ceux qui entendent se mettre à part, se distinguer de la masse toujours plus ou moins souillée[1], étaient les observateurs zélés, minutieux, de la Loi, et appliquaient dans la vie quotidienne la jurisprudence détaillée, les prolongés, si l'on peut ainsi dire, que les scribes, commentateurs de cette Loi, ajoutaient aux textes pour en préciser l'observation correcte dans toutes les circonstances. Cette confiance, qu'ils professaient dans les enseignements des docteurs rabbins, faisait aussi que les pharisiens acceptaient volontiers les doctrines nouvelles, ignorées de l'ancien Israël, où les anges et les démons, la résurrection des corps et le jugement final, l'espérance d'un Messie qui renouvellerait au nom et avec les pouvoirs de Dieu la face du monde au plus grand profit du « peuple des saints », tenaient la première place. Il est à noter que la masse, bien que peu disposée à se conformer à un légalisme dévotieux aussi gênant que celui qui lui était recommandée par les pharisiens, les admirait et les écoutait volontiers[2].

Au contraire, les sadducéens étaient un parti patriote, politique, aristocratique, très pénétré des nécessités de gouvernement et se recrutant surtout dans les familles sacerdotales, qui, depuis le retour de la captivité, avait toujours constitué la « haute

1) Il faut se rappeler ici la grande place que tenait dans la vie religieuse des Juifs la question de pureté et de souillures légales : elle pénétrait tout l'ensemble de la vie quotidienne, et il ne faut pas confondre cette souillure et cette pureté avec la simple différence du bien et du mal moral.

2) C'était quelque chose de semblable au sentiment qu'inspiraient les moines dans notre moyen âge. La grande majorité se sentait incapable de pratiquer le genre de vie sainte des moines et, à l'occasion, ne leur ménageait pas les railleries. Ce qui n'empêche pas qu'elle identifiât la vie monastique avec l'idéal même de la vie chrétienne.

classe », les « familles gouvernantes », en un mot, l'aristocratie. Moins populaires que les pharisiens, ils rachetaient cette infériorité par l'influence qu'ils devaient à leurs richesses et au rang social qui les désignait comme les titulaires naturels des hautes fonctions. Rien de plus faux que de les considérer comme des Juifs tièdes, à demi détachés du judaïsme : c'étaient des patriotes conservateurs et oligarques. C'est pourquoi ils tenaient à la Loi comme à la base fondamentale de l'État. Mais ils n'attachaient aucune autorité décisive aux commentaires des scribes, ils ne se croyaient tenus que par les textes écrits et ils étaient plus que sceptiques à l'endroit des innovations doctrinales élaborées dans les écoles rabbiniques et que les pharisiens adoptaient avec tant d'empressement.

Cela une fois compris, on doit s'attendre à ceci : les princes asmonéens, devenus des chefs d'État, devant non plus seulement faire la guerre, mais gouverner, administrer, négocier avec les puissances étrangères, étaient fatalement entraînés à chercher dans les rangs sadducéens leurs officiers, leurs fonctionnaires, leurs négociateurs, plutôt que dans ce parti dévot dont les exigences n'étaient jamais satisfaites et que des scrupules puérils arrêtaient à chaque instant quand il aurait fallu se décider et agir.

D'ailleurs il y avait une petite tare à l'origine même de leur pouvoir de princes-pontifes. On avait bien dû, sous l'empire des circonstances, accepter l'élévation au pontificat des Asmonéens. Il eût été très dangereux, très impolitique, de faire autrement. Ce n'en était pas moins une entorse infligée aux prescriptions de la Loi qui limitait le choix du pontife ou grand prêtre dans un nombre déterminé de familles sacerdotales, et la famille de Mattathia n'en faisait pas partie. Quand les pharisiens de plus en plus exigeants s'aperçurent que la maison régnante ne se conformait pas à tous leurs vœux, bon nombre d'entre eux ne craignirent pas de rajeunir cette vieille objection et même de demander que le prince — néo renonçât au pontificat, ce qui eût équivalu à son abdication. C'est pourquoi, dans les dernières années de son principat, Jean Hyrcan rompit avec les pharisiens et pencha tout à fait du côté sadducéen.

Ses successeurs, Aristobule Ier, qui ne régna qu'un an (105-104), et le frère de celui-ci, Alexandre Jannée, qui régna de l'an 104 à l'an 78, suivirent la même politique sadducéenne, au grand scandale du parti pharisien qui finit même par tenter une révolution. Mais il échoua, et il paya très cher cette tentative. Quand Alexandre Jannée mourut, sa veuve Alexandra devint reine des Juifs [1]. Elle avait toujours été pharisienne d'inclination, et sous son règne (78-69) la Judée paraît avoir joui d'une grande prospérité. C'était une femme de tête et très habile. Les pharisiens reprirent courage, redevinrent prépondérants, mais gâtèrent leur cause par la violence de leurs représailles. Les sadducéens effrayés demandèrent et obtinrent la permission d'aller s'établir hors de Jérusalem; mais on ne tarda pas à remarquer leur préférence pour les villes fortifiées et les forteresses. Le fait est qu'ils comploteient, et ils avaient près de la reine elle-même un allié très puissant.

Alexandra avait deux fils. L'aîné nommé Hyrcan était un honnête et brave garçon, très indolent, sans talent ni caractère, beaucoup plus disposé à subir les événements qu'à les diriger. Elle en avait fait « le pontife », puisqu'elle-même ne pouvait remplir les fonctions pontificales. Elle avait réservé la direction militaire à son second fils Aristobule II, beaucoup plus énergique, ambitieux, peu scrupuleux, et qui voyait, avec la ferme intention d'en profiter, les inquiétudes causées par la perspective d'avoir pour roi, après la mort d'Alexandra vieillie et malade, le débile et pesant Hyrcan. A peine la reine eut-elle fermé les yeux (68 av. J.-C.) que son fils Aristobule, d'accord avec les sadducéens acquis d'avance à sa cause, revendiqua le pouvoir royal. Hyrcan mal soutenu dut, après un engagement malheureux, se réfugier dans le Temple, qui était une véritable forteresse. Aristobule l'y assiégea. Hyrcan céda, abdiqua toute prétention au

1) Alexandre Jannée avait pris le titre de roi, *basileus*. Cela avait une importance au milieu des petits princes de races diverses qui régnaient sur des États détachés des grands royaumes de l'Asie occidentale, en voie de décomposition pour la plupart.

trône et au pontificat, pourvu qu'on le laissât jouir en paix de ses revenus qui étaient considérables. Aristobule II devint le roi-pontife de Judée et gouverna, dans le sens saddducéen, de l'an 69 à l'an 63. C'est ici que les Hérodes entrent en scène [1].

II

Quelqu'un avait vu avec beaucoup plus de déplaisir que le pauvre Hyrcan lui-même la tournure que les choses avaient prise. C'était un Iduméen [2] du nom d'Antipater, ambitieux, intrigant, fertile en ressources, qui s'était insinué dans les bonnes grâces du pontife dépossédé, qui exerçait sur lui une influence toute-puissante et qui espérait bien en profiter largement, lorsque la mort d'Alexandra ferait de son protecteur le roi des Juifs. Son père à lui-même, qui doit avoir déjà porté le nom d'Hérode, avait été gouverneur de l'Idumée. Quand les événements eurent réduit Hyrcan au rôle effacé d'un riche particulier, Antipater ne songea plus qu'à le ramener sur le trône auquel il avait droit par sa naissance. Il réussit à brouiller les deux frères. Il inspira à Hyrcan des craintes qui le poussèrent à s'enfuir en secret de Jérusalem, pour se réfugier auprès du prince arabe Aretas. Celui-ci régnait à Petra et Antipater l'avait déjà gagné par d'habiles promesses de restitutions territoriales.

La guerre éclata entre Aretas et Aristobule. Aristobule eut le dessous et dut à son tour se réfugier dans le Temple avec ses partisans. Il s'y défendit avec acharnement. La masse du peuple

1) Comp. Josèphe, *Antiquités judaïques*, XIV; *Bellum Judaicum*, I.

2) On se rappelle que l'Idumée, ce pays montagneux qui sépare la Judée méridionale du désert arabique, c'est-à-dire l'ancien pays d'Edom ou d'Esaü, avait été conquise par Jean Hyrcan qui avait imposé à ses habitants la circoncision et la religion juive. Il n'en résultait nullement que les Juifs pur sang tinssent les Iduméens pour des coreligionnaires et des égaux. C'est à titre d'ami qu'ils regardaient ces fils d'Esaü dont les habitudes grossières rappelaient l'esprit fruste et la sauvagerie de leur patriarche velu. C'est tout au plus si les fils de Juda consentaient à les compter comme des demi-juifs.

semble être demeurée tristement neutre entre les deux compétiteurs. La politique sadducéenne d'Aristobule devait lui être peu sympathique, son trône était évidemment usurpé; mais le rétablissement d'Hyrcan, c'était l'omnipotence de l'Iduméen, et cette guerre fratricide entre deux princes asmonéens lui paraissait odieuse, funeste à la cause nationale dont les Asmonéens avaient toujours été les défenseurs attitrés.

Les choses en étaient là, quand un nouveau et puissant facteur vint changer la situation. Depuis la fin des guerres puniques et la conquête de la Grèce, la politique romaine avait les yeux fixés sur l'Orient, où elle craignait toujours de voir se former quelque grande coalition qui remettrait en question sa prépondérance et même ses conquêtes. C'est pour se ménager des alliés contre la Syrie, dont elle se défiait beaucoup depuis Antiochus le Grand, qu'elle avait entretenu des relations amicales avec le peuple juif et ses chefs. Ceux-ci n'avaient pas manqué de répondre de leur mieux à des marques de bon vouloir aussi encourageantes, et on peut voir dans le premier livre des *Maccabées* (ch. VIII et XII) quelle idée on se faisait chez les Juifs de la loyauté, du désintéressement, des vertus militaires et civiques du Sénat et du peuple romains. Quand on sait ce qui arriva par la suite, cette naïveté fait l'effet d'une ironie macabre. Disons simplement que depuis lors, tantôt en raison de son importance directe, mais à cause de sa position entre l'Égypte, la Syrie et l'Euphrate, la Palestine fut toujours un objet de sérieuse préoccupation de la part des hommes d'État de la République et de l'Empire.

L'an 66, Pompée était en Asie. Il avait vaincu Mithridate et soumis Tigrane. La guerre qui se prolongeait en Judée attira son attention, et en 63 il envoya son lieutenant Scaurus examiner l'état des choses. Les deux partis rivalisèrent auprès de Scaurus de prévenances et de cadeaux. Il se prononça en faveur d'Aristobule. Aretas fut sommé de se retirer avec ses troupes, et sa retraite ne s'opéra pas sans qu'il perdît beaucoup de soldats. Hyrcan et surtout Antipater étaient donc de nouveau déçus.

Mais Pompée lui-même ne s'était pas prononcé. Il probablement se défiant du caractère belliqueux et aventureux d'Aristo-

bule, trouvant peut-être que le royaume juif, concentré sous la direction d'un prince militaire, ne présentait pas les garanties qu'il cherchait pour établir solidement la paix de l'Orient au point de vue romain, peut-être mû par le désir de faire respecter le principe de la légitimité, dans tous les cas très adroitement circonvenu par Antipater, Pompée se décida en faveur d'Hyrcan[1].

Quelques maladresses d'Aristobule achevèrent de l'indisposer contre lui, et il s'empara de la personne du roi disgracié; puis il envoya Gabinius occuper Jérusalem. Les habitants ayant refusé de le recevoir, il marcha lui-même contre la capitale juive. Les partisans d'Hyrcan lui en ouvrirent les portes; mais ceux d'Aristobule s'étaient de nouveau retranchés dans le Temple, et il fallut en faire le siège qui dura trois mois. Une brèche enfin fut ouverte. Un fils du dictateur Sylla mit le premier le pied dans l'enceinte. Les prêtres officiants furent massacrés sur l'autel, et le sang coula par torrents dans les rues de Jérusalem[2].

Pompée, s'il faut en croire Josèphe, aurait ressenti une impression de respect mêlé de surprise en pénétrant dans ce sanctuaire où la présence de la Divinité n'était matérialisée par aucune image. Le fait est qu'il prit un soin particulier de ménager les senti-

1) Il est à noter ici qu'une députation de Juifs vint la demander d'abolir toute espèce de royauté et de rétablir la vieille constitution purement sacerdotale comme au temps des Achéménides et des Ptolémées. C'est certainement le parti de ces prêtres qui avait inspiré cette démarche. Contrairement à une opinion très répandue, j'ose affirmer que le parti pharisien n'avait pas *pour le présent* les sympathies politiques et théocratiques qu'on lui prête trop souvent. Son idée fixe, l'observation méticuleuse et minutieuse de la Loi, s'arrangeait tout aussi bien, si ce n'est mieux, du gouvernement bienveillant d'un grand empire étranger que d'une royauté nationale. C'est en quoi explique, entre son détachement général des Asmonéens, la formation du parti zélote, c'est-à-dire de ceux qu'impatientait la doctrine pharisienne. *La Psalmiste de Salomon*, composé vers l'époque dont nous nous occupons, va laisser aussi écrit sur les sentiments qui animaient alors les pharisiens fervents à l'égard des Asmonéens. Seulement, il ne faut pas faire complètement honneur à la secte des pharisiens de la modération de leurs vues politiques. Nous savons quelle active pensée se cachait sous cette soumission et l'abjection calculée. Il était bien habile de s'imposer de bonne heure des sacrifices, d'éloigner de terribles dangers, de s'imaginer contre la volonté divine, puisque le Messie allait venir, qui inaugurerait le monde pour la plus grande gloire de son peuple saint.

2) Comp. Josèphe, *Antiq.*, XIV, III-IV; *Bell. Jud.*, I, VI-VII.

rants religieux du peuple juif. Mais il fut beaucoup moins respectueux de la situation politique. Le royaume asmonéen lui semblait trop puissant au milieu des nombreux États de l'Orient. Sa politique de Romain consistait, tant que l'annexion pure et simple n'était pas souhaitable, à briser les agglomérations importantes pour établir le protectorat romain sur de petits peuples. L'est, le nord et l'ouest de la Palestine furent rattachés à la province de Syrie. Hyrcan ne garda que la Judée proprement dite et l'Idumée. Il perdit même son titre de roi et dut se contenter du rang de pontife. Il est vrai qu'en Judée la différence n'était pas très sensible. Pompée emmena avec lui Aristobule et ses deux fils Alexandre et Antigone. Quand, l'an 61 avant notre ère, il fit à Rome son entrée solennelle, les princes asmonéens durent précéder comme prisonniers son char de triomphe. Il déporta aussi à Rome bon nombre de prisonniers juifs qui furent réduits à la condition d'esclaves. Ce sont eux qui, libérés par la suite, formèrent le premier noyau de la communauté juive de Rome[1].

Hyrcan II fut donc souverain titulaire à Jérusalem, en sorte que pontife, de l'an 63 à l'an 47, mais la souveraineté de fait appartenait à Antipatre au grand mécontentement de l'oligarchie sadducéenne et du peuple lui-même qui supportait impatiemment d'être gouverné par un vil Iduméen. C'était comme la revanche d'Ésaü sur Jacob. Mais il ne fallait pas songer à se révolter contre le régime imposé par Rome. En 57, Alexandre, fils d'Aristobule, s'échappe de Rome, rentre en Palestine, s'empare de quelques forteresses, mais il est bientôt obligé de les rendre à Gabinius, gouverneur de Syrie. En 56, Aristobule lui-même et son fils Antigone tentent une entreprise du même genre sans réussir davantage et doivent s'estimer heureux de revenir à Rome avec la vie sauve. En 54 c'est Crassus, le triumvir, qui vient en Syrie. Crassus était un avide. Moins fin que Pompée, il extorqua au

1) Ant., XIV, IV, 4-5; Bell. Jud. I, VII, 6-7. Comp. Cicéron, Pro Flacco, XXVIII; Plutarque, Pompée, 45. — Il y a lieu de croire que les esclaves juifs furent traités avec beaucoup d'égards. Leur attachement à la Loi, qu'ils observaient malgré les mauvais traitements, les rendait absents d'une vie domestique; on les voulait sûrs, et on s'en débarrassait volontiers en les affranchissant.

trésor du Temple des sommes considérables avant d'aller faire aux Parthes la guerre où il devait succomber. Son successeur en Syrie (53-51), Cassius Longinus, dut réduire en Palestine une insurrection dont le chef, Pitholaüs, paya de sa tête sa témérité. Antipater manœuvrait au milieu de toutes ces complications avec une dextérité, une souplesse merveilleuses, tirant toujours son épingle du jeu, pliant servilement sous les injonctions de l'autorité romaine, sachant tout à l'avantage d'une protection aussi puissante[1].

Avec l'an 49 s'ouvre l'ère des grandes guerres civiles de la république agonisante. César est maître de l'Occident, mais Pompée a tout l'Orient derrière lui. César voudrait se servir d'Aristobule et lui offre les moyens de remonter sur le trône de Judée. Mais Aristobule meurt en route, et Pompée, par précaution, fait décapiter à Antioche son fils Alexandre. Antipater devait tout à Pompée, et tant que le conflit entre les deux rivaux dura, il resta et fit rester Hyrcan dans une réserve prudente. Mais en 48, après Pharsale, il passa ostensiblement du côté de César et lui rendit en Égypte des services dont celui-ci lui sut le meilleur gré. César fut enchanté d'Antipater et se montra très bienveillant pour les Juifs. Il confirma, comme dictateur et pontife romain, le pontificat juif dévolu à Hyrcan, lui rendit d'importants territoires et lui conféra un titre politique, le titre d'*ethnarque* ou « chef de nation ». Antipater recevait en même temps la qualité de citoyen romain avec le titre d'*épitropos* ou « intendant » de Judée. L'Iduméen ne cessait de grandir[2].

III

Parmi les fils d'Antipater on distinguait Phasaël et Hérode, qui par leurs talents précoces et leur caractère énergique étaient déjà les brillants soutiens de leur père. Phasaël était préposé

1) Comp. *Antiq.*, XIV, VII, 2; *Bell. Jud.*, I, VIII, 8.
2) 47 avant J.-C. — *Antiq.*, XIV, VIII, 3-5; *Bell. Jud.*, I, IX, 1.

comme chef militaire à la surveillance de Jérusalem. Le second, le futur Hérode le Grand, fut envoyé dans le nord en Galilée pour purger cette province des patriotes-bandits qui l'infestaient. Bien qu'Hérode n'eût encore que cinq-cinq ans, il s'acquitta de cette difficile mission avec tant d'habileté, de décision et de rudesse que Sextus César, gouverneur de Syrie, le prit en haute estime. Mais en même temps s'ourdissait contre lui à Jérusalem un complot qui menaçait sa vie. C'était l'opposition à la famille iduméenne qui l'avait fomenté. Il avait fait mettre à mort sans jugement préalable Ezéchias, chef des patriotes-bandits, et bon nombre de ses complices. C'était une violation grave de la Loi, et il fut cité à comparaître devant le Sanhédrin, tribunal suprême de Jérusalem. Se sachant protégé par Sextus César et par les sympathies de ce bravo Hyrcan qui reportait sur le fils l'engouement aveugle que depuis des années il ressentait pour le père, le jeune arrogant se présenta hardiment devant la vénérable assemblée en habit de gala et avec une escorte militaire qui intimida ses juges. Seul, un docteur pharisien osa requérir sa condamnation. Hyrcan, plus effrayé encore que tous les autres, fit lever la séance, et il ne fut plus question de nouvelles poursuites [1].

En 44 César meurt poignardé. Les conjurés, comme jadis Pompée, s'appuyaient sur l'Orient, et Cassius, qui occupait la Syrie, se fit remettre par Antipater de grosses sommes que celui-ci n'osa refuser. Malgré tout ce qu'ils devaient à César, Antipater et ses fils jugeaient prudent de s'allier avec ses meurtriers. Cassius fut si content du zèle déployé en cette occasion par Hérode qu'il le nomma procurateur en Coelé-Syrie [2].

Sur ces entrefaites, Antipater meurt, empoisonné dit-on. Hérode aura seul désormais en possession de la confiance absurde d'Hyrcan. La bataille de Philippes (42 av. J.-C.) assura la victoire du parti césarien. Aussitôt, Hérode se tourna vers les vainqueurs et réussit à s'assurer contre toute probabilité la bienveil-

1) Antiq., XIV, IX, 2; Bell. Jud., I, X, 5-8.
2) Antiq., XIV, XI, 1; Bell. Jud., I, XI, 1.

lance d'Antoine, arrivé en Orient avec des pouvoirs dictatoriaux. Ce fut en vain qu'une députation de Juifs vint à Antioche accuser près de lui les Iduméens et leur joug intolérable. Antoine refusa de les écouter, et d'ailleurs le bon Hyrcan lui avait affirmé que les deux frères, Hérode et Phasaël, étaient l'honneur et la vertu mêmes. Le résultat fut qu'Hérode et Phasaël furent nommés « tétrarques de Judée » et que leur protecteur Hyrcan redevint simple pontife. Singulière récompense de son zèle pour ses deux favoris ! Du reste, en Syrie, Antoine déploya un luxe insensé, gaspilla des sommes folles que les provinces d'Orient durent lui fournir, et la Palestine en paya sa lourde part. Bientôt il alla en Égypte où la beauté de Cléopâtre ne l'aida pas à modérer ses goûts dépensiers, et il s'oublia dans cette Capoue orientale, lorsque des complications inattendues en Italie l'arrachèrent à sa voluptueuse oisiveté. En même temps, la situation devenait critique en Orient (40 av. J.-C.)[1].

Les Parthes s'étaient répandus comme un fleuve débordé sur l'Asie occidentale. Maîtres de la Syrie, ils entraient en Palestine où déjà les partisans des Asmonéens relevaient la tête et appelaient Antigone, le dernier fils du dernier roi. Hérode et Phasaël résistaient de leur mieux à l'invasion, mais sans grand succès. Phasaël se laissa attirer dans un guet-apens. Il fut retenu prisonnier et se brisa la tête contre un rocher pour éviter la mort ignominieuse qui lui était réservée. Hérode, qui avait flairé le piège, s'enfuit précipitamment de Jérusalem et se réfugia à Petra, puis à Alexandrie. Les Parthes entrèrent à Jérusalem, la pillèrent et la rendirent à Antigone, leur allié. Que faire du pontife Hyrcan ? Antigone (de son nom juif « Mattathia ») n'osa pas faire mettre à mort son oncle, « l'ami du Seigneur ». Mais il lui fit couper les deux oreilles, ce qui d'après la Loi le rendait inhabile à exercer désormais les fonctions pontificales. Les Parthes l'emmenèrent et l'internèrent à Babylone.

Il y eut donc de nouveau un Asmonéen roi des Juifs, fort de l'appui des Parthes, de l'aristocratie sadducéenne et de la partie

[1] Joseph., XIV, xiii, 2; xiv, 2; *Bell. Jud.*, I, xiii, 8; xiv, 1-2.

du peuple chez qui le pharisaïsme n'avait pas émoussé le sentiment purement national, ni affaibli les souvenirs des temps héroïques. Toutefois, il n'est pas certain qu'Antigone ait régné de l'an 40 à l'an 37 avant notre ère sur des sujets enthousiastes de son gouvernement. Le traitement cruel infligé à Hyrcan touchait au sacrilège, et Antigone n'était pas un pontife selon le cœur des zélateurs de la Loi[1].

Il avait du reste un compétiteur prodigieusement énergique et habile, que les revers n'avaient pas abattu. Hérode se rend d'Alexandrie à Rome malgré les tempêtes, fait appel à la bienveillance d'Antoine, se concilie celle d'Octave et réussit à force d'intrigues et d'argent à obtenir un sénatus-consulte qui l'institue roi de Judée. A peine l'a-t-il obtenu (39 av. J.-C.), qu'il se hâte de revenir en Syrie et de faire la conquête de son royaume[2].

IV

C'est, il faut le reconnaître, un homme extraordinaire que cet Hérode Ier ou le Grand que son étonnante fortune fit pendant trente-trois ans le maître absolu de la Palestine; criminel concentré, dont le règne, plein de tragédies sanglantes et d'étonnants succès, est une longue énigme, défiant la sagacité des historiens.

Hérode[3] était un bel homme, grand, robuste, rompu de bonne heure à tous les exercices du corps, capitaine habile et résolu, heureux à la guerre. Dur et hautain envers ses inférieurs, mais politique d'une rare finesse. Il déployait, dans ses rapports avec ceux qu'il avait à craindre, un pouvoir surprenant de séduction qui fut, autant que son indomptable énergie, son grand moyen de salut dans une série de circonstances critiques. On a pu déjà en constater la preuve. D'un caractère passionné, dévoré d'ambi-

1) Comp. *Antiq.*, XIV, xiv, 2-10; *Bell. Jud.*, I, xiv, 2-11.

2) *Antiq.*, XIV; *Bell. Jud.*, I, xv-xvi.

3) Comp. *Bell. Jud.*, I, xxi, 13. A plusieurs indices, on doit présumer que les deux familles, les Antipatrides et les Hérodes, se distinguaient par la beauté physique de beaucoup de leurs membres.

tion, sans scrupule, sans pitié dès qu'il croyait son intérêt personnel engagé. Il fut son propre bourreau et celui de sa famille. Ses dispositions naturellement soupçonneuses furent aigries par les circonstances jusqu'à la monomanie. L'un des hommes les plus favorisés par la fortune qui aient jamais existé, il fut aussi l'un des plus malheureux et ne put s'en prendre qu'à lui-même. Il se complut dans un rêve grandiose, sans perdre jamais de vue toutefois la réalité positive qui seule pouvait en rendre la réalisation possible, savoir la consolidation de son trône en Judée. Tout compte fait, son œuvre fut infconde. La dynastie hérodienne disparut soixante-dix ans après lui, méprisée des maîtres du monde et abhorrée par la nation qu'elle ne sut pas préserver d'une ruine entière.

La vigoureuse offensive de P. Ventidius contre les Parthes les avait forcés d'évacuer la Syrie. Antigone fut peu à peu refoulé dans Jérusalem. Hérode dut assiéger la ville, puis le Temple, dernier refuge, comme toujours, des prétendants vaincus. Il en vint à bout avec l'aide des cohortes de Sosius auquel le dernier roi asmonéen fut contraint de se rendre. Sosius l'envoya à Antioche où Antoine, sûr de plaire par ce procédé expéditif à son ami Hérode, lui fit trancher la tête sans l'ombre d'une hésitation[1].

L'an 37 avant notre ère, Hérode était donc arrivé à ses fins. L'Iduméen parvenu, le fugitif abandonné de l'an 40, était roi des Juifs avec l'assentiment chaleureux d'Antoine et d'Octave, après avoir profité successivement des bonnes grâces de Pompée, de César et de Cassius. Le temps n'était plus où les Juifs comptaient naïvement, pour le maintien de leur indépendance, sur la générosité et la loyauté romaines. Trop de déceptions leur avaient enlevé toute illusion. Rome prenait peu à peu dans leurs antipathies la place qu'avaient l'une après l'autre occupée Ninive, Babylone et Antioche. Hérode ne pouvait être que le fondé de pouvoirs de ceux qui commandaient à Rome. Mais n'était-ce pas pour lui une incomparable garantie? Lui-même le comprit à merveille, et

1) Ananq., XIV, xv-xvi, 1-3; Bell. Jud., I, xvi; xvii, 8-9; xviii, 1-3.

toute sa politique fut dominée par le souci de rester toujours en bons termes avec le pouvoir romain du jour.

Nous devons toutefois nous demander si ce fut là le dernier mot de son ambition. Nous croyons pouvoir démontrer que, stimulé par ses prodigieuses réussites, ayant réellement des raisons de s'appliquer l'orgueilleuse devise : *Quo non ascendam ?* ne pouvant deviner les raisons profondes qui assureraient à l'empire romain des siècles de durée, il ne crut pas à la solidité de l'immense édifice et prépara tout au moins une situation qui lui permettrait, à lui-même ou à un successeur de son nom, d'aspirer au premier rang du monde entier. On peut relever les traces d'une de ces arrière-pensées dynastiques qu'on n'avoue jamais, mais qui se trahissent à la longue par la direction constante suivie par ceux qui en sont les dépositaires et qui en seraient les bénéficiaires si elle venait à se réaliser. Il y avait dans les espérances messianiques du peuple juif, et certainement il les connaissait, quelque chose qui pouvait très facilement, dans un esprit comme le sien, se traduire en spéculation politique n'ayant rien de surnaturel, suggérée par les circonstances. Hérode était évidemment sceptique en religion, mais il ne serait pas le seul prince qui ait songé à exploiter l'attente messianique dans l'intérêt de ses ambitions. Néron en caressa le rêve ; Vespasien sut très habilement s'en servir[1].

Dans son savant ouvrage sur l'*Histoire du peuple juif au temps de J.-C.* (I, p. 308), M. Schürer a très judicieusement divisé ce règne de 33 ans en trois parties bien caractérisées. De l'an 37 aux environs de l'an 25 Hérode travaille surtout à consolider sa royauté juive. De l'an 25 à l'an 13 il n'a plus rien à craindre de ce côté. C'est l'époque brillante du règne. De l'an 13 à l'an 4, cette situation, toujours solide en apparence, est assombrie par les dissensions de la famille hérodienne dont le chef ne sait sortir qu'en immolant à ses soupçons ses fils les plus distingués.

1) Comp. Josèphe, *Bell. Jud.*, VI, v. 4. — Tacite, *Hist.*, V, 13. — Suétone, *Vespas.*, 5., *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Judæa profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum postea eventu patuit, prædictum Judæi ad se trahentes rebellarunt.*

Dans sa froide cruauté, Hérode avait très bien vu ce qu'il pouvait ménager, ce qu'il devait écraser au sein du peuple juif lui-même. Il ne craignait pas les pharisiens qui ne l'aimaient pas, mais qui enseignaient la soumission résignée au maître que Dieu imposait à son peuple comme un châtiment. Il se montra même indulgent pour ce parti, souffrit que les pharisiens, qui avaient refusé de lui prêter serment, en fussent quittes pour une simple amende (qui fut payée par des princesses de sa maison en coquetterie avec le pharisaïsme), affecta de marquer une grande déférence à quelques rabbis renommés. Ceux-ci ne paraissent pas avoir été insensibles à ces prévenances royales.

En revanche Hérode commença par terroriser l'aristocratie sadducéenne, qu'il savait toujours sympathique aux Asmonéens, en faisant périr quarante-cinq de ses membres les plus influents et les plus riches, dont il confisqua les biens. Ce n'est pas en contradiction avec cette politique très calculée qu'il nourrit le dessein de se rallier ce qui restait de l'ancienne famille royale. Il avait éloigné sa première femme, une Arabe, pour épouser la belle Mariamme par inclination autant que par intérêt. Mariamme était petite-fille d'Aristobule II par son père Alexandre et d'Hyrcan par sa mère Alexandra. En l'épousant et en se faisant le tuteur de son jeune frère Aristobule III, il ouvrait les voies à une réconciliation dont il serait le premier à profiter. Dans la même intention il rappela de Babylone son ancien protecteur, le vieil Hyrcan, qui, mutilé par Antigone, ne pouvait plus exercer le pontificat, et l'accueillit à bras ouverts. Hérode n'oubliait pas que le pontificat était depuis cinq siècles en Judée la base réelle du pouvoir politique. Lui-même ne pouvait songer à en usurper les fonctions. C'est pourquoi son système fut d'enlever à la suprême sacrificature le prestige qui pouvait toujours en faire une rivale de sa royauté, en changeant souvent les titulaires et en investissant des hommes de peu qui lui devraient tout. Toutefois il crut pouvoir céder aux instances de Mariamme et de sa mère Alexandra qui le pressaient de conférer le pontificat à l'adolescent Aristobule, frère de Mariamme, qui n'avait que seize ans. Il pensait certainement qu'un pontife aussi jeune

manquerait de prestige et d'autorité, serait tout à fait à sa dévotion.

Mais on voit-il pas que le peuple de Jérusalem s'engoue du pontife-jouvenceau qui rappelait par sa beauté précoce et ses traits héréditaires les héros les plus vénérés de la guerre sainte ! Tandis que le roi iduméen ne rencontrait, quand il paraissait en public, que l'accueil le plus glacial, le jeune pontife était l'objet d'acclamations enthousiastes. Hérode prévit un danger futur. Peu de temps après son installation, le jeune homme se baignait et folâtrait avec des compagnons de son âge. Quelques-uns d'entre eux tinrent si longtemps sous l'eau la tête du pontife, par manière de plaisanterie, qu'on le rapporta asphyxié. Alexandra ne fut pas la dupe de cette comédie tragique. Elle s'agita auprès de Cléopâtre et d'Antoine, si bien que celui-ci, qui était à Antioche, manda Hérode auprès de lui pour qu'il s'expliquât. Hérode réussit à se blanchir complètement, mais ce voyage d'Antioche fut le prélude d'un drame nouveau [1].

Hérode aimait Mariamne d'un amour passionné et, on peut le dire, féroce. Peu rassuré sur ce qui résulterait de sa comparution devant Antoine, ne pouvant supporter l'idée que, s'il devait payer de sa vie l'animosité de Cléopâtre et la colère de son puissant amant, Mariamne pourrait se donner à un autre, il avait confié à son oncle et beau-frère Joseph, la surintendance du royaume et la garde de Mariamne, avec l'ordre formel de la faire mourir s'il ne revenait pas. Mariamne, de son côté, s'était fait des ennemis, et surtout des ennemies, dans l'entourage d'Hérode. La fière Asmonéenne traitait de haut les parvenus de la famille iduméenne et elle était particulièrement l'objet de la haine de sa belle-sœur Salomé, âme basse et violente, qui fut le mauvais génie du règne. De plus, Salomé n'aimait pas son mari Joseph, et celui-ci commit l'imprudence d'instruire Mariamne de la disposition suggérée à Hérode par la jalousie. Quand Hérode revint, il trouva une femme courroucée et une sœur qui lui insinua que les relations entre Joseph et Mariamne avaient été trop intimes.

1) Ant., XV, II, 5-7 ; III, 1-4 ; Bell. Jud., I, XXII, 2.

Hérode furieux se laissa pourtant toucher par les dénégations indignées de Mariamne, mais il fit trancher la tête à Joseph. Il eut de plus le crève-cœur de devoir faire bonne mine à Cléopâtre qui traversait la Judée et à qui Antoine avait jugé bon de faire cadeau du riche territoire de Jéricho, en plein royaume juif[1].

En 32 éclata la guerre entre Octave et Antoine. L'étoile d'Hérode voulut qu'il ne pût joindre ses forces à celles d'Antoine, comme il en avait le dessein. Il avait reçu l'ordre de ramener au devoir des Arabes qui refusaient de payer le tribut à la reine d'Égypte. La bataille d'Actium (2 septembre 31) donna l'empire du monde à Octave, et de nouveau Hérode dut trembler. Il prit son parti. Il barra la route de l'Égypte à un corps de gladiateurs dévoués à Antoine et qui accouraient d'Asie Mineure à son secours. Puis, il se rendit en personne auprès du vainqueur pour plaider sa cause. Cette fois encore il sut si bien s'insinuer dans les bonnes grâces d'Octave-Auguste qu'il revint à Jérusalem plus affermi que jamais et réintégré dans la possession de la Palestine entière.

Pourtant, avant de partir, dans un calcul de monstrueuse ingratitude, sous des prétextes ridicules de conspiration, il avait fait mettre à mort le pauvre vieil Hyrcan, plus qu'octogénaire, à qui son père et lui devaient tout. La peur d'une réaction asmonéenne le hantait toujours. Cette fois encore il avait fait surveiller Mariamne et avait donné à son gardien Soémos les mêmes instructions qu'à son beau-frère Joseph. Cette fois encore, le secret fut trahi. Salomé n'avait pas désarmé. Mariamne reçut son mari avec une hauteur méprisante. Hérode fou de jalousie envoya au dernier supplice la femme qu'il aimait avec frénésie. Dès le lendemain de l'exécution, il fut pris de violents remords. Il tomba gravement malade; puis, apprenant que la mère de Mariamne, Alexandra, escomptait sa mort, intriguait auprès des chefs militaires de Jérusalem, il la livra aussi au bourreau[2].

Ce n'est pas encore fini. Sa sœur Salomé s'était remariée

1) Antiq., XV, [illegible] 5-6, 9; IV, 1-2; Bell. Jud., I, xviii, 5.
2) Antiq., XV, [illegible] — [illegible] suiv. J.-C.

avec Kostobar, son lieutenant en Idumée. Elle se lassa vite de ce second mari et révéla à Hérode que Kostobar élevait secrètement deux enfants d'un certain Baba, parent éloigné des Asmonéens. Hérode fit mourir Kostobar et les deux fils de Baba.

Il était donc enfin délivré de son cauchemar. Il n'y avait plus d'Asmonéens au monde. Il put donner un libre cours à ses plans et à ses rêves d'avenir. Il est temps de jeter un coup d'œil sur son gouvernement dont ces sombres tragédies ternissent, mais ne sauraient faire disparaître les grands côtés.

ALBERT RÉVILLE.

(*A suivre.*)

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

ANNÉES 1892 — 1893

Enfin l'inauguration des fouilles de Delphes, cet heureux événement, si impatiemment attendu, tant de fois annoncé, tant de fois démenti, est un fait accompli. Que disons-nous? le chantier est en plein travail, malgré des difficultés sans nombre et de tout ordre, et déjà le succès, éclatant et prompt, égale les espérances. Mais avant de faire connaître les premiers résultats de cette grande entreprise nationale, qui fera tant d'honneur à la science française, nous aimons à transcrire ici l'historique des préliminaires, tel que M. Homolle, directeur de l'École d'Athènes, et directeur des fouilles, l'a présenté à l'Institut de Correspondance hellénique [1].

« M. Homolle expose les négociations qu'il a dû mener à bien à Paris et en Grèce, les difficultés qu'il a dû surmonter et dont il a triomphé en effet, grâce au bon vouloir réciproque des gouvernements grec et français, et des Chambres des deux pays, grâce au cordial et constant appui de M. le comte de Montalivet.

« A Paris, où des bruits décourageants avaient déterminé le retrait d'une demande de crédit portée devant le Parlement, il a obtenu, avec le vote de la convention pendante depuis quatre années, une allocation de 500,000 francs. La convention était peu après votée et ratifiée à Athènes.

« On se mit aussitôt à l'œuvre pour préparer l'expropriation :

[1] Nous empruntons ces détails au *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1re année, de janvier à avril 1877 (page 1 à 3 juin). C'est le résumé d'une communication de M. Homolle à l'Institut de Correspondance hellénique, faite le 2 juin précédent (*B. C. H.*, 1877, p. 144).

elle comprenait la totalité du village, un millier de parcelles réparties entre plus de trois cents propriétaires; elle nécessitait la création d'un village nouveau sur un terrain qui était lui-même à exproprier, qu'il fallait lotiesser, partager, bâtir, pourvoir d'eau. L'estimation ne fut close qu'en décembre 1891. Les autres travaux conduits avec le plus grand zèle par MM. Zaphiriou et Pantazis, facilités par le concours bénévole de la mission française (MM. Quelennec, Gotteland, Jacquemin et Convert), ne sont point encore terminés.

« Pour l'École, dès le mois de mars 1892, elle était prête à entrer en campagne, approvisionnée de matériel, pourvue de l'auxiliaire spécial nécessaire par l'adjonction de M. Convert, conducteur des ponts et chaussées; en possession de crédits suffisants pour le paiement intégral des indemnités et des travaux d'une année; dès le mois de juin, elle installait à Delphes un surveillant; de juillet à décembre, elle construisait, pour l'enlèvement des déblais, un chemin de fer Decauville.

« Toutefois, après avoir ajourné les fouilles du printemps à l'été, on devait remettre encore jusqu'à l'automne, attendant la délivrance et le paiement des premiers mandats. Ils furent signés le 7 octobre, et le jour même, MM. Homolle et Couve se rendaient à Delphes; le 10, on ouvrait le chantier.

« Malgré tant de précautions pour ménager les habitants, un conflit ne tarda pas à se produire avec la population, qui s'opposait à tout travail avant le paiement complet des indemnités. Le chantier fut envahi, les ouvriers dispersés et désarmés, comme ils l'avaient été déjà lors de la pose des rails du chemin de fer, et les fouilles ne purent être reprises que de haute lutte, sous la protection de la force armée[1].

« Cet historique montrera sans doute aux plus impatients que

1) M. Homolle ajoute cette note intéressante : « Les journaux ont rapporté ces incidents, avec quelques exagérations; mais, si le vie des archéologues français n'a jamais été menacée, on a pu craindre pour les ouvriers; et c'est le fusil chargé que les soldats ont imposé le respect des droits de la mission. Le gouvernement grec en a souffert avec la plus loyale fermeté et s'est acquis de nouveaux droits à la reconnaissance de l'École. »

rien n'a été négligé pour répondre à leurs vœux et abréger leur attente. »

Les travaux, commencés avec tant de prime, méritaient bien une récompense; elle ne s'est pas fait attendre, comme en témoigne ce compte rendu sommaire, que nous empruntons encore à M. Homolle. Sans doute tous les détails qu'il renferme n'ont pas trait directement à l'histoire de la religion grecque; mais le sujet vaut bien que, pour une fois, on admette ici quelque digression[1]:

« *Topographie.* — Un nouveau tronçon de la Voie Sacrée a été mis à nu, que l'on a rejoint avec celui qu'avait découvert M. Haussoullier; la route descendait en tournant et venait passer sous une maison; là elle s'infléchissait pour gagner le niveau inférieur.

« Sur la droite, on a dégagé le soubassement du monument demi-circulaire construit en brèche et marbre, dont les fragments, en partie chargés d'inscriptions, existaient à la surface du sol ou sous la terre.

« Un mur, construit avec des matériaux antiques, mais certainement de basse époque, et que l'on a dû élever pour soutenir les terres, quand les remblais étaient déjà très élevés, chevauche sur l'extrémité droite de l'hémicycle. Il n'est point fondé, et contenait une inscription et des morceaux d'architecture.

« Il s'appuie à son autre extrémité sur un soubassement antique et de bon appareil, qui n'est encore qu'à demi dégagé et dont la destination reste inconnue. Au delà recommence le mur de soutènement moderne.

« *Architecture.* — Outre ces soubassements, on a trouvé divers morceaux d'architecture :

« Des restes très considérables du monument demi circulaire, suffisants pour le reconstituer presque complètement; des tambours de colonnes doriques et des pierres d'appareil en tuf, provenant du temple d'Apollon; des fûts de colonnes ioniques en marbre, de belle exécution; un chapiteau ionique du IVe siècle; l'entablement d'un édifice ionique ou corinthien de la même époque environ, et d'un très bon travail; des débris de moulu-

1) Bull. de Corresp. hellén., 1893, p. 211.

res, de corniches, de chéneaux; de couvre-joints en marbre; un mufle de lion d'un style excellent ayant servi de gargouille; des débris de terres cuites architectoniques peintes.

« *Sculpture.* — Fragment d'une figure, du style des xoana, qui semble avoir été assise. Statue archaïque de femme drapée; masque de femme de style archaïque. Divers fragments de statues ou bas-reliefs. Un buste romain. Fragments d'un bas-relief représentant un torse de femme, d'une très élégante facture.

« *Objets divers.* — Un petit bracelet de bronze, — un petit casque (votif) en bronze, — quelques monnaies grecques, romaines et byzantines en bronze et en argent, — une hache et un marteau de pierre (serpentine?), — une statuette de terre cuite et quelques fragments de vases peints. — anse d'amphore à inscriptions.

« *Épigraphie.* — Les inscriptions découvertes sont au nombre d'une soixantaine; elles appartiennent en majorité à l'époque alexandrine et romaine, un petit nombre sont antérieures au IVe siècle; quelques-unes contemporaines de l'Empire romain; on y trouve : des actes d'affranchissement; des dédicaces, des décrets de la ville de Delphes, des catalogues; des comptes; un oracle; les règlements d'un γένος; des lettres de villes étrangères, d'empereurs ou de magistrats romains (l'une d'elles en latin).

« Parmi les textes les plus intéressants, je citerai : une inscription métrique relative à la naissance miraculeuse d'un enfant longtemps attendu, qui vint au monde après un sacrifice fait au dieu et conformément à un oracle. Le récit et les circonstances rappellent les stèles des guérisons d'Épidaure. — Décrets en faveur d'une χρυσαλείπτρια originaire de Kymé, de Q. Fufius Calenus, d'un γυμνάσιος, vainqueur sans concurrent, et qui avait, par reconnaissance, exécuté un morceau des *Bacchantes* d'Euripide, etc.

« Une inscription latine relative à des travaux rendus nécessaires dans le territoire de Delphes à la suite de pluies diluviennes et d'inondations. Les habitants par avarice se refusant à les entreprendre, il semble, autant qu'on peut deviner, que le magistrat romain les ait fait exécuter en régie : le marbre est malheureusement mutilé, mais comme on en a déjà deux morceaux, et qui ne se raccordent pas, on peut espérer en trouver d'autres encore.

« Une inscription gravée γραφὴς sur les quatre faces, en beaux caractères du ve siècle, qui contient une série de décrets du γένος des Λαμπτῆρες. Les règlements portent sur l'admission des enfants dans le γένος, le mariage, les obligations religieuses, les funérailles des membres du γένος. Le rôle des magistrats, la procédure à suivre, les amendes à payer pour chaque délit sont soigneusement prévus ; le serment tient, comme dans toutes les législations primitives et de caractère religieux, une place capitale. »

Ce compte rendu, que nous avons tenu à reproduire *in extenso*, pour bien montrer la richesse du sol delphique, était à peine imprimé, que de nouvelles découvertes, très importantes, forçaient M. Homolle à lui ajouter ce complément :

« Les fouilles de Delphes ont amené, depuis la fin d'avril, des découvertes importantes. En continuant sous les maisons Canellos et Libéris le déblaiement de la Voie Sacrée, retrouvée par M. Haussoullier en 1882, et par nous-mêmes l'an passé, sur deux points de son parcours, nous avons rencontré les soubassements, en marbre pentélique, d'un édifice de petites dimensions, environ 10 mètres, mais d'une exécution remarquablement délicate. Tous les morceaux nécessaires à la restauration — ils suffiraient presque, tant ils abondent, à la reédification, — ont été retrouvés dans les remblais : degrés et pièces du dallage ; tambours de colonnes doriques ; chapiteaux et entablement ; quelques-uns sont encore dans toute leur fleur et sans une écaillure ; plusieurs conservent les traces de couleur d'une singulière intensité. La forme évasée et plate de l'échine indique une date ancienne.

« Le style des sculptures qui décoraient les métopes garde encore quelque chose de la sévérité archaïque, avec une sûreté d'exécution très remarquable, avec une grande hardiesse de mouvement, une grâce et une élégance tout attiques.

« C'est, en effet, aux Athéniens qu'il faut attribuer la construction de cet édifice : les arguments tirés de la matière et du style sont confirmés par les inscriptions, dont les parois étaient couvertes, et qui toutes se rapportent, — sauf un très petit nombre, — à des personnages athéniens.

« Si l'on ajoute que ce monument athénien est un ouvrage du début du ve siècle, à en juger par les sculptures sévères encore de style, mais déjà très libres de faire et de mouvement; qu'il est placé sur la route au-dessous du Portique des Athéniens, sur le bord de la Voie Sacrée, on ne doutera guère, ce me semble, que ce ne soit le trésor des Athéniens. Pausanias (X, 11, 5) sans donner d'indications précises, le place cependant avant le Portique des Athéniens. Ce trésor avait été, on le sait, consacré en souvenir et avec le butin de Marathon. Ainsi se trouve fixé un point de la topographie delphique. Les fragments de sculpture semblant appartenir à cinq métopes; les mieux conservés représentent Athéna, Héraclès, un Centaure, des personnages combattant, des animaux. Nous possédons jusqu'à présent quatre têtes, dont trois en très bon état. Des figures isolées en ronde bosse provenaient peut-être d'un fronton.

« Les inscriptions gravées sur les pierres d'appareil du temple, couvrent les assises, les orthostates, les antes; elles sont au nombre d'une cinquantaine. Cent autres environ ont été recueillies dans ce lieu ou au voisinage [1]. »

Voilà bien de la matière qui donnera, nous l'espérons, de l'intérêt aux Chroniques des années prochaines, et l'on doit vivement remercier M. Homolle de nous mettre, sans trop de retard, au courant de ses recherches.

Delphes n'a pas d'ailleurs absorbé toute l'activité de notre École d'Athènes, et nous savons qu'elle n'a pas abandonné le champ si riche encore peut-être de Délos; mais les fouilles ont porté sur les ruines du théâtre et il n'y a pas lieu d'y insister ici [2]. Du moins pouvons-nous signaler, dans les fascicules du *Bulletin*

1) Bull. de Corresp. hellén., 1893, p. 217. Les fouilles de Delphes ont été plusieurs fois signalées, entre autres dans les revues suivantes: *Athenische Mittheilungen*, 1892, p. 281; *Journal of Hellenic Studies*, 1892-3, p. 139, 144; Salomon Reinach, *Chronique d'Orient* dans *Revue archéologique*, 1893, p. 72 et 82; Καστορ, Ἐφημερίς, 1893, p. 108; *Berliner philologische Wochenschrift*, 1893, p. 136, 675, 834, 866.

2) Bull. de Corresp. hellén., 1893, p. 20; *Athenische Mittheilungen*, 1893, p. 221; Καστορ, Ἐφημερίς, 1893, p. 101; Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον, 1893, p. 73, 2 (pour en 1893); *Journ. of hellen. Studies*, 1892-3, p. 147.

de Correspondance hellénique qui ont paru depuis novembre 1892, plusieurs mémoires qui intéressent particulièrement la religion.

M. Bérard, dont nous avons mentionné autrefois les importantes fouilles à Tégée en Arcadie, a publié une assez longue étude sur Tégée et la Tégéatide[1]. Le premier chapitre, *La ville*, décrit et explore l'emplacement de la cité antique : on y voit que l'enceinte était répartie entre quatre tribus, dont chacune avait pour centre un sanctuaire vénéré : au sud, autour du temple d'Athéna Aléa, était la tribu Athanéatis ; à l'est, autour du temple d'Apollon, voisin de deux *hiérons* de Dionysos, la tribu Apolloniatis ; au nord, au pied de la colline de Zeus Cranios, les Craniatai ; à l'occident, les Hippothontai, autour du sanctuaire du héros national Hippothoos. Parmi les temples signalés, le plus intéressant est celui d'Athéna Aléa, dont l'emplacement a déjà été fixé par M. Milchhoefer, au village de Piali. Plus heureux que son prédécesseur, M. Bérard a pu faire quelques sondages autour des maisons qui recouvrent les ruines, et les fragments d'architecture qu'il a recueillis fortifient, dit-il, le mot de Pausanias, que le temple d'Athéna Aléa est le plus beau de tout le Péloponèse. Il est bien regrettable que l'exploration du sanctuaire soit pour longtemps encore impossible; mais les regrets diminuent un peu si l'on songe, comme l'a remarqué l'explorateur, que le temple a, durant de longs siècles, servi de carrière, et que les statues (trois ont été retrouvées, fort mutilées et sans intérêt) et les pierres mêmes des murs ont été dispersées au loin. Du temple d'Apollon il ne reste rien que le souvenir d'une réparation faite par un certain Philocratès, fils de Damonicos, à la statue dorée du dieu que Pausanias a mentionnée, et une inscription, dont la première ligne seule lisible, fait déplorer la perte; c'était la loi sacrée pour tous les jours de l'année, peut-être pour l'éternité. Νόμος ἱερὸς τὸ ἀεὶ πάντα χρόνον.

Le dernier numéro du *Bulletin* ne nous porte pas encore la suite promise du travail de M. Bérard, suite que font vivement désirer la netteté et la précision de la partie publiée.

1) Bull. de Corresp. hellén., 1892, p. 328, 1893, p. 1; Bul. Recueil, Chron. d'Orient, 1891, p. 289.

M. Fougères, dont on connaît la belle exploration de Mantinée, nous a donné deux inscriptions archaïques de cette ville, dont il avait remis d'année en année, depuis 1887, la publication, tant la lecture des textes était difficile. M. Homolle a bien voulu étudier en même temps que M. Fougères le plus important des deux, et l'effort d'un tel maître a restitué avec bonheur, malgré bien des points douteux, un document extrêmement obscur.[1] Voici le passage où il explique les faits qui motivèrent, selon lui, l'inscription, avec l'essai de traduction qu'il propose : « Un attentat, sans doute suivi de vol, a été commis dans le sanctuaire d'Athéna Aléa : plusieurs hommes et une jeune fille ont été assassinés ; douze des criminels ont été reconnus, jugés, condamnés ; un treizième, Phémandros, n'est encore que prévenu. On règle les satisfactions dues par les meurtriers, et les satisfactions éventuelles qui pourront être exigées de l'accusé. Le châtiment est fixé par une sentence divine et par une sentence humaine, par la déesse et par des juges. Il consiste en amendes, confiscations, ou interdictions religieuses. Le second chapitre détermine les conséquences liturgiques du forfait et ses effets religieux sur la validité des sacrifices.

Traduction. — « I. Doivent les ci-dessous à Aléa :

« ...aynnos, Soclès, Philoméilidas, Théocosmos, Aristomachos, Hysomé..., ... gapas.... nis, Ariantos,... ollis, l'esclaros.

Phémandros :

« Il devra ce que l'oracle aura prononcé :

« S'il est compté parmi les meurtriers ou qu'il ait part avec eux à l'argent, la déesse aura le droit de saisir les maisons à lui appartenantes.

« Au sujet des débiteurs, si la déesse et les juges prononcent un outre que, faute par eux de rendre l'argent, leur *génos* sera à jamais banni du sanctuaire, c'est bien.

« S'il plaisait d'exercer contre eux des représailles, ce serait mal.

« II. Ci sont les propitiations... :

« Si, dans le sanctuaire, se trouve un des meurtriers de ceux qui

1) Bull. de Corresp. hellén., 1902, p. 505-526. Cf. 1901, p. 472.

périront alors, ou lui-même ou quelqu'un des intéressés, meurtrier soit des hommes soit de la jeune fille, ce sera mal, conformément à l'oracle (ou mauvais sera le sacrifice) si non, ce sera bien.

« S'il appert que Phémandros ait été meurtrier, et que son expulsion n'ait pas eu lieu préalablement, mal soit de lui et des sacrifiants.

« Si l'expulsion a précédé, et qu'il ne soit pas meurtrier (même s'il n'est pas meurtrier), ce sera bien. »

C'est plus récemment que M. E. Legrand a trouvé à Trézène les inscriptions qu'il vient de publier. Plusieurs se rapportent à la religion. D'abord c'est le procès-verbal d'un oracle[1] : « Offrande d'Euthymidas. Il désire savoir ce que faisant il ira vers les dieux après s'être baigné. Réponse : Sacrifier à Héraclès, en se tournant vers la gauche, quand il aura vu à sa gauche un présage. » Il est à peu près certain, comme le dit M. Legrand, que le dieu est Asclépios; car, non seulement d'autres documents font connaître l'importance de ce culte à Trézène, mais les ablutions imposées à Euthymidas sont ordinaires dans les Asclépeia. Il est aussi intéressant de retrouver ici la divination par le vol des oiseaux, qui, très en faveur aux temps homériques, tomba assez vite en désuétude; il est curieux de voir qu'ici les oiseaux passant à gauche sont d'augure favorable.

Une autre stèle rappelle l'offrande faite par les démiourges et les prytanes à l'*héroïne*[2]. M. Legrand soupçonne ingénieusement que cette heroïne n'est autre que Phèdre, dont la légende fameuse et le tombeau, monument célèbre de Trézène, appelaient naturellement un culte. Quelques dédicaces enfin confirment dans cette ville l'existence de plusieurs sanctuaires qu'a mentionnés Pausanias, celui d'Artémis Soteira, celui de Poseidon Phytalmios, celui d'Apollon Thearios[3].

1) Bull. de Corresp. hellén., 1893, p. 96. Cf. Έφημερὶς ἀρχαιολ., 1892, p. 190, une heureuse correction proposée par M. St. N. Dragoumis; Bull. Reinach, Chron. d'Orient, 1893, p. 357.

2) Ibid., p. 94 sq.

3) Ibid., 1895, p. 93, V, VI, VII; III, IV; XVIII.

M. Joubin nous apporte de Crète une curieuse amulette : c'est une feuille d'or trouvée dans un tombeau d'Eleuthèrne où se lit un fragment de poème orphique : « La soif me dessèche, et je vais mourir. Eh bien, bois de mon eau; je suis la source éternelle qui coule à droite du cyprès. Qui es-tu, d'où viens-tu? Je suis le fils de la terre et du ciel étoilé. » On n'avait jusqu'à présent rencontré de documents de ce genre que dans des tombeaux de Pétélia, dans le Bruttium. M. Joubin admet finement qu'il existait une espèce de formulaire à l'usage des adeptes de l'orphisme : « Ce serait là peut-être le caractère de ces poèmes orphiques, attribués par la tradition à Prodicos de Samos (cf. Lobeck, *Aglaophamus*, I, p. 360). On en extrayait des fragments que l'on gravait sur des lames d'or, puis les ἐξηγηταί, ces apôtres de l'orphisme qui parcouraient le monde en enseignant les mystères, les vendaient comme des amulettes aux initiés. C'est ce qui fait qu'on en trouve dans des lieux si éloignés, comme la Grande Grèce et la Crète. L'inscription d'Eleutherne montre l'initié mort, au moment où il arrive à l'entrée de l'enfer, et échangeant avec la source sacrée les paroles mystiques[1]. »

La section athénienne de l'Institut archéologique allemand n'a pas non plus perdu son temps ni sa peine, comme en témoignent les fascicules des *Mittheilungen* qui ont paru cette année, et la religion, comme il est juste, a profité largement des recherches de nos émules.

Les fouilles les plus importantes ont été entreprises pour retrouver l'emplacement de la célèbre fontaine que les Athéniens appelaient *Enéacrounos*. M. Dœrpfeld croit avoir atteint son but, ainsi qu'il l'a exposé dans un compte rendu sommaire[2]; mais autre temps, autre mœurs, on a mis au jour plusieurs ruines intéressantes, surtout une enceinte consacrée à un dieu guérisseur. M. Kœrte a étudié ce petit sanctuaire, dont il a publié le plan[3]. C'est au

1) Bull. de Corresp. hellén., 1903, p. 121-124.

2) *Athenische Mittheilungen*, 1902, p. 390; 1903, p. 439, 449; Berliner philol. Wochenschrift, 1903, p. 65, p. 674; Journ. of hellen. Studies, 1902-3, p. 141; Bull. de Corresp. hellén., 1903, p. 188; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1903, p. 238.

3) Ibid., 1903, p. 225, pl. XI.

pied de l'Acropole, du côté occidental, entre la citadelle, le Pnyx et l'Aréopage; on a retrouvé l'entrée du témenos, avec le mur extérieur, formant un quadrilatère irrégulier, de 17 mètres sur 13 environ; la porte se trouvait non pas au milieu du quadrilatère, mais à un angle, parce qu'il y avait là l'intersection de deux rues. A l'origine, c'était une porte double avec un petit vestibule, mais à l'époque romaine, on a enfermé ce vestibule dans une légère construction avançant sur la rue, sans doute parce que le sol de cette rue l'était exhaussé.

A l'intérieur de l'enceinte on a relevé divers socles destinés à recevoir des offrandes; des bas-reliefs; les fondations d'une chapelle avec la partie inférieure d'une table à sacrifices, et enfin une grande margelle de source. Il est assez difficile de préciser l'époque à laquelle remonte cet ensemble de monuments. M. Dœrpfeld, d'après le mode de construction du mur d'enceinte, en blocs polygonaux, et d'après les matériaux employés, songe au VIe siècle.

Quant au dieu vénéré dans cette enceinte, c'était évidemment un dieu guérisseur, comme le prouvent les bas-reliefs recueillis. Le plus grand et le plus curieux représente un homme âgé, vêtu d'un long manteau, qui des deux mains enserre une jambe colossale placée devant lui sur le sol. Cette jambe, coupée au-dessus du genou, est parcourue du haut en bas par le cordon très saillant d'une veine. M. Kavvadias remarque judicieusement que là réside le mal que le dieu a guéri. La scène se passe dans le sanctuaire même, car en avant de la jambe colossale on voit figurés deux pieds placés dans une niche. Il est possible que le personnage représenté soit non pas le malade, mais un médecin, car il a tout à fait le type classique d'Asclépios, ce qui s'explique assez facilement en l'espèce. Ce ne peut être le dieu lui-même, car il ne serait pas admissible que le sculpteur lui eût donné des proportions si restreintes à côté de la jambe d'un mortel. Les autres bas-reliefs, très mal conservés, sont de types déjà connus par les fouilles du grand Asclépeion; on y voit tantôt la famille du dévot reconnaissant offrant un sacrifice en présence d'une déesse qui est certainement Hygie, tantôt un banquet, tantôt simple-

ment des organes détachés du corps. Un sein de femme est accompagné d'une dédicace à Asclépios. Ce dernier détail prouve que le téménos, à un moment donné, a été consacré au culte d'Asclépios; mais ce culte, comme on sait, n'a été amené d'Épidaure et introduit à Athènes que vers le milieu du ve siècle, et le sanctuaire en question est beaucoup plus ancien. M. Kœrte propose de l'attribuer à quelque héros médecin, tel qu'il y en eut plusieurs en Attique, et dont Amphiaraos est le plus célèbre; par voie d'élimination, il arrive à songer à Alcon, plus ancien certainement qu'Asclépios, puisque Sophocle fut son prêtre. Peut-être la suite des fouilles, car il s'en faut que l'enceinte entière soit déblayée, résoudra-t-elle le problème.

M. Dœrpfeld prétend avoir retrouvé dans cette même région de l'*Enneakrounos* le Dionysion et l'*Eleusinion* de Icare, nous le souhaitons, et attendons avec impatience qu'il publie ses arguments.

Les inscriptions relatives aux cultes grecs publiées ou commentées pour la première fois ne manquent pas dans les *Mittheilungen*. Le plus curieux est certainement une liste de souscriptions trouvée par M. E. Pernice à Paros, et commentée par M. Maass[1]. Toutes les personnes qui souscrivent sont des femmes, et toutes ces femmes sont des hétaïres, comme l'indiquent leurs noms, ou plutôt leurs surnoms, et leurs cotisations sont destinées à réparer l'autel, la source et le *thalamos* de la déesse *Oistrè*, c'est-à-dire d'Aphrodite Oistrophorros (qui excite comme un taon). Un fait important ressort de l'intitulé de l'inscription, c'est que les courtisanes de Paros étaient à cette époque (iiie siècle sans doute) constituées en une congrégation, une sorte de thiase, ayant prêtresse et néocore. Il serait intéressant de rechercher, comme le dit M. Maass, si le mot Oistrè, abréviation probable d'Oistrophoros, est pris ici par métaphore, ou bien si le *taon* était véritablement un attribut de la déesse à qui les courtisanes de Paros rendaient un culte particulier.

Une inscription malheureusement très incomplète, trouvée à

1) *Athenische Mittheilungen*, 1893, p. 33, n° 2 (M. Pernice); p. 91 (M. Maass).

Athènes, donne à M. O. Kern[1], qui l'a édité, l'occasion de reprendre les connaissances que nous avons de Déméter Chloé dont Pausanias signale le sanctuaire (ἕδος) en même temps que celui d'Aphrodite Pandémos à l'entrée de l'Acropole. Très probablement il faut admettre, contrairement à l'opinion de Leake, que Déméter Chloé, la protectrice du blé verdoyant, avait une véritable chapelle, comme l'indique le mot τρόπος, et non pas seulement une simple niche creusée dans le mur de soutènement des Propylées ou du temple de la Victoire sans ailes. Le texte athénien est un oracle qui, vraisemblablement restitué, peut se traduire ainsi : « Phœbos, dieu de Delphes, a dit aux Athéniens : Il y a près de l'Acropole (ici, lacune fâcheuse, car ce qui manque, c'est la désignation exacte du site), où tout le peuple invoque la vierge aux yeux de chouette, un sanctuaire de Déméter Chloé et de Coré; vos pères l'ont élevé aux lieux où le premier épi a été coupé au champ sacré. » La suite, dont il ne reste que quelques mots, ordonnait d'offrir à la déesse les prémices de la moisson. Peut-être, comme cela arriva plusieurs fois, les Athéniens avaient-ils négligé de le faire.

L'Institut allemand ne se contente pas de nous faire connaître ses propres travaux, ses découvertes personnelles. Sa Revue hospitalière, et peut-être privilégiée, nous parle souvent des entreprises des autres. C'est ainsi que MM. Brueckner et Pernice[2] ont pu suivre de très près les fouilles que M. Stais, au nom du gouvernement grec, a faites en 1891 dans le cimetière antique qui entoure la porte Dipyle, et ont eu l'heureuse fortune d'être autorisés à en publier les résultats. Leur étude est enfermée dans un long mémoire de 118 pages que nous signalons aux lecteurs de la *Revue*, sans oser en entreprendre la trop laborieuse analyse. Il nous suffira de dire que les deux archéologues ont eu pour préoccupation première de nettement distinguer les divers modes d'inhumation qui se sont succédé dans cette nécropole utilisée

1) *Athenische Mittheilungen*, 1893, p. 102; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 245.

2) Ibid., 1893, p. 75 et s., pl. VI-IX (Ein attischer Friedhof); cf. *Journ. of hellen. Studies*, 1892-3, p. 163; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 239.

pendant de longs siècles. Fosses où le corps était brûlé, tombeaux construits en briques, tombeaux en forme de puits, sarcophages, toutes les variétés de sépultures sont étudiées dans le détail avec les objets les plus intéressants qu'elles renfermaient. D'habiles croquis accompagnent ces descriptions, et nous avons enfin la monographie précise et scientifique d'un cimetière grec. L'exemple donné par nos camarades dans les fouilles de Myrina et de Vulci a donné des fruits. Sans doute les volumes excellents et superbes comme ceux de MM. Pottier, Sal. Reinach et Veyries, comme celui de M. Gsell seront toujours rares; mais on sent toute l'utilité de rapports moins ambitieux comme celui de MM. Brueckner et Pernice pour l'étude des rites funéraires et l'intelligence parfois si difficile de la religion des morts.

Si l'honneur de cette monographie revient tout entier à ses auteurs, celui des fouilles est bien à M. Stais. On sait que l'enquête ordonnée par M. Cavvadias sur l'Attique funéraire lui a été confiée, et l'on se rappelle ses belles recherches à Vrilissia, à Vourva et à Marathon.

Ces dernières fouilles, dont nous avons signalé, il y a deux ans, les résultats partiels, ont été continuées en 1891 et en 1892, et c'est cette année seulement que M. Stais en a imprimé le rapport, que nous trouvons encore dans les *Mittheilungen*[1]. On se rappelle que Schliemann avait abandonné sans succès l'exploration du tumulus où la tradition plaçait le tombeau des Athéniens tués dans le combat fameux, mais que M. Stais, plus persévérant, avait retrouvé les cendres de ces héros. Nous avons publié le rapport de la commission chargée de contrôler la découverte de l'heureux explorateur. Les deux nouvelles campagnes ont déblayé un étroit canal resserré entre deux murs, plein d'os de quadrupèdes et d'oiseaux, de coquilles d'œufs, de vases brisés. C'est l'analogue du réservoir que l'on a trouvé sous les tertres de Vélanidéza et de Vourva, et il est bien établi qu'après les funérailles de leurs subitanes concitoyens, les Athéniens célébrèrent sur leur

[1] *Athenische Mittheilungen*, 1893, p. 46, pl. II, V; 3-4. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 242.

tombeau un somptueux banquet funèbre. Dans la suite, sans doute au glorieux anniversaire, de nombreux festins commémoratifs eurent lieu sur le tertre sacré, car M. Staïs a recueilli en plusieurs places les mêmes reliefs de table, avec les mêmes amphores et les mêmes coupes brisées; il y a même quelque part, au-dessus du grand réservoir principal, un second réservoir plus petit, mais construit et disposé de façon semblable.

Dans les diverses Revues publiées en Grèce, en France, en Allemagne, en Angleterre, il est de jour en jour plus facile de trouver sur les fouilles en cours de travaux, sur les plus récentes découvertes archéologiques, des renseignements très sommaires, nous devrions dire trop sommaires. Car ce ne sont le plus souvent que des indications rapides et qui excitent vainement notre curiosité. Aussi y a-t-il dans ces notes hâtives, dans toutes ces chroniques éparses et ces correspondances, bien du fatras. Essayons d'en extraire quelques détails précis.

M. Philios a continué les fouilles d'Éleusis à l'intérieur de l'enceinte sacrée et sur l'acropole qui la domine. Une intéressante découverte nous est annoncée, celle du puits καλλιχόρου ἐρείας[1]. Il est situé près des grands Propylées, empiétant même sur les degrés de l'édifice romain, que l'architecte a même entaillés en cette place, par respect pour un souvenir si auguste de la légende éleusinienne. Le puits est bien construit, en pierres polygonales, et l'orifice en est bien décoré. L'emplacement d'ailleurs semble être précisément celui que marque l'hymne homérique, et celui qu'indique Pausanias. Voilà un point qui semble désormais bien établi, et l'on peut regarder comme fausse l'opinion courante qui plaçait le καλλιχόρου ἔρανος dans le Plutonion.

M. Cavvadias, malgré les nombreux travaux qu'il conduit si bien à Athènes, et la publication d'un important ouvrage d'ensemble sur les fouilles d'Épidaure, d'un second sur les fouilles de Lycosoura en Arcadie, n'abandonne pas le champ fécond du

1) *Athenische Mittheilungen*, 1892, p. 451; *Berliner philologische Wochenschrift*, 1893, p. 774; *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 196; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1891, p. 245.

sanctuaire d'Esculape; cette année il a découvert au nord des ruines un grand bâtiment en forme de temple, où il croit reconnaître la porte monumentale de l'enceinte sacrée[1].

M. Cavvadias a fait à Épidaure d'autres découvertes dont l'énumération ne serait pas ici à sa place, non plus que la mention des travaux, du reste couronnés de succès, de M. Tsountas dans les rochers de Mycènes[2], de M. Stais dans les tombes préhistoriques de Nauplie[3], de l'École anglaise au Boulevtérion de Mégalopolis[4]. Dans cette dernière ville il faut cependant noter le déblaiement de l'enceinte sacrée et du temple de Zeus Sôter. M. Dœrpfeld, qui a vu les ruines, affirme que le temple n'est pas aussi ancien qu'on le croyait; les statues qu'il renfermait ne peuvent plus être attribuées, comme on l'admettait sans conteste, à Céphisodotos, le grand sculpteur du ve siècle, mais à un de ses homonymes plus jeune, de la fin du ive siècle. Nous n'avons d'autre part aucune nouvelle des fouilles entreprises au nom de la même École par un de ses membres, M. Woodhouse, au temple de Poseidon à Calaurie (Étolie). C'est là, personne ne l'ignore, que mourut Démosthènes, et ce souvenir suffit à donner aux recherches de M. Woodhouse, un vif intérêt[5]. Quant aux fouilles de l'Héraion d'Argos, la dernière campagne ne semble pas avoir été aussi fructueuse que la précédente dont nous avons rendu compte l'année dernière. L'*Éphémeris archaiologikè* d'Athènes (combien il est fâcheux que cette belle et importante publication subisse de si longs retards) parle seulement en termes vagues de constructions situées dans le téménos, dont la suite des fouilles précisera la destination, de fragments des métopes du temple, c'est-à-dire un torse d'Amazone et deux têtes, de débris archaïques tels que

1) *Athen. Mittheil.*, 1893, p. 214, 3; *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 220; Έφημ. ἀρχαιολ., 1893, p. 104.

2) *Ibid.*, p. 213, 1; *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 197.

3) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 194; *Berliner philol. Wochenschrift*, 1893, p. 194; *Journal of hellen. Studies*, 1892-93, p. 143; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 257.

4) *Athen. Mittheilungen*, 1893, p. 215, 1; *Journ. of hellen. Studies*, 1892-93, p. 142; Έφημ. ἀρχαιολ., 1893, p. 103; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 260.

5) *Journal of hellen. Studies*, 1892-93, p. 130.

terrains de vases, figurines de terre cuite, objets divers en bronze et en verre, scarabées, etc.[1].

Le même journal signale, en divers lieux de la Grèce, la découverte de quelques monuments figurés, dont le plus important pour nous est une stèle votive ornée sur ses deux faces de bas-reliefs[2]. La forme de la stèle est celle d'un rectangle surmonté d'un fronton flanqué d'acrotères. D'un côté on voit un char à quatre chevaux que dirige un jeune homme vêtu de la chlamyde; d'une main il tient les rênes (non sculptées, mais peintes), de l'autre il entoure le corps d'une jeune femme qui semble lui résister. Devant les chevaux, court un autre jeune homme qui se retourne pour voir ce qui se passe derrière lui. Une inscription donne au jeune homme du char le nom d'Erhalos, à la jeune fille celui de Jasilô (Basilô?), au coureur celui d'Hermès. Il s'agirait donc du rapt d'une jeune fille accompli avec la connivence d'Hermès. Sur l'autre face sont sculptées trois femmes debout, portant la tunique talaire et l'himation; ce sont des Nymphes, que suit un homme barbu, portant une corne d'abondance; c'est la représentation ordinaire d'Achéloos, compagnon des Nymphes. Une inscription ne laisse aucun doute sur l'identité des personnages; elle porte ces mots : « A Hermès et aux Nymphes... ses fils a consacré. » Ce monument, d'excellente facture — on retrouve dans le style l'influence directe du Parthénon —, a été découvert près de Phalère, au lieu appelé Mavrôri. Il y avait là certainement un Nymphaion, comme en témoignent les restes d'une fontaine et quelques débris d'ailleurs sans importance.

M. O. Kern[3] publie un monument figuré trouvé à Eleusis en 1888; c'est une offrande d'Eumaios à Déméter, sous forme d'un petit bas-relief polychrome où est représentée la tête de Dé-

1) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1893, p. 105; Bull. de Corresp. hellén., 1893, p. 140; Journ. of hellen. Studies, 1892-3, p. 145; Athen. Mitth., 1893, p. 214, 2; Sal. Reinach, Chron. d'Orient, 1891, p. [illegible].

2) Ἐφημ. ἀρχαιολ., p. 109; Athen. Mitth., 1893, p. 212; Sal. Reinach, Chron. d'Orient, 1893, p. 346.

3) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1892, p. 113, pl. 7; Sal. Reinach, Chron. d'Orient, 1893, p. 347.

nonter, à l'expression douloureuse, et au-dessous d'elle un nez avec deux yeux. Déméter est invoquée ici comme divinité guérisseuse, ἰήτειρα, dit l'hymne homérique. Ce caractère de la déesse est bien connu ; mais la représentation de Déméter, telle qu'elle paraît sur le bas-relief, est plus obscure. Faut-il reconnaître, avec l'éditeur, Déméter-Séléné ? Cela est fort probable, car la tête est entourée de rayons, et l'intérêt du fait est grand, car il faut désormais admettre que Déméter-Séléné a, à un moment donné, sans doute à partir du IVe siècle, eut un culte réel à Éleusis, tandis qu'on a cru jusqu'à présent que le mélange des deux divinités était une pure création de l'orphisme.

Nous ne pouvons pas omettre, dans cette revue des monuments figurés intéressant la religion, les deux vases peints qu'a étudiés cette année M. P. Wolters [1]. L'un provient d'un tombeau découvert en 1888 dans un faubourg de Thèbes, et récemment acheté par la Société archéologique d'Athènes. C'est un vase archaïque, décoré de figures en relief. Sur la panse tournent deux zones superposées de cerfs et de biches passants ; sur le col est un tableau plus rare : une femme vêtue d'une longue chemise, coiffée d'un polos d'où sortent à droite et à gauche des rameaux ; ses cheveux tombent de chaque côté sur ses épaules. Elle lève les mains vers le ciel, les paumes en avant. Auprès d'elle, de chaque côté, on voit deux figures plus petites, vêtues de même, debout, et faisant un geste vague, que l'on peut diversement interpréter. Peut-être saisissent-elles les genoux du personnage principal. De part et d'autre de ce groupe, se dressent deux lions, dans l'attitude des lions de la porte de Mycènes. Le vase était très grand (1m,20 de hauteur) et tout porte à croire qu'il fut fabriqué, comme les vases du Dipylon, pour décorer un tombeau.

Le tableau que nous venons de décrire est fort embarrassant. M. P. Wolters reconnaît dans le personnage principal une Artémis, du type dit Persique, et cette interprétation ne semble pas douteuse. Mais que signifie le groupement de la déesse avec les

1. Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1889, p. 213, pl. 8-11 (Δούκας ἀρμενόπουλος) ; Add. Hermann, Chron. d'Orient, 1891, p. 249 (avec un croquis du premier vase).

deux figures plus petites? Notre auteur propose une interprétation très ingénieuse : Artémis serait représentée en train d'accoucher, et aidée dans son travail par deux de ces divinités, nombreuses en Grèce, analogues aux *Di Nixi* des Romains. M. Wolters fait preuve dans sa description, de beaucoup de finesse et d'érudition, mais nous avons peur qu'il ne soit trop subtil, et qu'il ne faille voir simplement dans les deux petits personnages des adorants d'Artémis; s'ils semblent embrasser les genoux de la déesse, c'est que la place manquait au modeleur pour les séparer d'elle, et le groupe, si groupe il y a, n'est pas tout à fait intentionnel.

De même, le second vase, une grande amphore trouvée aussi près de Thèbes, et appartenant aussi à la Société archéologique, porte une représentation au trait que M. Wolters nous semble interpréter avec trop d'effort. Il s'agit d'une femme debout, vêtue d'une grande robe serrée à la taille, qui étend ses bras, à droite et à gauche, vers deux lions qui lèvent une patte vers elle. Le dessin est du style géométrique le plus naïf et le plus curieux. Sur le devant de la robe est dessiné un poisson; au-dessus du bras de la femme sont deux oiseaux; au-dessous, dans le champ, une tête de bœuf et une cuisse d'animal. Ici encore nous reconnaissons volontiers Artémis reine des animaux, πότνια θηρῶν, et si l'on veut Artémis Dictynna, ou bien encore Eurynomé, dont le corps se terminait en poisson. Mais nous suivons malaisément M. Wolters lorsqu'il part de la présence de la tête de bœuf et de la jambe dessinées auprès de cette Artémis, pour établir qu'il était dans le caractère essentiel et fondamental de la déesse, non seulement de tuer les animaux, mais de découper leurs membres, et que l'étymologie du nom d'Artémis est ἀρτάω : couper, dépecer, étymologie proposée par Robert. Nous estimons plus simplement que si le décorateur a dessiné là une tête et une patte, c'est qu'il n'avait pas la place de dessiner un animal entier. Ou bien ces fragments sont les membres des victimes dépecées, offertes à la déesse par les dévots. Quoi qu'il en soit, les deux représentations d'Artémis sont neuves et très instructives. C'est une bonne fortune que M. Wolters ait bien voulu nous

les montrer et nous signaler les problèmes qu'elles soulèvent.

Nous recueillons enfin dans la même revue, parmi la plus riche moisson, deux textes épigraphiques de premier ordre. Le premier provient du village de Politica, en Eubée [1] ; il est gravé sur un hermès de marbre ; la forme des lettres indique le second siècle de notre ère. En voici la traduction :

« Ami des sources qui me voient encore, je repose ici, Amphiclès, possesseur de ce champ aimé. Je suis d'une race illustre, et je n'ai pas négligé les muses. Derrière ma tête pend une chevelure luxuriante [2], vierge du rasoir, car la mort m'a ravi avant l'heure, en pleine jeunesse.

« Aux gens du pays je déclare ceci :

« Maudit qui n'épargnera pas ce tombeau, et l'image ici dressée; mais qui la violera, déplacera ses bornes, le souillera, le détériorera, le brisera, tout ou partie, le renversera sur le sol, le dispersera, le fera disparaître ; celui-là, que le dieu le frappe de pauvreté, de fièvre, de soif, d'arthritisme, de peste, de paralysie, de cécité, de folie ; qu'on lui vole ses biens, qu'il ne puisse plus marcher sur terre, ni voguer sur mer, ni avoir d'enfants ; que son bien ne s'augmente plus, qu'il ne jouisse plus de ses récoltes, ni de sa maison, ni de la lumière ; qu'il n'use de rien, ne possède rien ; qu'il soit sans cesse sous l'œil des Erinyes.

« Mais si quelqu'un prend soin du monument, le préserve, le protège, qu'il soit heureux, honoré de tout le peuple, que sa maison soit pleine d'enfants et de richesses sans nombre, qu'il soit sous la garde de Charis et d'Hygie. »

Ces imprécations contre les violateurs de sépultures, ces souhaits de bonheur pour ceux qui les respectent, sont fréquents, et ceux-ci n'auraient d'originalité que dans leur vivacité et leur longueur, si l'éditeur, M. Adolph Wilhelm, n'avait remarqué qu'une partie des invectives est empruntée au *Deutéronome*, textuellement. Ce fait est curieux, joint à l'invocation aux Erinyes, à Charis et à Hygie.

1) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1888, p. 173, n° 71.

2) Cela signifie sans doute que la tête de la stèle hermaïque (elle est brisée) était le portrait d'Amphiclès, et que ses cheveux étaient longs et flottants.

La seconde inscription, publiée par M. Mylonas, est un décret d'Eranc, trouvé en 1890 dans les fouilles de la porte Dipylc[1]. Il est rédigé en l'honneur de Diodore, fils de Socrate, du dème d'Aphidna; il émane de la Société des Soteiriastes, et a été voté sous l'archontat de Théophithès: M. Mylonas croit pouvoir fixer la date de ce magistrat inconnu jusqu'ici; ce serait entre les années 39 et 32 avant Jésus-Christ. Mais ce qui nous intéresse ici, plus encore que les services rendus à ses concitoyens par Diodore, c'est de savoir quelle était cette *Soteira* qu'adoraient les Soteiriastes, dont Diodore fut prêtre, et qui avait un téménos à Athènes. Jamais, croyons-nous, il n'en avait encore été fait mention. Il est certain que *Soteira* est mis ici par abréviation d'Artémis Soteira; du reste un ex-voto trouvé à côté de l'inscription porte cette dédicace : « A Artémis Soteira Maron, fils de Maron. » Cette coïncidence semble prouver qu'il faut chercher le téménos quelque part aux environs de la porte Dipylc. Rien ne nous permet de dire, par malheur, quelle divinité étrangère se dissimulait sous le nom grec.

L'année 1892, on le voit, peut compter parmi les plus fécondes en travaux d'archéologie religieuse; notre bulletin s'est heureusement allongé plus que n'avaient pu faire les précédents. Néanmoins, nous ne résistons pas au désir de finir, comme nous avons commencé, par une digression qu'on nous pardonnera sans doute, car il s'agit de fouilles qui, au plus haut point, ont toujours soulevé la curiosité passionnée du public comme des érudits. Une étonnante nouvelle nous est arrivée d'Hissarlik; Troie n'est plus dans la Troie de Schliemann : M. Dœrpfeld nous l'affirme, preuves en main.

Chargé par la veuve de l'illustre archéologue de continuer les recherches de son mari, M. Dœrpfeld a repris les travaux sur la colline d'Hissarlik, du 1er mai au 11 juillet, en compagnie de MM. Brückner, Weigel et Wilberg, et les résultats ont changé de fond en comble l'état de la question troyenne[2].

1) Εφημ. αρχαιολ., 1893, p. 49; Sal. Reinach, Chron. d'Orient, 1891, p. 245.
2) Athen. Mittheil., 1893, p. 199; Berliner philol. Wochenschrift, 18/3, p. 1459.

Schliemann avait reconnu en tout d'abord sept, puis neuf villes superposées ; des trois qui portent les numéros 6, 7 et 8, presque rien n'avait été déblayé. On avait seulement recueilli dans la sixième quelques débris de vases de style mycénien, et des traces de deux édifices rappelant les constructions de Tirynthe et de Mycènes. Cela ne suffisait pas pour permettre d'affirmer que là, précisément, devaient se trouver les ruines de la Troie d'Homère, et l'on restait convaincu qu'il fallait les chercher dans les ruines des couches plus profondes, malgré la civilisation très rudimentaire et fort peu homérique qui s'y révélait.

Mais M. Dœrpfeld a eu la main plus heureuse que Schliemann. Dans cette sixième couche il a retrouvé « les restes de sept grands édifices publics, disposés suivant le plan des vieux temples et des palais de Tirynthe et de Mycènes, mais encore supérieurs par leurs proportions et le soin de leur construction. Le plus remarquable des monuments découverts est un bâtiment situé presque au milieu de l'Acropole, qui comprend une salle de neuf mètres de large et de onze mètres et demi de long, et un vestibule adjacent, au nord-ouest. Dans l'axe de la salle est conservée une base de colonne en pierre, dont la forme et la place prouvent que la salle était partagée en deux nefs par trois piliers de bois. La construction a donc une grande ressemblance avec le temple de Néandria fouillé par M. Koldewey. Avons-nous affaire ici à un temple? la question ne peut se décider encore. » M. Dœrpfeld a relevé aussi, les restes d'un mur d'enceinte flanqué de tours, et il a recueilli beaucoup de fragments de vases de style mycénien. Aussi ne peut-on plus hésiter à reconnaître dans les ruines de cette sixième couche les restes d'une forteresse contemporaine de celle de Mycènes, c'est-à-dire la Pergame homérique. Les dimensions en sont à peu près celles de l'Acropole de Tirynthe.

Les résultats si nouveaux, et l'on peut dire si inattendus de ces fouilles, se résument très bien dans le tableau suivant qui indique la superposition des neuf couches, et l'âge probable ou certain de chacune d'elles :

I. Couches prémycéniennes ou préhistoriques.

a) Établissement très primitif = couche n° 1.

b) Grande forteresse avec maison, enceinte fortifiée, tours et portes = couche n° 2.

c) Trois établissements peu importants, élevés l'un après l'autre sur les ruines brûlées de la 2e couche = couches 3, 4, 5.

II. Couche mycénienne, ou Pergame d'Homère = couche n° 6.

III. Couches postmycéniennes.

a) Maisons archaïques = couche n° 7.

b) Maisons gréco-helléniques = couche n° 8.

c) Grands édifices romains = couche n° 9.

M. Dœrpfeld termine très noblement et très modestement l'exposé sommaire de ses travaux en exprimant le regret que Schliemann n'en ait pas eu l'honneur. Mais Schliemann a assez de gloire et nous nous consolons que M. Dœrpfeld y soit associé. Beaucoup de pages d' « Ilios » sont désormais sans valeur, mais la découverte de Troie n'est pas moins dûe à Schliemann, et c'est son nom qui restera attaché à cette œuvre illustre d'audace et d'inspiration, et de volonté persévérante.

PIERRE PARIS.

LE PARLEMENT DES RELIGIONS

A CHICAGO

(Suite et fin [1].)

B) Judaïsme. — Le Judaïsme a été très largement représenté au Parlement des Religions de Chicago : une dizaine de rabbins, dont trois sont professeurs d'Université et deux femmes de talent. Il était facile de distinguer dans leurs discours deux tendances : la tendance orthodoxe et la tendance moderne ; mais je n'ai pas trouvé trace de ce qu'on appelle chez nous le juif libre-penseur et indifférent. Tous les orateurs ont pris pour point de départ la Bible et la loi de Moïse ; les uns en l'interprétant au plus près de la lettre et du rite, les autres, et c'était le plus grand nombre, l'expliquant dans l'esprit des prophètes et se rapprochant de saint Paul et de saint Jean.

Le rabbin *Isaac Wise*, professeur à Cincinnati, dans son mémoire sur la *Théologie du Judaïsme*, a commencé par réfuter ces deux accusations : 1° que le Judaïsme n'est qu'un code de lois, une morale plus ou moins légaliste ; et 2° que, le monde ayant besoin de moins de théologie et de plus de religion, il doit tendre à devenir une religion toute d'action, sans dogmes et sans miracles. Le rabbin Wise n'a pas eu de peine à démontrer que la religion d'Israël repose sur une base dogmatique et que ses dogmes, révélés par Dieu, lui sont communs avec les autres grandes religions de la terre. Il les a ramenés à quatre : I. Il y a, sous forme d'un ou de plusieurs modes d'existence, un Être suprême vivant, plus puissant et plus parfait que tous les autres. II. Il y a, dans la nature de cet Être suprême et dans celle de l'homme la faculté et le désir d'une sympathie mutuelle, d'une

1) Voir la Revue de septembre-octobre, p. 187.

communication réciproque (révélation, culte). III. Le bien et le juste, le vrai et le beau sont désirables ; leurs contraires sont détestables et répugnent à l'Être suprême comme à l'homme (conscience morale, esthétique). IV. Il existe pour l'homme un état de béatitude ou de souffrance, au delà de cette vie terrestre (immortalité, sanction, rétribution). Ce qui caractérise particulièrement le Judaïsme, ce sont les idées de transcendance et de révélation successive, d'alliance et d'élection d'Israël, d'expiation et de culte, de sacrifice, de liberté et de perfectibilité de la race humaine.

Après que le rabbin Wise eut bien établi les caractères spécifiques et généraux du Judaïsme, M. le rabbin *Gottheil* (de New-York) nous présenta une belle étude sur la *Grandeur morale et politique de Moïse*, où il s'est attaché à distinguer les différentes phases de sa vie ; et M. le rabbin Pereira Mendes (de la synagogue hispano-portugaise de New-York City), nous a lu un mémoire sur le *Judaïsme orthodoxe au historique, son attitude dans le passé et son avenir*. Après avoir rappelé que Moïse avait révélé à Israël l'idée d'un dieu unique, père de son peuple élu, et doté le monde du plus ancien code de morale universelle, il a montré les prophètes prêchant, les premiers, ces grandes idées de paix, de fraternité et de bonheur universel, qui sont encore aujourd'hui le but suprême des aspirations de l'humanité.

Mais comment les guides d'Israël ont-ils joué leur rôle ? à l'aide de quels principes ont-ils rempli leur mission ? A l'aide de deux principes : 1° un principe de séparation : Abraham, Moïse, Esdras, les Makkabis ont préféré la séparation et l'exode à une fusion, à une transaction quelconque avec les payens qui les environnaient ; 2° un principe de protestation : protestation, non de la force brutale, mais de la raison éloquente contre les erreurs, les abus religieux, sociaux ou politiques. Les vrais Israélites doivent donc continuer à se séparer, plutôt que de céder au courant d'un monde corrompu et frivole, et à protester, au nom du Dieu de paix, contre les armées permanentes, la guerre, l'intolérance et la démoralisation de la société.

MM. les rabbins Alexandre Kohut (de New-York), Kohler (de

New-York) et Lyon (de New-Cambridge) qui ont parlé ensuite, n'ont guère fait qu'exécuter des variations sur le thème donné par leurs collègues Gotthelf et Pereira Mendez. Les deux premiers, en traitant cette question : *Qu'est-ce que l'humanité doit aux saintes Écritures des Hébreux et aux Religions fondées sur elles?* ont répondu : C'est la Bible qui a légué au monde ces grandes choses : le monothéisme, une loi morale immuable, les idées de justice, fondement du bonheur et de fraternité entre les diverses races. Le rabbin Kohler s'est rencontré avec le cardinal Gibbons, en citant la parabole du « Bon Samaritain » comme la plus belle leçon de tolérance religieuse et internationale qui ait été donnée.

M. le rabbin Hirsch, professeur à l'Université de Chicago, a salué, dans cette doctrine de la fraternité humaine, le principe fécond pour l'avenir qui, en abaissant peu à peu les barrières élevées par la haine de race ou de secte, frayera la voie à l'arbitrage international, à la paix et à la religion universelles. — Mais le plus étonnant de tous ces rabbins a été M. Lyon, professeur à l'Université de Harvard (N.-Cambridge.) Il avait à traiter ce difficile sujet : *Contribution du Judaïsme à la Civilisation*, sujet déjà traité de main de maître par M. Renan, dans cette mémorable leçon d'ouverture au Collège de France, qui lui valut sa destitution. M. le professeur Lyon n'a pas été trop inférieur à son brillant modèle; il a su être original et plus positif. Après avoir rendu hommage à l'esprit de tolérance qui règne à l'Université de Harvard (dont la devise est *Veritas et Ecclesiæ* et qui ouvre largement ses chaires et ses salles de cours à tous, sans exiger un certificat de race ou de religion), M. Lyon a salué les États-Unis, comme la « Terre promise » qui a vraiment réalisé le rêve des prophètes d'Israël. Les juifs, en effet, y ont trouvé un *home*, où ils peuvent se reposer de leurs tribulations et de leurs longs exodes, « à l'ombre de la vigne et du figuier », la prospérité, car la terre d'Amérique offre au génie industriel et commerçant de leur race des ressources inépuisables; et enfin, des sentiments de fraternité, de tolérance et de bonne volonté. Entrant alors au cœur de son sujet, le professeur de Harvard a dit que le monde

doit au peuple d'Israël, non pas seulement la Bible, les Écritures de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, mais encore des types incomparables de beauté morale et patriotique, les caractères des prophètes qui s'appellent : Moïse, Jérémie, Paul de Tarse et au premier rang, Jésus de Nazareth, lui, je dois citer textuellement.

« Jésus, a dit M. le rabbin Lyon, lui aussi était Juif. Seulement son nom a été tellement identifié à l'histoire du monde, qu'on a fini par oublier ce fait. On s'est dit qu'une personne aussi souveraine est trop universelle pour être limitée par les frontières d'une nationalité. Nous négligeons peut-être de tenir compte de sa naissance dans une famille juive et de son éducation galiléenne..... Loin de moi la tentative d'apprécier l'influence de son caractère sur le progrès de l'humanité. Pour accomplir cette tâche, il ne faudrait pas moins de la science universelle. Il me suffit, pour mon sujet, de rappeler la nationalité de Celui qu'une partie considérable du monde s'accorde à regarder comme ayant été le plus grand et le meilleur de la race humaine. Je n'ai garde d'oublier qu'un grand nombre de juifs n'ont pas encore admis la grandeur de Jésus; mais cette attitude s'explique parfaitement par l'effet que produisent sur eux certains enseignements théologiques concernant sa personne, et par les persécutions que beaucoup de juifs ont endurées et endurent encore de la part de ceux qui portent le nom du Christ. — Quoi qu'il en soit, il y a dans ce nom et dans cette personnalité de Jésus, bien comprise, une telle source de bénédictions et d'élévation morale, que je ne puis concevoir la raison qui empêche les juifs de reconnaître Jésus pour le plus grand et le plus aimé de tous leurs plus illustres docteurs. » Les applaudissements de l'auditoire ont accueilli ce noble témoignage rendu à Jésus par un Israélite, de la race des Nathanaël et des Gamaliel[1].

1) Il sera la prise de regarder deux mémoires, présentés par des dames israélites : le premier par Mme *H. Suzil*, sur ce que le Judaïsme a fait pour la femme; et le deuxième, par Mme *J. Lazarus*, sur la mission actuelle et l'avenir du Judaïsme. Cette dernière, à propos des vexations du parti anti-sémitique, a exhorté les Israélites à se corriger des vices et abus qu'on leur reproche avec justesse, et à revenir à la pureté de l'idéal biblique.

Après de tels hommages, rendus par des juifs à la royauté morale de Jésus et à la vertu bienfaisante de son Évangile, les représentants du Christianisme ne pouvaient demeurer en reste de courtoisie et de tolérance. C'est la tâche dont se sont acquittés des prélats de l'Église grecque et de l'Église latine.

Mgr Latas, archevêque de Zante, a été fort applaudi, lorsqu'il a démenti publiquement, au nom de l'Église grecque-orthodoxe, la légende, si répandue en Orient et même dans certaines contrées de l'Europe, où elle a souvent provoqué des émeutes sanglantes, légende d'après laquelle les juifs sacrifieraient un enfant chrétien, en guise d'agneau, pour leur fête pascale : « Je demande au Congrès, s'est écrié le généreux prélat, d'affirmer notre conviction, que le Judaïsme défend toute espèce de meurtre; qu'aucune des autorités, aucun des livres saints d'Israël n'autorise l'effusion de sang humain dans les rites. La propagation d'une telle calomnie contre les adeptes d'une religion monothéiste, est une manœuvre non-chrétienne. »

De son côté, l'archevêque de Saint-Paul, Mgr Ireland, n'a pas été moins juste envers les juifs, dans sa belle étude sur les *Rapports de l'Église catholique avec la Bible*. Il a rappelé que le Nouveau Testament n'était que l'épanouissement de la loi de Moïse et des écrits des Prophètes; que l'Église catholique n'avait jamais entendu proscrire l'usage des saintes Écritures pour le culte et pour l'édification des fidèles; mais seulement les abus d'interprétation auxquels elle avait donné lieu, de la part de certaines sectes hérétiques. Joignant l'exemple au précepte, il s'était rendu, quelque temps avant, sur l'estrade du Congrès israélite, à Chicago, et y avait témoigné publiquement sa sympathie pour Israël.

C) Christianisme. — Nous arrivons aux travaux présentés par des organes des diverses Églises chrétiennes, qui étaient au nombre de cent-vingt environ, dont une vingtaine de dames.

1° *Église grecque-orthodoxe d'Orient.* — L'Église grecque-orthodoxe n'a eu, au Congrès de Chicago, que trois représentants; mais l'archevêque d'Athènes, primat de l'Église hellénique, avait adressé au président J. H. Barrows une lettre officielle, pour l'informer des vœux qu'il formait pour le succès de son en-

treprise. Mr *Dionysios Latas* a représenté dignement cette branche aînée de l'Église chrétienne, en lisant un mémoire sur *l'Eglise grecque-orthodoxe*. Il a rappelé que c'était en Grèce, dans l'Asie grecque et dans les églises fondées par saint Paul, qu'était né le christianisme apostolique, par suite de la synthèse du Judéo-Christianisme et de la philosophie grecque. Nous avons déjà parlé de l'archimandrite Christophe Jibarra et de sa thèse, contestable, sur la conciliation possible entre l'Ancien Testament, le Koran et l'Évangile. L'Église russe n'avait pas de délégué officiel et ecclésiastique; néanmoins, elle a été brillamment représentée par un laïque, le prince *Serge Volkonsky*, chef de la section russe à l'Exposition.

Dans un mémoire intitulé : *Du rôle social du sentiment religieux*, le prince Volkonsky a fait remarquer que les maux, dont on rend responsables les diverses religions, doivent être attribués, non pas au sentiment religieux en lui-même, mais soit aux passions cléricales, soit à l'usage que les politiques ont fait trop souvent de la religion, comme d'un instrument de domination. « La religion, a-t-il dit, est encore le fondement le plus solide des mœurs et le meilleur moyen d'unir les hommes et de les rendre heureux. » Rappelant une belle image, employée par E. Castelar : « que le Christianisme a plusieurs couleurs comme l'arc-en-ciel », il a ajouté : « Nous ne prétendons pas être plus larges que la chrétienté; mais si elle est large, c'est parce que chaque nuance de l'arc-en-ciel chrétien nous apprend que l'humanité, comme la lumière du soleil, est formée par la combinaison de plusieurs couleurs. Et — passez-moi cette plaisanterie en un sujet si grave — vous autres, Américains, n'avez-vous pas démontré qu'une nation aussi peut se former par la combinaison de plusieurs couleurs? »

2° *Eglise apostolique d'Arménie.* — De la Russie à l'Arménie il n'y a qu'un pas : car, depuis que l'Arménie a perdu sa nationalité, c'est l'empereur de Russie qui a hérité, des anciens rois du pays, le droit de confirmer le patriarche, dit *Catholicos*, qui siège au couvent d'Etchmiazin. L'Arménie avait deux délégués au Congrès de Chicago.

Le professeur Minas Tcheraz, qui, depuis qu'il a été banni de Turquie et que sa tête a été mise à prix par le Sultan, vit à Londres, nous a lu un intéressant mémoire sur l'Église de son pays. Il a rappelé qu'elle avait eu son ministère, au travers d'une série de persécutions, d'abord de la part des mages, puis du côté des Musulmans, et qu'elle pouvait se glorifier d'un long martyrologe. « L'Église arménienne est complètement autonome et vit des offrandes des fidèles. Elle est gouvernée par des évêques célibataires, par des prêtres et des diacres mariés. Elle admet sept sacrements, n'administre l'extrême-onction qu'aux ecclésiastiques, ne reconnaît ni sacrifice expiatoire, ni indulgences, et célèbre l'eucharistie avec du pain sans levain. Elle croit que le Saint-Esprit procède du Père seul. Son coreligionnaire Ohannes Chatchouny an, dans son étude sur *l'Esprit et la mission de l'Église apostolique d'Arménie*, en a mis en relief le caractère national et démocratique : « Tandis qu'ailleurs l'Église n'est qu'un des éléments de la vie nationale, chez nous, église et patrie, sont presque synonymes et ne font qu'un. » Il a insisté sur l'esprit de tolérance qui anime les Arméniens et a cité, à l'appui, ces belles paroles que le catholicos Macar Ier lui adressa à lui-même : « Mon fils, n'appelle aucune Église hétérodoxe; toutes les Églises sont égales et chacun est sauvé par sa propre foi. »

3° *Travaux des dames au Congrès des Religions.* — Avant de nous engager dans l'analyse des mémoires composés par les ministres des cultes catholique et protestant, nous croyons devoir faire une place à part aux travaux faits par des femmes chrétiennes. Nous en avons déjà signalé deux, à propos de l'Hindouisme et de la religion des Peaux-Rouges; mais il y en a eu dix-huit autres. Vingt, sur un total de cent-vingt mémoires, relatifs au Christianisme, cela fait une proportion de 16 pour 100, qui fait le plus grand honneur aux dames. On peut les classer en deux catégories : les dames ecclésiastiques et les laïques. Il n'y a pas eu moins de sept dames pasteurs, qui ont pris part au Congrès des Religions. En tête, il faut nommer Mme Augusta Chapin, la première Américaine qui ait mérité le grade de docteur en théologie et qui était présidente du Comité auxiliaire de dames. C'est à

elle qu'est échu l'honneur, à la séance d'ouverture, de souhaiter la bienvenue aux dames étrangères, venues pour assister au Parlement des Religions. Après s'être félicitée des progrès de l'opinion publique aux États-Unis, qui ont levé la plupart des obstacles qui fermaient aux femmes l'accès de plusieurs professions où elles peuvent rendre des services, elle rappelle que c'était une Reine et une femme chrétienne, Isabelle de Castille qui, par son appui royal, décida du sort de l'entreprise de Christophe Colomb. « En cela, dit Mme Chapin la grande reine eut la vision prophétique, non seulement d'un nouveau monde à ajouter à son royaume, mais d'une ère nouvelle de développement intellectuel et moral à ouvrir aux femmes. »

Signalons encore les études de l'éloquente Rév. Mary Livermore, sur la *Réunion religieuse du Christianisme*; de la Rev. Ida Hultin, sur *l'Unité essentielle des idées morales chez tous les hommes*; et de la Rév. Anna Spencer, sur la *Religion et les classes errantes et criminelles*.

Mais, les travaux présentés par les dames laïques n'ont présenté, ni moins de variété, ni moins d'originalité. Sauf Mme Fanny Williams, femme de couleur, qui a étudié la question spéciale : de la *Mission religieuse de la Race africaine*; Mme J. W. Howe de Boston et Ormiston Chant (de Londres) qui ont traité des questions de philosophie religieuse, toutes ces dames se sont appliquées à élucider les problèmes de morale pratique et de charité sociale. C'est ainsi que Lily H. Somerset (de Reigate, Angleterre) et Mme de Broen (Paris), ont traité la question du paupérisme et des vices qu'il engendre, et les moyens de combattre, entre autres, l'alcoolisme et la prostitution. Mme Lydia Dickinson, dans un remarquable mémoire, a exposé la base divine de la coopération des hommes avec les femmes, sur toutes les questions morales, intellectuelles et sociales. — Nous parlerons plus tard des études de Mme E. Sunderland et de Mme Merwin M. Snell, parce qu'elles touchent à la science comparée des religions.

4° *Catholicisme*. — Si nous passons aux organes du Catholicisme, nous devons mettre en relief leur officielle présence au Congrès des religions; en effet, vu la forte discipline qui règne

dans l'Église romaine il est impossible qu'un cardinal ait ouvert la première séance en disant l'Oraison dominicale en anglais ; que quatre archevêques, deux évêques, une douzaine de prêtres ou de religieux aient parlé publiquement sans l'autorisation du Pape. Ce qui rehausse encore la largeur dont Léon XIII a fait preuve en ce cas, c'est le refus dédaigneux de l'archevêque anglican de Cantorbéry. Et, ce n'est pas seulement par le nombre et par l'assentiment du Saint-Père, que les catholiques ont brillé à Chicago, mais aussi par la valeur des mémoires et le libéralisme des déclarations. Ainsi, sur la question de l'existence de Dieu et de l'essence de la religion, nous avons entendu les travaux remarquables de deux Pères Paulistes de New-York : il semble en vérité, que le grand apôtre théologien, sous l'invocation duquel est placé leur ordre, les ait bien inspirés. Le premier, le Rév. Aug. Hewitt, s'est efforcé de prouver *l'Existence de Dieu, sans l'aide de la révélation biblique*, c'est-à-dire à l'aide des arguments ontologique et cosmologique. Ensuite, il a montré que la dogmatique de saint Thomas d'Aquin reposait, en dernière analyse, sur la théodicée de Platon et d'Aristote, développée par Plotin et par le pseudo-Denys l'Aréopagite. Le second a soutenu que la religion, sous sa forme la plus haute, qui est le Christianisme, consistait dans l'élévation de l'homme à une vie surnaturelle, qui lui permette de s'unir à Dieu. « Le schisme du XVIe siècle, a-t-il dit, a exagéré la souveraineté de Dieu : il faut mettre en relief l'amour tendre du Père céleste, car la charité est supérieure à la foi et même à l'obéissance. »

Chez les autres orateurs catholiques, on pouvait discerner les deux tendances, qu'on retrouve dans toute société librement organisée : la tendance conservatrice et la tendance progressive. La première, par la force des choses, était faiblement représentée au Parlement ; Mgr Corrigane, archevêque de New-York, brillait par son absence et nous ne pouvons guère citer que trois noms, de cette couleur : le docteur Martin Wade, professeur à l'Université d'Iowa, a combattu le divorce, au moyen de citations d'auteurs protestants ; Mgr Seton, évêque de Newark, a soutenu, d'après le décret du concile de Trente, que la Bible ne

contenait pas la totalité des vérités révélées, et que, partant, il n'était pas nécessaire pour tout chrétien de le lire et de le comprendre. C'est à l'Église d'en diriger l'étude et d'en fixer l'interprétation, souvent difficile. Enfin, un certain Frère Azarias (de la Doctrine chrétienne), à propos d'un travail sur la nécessité de maintenir les écoles catholiques primaires, a lancé contre Ernest Renan un vrai réquisitoire, dans lequel à certaines vérités se mêlaient beaucoup de calomnies.

Mais le courant libéral l'emportait de beaucoup; il avait pour organes : le cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore; Mgr Fechan, archevêque de Chicago, Mgr Ireland, archevêque de Saint-Paul; Mgr Redwood, archevêque de Nouvelle-Zélande; les docteurs Keane et Gorham, professeurs à l'Université catholique de Washington. Le cardinal Gibbons, dans la première séance, cita, avec à propos la parabole du « Bon Samaritain », comme la plus belle leçon de tolérance qui ait été donnée aux hommes; mais il vaut la peine de reproduire textuellement les libérales déclarations de Mgr Redwood et du docteur Keane. Voici les propres paroles de Mgr Redwood : « Je ne prétends pas, en tant que catholique, posséder toute la vérité et être en état de résoudre tous les problèmes. Je suis appréciateur de la charité et tout élément de charité qui se trouve en dehors de mon Église. Christ seul a pu dire : « *Je suis la vérité!* » Partout où il y a une vérité, il y a quelque chose de digne du respect non pas seulement de l'homme, mais de Jésus-Christ, cette incarnation de Dieu... L'homme n'est pas seulement un être moral, il est un être social. Or la condition de son développement, de sa prospérité, c'est qu'il soit libre, libre non seulement en matière politique, mais aussi en matière religieuse. Aussi j'appelle de tous mes vœux le jour, où partout sera extirpée cette idée fausse, qu'on doit opprimer l'homme pour cause de religion. C'est la charité seule qui peut amener les hommes à la lumière. » Ces nobles paroles furent couvertes d'applaudissements. Celles de Mgr Keane prononcées en séance dernière (27 septembre) ne sont pas moins significatives, à propos de cette question : *Quel sera le centre futur de la Religion?* Le recteur de l'Université catholique de Washington, Dr Keane, a dit : « Ici nous avons obtenu un premier

résultat. Nous avons entendu la voix de toutes les nations, que dis-je? de tous les siècles, témoignant que l'esprit humain ne peut se passer de la cause première et de la cause finale, l'a et l'o de toute philosophie, Dieu! Sans Dieu, cette vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue. »

« Mais, à quoi tendent ces différents cultes? vers une plus grande diversité ou vers une plus grande unité? A mes yeux, il y a une tendance marquée à un rapprochement, une concentration sur une seule base : le monothéisme chrétien. Aucun fondement ne peut être posé, autre que celui posé par Dieu, quand il a fondé l'Église chrétienne. Du côté humain de cette Église il y a place pour toutes les réformes, pour l'élimination de toutes les misères humaines, car le Seigneur n'a fait aucune promesse d'impeccabilité humaine. Mais du côté divin de la religion il ne saurait y avoir ni changement, ni ombre d'une altération. Jésus-Christ est le centre final de toute l'évolution religieuse. Il a déclaré qu'il y aurait un jour un seul troupeau sous un seul berger. »

3° *Protestantisme.* — En passant de l'Église de Rome aux Églises protestantes issues de la Réforme, on pouvait s'attendre à trouver les différences plus accentuées encore, en vertu d'une plus grande latitude laissée au libre examen et à la variété dans les formes du gouvernement. Par exemple, le Rév. Dr Carroll nous a présenté une curieuse statistique des cent quarante dénominations chrétiennes, qui existent aux États-Unis, mentionnant avec soin la valeur respective de leur fortune foncière et mobilière. Sans entrer dans le détail précis, nous donnerons la proportion approximative, suivant laquelle les principales branches du Protestantisme étaient représentées au Congrès :

Épiscopaux	8
Presbytériens	25
Luthériens	3
Baptistes	17
Méthodistes	23
Unitaires	9
Quakers, Swedenborgiens, Universalistes, etc.	10
TOTAL	100

Néanmoins le plus grand nombre des orateurs protestants se sont placés sur un terrain neutre : celui de la morale et de la religion en soi et celui des questions sociales; ou bien, ils ont pris une attitude nettement ironique.

C'est ainsi que MM. Sowell (de Worcester), Landis (de Dayton), et Toy (de l'Université de Harvard), ont traité des rapports et des différences entre la religion d'une part, la philosophie ou la morale de l'autre. M. le Dr W.-T. Harris, commissaire général de l'Éducation publique, a montré l'accord de la théodicée chrétienne avec les doctrines de Platon et d'Aristote. M. le professeur C. P. Toy, entre autres, est arrivé à cette conclusion que la valeur d'une religion doit être mesurée par l'intensité de son action sur les mœurs. MM. Munger et Milton Terry ont montré que la Bible avait été la source, où les plus grands poètes, depuis Dante jusqu'à Victor Hugo, avaient puisé leur inspiration; MM. Hawels et Waldo Pratt ont mis en lumière l'influence vivifiante que la musique, le chant surtout, exerce sur le sentiment religieux.

Sur la question sociale, même accord. M. F. G. Peabody, professeur à l'Université de Harvard, dans son travail sur *Christ et la question sociale*, a rappelé que si Jésus avait été individualiste par sa méthode, il avait été socialiste par le but poursuivi, qui était l'amélioration des misères sociales. Il a soutenu qu'il n'y avait pas incompatibilité entre le maniement des affaires et le Christianisme; mais, qu'un vrai chrétien pouvait et devait se servir des moyens que lui offrent le commerce et l'industrie, pour faire avancer le progrès social. M. Small, professeur à Chicago, n'a pas été moins catégorique dans son rapport sur *l'Église et les problèmes de la cité*. Il a constaté que les Églises étaient grandement responsables des abus et misères de la classe ouvrière et dit, qu'au lieu de perdre leur temps à de stériles controverses, elles devraient se concerter pour les œuvres d'assistance et d'éducation, afin d'éviter les doubles emplois et les forces perdues. Enfin, M. Aron M. Powell, un quaker de New-York, a énuméré les *Raisons de sympathie* qui devraient rapprocher les hommes dans la fraternité. Il a montré, par l'exemple des relations de W. Penn et des « Amis » avec les Peaux-Rouges, que ces liens

de solidarité étaient naturels, même entre hommes de couleur et de culture différentes et il a signalé : la guerre, l'alcoolisme, la prostitution légale, comme les ennemis capitaux du genre humain, qu'il faudrait combattre d'un commun accord.

Les Rév. Th. I. Semmes (de la Louisiane) et Baldwin (de New-York) en traitant la question de l'*Arbitrage international*, ont démontré que les deux bases sur lesquelles on pouvait établir de meilleures relations entre les peuples, étaient la justice et une connaissance réciproque plus approfondie. N'est-ce pas à la même conclusion qu'avaient abouti, de leur côté, les harangues des Japonais Shibata-Renchi et Kinza Ringe Hirai ? Parmi les autres orateurs, appartenant à la tendance ironique, nous mentionnerons encore MM. Dana Boardman, pasteur baptiste de Philadelphie, qui nous a présenté la personne de Jésus-Christ comme le véritable unificateur des races humaines; le Rév. W. R. Alger (de New-York) qui a démontré que cette unification religieuse devait être précédée par l'unité scientifique, morale et esthétique; M. G. Bonet-Maury qui a esquissé les *Forces dirigeantes de la pensée religieuse en France*; M. le professeur Philippe Schaff (de New-York) qui a énuméré les services rendus par les dénominations chrétiennes, même les plus petites et les plus calomniées jadis, à la cause du règne de Dieu sur la terre; et en a conclu qu'il y avait lieu, non pas de les fusionner, mais de les confédérer dans une commune ligue contre l'athéisme et le matérialisme pratique.

Mais cet esprit d'harmonie, qui animait la grande majorité des orateurs protestants, n'a pas empêché les deux tendances, orthodoxe et libérale, de se manifester dans un certain nombre de discours.

L'orthodoxie a eu pour organes MM. le comte de Bernstoff (de Berlin) qui a dépeint la *Situation religieuse de l'Allemagne* sous des couleurs assez sombres, et signalé l'école critique d'Albert Ritschl, comme un dissolvant de dogmes chrétiens, plus dangereux que l'ancien rationalisme; le Rév. Joseph Cook (de Boston) qui a mis au premier rang des *Certitudes de la religion*, le péché et la misère morale qui s'ensuit, et l'expiation par le sang du

Christ et la vie immortelle; le Rév. Dennis, secrétaire du Comité des Missions presbytériennes, qui a exposé le *Message de la Chrétienté adressé aux autres religions*; les Révérends G. Pentecost (de Londres); Th. Richey (de New-York) qui ont soutenu que l'Église épiscopale des pays anglo-saxons était la seule héritière légitime du Christianisme apostolique. Mais, de beaucoup le type le plus accusé de cette tendance, a été le Révérend W. C. Wilkinson, professeur d'hébreu à l'Université de Chicago, dans son mémoire sur l'*Attitude du Christianisme à l'égard des autres Religions*. Ce dernier, en effet, se plaçant au même point de vue que le rabbin Pereira Mendez, a prétendu que la Nouvelle Alliance n'était que la suite de l'Ancienne et devait être animée du même esprit intransigeant. « De même donc, qu'Israël n'a pu remplir sa mission qu'en rompant tout pacte avec les Gentils et leurs dieux, ainsi la chrétienté doit prendre une attitude hostile à l'égard des autres religions. Il n'y a de ménagements à garder qu'avec les personnes. Hors du dogme chrétien, il n'y a point de salut. » Cette déclaration de guerre, venant après des pourparlers pacifiques, a fait l'effet d'un grondement de tonnerre, dans un ciel sans nuages!

Mais la réplique n'a pas tardé; elle a été donnée au professeur Wilkinson par la bouche d'une femme à cheveux blancs, Mme Julia W. Howe, l'auteur du *Cantique des batailles pour la Liberté* a demandé la parole, et, en un quart d'heure, d'une voix douce et sur un ton maternel, elle a démoli la thèse du savant orthodoxe. Ramenant le Christianisme à sa vraie source, le cœur de Jésus, elle a montré que le Christ était venu pour bénir et non pas pour maudire, et qu'il avait versé son sang sur la croix pour la rédemption de tous les hommes, sans exception.

Cela nous amène à parler des orateurs libéraux, dont les principaux ont été les Rév. Lyman Abbott (de New-York), Everett Hale (de Boston), Alfred Momerie (de Londres), Charles Briggs, et le professeur Henry Drummond (Glasgow). Le premier qui a succédé à l'éloquent Ward Beecher, dans un travail intitulé *La Religion Caractère essentiel de l'humanité*, a démontré que la « religion n'est pas quelque chose d'étranger, infusé du dehors, mais qu'elle est congénitale dans l'âme humaine ». Toute l'histoire des philoso-

phies et des religions n'est qu'une longue et persévérante « aspiration vers l'idéal suprême du vrai, du bien, du beau. » On ne peut pas plus interdire à l'homme de poursuivre cet idéal, qu'on ne peut empêcher le poussin de becqueter la coquille qui l'emprisonne, jusqu'à ce qu'il se soit frayé une issue vers l'air libre et la lumière. » Le docteur Charles Briggs, l'excommunié du Synode presbytérien, avait à traiter ce sujet : *De la véracité des Saintes Écritures*. Après avoir montré que la Bible n'a rien à craindre de la critique sacrée, que la direction du Saint-Esprit s'est appliquée non pas aux questions de sciences naturelles, mais à leur enseignement moral et religieux, il a ajouté :

« Allez consulter les livres saints de toutes les religions; retenez-en tous les éléments de vérité et de vertu qu'ils renferment. Eh bien! après mûr examen, vous verrez qu'ils ressemblent à des torches, éclairant les ténèbres de la nuit qui enveloppe notre destinée; tandis que les Saintes Écritures du Christianisme sont comme le soleil qui, du haut des cieux, éclaire l'univers entier. » Le Rév. Everett Hale, pasteur unitaire, en exposant le *Rôle des forces spirituelles dans le progrès de l'humanité*, a montré qu'au fond, la République des États-Unis doit son essor magnifique à l'action du principe de foi et de liberté religieuses, apporté en Amérique par les Puritains, les Quakers et les Unitaires.

Enfin, le célèbre auteur des *Lois naturelles dans le monde moral*, M. le professeur H. Drummond, dans son étude sur *Le Christianisme et l'évolution*, a dit que la religion n'avait rien à craindre de ses rapports avec la science. Appliquant la théorie de l'évolution à la genèse du monde, puis à la composition de la Bible et à la doctrine du péché, il a exposé les conceptions nouvelles de la création et de la rédemption auxquelles on aboutit dans cette voie, mais qui ne sont ni moins belles, ni moins édifiantes que les vieux dogmes. Il a terminé par cette éloquente péroraison :

« Le message suprême que la science adresse à notre époque, c'est que toute la Nature est avec l'homme qui cherche à s'élever. Évolution, développement, progrès ne sont pas seulement des articles sur son programme, c'est son programme même! En effet, toutes choses sont en train de s'élever : l'univers, toutes les pla-

mêlés toutes les étoiles, tous les soleils. L'univers entier est une force ascendante et le tout gravite vers un puissant idéal qu'il pressent. L'aspiration de l'esprit, du cœur humain, n'est qu'une forme de cette évolution de l'univers. La grande découverte que Darwin a faite, ou plutôt mise en relief, est, au fond, la même que celle de Galilée, à savoir que le monde tourne. Le prophète Italien disait : « Il tourne d'Occident en Orient » ; le philosophe anglais a ajouté : « Il se meut de bas en haut! »

6° *Rapports des nations chrétiennes avec les Religions payennes.* — Jusqu'ici, nous n'avons parlé que des travaux concernant les religions prises séparément ou la Religion considérée dans sa nature et dans ses rapports avec les sciences morales et politiques. Mais l'intelligent organisateur du Congrès n'avait eu garde d'omettre dans le programme, l'étude comparée des systèmes et des livres sacrés des grandes religions du monde; et il n'a pas non plus laissé passer l'occasion qui se présentait, de mettre aux prises les représentants authentiques du Paganisme avec les missionnaires autorisés du Christianisme. Cette rencontre n'a pas laissé d'être piquante, animée; mais le débat, pour être mené avec franchise, n'a jamais cessé d'être courtois.

Nous ne reviendrons pas sur le discours du bouddhiste japonais, Kinza-Ringo-Hirai, qui après avoir flétri éloquemment les agissements des puissances Européennes au Japon, a si malicieusement opposé le vrai Christianisme, celui des Évangiles, au faux Christianisme (séance du 13 septembre). Ces critiques furent reprises, dans la séance du 22 septembre, par le bouddhiste Dharampala (de Ceylan) et le brahmine Narasemachanya (de Madras). Ils reprochèrent aux missionnaires chrétiens de manquer d'humilité, de désintéressement, de tolérance; ils se plaignirent qu'on imposât aux catéchumènes, avant de les admettre au baptême, l'obligation de se mêler, et, à l'occasion, de se marier avec des gens d'une autre caste, et surtout de manger de la chair d'un animal et demandèrent si les apôtres Pierre et Paul avaient eu les mêmes exigences?

Les Révérends Hume, missionnaire aux Indes orientales, et Haworth, missionnaire au Japon, repoussèrent quelques unes

de ces critiques, mais avouèrent le bien-fondé des autres. Ils dirent que leurs collègues devraient étudier plus à fond les livres sacrés de ces peuples payens, mais si anciennement civilisés, et qu'il fallait reconnaître loyalement les éléments de vérité et de vertu qui s'y trouvent. Enfin le Révérend G. T. Candlin, missionnaire depuis quinze ans à Tien-Tsin (Chine occidentale), a clos le débat, en déclarant qu'il était urgent d'opérer des réformes radicales dans la méthode d'évangélisation employée, et que la condition *sine qua non* du succès des missions chez ces nations de l'Asie méridionale et orientale, c'était d'établir une entente entre les Sociétés missionnaires des diverses Confessions chrétiennes.

7° *Travaux sur la Science comparée des Religions.* — Qu'il y ait un rapport étroit entre l'œuvre des Missions étrangères et la Science comparée des Religions, c'est ce dont aucun penseur sérieux ne doute, excepté peut-être dans certains Instituts missionnaires. C'est ce qu'a fort bien démontré Miss Merwin M. Snell, dans un mémoire intitulé : *De service pratique que peut rendre la Science des Religions à l'entreprise missionnaire et à la cause de l'Unité religieuse.* Elle a résumé sa pensée dans cette thèse : « Tout Institut missionnaire devrait être un Collège pour l'étude comparée des Religions ». On sait que nous sommes à cent lieues de cet idéal ! Mme la Révérende Sunderland, docteur ès lettres de l'Université d'Ann-Arbor, a également signalé l'importance de cette étude, pour la connaissance de l'essence même de la religion et du vrai caractère du Christianisme, et s'est rangée aux conclusions de Kuenen, dans son livre sur les *Religions nationales et universelles*.

M. P. Tiele, professeur à Leide, et Mgr de Harlez, professeur à Louvain, ont traité la question de la méthode et des résultats acquis de la Science des Religions; le second au point de vue catholique, le premier au point de vue protestant. Mais, c'est à Miss Snell que nous revenons, pour lui emprunter les sept règles recommandées aux aspirants à l'Unité religieuse :

1. Recueillir et examiner impartialement les données concernant toutes les Religions, sans distinction.

II. Il n'est pas nécessaire de renoncer à son propre *Credo* pour faire un examen impartial.

III. Au cas où il y a contradiction sur certains faits, le témoignage des adhérents du système étudié doit l'emporter sur celui des adversaires.

IV. Les faits doivent être étudiés dans l'ordre chronologique, et il n'est pas légitime de construire une histoire des religions, sur le fondement d'une étude des cultes contemporains, sans tenir compte de l'histoire.

V. Il ne faut pas accepter hâtivement des ressemblances dans la nomenclature divine, dans les croyances ou les rites religieux, comme preuves concluantes de parenté entre divers systèmes.

VI. Des ressemblances dans le détail des cérémonies entre autres, n'indiquent pas nécessairement une parenté ou similitude fondamentale.

VII. Lorsqu'une religion ou l'un de ses éléments constitutifs paraît absurde ou faux, il faut réfléchir que cette apparence peut résulter, soit d'une erreur sur les faits de la cause, soit d'un malentendu sur le vrai sens de ces faits.

Après les questions de méthode et d'importance générale, MM. Valentine, professeur au séminaire luthérien de Gettysburg, et Estlin Carpenter, professeur à Oxford, ont présenté des études comparatives : le premier, du point de vue protestant orthodoxe ; le second, du point de vue unitaire libéral.

Le premier a traité, avec une grande hauteur de vues, ce sujet : *Des harmonies et des distinctions dans la Théodicée de diverses croyances historiques*. Voici ses conclusions : « Sur la question de l'existence de Dieu, il existe une riche harmonie des témoignages. Quant à la conception monothéiste, il y a de fortes preuves, tirées des grandes religions initiales de l'humanité : Egyptienne, Chinoise, Hindoue, Mazdéisme primitif, Druidisme. Il y a aussi un témoignage presque unanime en faveur de la personnalité divine, bien que cette notion ait été obscurcie par le développement du panthéisme dans l'Inde, la Grèce et la Gaule druidique. Les attributs de force créatrice et de loi morale font aussi partie de toutes les théodicées ; mais l'idée de créa-

vie ex nihilo et d'amour rédempteur, accompagné d'effort pour la délivrance du mal moral, sont des éléments caractéristiques de la doctrine chrétienne.

Le mémoire du professeur Valentine tendait, comme celui de Mr de Harlez à établir la concordance des Religions avec le Christianisme et la supériorité de ce dernier. Le professeur unitaire d'Oxford, M. E. Carpenter, en esquissant les *Leçons qui se dégagent des livres sacrés du monde*, dont son savant collègue, Max Müller, a entrepris la publication, a confirmé cette concordance, mais il a insisté sur l'étroitesse, sur l'insuffisance de la conception orthodoxe de la révélation biblique. Il a montré que les notions de la loi morale, d'inspiration et d'incarnation de la Bible, avaient besoin d'être élargies et complétées, par les données fournies par le Rituel des morts, les Védas et l'Avesta, sur ces mêmes articles : « La science des Religions, a-t-il conclu, n'est autre que l'histoire de la Revélation continuelle de Dieu à notre race. Nous devons tous y prendre part, et la sympathie des Religions est le premier pas dans la réalisation de cette grande pensée d'unité. »

Cette sympathie était, au fond, la force spirituelle qui avait donné au Dr J.-H. Barrows le cœur d'entreprendre cette affaire du Congrès des religions ; c'est elle qui animait la grande majorité des orateurs, mais elle a trouvé son expression la plus concrète dans les discours du colonel Higginson, de l'archimandrite Jibarra et du rabbin Hirsch. On peut même dire du premier qu'il a été le précurseur du « Parlement des Religions à Chicago », car dès 1860, dans une brochure intitulée « *Sympathie des Religions*, il disait : « Les grandes religions de ce monde ne sont que des sectes un peu plus larges les unes que les autres ; elles s'associent pour des œuvres de charité, elles partagent les mêmes aspirations morales et chaque pas, dans le progrès de chacune, la rapproche de toutes les autres. » Or, il est évident que, pour pouvoir avancer dans cette voie de la fédération religieuse du monde, il faut que le Christianisme trouve une base de réunion, pour ses multiples confessions rivales. C'est ce qu'a fort bien indiqué Max Müller, dans une lettre adressée au président Barrows pour être lue au Congrès, sur les *Rapports de la philosophie*

grecque et de la Religion chrétienne. Après avoir rappelé que ce qui a amené au Christianisme des philosophes tels que Clément d'Alexandrie, Justin et Origène, c'est la conviction que la « Raison divine » ou *Logos* qui est immanente au monde, a été parfaitement réalisée dans la personne du Christ et dans les Évangiles, il a ajouté ces paroles : « Cela a été la base de toute la théologie chrétienne, depuis le quatrième évangile jusqu'à Origène. Si nous voulons devenir des chrétiens authentiques, il nous faut remonter au delà du Concile de Nicée et jusqu'à ces autorités, qui sont les vrais Pères de l'Église. Ils nous donnent une meilleure conception de l'histoire du monde, en nous montrant un dessein du Créateur dans ces anciennes religions et philosophies. Le Christianisme, dès ses origines, a été une synthèse des meilleurs éléments de la pensée aryenne et de la pensée sémitique. C'est sur ce fondement antique, qui a été si étrangement négligé, pour ne pas dire rejeté de propos délibéré à l'époque de la Réformation, que serait possible un véritable réveil de la Religion chrétienne et une réunion de toutes les branches divisées de la chrétienté. »

Le Congrès de Chicago est entré dans la voie que lui traçaient ses initiateurs : MM. J. H. Barrows, Higginson, Max Müller. En somme, il a donné un grand et salutaire exemple de tolérance. Pendant les dix-sept jours qu'il a duré, il n'y a pas eu un seul conflit, une seule parole aggressive ; à peine deux ou trois dissonances dans cette large symphonie de seize religions différentes. Et cette tolérance n'était pas celle qui naît de l'indifférence ou du scepticisme ; mais la vraie, qui se fonde sur le respect des convictions sincères et la bonne volonté de s'entendre sur les bases communes et fondamentales. Il y a plus, en notre fin de siècle, où certains Cassandres prédisent la ruine de toute religion positive, le Parlement a été une éclatante manifestation du sentiment religieux, un acte de foi des représentants de toutes les grandes races humaines, affirmant leur croyance à l'invisible et à l'éternel. Après avoir entendu les témoignages libres et unanimes de ces cent soixante ministres des cultes les plus divers, après avoir vu cet auditoire de quatre à huit mille personnes, écoutant leurs

discours avec une attention soutenue et applaudissant avec enthousiasme tous les passages tendant à l'harmonie, à l'amélioration morale, à la paix et à la bonne volonté entre tous, comment douter que la religion soit bien vivante au sein de l'humanité? Comment ne pas être persuadé qu'elle est la faculté maîtresse, que dis-je? le cœur même, qui fait circuler dans ce grand corps les flots de la vie divine?

Mais le troisième et capital service qu'aura rendu le Congrès de Chicago, c'est d'avoir mis à jour les sources profondes et souvent cachées de la Religion universelle, d'où dérivent les religions particulières. Or ces sources qui s'appellent le sentiment du péché et de notre infirmité morale, l'aspiration vers un idéal de vérité, de vertu et de justice, la conscience de notre solidarité avec les pauvres et les souffrants, l'attente des justes rétributions dans la vie future, sont aussi les éléments qui, à travers les variations du rite ou du dogme, demeurent permanents en toute religion. Ce sont ces éléments, à la fois communs et permanents, qui pourraient servir de base à une entente entre les divers cultes.

Le Congrès n'est pas resté inactif à ce point de vue pratique; et, sur la proposition d'un laïque, M. Théodore Seward (de New-York), une vingtaine de ministres de diverses Églises chrétiennes ont décidé de fonder une *Fraternité de l'Unité chrétienne*. « Cette association a pour but d'unir tous ceux qui suivent le Christ sans distinction de *Credo*. Elle se propose de restaurer l'esprit et la méthode du Christianisme primitif; de substituer la coopération à la rivalité dans toutes les œuvres religieuses et de hâter l'ère de la Fédération religieuse universelle. » N'est-ce pas le rêve de notre vénéré ami Martin Paschoud, auteur de l'*Alliance chrétienne universelle*, qui commence à se réaliser?

Sans doute ce n'est là qu'un faible début et la base d'entente proposée est restreinte au Christianisme; mais quelle est la grande entreprise religieuse qui n'a eu de petits commencements? Ce qui importe, c'est la conservation de cet esprit vraiment évangélique, qui animait les membres de cette assemblée, esprit de sincérité, d'abnégation, de solidarité, d'amour fraternel, et qui était comme incarné dans le président J. H. Barrows et dans ses dignes

collaborateurs, MM. Charles Bonney, Jenkin Lloyd Jones, etc. Il a passé sur ce Congrès de Chicago comme un souffle de Pentecôte. Et nous avons la ferme assurance que, si les forces morales qui ont fait réussir ce Parlement des Religions contre toute espérance, continuent à agir dans et par ses membres, rentrés chacun dans son église, elles porteront des fruits bénis pour l'humanité, au jour et à l'heure marqués par l'Eternel. Comme l'a dit excellemment le Dr J. H. Barrows : « *Dieu a plus souci de l'amour et de la paix de tous ses enfants, que du triomphe de tel ou tel Credo ecclésiastique.* »

G. Bonet-Maury.

M. ERNEST RENAN

ET LA CHAIRE D'HÉBREU

AU COLLÈGE DE FRANCE

En prenant possession de cette chaire d'hébreu à laquelle j'ai tant désiré d'arriver un jour, j'éprouve un profond sentiment de tristesse et de découragement. Vous n'entendrez plus cette voix qui vous a, pendant tant d'années, groupés dans cet auditoire, suspendus aux lèvres du maître incomparable qui vous charmait par sa parole, qui ouvrait votre esprit aux plus hauts problèmes de la critique biblique et savait rendre claires les discussions philologiques les plus minutieuses et les plus ardues. Je vous vois encore saluer son entrée de vos applaudissements, quand il venait s'asseoir péniblement sur ce fauteuil, et promenait son regard, plein de bienveillance et d'une fine ironie, sur le public qui se pressait dans cette salle trop petite pour le contenir. Vous saluiez en lui cette ferme volonté et cette conscience admirable qui faisaient tout céder à l'accomplissement du devoir.

Quelquefois, au début, sa voix était faible et sa parole embarrassée, on voyait qu'il avait peine à surmonter la souffrance; mais, une fois dans le feu de la leçon, comme il s'animait! Comme ces vieux textes qu'il suivait fidèlement, pas à pas, s'éclairaient entre ses mains! On sentait qu'il les aimait, qu'il les admirait, qu'ils étaient sa raison de vivre. Il apportait à leur explication toute la souplesse d'un esprit rompu aux procédés d'investigation de la critique et sa grande connaissance des choses de l'Orient. Alors, les comparaisons jail-

jaillissaient et les images se succédaient, ouvrant à chaque pas des aperçus nouveaux, qui provoquaient votre admiration, et parfois aussi la contradiction, inséparable de la critique en des matières aussi controversées. Alors il était exégète, il était historien, il était poète.

Vous le suiviez ainsi, sans vouloir vous apercevoir que sa voix s'éteignait et que ses forces allaient en diminuant; lui-même entretenait cette illusion, par la manière dont il parlait de ses projets pour l'avenir et du programme de ses futures leçons. Un jour, pourtant, nous eûmes le pressentiment de sa fin prochaine. Comme il développait une de ses idées favorites, il s'interrompit pour dire : « Je ne ferai plus cela »; puis, se tournant vers moi, il ajouta : « C'est vous qui le ferez. » A ce moment, j'éprouvai une singulière émotion; je sentais les yeux se fixer sur moi, et je compris que c'était son héritage scientifique qu'il me léguait. Vous aussi vous l'aviez compris ainsi, et plus d'un entre vous m'a rappelé ses paroles, depuis que nous avons eu le malheur de le perdre.

Et maintenant je suis seul, privé de la main par laquelle j'avais pris la douce habitude de me laisser conduire, et la haute marque de confiance que m'a donnée le Collège, en m'appelant à succéder à un tel maître, me fait plus vivement sentir tout ce qui me manque pour le remplacer. Il faut, pour m'encourager, la pensée qu'il ne m'avait pas jugé indigne de continuer son enseignement. Si les hommes passent, la méthode subsiste; tant qu'une branche de la science peut recevoir de nouveaux et féconds développements, elle a ici sa place et elle y doit être représentée; chacun le fait dans la mesure de ses moyens, l'important est que l'œuvre ne soit pas interrompue.

Je n'essaierai pas de faire l'éloge de M. Renan. Les éloges et les blâmes que nous décernons comptent bien peu dans le jugement de l'avenir. Si jamais nos paroles tombent, grâce

au nom de M. Renan, sous les yeux de la postérité, ce n'est pas lui, c'est nous qu'elle jugera d'après ce que nous aurons pu en dire. Il est difficile de critiquer un grand homme, plus difficile encore de le louer. Et que dire, quand cet homme est l'écrivain merveilleux en qui l'exactitude de la recherche scientifique s'est alliée, par la rare réunion de qualités opposées, à la hardiesse de la pensée et à l'imagination la plus puissante, qui a été grand savant autant que grand historien et profond philosophe, qui s'est montré égal à lui-même, qu'il s'agît de comprendre le génie de la Grèce, de faire revivre l'âme du peuple juif ou de traiter les questions les plus délicates de notre histoire littéraire, et qui a su embrasser tous les problèmes dont notre âme est inquiète, si bien que son génie plane au-dessus de tout un siècle dont il personnifie les doutes et les aspirations! Le mieux est de s'inspirer de sa pensée, et de se demander comment il a conçu la science qu'il avait mission d'enseigner, et quelle part lui revient dans cet édifice auquel il a consacré toutes les forces de sa puissante nature.

Quand François Ier institua, en 1530, les lecteurs royaux qui ont été le premier fondement du Collège de France, ce Collège « basty en hommes », suivant la belle expression de Pasquier, son intention était de donner un porte-voix aux sciences nouvelles, que la routine et le parti-pris excluaient de l'enseignement universitaire. En face de la Sorbonne, livrée aux disputes d'école et aux subtilités de l'esprit scolastique, il voulait créer un enseignement indépendant et libre, où l'on fît parler aux sciences la langue vulgaire, et où toutes les études libérales, surtout les lettres, dont la renaissance allait faire une révolution si profonde dans les idées du XVIe siècle, fussent représentées.

L'hébreu devait y avoir sa place. Il eut l'honneur de parta-

ger, avec le grec et les mathématiques, les trois premières chaires du Collège de France. Le latin suivit peu de temps après. Rabelais se faisait l'écho de cette réforme, lorsqu'il plaçait les « trois souveraines langues » en tête du programme d'études que Gargantua trace à Pantagruel : « J'entends et veulx que tu apprennes les langues parfaictement. Premièrement la grecque, comme le veut Quintilian; secondement la latine; et puis l'hébraïcque pour les sainctes lettres, et la chaldaïcque et arabicque pareillement. » L'hébreu même fut représenté, non par un homme, mais par deux : Vatable et Guidacier, dès l'année suivante, en 1531, une troisième chaire d'hébreu était créée en faveur de Paul Paradis, le protégé de Marguerite de Navarre[1].

La multiplicité des chaires destinées à un même enseignement répondait bien à la pensée qui avait présidé à la fondation du Collège. François Ier avait prétendu en faire, non pas une nouvelle Université, dotée d'un certain nombre de chaires magistrales et d'un corps de docteurs conférant des grades, mais un collège ouvert principalement aux études qui passaient alors pour des nouveautés hardies, et où toute parole libre pût se faire entendre. Le contraste était d'autant plus sensible que la Faculté de théologie ne possédait pas de chaire d'hébreu. En partie par défiance, plus encore par ignorance, elle prohibait l'étude de l'hébreu, qui était resté jusqu'alors, sauf de rares exceptions, entre les mains des juifs. Vatable était le premier professeur d'hébreu qui n'eût pas été formé à l'école des rabbins, et peut-être est-ce à cette cause qu'il faut attribuer la largeur de vues et la sûreté de méthode qu'il apporta dans son enseignement et qui en ont assuré la durée après lui.

Le succès du nouvel enseignement provoqua une violente

1) Voir, pour l'historique de ces chaires, l'*Histoire du Collège de France*, de M. Abel Lefranc (Paris, Hachette, 1893), dont j'ai largement profité.

opposition. Les procès-verbaux de l'action intentée en 1533 par la Faculté contre les lecteurs royaux en portent la trace. C'est l'hébreu surtout qui en fait les frais. On trouve, dans le plaidoyer de Béda et dans le discours du procureur général François de Montholon, des arguments qui devaient reparaître en des temps moins éloignés de nous : A quoi bon toutes ces études? Voilà onze cents ans que l'Église se sert du même texte, pourquoi prétendre le changer? Il n'appartient pas à de simples philologues de se mêler des choses sacrées. C'était la lutte de la Vulgate contre la *veritas hebraica*. Sans doute le mot de « vérité hébraïque » ne doit pas être pris sans réserves; mais c'est précisément la comparaison du texte hébreu avec le grec et le latin qui est instructive. Ainsi l'entendait Vatable. Cet homme, d'une science encyclopédique, comme la plupart des humanistes ses contemporains, estimait que les connaissances les plus variées devaient concourir à l'interprétation des textes, et que l'exégèse n'était pas une étude de mots et de formules, mais une science vivante dont on devait tendre sans cesse à élargir l'horizon. D'ailleurs, ennemi du bruit, il ne recherchait pas le succès et préférait, en cela bien d'accord avec l'esprit du Collège, initier à sa méthode et à ses idées un petit nombre de disciples, au nombre lesquels figurait son futur successeur, Jean Mercier.

Les vues profondes survivent au temps qui les a produites et aux transformations inséparables du progrès des idées. Elles restent, en dépit des défaillances momentanées qui viennent les obscurcir, la charte fondamentale à laquelle on doit toujours revenir. L'enseignement de l'hébreu au Collège de France n'a pas toujours été ce que l'avait fait son fondateur. Les professeurs royaux de langue hébraïque furent réduits à deux dès l'an 1072 : M. Longnon a raconté ici-même comment la chaire de Paradis, devenue inutile depuis que le duc d'Orléans avait fondé une chaire d'hébreu à la Sorbonne,

en 1754, fut transformée en une chaire d'histoire, par un arrêt du Conseil en date du 17 février 1769.

Il ne restait plus que la chaire de Vatable. On peut même se demander si elle avait encore une raison d'être ; les professeurs n'avaient pas d'auditeurs, et peut-être n'étaient-ils guère supérieurs en science à ceux de la Sorbonne. Le dix-huitième siècle a peu fait pour le progrès des études orientales. Pour son bonheur, la chaire d'hébreu fut défendue par son antiquité même, qui en faisait comme un drapeau pour le Collège de France. Si l'on parcourt la liste des hommes, aujourd'hui bien tombés dans l'oubli, qui l'occupèrent durant cette période, Villefroy, Lourdel, Villebrune, Rivière, Audran, on remarquera que presque tous, au milieu de la faiblesse générale, se distinguent par un effort pour renouveler leur enseignement et pour en élargir le cadre. Villebrune joignait la connaissance de l'arabe à celle de l'hébreu : Rivière avait des vues fort étendues sur toutes choses. Prosper Audran, de la famille des célèbres graveurs, avait vendu sa charge de conseiller au Châtelet, pour se livrer tout entier à l'étude de la langue hébraïque, « pour la parfaite intelligence de laquelle il avait pareillement appris le syriaque, le chaldéen, l'arabe et poussé la connaissance du grec jusqu'à la familiarité ». Une lettre de Baudin des Ardennes au Directoire nous le montre, vivant dans une cellule de quelques leçons d'hébreu qu'il donnait pour subsister, et Baudin ajoute : « Il est le dépositaire de la méthode d'enseignement du citoyen Rivière, dont il a été l'élève, le disciple, l'ami et enfin l'émule. »

Poursuite passionnée de la vérité, désintéressement, ouverture de l'esprit aux idées nouvelles, enfin cette tradition orale qui prépare l'élève à prendre la place de son maître et assure la continuité de la science, tous ces traits répondent bien à l'enseignement du Collège, tel que l'avait conçu Vatable, et tel que M. Renan en a fixé les traits dans l'article magistral

qu'il a consacré à Ramus, au *Journal des Débats* du 5 juin 1856. On peut dire que nul mieux que M. Renan n'a compris l'esprit du Collège de France. Aussi, lorsqu'une conviction longtemps mûrie lui eut fait abandonner le séminaire Saint-Sulpice et l'eut rejeté dans la lutte de la vie, il n'eut plus qu'un but, arriver à cette chaire, qui représentait à ses yeux la libre recherche appliquée à la Bible, et qui a été dès lors la pensée constante de toute sa vie.

Les études bibliques n'étaient plus ce qu'elles avaient été aux siècles précédents. Un mouvement, parti de France, en avait profondément modifié le caractère. C'est à Richard Simon que revient l'honneur d'avoir fondé la critique de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de lui avoir donné son nom. Le premier, il a eu l'idée de considérer la Bible comme un ensemble de livres ayant eu leur histoire et par conséquent leur développement, et de chercher, dans l'étude du texte, la trace de ses états successifs. On sait comment sa tentative fut étouffée par l'intolérance trop clairvoyante de Bossuet. Pour deux cents ans, la critique biblique fut bannie de France. Sans doute, le XVIIIe siècle est traversé par un éclair. En 1753, un lecteur royal de médecine au Collège de France, Astruc, en lisant la *Genèse*, y découvrit la clef du problème, ces noms de Jéhovah et d'Élohim, dont l'emploi alternatif a permis de démêler les documents dont a été formé le Pentateuque; mais sa parole n'eut pas d'écho en France. On était tout entier aux polémiques antireligieuses de Voltaire et des Encyclopédistes. On trouve bien, chez Voltaire et chez Volney, des vues hardies et pénétrantes que la critique moderne a parfois confirmées, mais elles sont gâtées par un parti-pris de dénigrement et par une profonde inintelligence de l'antiquité orientale. Que nous sommes loin de la méthode sévère de Richard Simon! « Le succès de Voltaire, a dit M. Renan, tua l'érudition en France. On n'avait pas

voulu de la science sérieuse, libre et grave; on eut la bouffonnerie, l'incrédulité railleuse et superficielle, l'exégèse de la pâtisserie ».

La Hollande, d'abord, puis l'Allemagne, développèrent le germe nouveau que la France avait jeté dans le monde. Une école d'exégètes, illustrée par les noms d'Eichhorn, de Wette, Gesenius, Ewald, reprit, au commencement de ce siècle, l'œuvre de Richard Simon, et elle a donné à ces recherches un développement et une précision qu'on n'aurait pu soupçonner. Nulle part n'apparaît mieux le caractère collectif de la science. Un travail de longue patience, auquel des générations entières de savants ont consacré leur vie, a permis de distinguer, de classer les éléments dont se sont formés les différents livres de la Bible, et d'arriver à des vues plus scientifiques sur leur composition et sur l'âge de leur rédaction. Mais, tandis qu'en Allemagne les moindres étudiants étaient au courant du progrès de ces travaux et qu'on les discutait avec passion, ils étaient, à de rares exceptions près, profondément ignorés en France. Non pas à Strasbourg pourtant. Ce sera l'honneur de l'école de théologie de Strasbourg, d'avoir renoué chez nous la tradition des fortes études bibliques, et d'avoir ajouté à ce que l'Allemagne avait fait dans ce sens. Par un professorat de cinquante années, plus encore que par ses livres, Édouard Reuss a répandu dans le public studieux quelques-unes de ces idées lumineuses qui font progresser la science et lui marquent sa voie. On peut dire qu'il a été l'inspirateur des travaux qui ont, depuis trente ans, si profondément renouvelé la critique biblique.

M. Renan se rattache à ce grand mouvement scientifique, et il a toujours professé, pour ceux qui en ont été les chefs, une profonde admiration, sans que l'on puisse dire qu'il ait été formé par eux ni qu'il relève d'eux directement. Sa philosophie était déjà toute faite, lorsqu'il s'est trouvé en contact

avec la science allemande; et, s'il lui a dû cette initiation à l'étude critique de la Bible, qui l'a révélé à lui-même et a exercé une action décisive sur la direction de sa vie, un sens très vivant de la réalité historique lui a toujours fait repousser les conséquences auxquelles conduit la logique poussée à l'extrême en ces matières: plus indépendant de pensée et plus libre de préoccupations théologiques, il est moins affirmatif et plus modéré dans ses conclusions, et sa critique a toujours ce cachet personnel qui a été la marque de tout son développement.

M. Renan raconte, dans ses *Souvenirs d'enfance*, qu'il avait pris l'habitude de réciter ses psaumes en hébreu, dans un petit livre, écrit de sa main, qu'il s'était fait pour cela, et qui était comme son bréviaire. Ce volume, que je garde comme le plus précieux des legs, n'est pas un recueil de psaumes choisis, copiés dans une bible hébraïque: c'est un véritable petit bréviaire, pour l'office de tous les jours, où les hymnes à la Vierge et les oraisons alternant avec les psaumes et les doxologies, le tout écrit en hébreu et soigneusement ponctué, de cette belle écriture, nette et ferme, qu'il a toujours gardée, et dans laquelle on sent que chaque lettre est voulue. Dans ce livre de piété, où le côté mystique de la religion aussi subsiste, et où les dogmes du Nouveau Testament cherchent leur équivalent dans la langue de l'Ancien, dans cette recherche exacte de la *veritas hebraica*, on reconnaît déjà M. Renan.

Au fond, il est toujours resté l'élève de l'abbé Le Hir. C'est en suivant ses leçons qu'il fut initié à la méthode philologique rigoureuse de Gesenius, et c'est aussi par l'enseignement de la grammaire hébraïque qu'il a inauguré sa carrière de professeur. Il existe dans ses papiers un manuscrit volumineux, de quinze ou seize cahiers, qui n'a jamais vu le jour: c'est un cours complet de grammaire hébraïque, dont le plan est suivi d'un bout à l'autre. Les premiers chapitres seuls sont ache-

vés ; les autres ne sont qu'amorcés, mais le cadre en est rempli par des observations, des notes, des développements ébauchés qui n'attendaient plus qu'une rédaction définitive. C'est bien la matière du cours de grammaire qu'il professa à Saint-Sulpice en remplacement de M. Garnier, mais transformée en volume et destinée à l'impression. La préface, l'introduction ne laissent aucun doute sur ce point. Ainsi, au sortir du séminaire, M. Renan faillit débuter dans la carrière scientifique en publiant une grammaire hébraïque.

Pourquoi cet ouvrage, qui lui avait coûté tant de travail, n'a-t-il pas vu le jour? Un autre ordre d'études l'entraînait ailleurs, et devait l'amener à modifier son plan primitif. En suivant les leçons de l'abbé Le Hir, il avait pris goût aux études de grammaire comparée, et il en avait saisi l'utilité pour l'intelligence de l'hébreu. Ce fut bien autre chose, quand il se trouva sur les bancs du Collège de France, en face d'Eugène Burnouf. Là il vit, appliquée avec une rigueur scientifique, cette méthode qui expliquait une langue par une autre, et faisait sortir les plus hauts résultats de la plus scrupuleuse analyse des détails. C'était l'Inde, c'était le berceau de l'humanité, c'était plus que cela, les lois de la formation des langues ariennes avec leurs ramifications infinies, qui se révélaient à lui. Cette découverte de tout un monde nouveau produisit en lui un enthousiasme et une effervescence d'idées, qui se traduisit par cet *Essai sur l'origine du langage*, où se manifeste déjà l'étonnante compréhension d'un esprit, qui allait tout de suite aux problèmes les plus généraux, et croyait pouvoir en demander à la science la solution immédiate. Dès lors aussi, la méthode comparative, qu'il devait appliquer plus tard avec tant de bonheur à l'étude des textes, lui apparut comme le fondement de la philologie ; sa grammaire hébraïque devint une Grammaire comparée des langues sémitiques, qu'il présenta en 1847, au concours Volney, et qui remporta

le prix. La première partie seule en a été imprimée. Développée, remaniée, retravaillée, elle forme l'*Histoire générale des langues sémitiques*, qui a marqué la place de M. Renan au premier rang des orientalistes.

C'était une entreprise nouvelle et hardie, que de dresser le tableau comparatif des différents idiomes qu'on réunit sous le nom de sémitiques et d'en expliquer les transformations. M. Renan l'a fait, dans ce volume, avec une sûreté de vues et une ampleur d'informations qui étonnent. Les connaissances les plus variées y concourent à placer dans leur véritable milieu les langues, qui correspondent aux différents moments de cette histoire, et à en marquer les relations. Chacun des chapitres, hébreu, phénicien, syriaque, arabe, est un tableau complet, où l'on saisit, à travers les influences multiples qui concourent à former une civilisation, la vie intime et le développement littéraire de la langue qui en est l'expression. Si la véritable histoire est celle des idées, ce livre est bien réellement une page de l'histoire de l'esprit humain.

La science marche sans cesse, et l'histoire des langues sémitiques n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était il y a quarante ans. M. Renan lui-même a introduit de nombreuses modifications dans la troisième édition, qui date de 1868, et cette édition elle-même est, sur bien des points, dépassée. L'idée que l'on se faisait alors des peuples sémitiques nous paraît un peu étroite aujourd'hui. L'Assyrie et la Chaldée, qui tiennent une si grande place parmi eux, M. Renan ne les mentionne qu'en passant, et pour les écarter d'un mot. Il est vrai que le déchiffrement des inscriptions cunéiformes n'avait peut-être pas encore atteint toute la précision désirable. M. Renan, que la prudence de sa critique, ainsi qu'un certain attachement à la tradition rendaient très défiant à l'égard des nouveautés scientifiques, n'a jamais accepté qu'avec de grandes hésitations les singularités du système d'écriture qui

paraît avoir régné, pendant des milliers d'années, dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate. Son esprit, épris de simplicité, le portait à vouloir retrouver chez tous les peuples de de la famille sémitique les traits sous lesquels elle lui était apparue.

C'est par la même tournure de son esprit qu'il faut expliquer cette notion du monothéisme sémitique, qui joue un si grand rôle dans ses écrits et domine toute sa théorie du langage. Peut-être la forme absolue sous laquelle M. Renan l'a présentée, en provoquant la contradiction, a-t-elle trop fait méconnaître la part de vérité et de profonde observation qu'elle renferme. Oui, les peuples sémitiques ont eu au plus haut degré le sens du divin, leurs conceptions religieuses ont une simplicité que n'ont pas celles de la Grèce. Malgré une diversité apparente, leurs dieux rentrent les uns dans les autres, et ils participent à l'immutabilité dans laquelle M. Renan a si bien reconnu un des caractères distinctifs des langues sémitiques; et pourtant, l'existence d'un monothéisme primitif, produit spontané de la conscience sémitique, ne peut plus guère se défendre aujourd'hui; c'était une théorie, destinée à être modifiée par de nouvelles découvertes, et les progrès de l'épigraphie, auxquels M. Renan a eu lui-même une si large part, ont, plus que le reste, contribué à en démontrer l'insuffisance. Ce n'est que d'une connaissance complète des faits particuliers qu'on peut attendre la solution des problèmes généraux. Mais M. Renan ne pouvait se résoudre à passer à côté de ces questions d'origine qui préoccupent tout homme qui pense; et, ne pouvant plus se contenter de l'explication traditionnelle, il éprouvait le besoin de lui en substituer une autre.

Malgré cela, à cause de cela même peut-être, la publication de l'*Histoire générale des langues sémitiques* a été un événement capital. Par là, M. Renan a assigné du premier coup

à ces langues leur place et leur rang; et si l'on doit regretter que d'autres travaux l'aient empêché de poursuivre, comme Bopp l'a fait pour les langues ariennes, l'étude de leurs différences dans le détail des formes grammaticales, il a assuré une valeur durable à son œuvre, indépendamment des modifications que les progrès de la science pourront y apporter, en cherchant dans le génie des peuples sémitiques l'explication des caractères permanents de leurs langues.

L'*Histoire générale des langues sémitiques* avait ouvert à M. Renan les portes de l'Institut, et quand, un an après, en 1857, la chaire d'hébreu du Collège de France devint vacante par la mort de M. Étienne Quatremère, il semblait tout désigné pour succéder à celui dont il avait été, pendant de longues années, l'auditeur assidu. Il dut pourtant attendre encore cinq ans. La traduction du livre de *Job*, celle du *Cantique des cantiques*, qui parurent coup sur coup, ne réussirent pas à forcer les portes. Enfin, le 11 janvier 1862, au retour de son voyage en Syrie, fut rendu, après bien des hésitations, le décret qui le nommait professeur de langues et littératures hébraïques, chaldaïques et syriaques au Collège de France. Le 22 février il prenait possession de sa chaire.

On n'a pas oublié le retentissement de cette leçon d'ouverture qui avait réuni dans la grande salle du Collège les partisans et les adversaires de M. Renan. Ce fut comme un coup de canon. Prenant pour sujet *La part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, M. Renan développa l'idée qu'il devait, quelques jours après, dans sa justification à ses collègues, formuler de la manière suivante : « S'il y a une histoire en dehors des lois qui régissent le reste de l'humanité, s'il y a une histoire interdite à la critique et mise à part comme divine, il n'y a plus de science historique. » Et il faisait l'application de ce principe, non pas au judaïsme, mais au christianisme même. D'où venait l'émotion produite par

ces paroles? Les opinions de M. Renan étaient depuis longtemps connues, et sa cruauté passée en était une preuve assez éclatante; mais, ce qui n'avait été jusqu'alors qu'un sentiment intime, voici qu'il le revendiquait publiquement, comme un droit de sa pensée, et comme le résultat de l'étude philologique des textes qu'il était chargé d'interpréter. Était-ce uniquement, comme il l'a dit, par des raisons philologiques que M. Renan s'était déterminé dans la crise qui a décidé de sa vie? Peut-être s'est-il fait à ce sujet quelque illusion. Depuis longtemps les mots : « Vous n'êtes pas chrétien » avaient retenti à ses oreilles, quand il se heurta pour la première fois aux objections de la critique historique, et il ne faisait que répéter tout haut, avec l'accent d'une conviction raisonnée, ce que, vingt ans auparavant, le Père Gottofray, plus sévère que nous n'oserions l'être, lui avait crié dans sa chambrette du petit séminaire d'Issy.

Huit jours après, le 27 février, le cours d'hébreu au Collège de France était suspendu. M. Renan a présenté sa défense dans une lettre adressée à ses collègues; jamais il n'a répondu à ses contradicteurs. En tête de sa Bible latine, on peut lire, écrite en gros caractères, au crayon vert, la réponse de Néhémie à Sanballat, qui l'excitait à quitter le travail de reconstruction des murs de Jérusalem pour venir discuter avec lui : *Magnum opus facio et non possum descendere*, « Je fais une grande œuvre et je ne peux descendre. » Cette réponse, que doivent toujours avoir dans l'esprit ceux qui ont quelque devoir à remplir dans la vie, est la seule que M. Renan ait jamais faite à la critique.

Honneur à ceux qui souffrent pour une idée ! Si M. Renan faisait bon marché de sa personne, il est toujours resté inflexible sur les questions de principe. Ce n'était pas lui, c'était la liberté de l'enseignement et la dignité du Collège qui étaient en jeu. Aussi opposa-t-il toujours un refus obstiné

à toutes les compromissions auxquelles on voulait l'entraîner pour l'amener à donner sa démission, et à toutes les compensations qu'on faisait briller à ses yeux, il répondit le *Perent qui perunia tecum*; et il reçut, le front haut, la révocation qui vint le frapper deux ans après, le 11 juin 1864. « Quand on sort ainsi du Collège de France, on y rentre », lui avait dit M. Leclerc. M. Renan dut attendre huit ans la réparation éclatante qui lui fut accordée, le jour où, à la mort de M. Munk, qui avait été nommé professeur à sa place, le Collège de France et l'Académie des inscriptions et belles-lettres le proposèrent à l'unanimité pour lui succéder, au mois de février 1870.

Ces années comptent parmi les plus fécondes de sa vie. « Vouloir m'arrêter est puéril », avait-il dit. La *Vie de Jésus* fut sa réponse à la mesure qui l'avait frappé; puis vinrent successivement *Les Apôtres*, *Saint Paul*, *L'Antéchrist*, *Les Évangiles*, *L'Église chrétienne*, *Marc Aurèle*, tous les volumes de ses *Origines du Christianisme*, ce grand ensemble historique, qui a pu être discuté, mais qui a imposé le respect même aux esprits les plus prévenus. Ils sortent du cadre de nos études.

C'est à la même période de sa vie que se rattache le début d'une entreprise, dont l'honneur revient à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, mais à laquelle il a eu une si grande part, qu'on peut dire qu'elle est son œuvre : je veux parler du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Cette méthode comparative, dont M. Renan avait tiré de si grandes lumières pour l'étude du langage, il voulait l'appliquer à l'étude des textes. Les deux choses se tiennent. Si la comparaison des langues permet d'en saisir la parenté et d'en expliquer les différences, rien ne saurait être plus utile pour l'intelligence de l'antiquité hébraïque que la comparaison des civilisations qui se sont développées sur les mêmes lieux et dans le même

milieu intellectuel. La seule civilisation sémitique que l'on pût on rapprocher jadis, la civilisation arabe, était de bien des siècles postérieure et empreinte d'un autre esprit. Les choses ont bien changé, du jour où l'épigraphie nous eut rendu l'antique Phénicie, si étroitement mêlée à l'histoire du peuple d'Israël, et derrière elle, tout ce monde araméen, qui touche au berceau des peuples sémitiques, et dont les rameaux vont rejoindre en Arabie les vestiges d'anciens empires, de bien des siècles antérieurs à celui de Mahomet. Sans doute les inscriptions ne nous donnent jamais que des renseignements fragmentaires, mais elles ont l'avantage inappréciable d'être des documents contemporains. Ce sont des jalons, et comme des témoins que nous a laissés l'antiquité. Seulement, pour en tirer le profit qu'on en peut attendre, il faut les rapprocher, les expliquer les unes par les autres, les réunir en un corps.

Le moment semblait bien choisi pour cela. L'inscription de Marseille, le sarcophage d'Eshmounazar, roi de Sidon, donné par le duc de Luynes à la France, avaient considérablement élargi les bases de l'épigraphie phénicienne. Profitant de l'expédition de Syrie, M. Renan lui-même avait sollicité et obtenu une mission en Orient, qui devait se terminer d'une façon si tragique et si cruelle pour lui. Il en avait rapporté, avec la *Vie de Jésus*, un ouvrage peu connu du public, mais d'une haute portée scientifique, sa *Mission de Phénicie*, moins remarquable par l'importance des découvertes, que par l'excellence de la méthode avec laquelle il a su mettre à profit les moindres indications, pour éclairer d'un nouveau jour l'antiquité grecque, musulmane, phénicienne.

Presque en même temps, deux hommes, qui partagent avec lui l'honneur d'avoir fait revivre chez nous la science de l'épigraphie sémitique, si française par ses origines, M. le marquis de Vogüé et M. Waddington, exploraient l'île de

Chypre, Palmyre, le Hauran, la Syrie centrale, et en rapportaient tout un ensemble d'inscriptions qui permettaient à M. de Vogüé de poser les fondements d'un classement historique des alphabets sémitiques.

Sur la proposition de MM. Renan et Waddington, l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans sa séance du 17 avril 1867, adopta le projet d'un *Corpus inscriptionum semiticarum*, et, à partir de ce moment, cette grande œuvre, dont M. Renan était l'âme, a tenu la première place dans sa vie et dans ses préoccupations. Ceux qui l'ont vu travailler au *Corpus* savent avec quelle activité infatigable il en a poursuivi la réalisation, ne craignant pas de descendre dans les moindres détails, suivant, avec la patience d'un savant dans son laboratoire, la piste d'une inscription, écrivant lettre sur lettre, mettant tout le monde en branle pour obtenir la reproduction fidèle du monument, et luttant avec une volonté obstinée contre les résistances que suscite une pareille entreprise, sans jamais perdre de vue les grandes lignes de l'œuvre dont il avait accepté la direction.

Pendant vingt ans, j'ai eu le privilège, unique peut-être, d'y travailler avec lui et sous sa direction; je l'ai vu écrire, serrer de près l'expression de sa pensée, douter lorsqu'il fallait, et, par dessus tout, poursuivre, dans la lecture qui embrassait l'ensemble d'une inscription, dans la détermination d'un mot obscur ou dans le déchiffrement d'une lettre à moitié effacée, une parcelle de cette vérité qui était l'objet constant de ses recherches. La science était moins pour lui une affaire de résultats qu'une affaire de méthode. Aussi ne prisait-il rien plus chez les autres que la conscience dans le travail et la sincérité dans la recherche du vrai; et, quand il croyait l'avoir trouvée dans un de ses élèves, il s'attachait à lui, le suivait, le portait sur son cœur. Son visage rayonnait, quand on lui apportait une de ces modestes conquêtes qui

vous causent des joies que peuvent seuls comprendre les esprits passionnés de la curiosité scientifique ; alors il sacrifiait tout le reste, interrompait son travail, et mettait tout son bonheur à chercher avec vous, à vous aider à trouver et à se laisser dépouiller. On trouvait dans son regard de grands et précieux encouragements. Un mot de lui vous faisait honte des considérations mesquines et des questions de personnes auxquelles on se laisse si aisément entraîner, et vous remettait en face des véritables problèmes, et l'on sortait de ces visites l'âme plus calme et plus contente, et avec une vue plus nette du but à poursuivre.

C'est pour cela que je l'ai beaucoup aimé, et il m'a toujours prévenu par une affection si tendre et si profonde, que je ne puis la comparer qu'à celle d'un père.

On put voir sa méthode à l'œuvre lorsque l'année 1870 lui eut rouvert les portes du Collège de France. Ceux qui seraient allés à son cours pour y trouver de ces grandes envolées, à la manière de Michelet, transformant sa chaire en une tribune, et visant la foule, auraient éprouvé une singulière désillusion. Rien de plus sobre ni de plus austère que ces leçons. Il avait choisi cette petite salle des Langues, illustrée par Eugène Burnouf et Silvestre de Sacy. Là, devant quelques élèves assis au tour de la table, une fois par semaine, il expliquait un livre de la Bible, discutait les diverses interprétations ; parfois il proposait une correction qu'il traçait au tableau, pour la rendre plus sensible aux yeux.

L'autre leçon fut consacrée d'abord à l'étude comparée des alphabets sémitiques ; puis, quand il eut formé l'œil de ses auditeurs aux finesses de l'épigraphie, il attaqua les inscriptions. Il les prenait l'une après l'autre, examinait la forme des lettres, éclairait un mot par un autre, mettait tout son soin à cerner les difficultés, de façon à limiter de plus en plus le champ de l'inconnu. Il aimait à associer ses auditeurs à son

travail et à provoquer en eux l'esprit de recherche. Il appelait son cours un laboratoire, où se préparait le déchiffrement des inscriptions sémitiques. Il réunissait ainsi dans ses leçons les deux facteurs de l'histoire : la critique, fondée sur l'analyse philologique des textes, et l'étude des inscriptions, c'est-à-dire des documents contemporains, par lesquels il cherchait à éclairer les livres qu'il était chargé d'interpréter.

Et, quand le fruit fut mûr, il se détacha tout naturellement pour donner naissance à un nouvel arbre. On sait comment ce cours d'épigraphie a été transformé en une chaire d'antiquités sémitiques. M. Renan, qui en avait poursuivi la création de longue main, a eu la douce satisfaction d'y installer le savant, dont le nom est attaché à la stèle de Mésa et à tant d'autres travaux qui ont mis en lumière l'utilité de l'archéologie et de l'épigraphie combinées pour l'intelligence de l'antiquité hébraïque.

Toute cette activité scientifique n'était, pour M. Renan, qu'une préparation à l'*Histoire du peuple d'Israël*, inséparable, dans sa pensée, des *Origines du Christianisme* dont elle forme la grandiose introduction. Ainsi, arrivé près de la fin de sa carrière, il reprenait la première partie de son œuvre, qu'il avait laissée de côté pour se jeter en plein dans la bataille, mieux armé qu'il n'eût pu le faire trente ans auparavant, alors que ces études étaient en pleine ébullition. Nulle part n'apparaît mieux l'unité du plan que M. Renan s'était proposé dès le premier jour, ni l'effort de cette volonté, qui avait mesuré son œuvre à la durée de sa vie, et qui a trouvé en elle-même l'énergie suffisante pour la mener à terme. La mort lui a laissé le temps de l'achever; elle lui a refusé la satisfaction de jouir de son achèvement.

Par la manière de concevoir la naissance du peuple juif à la vie politique et sociale, et le développement de l'idée religieuse dans son sein, l'*Histoire du peuple d'Israël* porte à

chaque page la marque de la main qui l'a écrite. Elle est inspirée par les idées et les principes qui ont déterminé dès l'origine la pensée de M. Renan. Au point de vue de l'emploi des sources, elle est une réaction contre l'abus de la critique en histoire : elle se distingue par ce sens profond de la réalité, qui sait faire revivre le passé sous la pénombre qui nous le dérobe ; aussi n'a-t-elle pu surprendre par sa hardiesse que ceux qui sont entièrement étrangers à la marche des études bibliques.

C'est autour des livres de Moïse que se livre la grande bataille. On sait comment la critique allemande en est arrivée peu à peu à considérer le document qui forme la partie la plus considérable du Pentateuque, celui auquel on a donné le nom d'Elohiste, comme un grand ensemble, tout de la même main, qui aurait été écrit sous une influence sacerdotale, bien après le retour de la captivité, par les hommes qui se groupaient autour du nouveau temple ; si bien que les parties historiques aussi bien que les parties législatives, depuis le *fiat lux* jusqu'aux prescriptions fastidieuses du *Lévitique*, seraient de l'époque d'Esdras. M. Renan s'est toujours insurgé contre ces conclusions. Le récit de la création, ne vaudrait-il de répéter, mais c'est de la plus haute et de la plus belle antiquité ; toute cette page est d'une parfaite unité, elle a été écrite d'un seul trait de plume. Et il ajoutait : « On n'écrit pas ainsi à une époque de décadence. Il ne se serait pas trouvé un homme, à l'époque d'Esdras, pour écrire cette page, la main lui aurait tremblé. » Et il concluait en disant : « C'est le mythe le plus beau qu'il y ait dans aucune littérature. Il revêt la pensée de la façon la plus simple, sans aucune rhétorique et sans aucun souci d'effet littéraire. Cette conception de la création a séduit l'esprit humain, et c'est avec raison, car c'est la plus logique qu'il y ait jamais eu. Aussi elle a tué toute la mythologie, toutes les complications de dieux et de

dégagés. C'est le coup de balai qui a clarifié tout cela et purifié le ciel ! »

Raisons de sentiment, si l'on veut, mais le sentiment a sa raison d'être en ces matières, quand il est fondé sur une connaissance aussi approfondie du sujet, car il n'est alors que ce que nous appelons le sens historique. C'est l'esprit de finesse appliqué à l'histoire, et peut-être est-ce un défaut, pour la critique, que de s'appuyer trop exclusivement sur des preuves d'ordre géométrique. La critique, aussi qu'aimait à le dire M. Renan, est un instrument très délicat ; quand on le force, il se venge en vous répondant tout ce qu'on désire.

Sont-ce là des certitudes ? Non, vraiment. M. Renan ne le pensait pas non plus. Les points d'interrogation dont il souligne toutes ses conjectures en sont la preuve. Ses affirmations même, dans le domaine de la critique historique, semblaient moins, par les nuances de doute ou de probabilité qu'il y introduisait, l'expression de la pleine possession de la vérité, qu'un effort pour y atteindre et pour marquer de quel côté il fallait la chercher. Les grandes reconstructions historiques ont leur haute valeur : elles sont, comme l'a dit éloquemment M. Darmesteter, la vision d'un univers en débris reflété dans une grande âme ; mais elles sont par là même quelque chose de personnel et partant d'incomplet. La seule certitude est celle qui résulte des faits consciencieusement recueillis. Et voilà pourquoi M. Renan attachait un si grand prix aux recherches patientes de l'épigraphie, dans laquelle chaque découverte est une pierre ajoutée à l'édifice de la science. On eût dit que, pénétré de l'incertitude de nos connaissances, peut-être aussi découragé des résultats négatifs de la critique biblique, il reportât la meilleure part de ses efforts sur ce travail obscur, dans lequel la personnalité s'efface, pour ne plus laisser voir que l'œuvre de la science qui se fait peu à

peu de l'accumulation de nos travaux. La vanité littéraire y perd peut-être, mais on y trouve ces joies intimes que donne le sentiment d'avoir ajouté quelque chose à la somme de nos certitudes. Aussi, malgré l'éclat incomparable d'écrits qui l'ont placé au premier rang des écrivains de notre siècle, il a toujours gardé une secrète prédilection pour cette œuvre anonyme et impersonnelle, mais qu'il n'estimait ni la moins utile, ni la moins durable.

M. Renan a résumé, dans quelques articles de la *Revue des Deux-Mondes*, ce que j'appellerais les pièces justificatives de son *Histoire d'Israël*. C'est au Collège de France qu'il la préparait, sous les yeux de ses auditeurs. Son cours, durant les dernières années de sa vie, a été consacré à une sorte de révision, dans laquelle il reprenait les textes qui servaient de base à son *Histoire*, discutait les diverses possibilités, pesait le pour et le contre et cherchait de quel côté penchait la balance. Il faut avoir assisté à ces leçons pour savoir quelle finesse il apportait dans ces discussions, quel art consommé et quel sens profond de l'antiquité dans ces rapprochements, qui venaient à chaque instant faire jaillir du cliquetis des idées une nouvelle lumière. C'eût été singulièrement se tromper que d'y chercher des développements oratoires et des phrases bien cadencées. C'était une conversation familière, qui pouvait paraître parfois décousue, une sorte d'improvisation, reposant sur une longue étude du sujet. Il ne craignait pas de se répéter, de se reprendre, de se corriger. C'était sa pensée qu'il apportait à ses auditeurs, ses doutes qu'il leur soumettait, sa méthode qu'il cherchait à leur inculquer.

Il était vraiment professeur, au sens où il avait toujours rêvé de l'être, et il s'est acquitté de ces fonctions jusqu'au bout, comme du plus sacré des devoirs. Le public le sentait et il se pressait, toujours plus nombreux, à ses cours. Chaque année, chaque semaine ajoutait de nouveaux auditeurs

à ceux qui l'avaient suivi dès l'origine. Ainsi, plus il allait, et plus il se sentait libre de toute attache et sûr d'être compris. A mesure qu'il avançait en âge, il semblait que son ton s'élevait et que sa parole portât plus loin. On peut dire que l'âme du Collège de France avait passé dans ses leçons, et ses leçons étaient sa vie. Il ne les a interrompues que le jour malheureux où sa grande voix s'est éteinte.

Parmi les dernières notes de M. Renan, se trouvent ces lignes qui peuvent être considérées comme son testament : « *Quand on vieillit, on aime à se dire : Et maintenant, va, mon âme, achève ta destinée et repose-toi. Tu ressusciteras pour la part qui t'est réservée, à la fin des jours.* » Au-dessous, il avait ajouté : « justes, par leur obscurité même », et au-dessus : « Préface, fin. » Ces mots, qui devaient former la fin de la préface de son dernier volume, résument bien sa vie et sa pensée. Oui, son œuvre était achevée ; il avait réalisé, point par point, le programme qu'il s'était proposé dès le début de sa carrière. Soutenu par une énergie indomptable, il avait travaillé sans relâche pendant toute sa vie, et triomphé des plus grandes difficultés. Il pouvait se reposer. Il l'en est tenté de se demander s'il est bien utile de reprendre encore après lui ces problèmes que l'on agite à l'infini sans jamais en voir le fond, et si le vieil hébreu ne doit pas céder la place à des disciplines plus jeunes ? Messieurs, rien n'aurait été plus loin de la pensée de M. Renan. Jamais il ne lui est entré dans l'idée que la science fût finie après lui. Quand il créait la chaire des antiquités sémitiques, il ne voulait pas la substituer à l'enseignement de l'hébreu, mais donner un porte-soie à une science nouvelle et doter ainsi le Collège de France de deux enseignements parallèles qui devaient s'éclairer mutuellement.

Longtemps encore la langue hébraïque restera la base de

la philologie comparée des langues sémitiques, parce que c'est la seule langue sémitique ancienne que nous puissions saisir dans son plein développement grammatical. De même, après comme avant la découverte de l'épigraphie, la Bible restera le centre des études sémitiques, parce qu'elle renferme tout un ensemble d'idées dont a vécu l'humanité, et qui font l'intérêt supérieur de ces études.

Or, il nous importe beaucoup de savoir quelle est l'origine de ces idées, à quelle époque elles ont fait leur apparition dans le monde, comment elles s'y sont développées et jusqu'à quel point elles font partie du patrimoine du peuple juif. On peut y arriver jusqu'à un certain point par l'étude directe des textes qui nous les ont transmises; mais l'expérience prouve que, si la critique est très habile à redresser les erreurs de la tradition, il lui est plus malaisé de refaire la genèse d'une idée et de surprendre le secret de sa formation.

C'est ici que la méthode comparative trouve sa place. On se plaint quelquefois de la pauvreté des résultats que donne l'épigraphie. Il faut songer que nous ne sommes qu'au début de ces études. Les inscriptions qu'on a trouvées ne sont rien à côté de celles que l'on découvrira encore. Et déjà, ces découvertes ont amené, dans la manière d'envisager l'ancienne littérature hébraïque, de profondes modifications. Les inscriptions sémitiques ne sont d'ailleurs que l'une des sources auxquelles doive s'alimenter la connaissance de l'antiquité hébraïque. L'Égypte et l'Assyrie présentent avec elle des points de contact, moins intimes, peut-être, mais autrement nombreux. C'est une mine inépuisable, d'où l'histoire politique du peuple juif, sa législation, sa religion même peuvent tirer de grands éclaircissements.

La langue et la littérature hébraïques reçoivent ainsi à leur tour de ces sciences nouvelles, qui sont venues élargir le cadre des études sémitiques, le concours qu'elles leur avaient prêté

à l'origine, et toutes ensemble forment un faisceau dont on ne pourrait rien distraire, sans que le reste n'eût à en souffrir. Notre Collège, par sa constitution et par l'esprit qui l'anime, semble fait pour accueillir de pareilles disciplines, qui ne pourraient être enseignées nulle part ailleurs avec la même ampleur ni la même liberté.

Il convient donc de remercier l'éminent directeur de cet établissement et l'assemblée des professeurs, dont le zèle éclairé a décidé le maintien de la chaire de langue et littérature hébraïques au Collège de France. Je manquerais à un devoir, Messieurs, si à une profonde reconnaissance pour tous ceux dont la grande bienveillance m'a porté à cette chaire, je ne joignais l'expression de mon attachement pour la maison que je quitte et pour une jeunesse que j'aimais et que je ne retrouverai pas sur ces bancs. Pendant seize ans, j'ai été chargé du cours d'hébreu à la Faculté de théologie, et ces méthodes, que vous appliquez dans vos amphithéâtres, j'ai appris à les mettre en pratique à côté de collègues dont plusieurs avaient été mes maîtres. J'ai trouvé, dans leur enseignement, cette recherche ardente, cet effort constant de la pensée, qui entretient la vie dans la science et qui n'a d'analogue que dans votre manière de travailler.

Où donc est la différence? C'est que la théologie cherche la vérité dans le domaine religieux. Elle part de ce principe que la religion est le but de l'homme et que le christianisme en est l'expression parfaite, et elle cherche, par des spéculations fondées sur l'étude des textes et sur celle de l'histoire, à en dégager l'idée et à en trouver la formule scientifique. De là viennent les combats qui se livrent parfois dans une âme droite, quand elle voit l'objet qu'elle poursuit reculer devant elle ou lui échapper.

Votre but est autre, Messieurs. Vous recherchez le vrai, avec une entière indépendance d'esprit, sans aucune pré-

somption, et sans autre préoccupation que l'avancement de la science; et vous vous jugez suffisamment récompensés par le sentiment d'y avoir fait quelques progrès.

Mais, si nous n'apportons pas ici les préoccupations d'un autre enseignement, nous ne nous en désintéressons pas pour cela. Il est des problèmes qu'on ne peut passer sous silence sans injure envers la vérité. M. Renan était de cet avis: à côté de la recherche scientifique, il a toujours fait une grande place dans sa vie à ces choses qui ont assez de corps pour qu'on en cause, pour qu'on en vive, pour qu'on y pense toujours, mais qu'il estimait n'être pas assez certaines pour qu'on fît profession de les enseigner.

Par là il se séparait d'esprits éminents avec lesquels il était dans une étroite communauté scientifique. Je l'ai entendu, au lendemain de la mort de M. Littré, dire ces paroles qui résonnent encore à mes oreilles : « Sa mort est la condamnation du positivisme; sa philosophie n'a pas pu le mener jusqu'au bout. » Sa philosophie, à lui, ne l'a jamais abandonné; je pourrais presque dire sa religion, car, lorsqu'on sort du domaine des faits scientifiquement constatés, on entre dans celui des aspirations du cœur et de la conscience, avec lesquelles les faits se trouvent souvent en opposition. De là viennent ces contradictions qu'on lui a reprochées comme la marque de je ne sais quelle indécision de l'esprit, et que connaissent, à quelque degré, tous ceux qui ont une fois touché à ces problèmes. Les uns y opposent une affirmation obstinée, M. Renan les résolvait dans un doute qui n'était que l'aveu d'impuissance d'un grand esprit, et que le désir de ne pas fermer la porte à la vérité.

La veille de sa mort, quand déjà il ne pouvait plus se faire entendre et que sa main tremblante cherchait encore à fixer sa pensée, parmi les caractères presque illisibles qu'il jetait sur le papier, on a pu lire les mots « *affirmation, contradic-*

tion. » Tandis que je déchiffrais avec peine ce dernier sillon de sa pensée qui s'en allait, il me semblait que son âme s'ouvrait devant moi, et que je la voyais passer par toutes les angoisses de Job et par tous les doutes de l'Ecclésiaste, ces deux pôles de sa pensée, et je me rappelais ces livres qui nous touchent si profondément, parce qu'il y a mis toute son âme. Alors j'ai compris comment l'homme, qui a écrit la Prière sur l'Acropole et qui a donné au soleil du Parthénon sa dernière pensée, avait pu consacrer sa vie à étudier la littérature du peuple juif : c'est que nulle part le problème de la destinée de l'homme n'a été posé avec un sentiment aussi poignant de son infirmité et une foi aussi grande dans la réalisation finale du but de l'humanité.

Tout cela, Messieurs, rentre dans le domaine des choses que nous saisissons par le cœur, que nous ne pouvons pas démontrer. Nous y travaillons pourtant en faisant l'œuvre de la science. Nul n'a apporté plus de fermeté que M. Renan dans cette recherche. S'il doutait, là où il ne savait pas, ce qu'il savait, il l'affirmait avec une grande force. Sa parole même, un peu flottante dans la conversation, prenait une rare précision quand il émettait une conviction scientifique. Rien alors ne lui eût fait retrancher quelque chose à l'expression de sa pensée, et il pouvait dire de lui-même ces fières paroles : « Ceux qui me connaissent me rendront cette justice, que ce dont j'ai une fois embrassé la pensée comme un devoir, je ne l'abandonne pas. » Nous tâcherons de suivre son exemple, avec un juste sentiment de l'imperfection de nos connaissances, et nous tiendrons à nous rapprocher du but, sans prétendre y arriver, mais sans jamais nous plus abandonner cette grande liberté qui fait votre force et qui est votre gloire.

REVUE DES LIVRES

Les Métèques athéniens, par Michel Clerc, ancien membre de l'École française d'Athènes, maître de conférences à la Faculté des lettres d'Aix. — 1 vol. Paris, Thorin, 1893.

M. Michel Clerc, dans un ouvrage qui, présenté sous forme de thèse à la Sorbonne, a obtenu un légitime succès, a étudié, comme il l'a indiqué lui-même dans un sous-titre, « la condition légale, la situation morale, et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes. »

On peut dire que la question des métèques, souvent traitée, mais incomplètement, par plus d'un savant, l'est maintenant d'une façon définitive. M. Clerc s'est révélé historien à la fois consciencieux et sagace; les recherches minutieuses de l'érudit et de l'épigraphiste n'excluent pas de son livre le goût des vues générales, comme il convient à l'œuvre d'un bon disciple de Fustel de Coulanges et de Foucart.

La thèse nous apprend notamment l'histoire politique et la condition sociale des métèques, et de cette histoire écrite avec une grande abondance d'information et une grande justesse de pensée, ressort ce qu'il est plus intéressant encore de connaître, l'importance de cette classe d'habitants, dans laquelle il faut citer, dans la vie de la république athénienne. Les étrangers ont su se mêler d'une façon si intime, malgré des réserves nécessaires, aux Athéniens d'origine, et ceux-ci leur ont donné une hospitalité si libérale, que la cité en a pris une forme, un aspect moral très particuliers, et que leur influence a été grande sur la richesse, sur les mœurs publiques, sur la religion et sur l'art. Peut-être M. Clerc aurait-il pu mettre en plus vive lumière ces conséquences tantôt heureuses, tantôt funestes, d'une institution qu'il connaît si bien, et nous fait si bien connaître. Cette idée, qui ressort naturellement de chacun des chapitres du livre, n'y est pas assez nouvelle, ni assez fortement exprimée, et nous regrettons que quelques pages vives, qu'il lui eût consacrées, ne viennent pas couper de vie et de lumière un peu aride de fond, et des discussions un peu sévères de doctrines.

Ce reproche et quelques autres que l'on a pu adresser à l'auteur à propos de son étude sur la situation juridique des métèques, vaut du reste toute la partie de la critique, les chapitres qui intéressent plus directement les lecteurs de cette Revue, et qui portent entre autres *Les métèques et la religion*, sont parmi

les meilleurs du livre. Nous n'avons guère qu'à les analyser; l'un a pour objet les cultes étrangers, l'autre les cultes de la cité.

Pour le premier, M. Clerc l'a fait lui-même, il avait un guide presque infaillible, le livre de M. Foucart sur *Les associations religieuses chez les Grecs*. Mais le point de vue n'est pas le même. M. Foucart a fait l'histoire détaillée de tous les cultes et de toutes les associations religieuses établies à Athènes; M. Clerc devait surtout se préoccuper de savoir pour quelles raisons et jusqu'à quel point les Athéniens ont permis aux étrangers d'introduire et de pratiquer leurs cultes dans leur ville d'adoption. Les anciens, comme on sait, ne croyaient pas à l'omnipotence exclusive de leurs divinités propres, et les Athéniens, en particulier, ont toujours admis que chaque peuple avait le droit d'invoquer les dieux qui leur inspiraient, et que ces dieux pouvaient avoir autant de puissance que les leurs. Aussi permettaient-ils sans peine à leurs hôtes d'apporter avec eux leurs idoles et de les dresser dans des sanctuaires réservés. Ce fait s'accorde très aisément avec d'autres qui semblent contradictoires, comme l'intolérance dont les Athéniens firent preuve envers Anaxagoras, par exemple. C'est que, par un juste retour, les Athéniens s'imaginaient parfois que les étrangers, non plus que les citoyens, s'attaquaient aux dieux traditionnels de la cité. Le respect qu'ils gardaient eux-mêmes à des croyances impuissantes, ils voulaient qu'on le témoignât également aux croyances nationales, et c'était justice. C'est pour cela que l'introduction d'un culte nouveau était soumise à des formalités importantes dont la principale était l'autorisation du peuple et du sénat. Mais sous réserve de cette autorisation les Athéniens ont plutôt sollicité et favorisé les établissements de religions étrangères qu'ils ne les ont découragés, parce que c'était un moyen d'attirer les étrangers eux-mêmes, et d'accroître le mouvement du commerce et de l'industrie, avec la prospérité de l'État.

La plus grande liberté religieuse était donc laissée aux métèques, non pas seulement en principe, mais dans le détail de la loi. Les formes très particulières que prirent les associations d'étrangers, grâce au besoin d'adapter et combiner les divinités nationales. Ces associations, que M. Foucart a si bien étudiées, les thiases, les orgéons, les eranes, M. Clerc les étudie à son tour, et marque surtout avec une grande pénétration la différence de ces collèges tels qu'ils étaient constitués à Rhodes et en Asie Mineure, par exemple, et tels qu'ils étaient sous Athènes à Athènes; il explique comment ces associations, d'abord restreintes à ceux qui les avaient fondées, se sont ouvertes peu à peu à des étrangers d'origine différente, et même aux Athéniens; il montre avec raison sur l'utilité qu'étrangers et indigènes retiraient de se coudoyer ainsi amicalement. Ce point seul est resté, sur lequel nous voudrions que M. Clerc s'expliquât un peu. Nous avouons bien de voir tous les étrangers domiciliés à Athènes se grouper ainsi, dès qu'ils sont en nombre, se confédérer toutes à peu près semblables, toutes régies de même, organisées de même ou peu s'en faut, avec les mêmes dignitaires religieux ou civils, et nous nous demandons si l'État n'a pas pris

une part importante dans cette organisation uniforme, s'il ne l'a pas imposée, au moins sorti, aux bêtes de la république, dont il pouvait de cette manière surveiller non seulement les idées et les croyances, mais peut-être aussi le vêtement.

L'histoire des introductions successives des cultes étrangers à Athènes et au Pirée, et du Testament du chauve d'Eleusis, on le comprit, fut plus intéressante, puisque le contact de ces religions nouvelles et de la religion nationale a dû nécessairement amener bien des modifications importantes dans la pensée des Athéniens comme de leurs fêtes. Aussi M. Clerc a-t-il eu raison de retracer cette histoire, et de réunir en faisceau les renseignements épars dans nombre de livres et de mémoires épigraphiques; mais peut-être a-t-il un peu trop insisté sur les faits, qui étaient connus, et pas assez sur les conséquences générales qui le sont moins et dont l'importance est grande. Toujours est-il qu'on aura recours à ce chapitre des *Métèques* en toute sécurité, quand on voudra se renseigner sur les cultes importés en Attique au vᵉ siècle. Zeus Milichios, Bendis, la Mère des dieux phrygienne, Cotytto, Sabazios, au ivᵉ siècle, Isis, Sarapis et Men, Astarté sous ses diverses formes, Melkarth, Isis et tant d'autres divinités de Phénicie, d'Asie ou d'Égypte, au iiiᵉ siècle, des dieux alexandrins comme Sérapis, des dieux phrygiens comme Asclépios, des dieux d'Asie, comme Artémis Nana ou Zeus Labraundeus.

Nous devons enfin noter comme très nette dans sa sobriété et très juste la réfutation de l'erreur grossière qui attribue à chacun de nos deux cultes particuliers les métèques avaient un autre commun, celui de Zeus *Meteikios*. Ce dieu, mentionné dans la fameuse prière sur la loi d'un lexicographe et d'une attestation douteuse rapportée par Pausanias, était un être définitivement exploité.

Les cultes communs à tous les métèques (beaucoup étaient non des barbares orientaux, mais des Hellènes) n'étaient, M. Clerc l'a très bien exprimé, les cultes mêmes de la cité, auxquels tous étaient admis avec la plus grande tolérance. « Les étrangers, pour l'exercice de leurs cultes nationaux, profitaient aussi bien que les métèques de la large tolérance d'Athènes. De même nous avons vu que devant les tribunaux athéniens, les étrangers, sûrs pour de divers points d'être défendus comme eux des méfaits, n'étaient point regardant envers à l'arbitraire des juges. C'est devant la religion de la cité que l'étranger et le métèque diffèrent complètement, et cette différence est essentielle : c'est la part faite aux métèques par la cité dans les cérémonies de ses cultes officiels qui nous fait le mieux comprendre la véritable situation légale des métèques athéniens » (p. 148). Le chapitre où M. Clerc apporte les preuves de cette affirmation est bien groupé et personnel que le précédent, et il est très solide. Nous y apprenons que « les cérémonies religieuses dont les étrangers étaient exclus, les métèques y participent, et l'on peut dire que réellement, sous des pouvoirs différents, seule une ligne. Non parce qu'ils jouissent sur le même pied absolument que les citoyens : ceux-ci, au contraire, possédaient certains privilèges. Mais si

les métèques différaient par là des citoyens, ils différaient bien davantage des étrangers qui n'avaient à ce culte aucune part » (p. 149).

Les métèques, comme les citoyens, pouvaient offrir des sacrifices publics dans les temples, et participer directement aux fêtes, aussi bien à celles dont les frais étaient supportés par l'État qu'à celles dont ils incombaient aux thiases. Les métèques pouvaient même, comme les citoyens, recevoir une part des chairs des victimes, mais cette part était moindre que celle des citoyens, et d'ailleurs le privilège ne leur était pas toujours accordé. Ils participaient aux pompes et aux processions aussi bien que les Athéniens; le fait est bien connu en ce qui concerne les grandes Panathénées, où les métèques portaient des vases appelés vases, où leurs femmes et leurs filles sous le nom de hydriaphores et de skaphéphores, portaient des urnes et des paniers; on a pu reconnaître les unes et les autres dans quelques figures de la frise du Parthénon.

M. Clerc avait pouvoir démontrer par d'ingénieuses inductions, à défaut de documents formels, que les métèques prenaient aussi part aux jeux et aux concours qui complétaient les fêtes religieuses, combattant tantôt entre eux, tantôt avec les Athéniens. La meilleure raison qu'il donne est que les étrangers étaient souvent admis à ces jeux et que par suite il serait bizarre qu'en fussent exclus des gens qui étaient presque des citoyens.

Ce chapitre est excellent et très net, aussi bien que le suivant, où il est question des liturgies imposées aux métèques, en particulier de la chorégie, sans doute restreinte aux fêtes Lénéennes. Il y a sur ces points bien des obscurités, et nous ne voulons pas suivre l'auteur dans des discussions de détail qui du reste nous semblent d'ordinaire très ingénieuses et très subtiles; il nous suffit de donner la conclusion : « qu'il ne semble pas que la chorégie des métèques ait été fixe pour eux une charge bien lourde; réduite à une seule fête, le tour de chacun des métèques en état de la supporter devait revenir fort rarement. De sorte que la chorégie des métèques nous apparaît plutôt comme une charge honorifique, que les plus riches d'entre eux devaient remplir à l'envi, pour être pendant quelques jours parmi les personnages en vue de la ville, et aussi pour s'attirer la faveur du peuple en présentant un chœur aussi bien organisé et aussi richement équipé que possible » (p. 172).

M. Clerc termine par quelques considérations sur l'admission des métèques au culte d'Eleusis. Ce culte leur était ouvert, comme à tous les Hellènes, comme aux esclaves, à plus forte raison comme aux esclaves publics, mais jusqu'à quel point? Cela reste douteux; rien ne nous a encore appris quel degré pouvait atteindre leur initiation, si elle s'arrêtait à la myésis, ou si elle allait jusqu'à l'époptéia, si elle pouvait devenir mystagogique.

On voit par cette analyse rapide avec quelle sûreté de jugement l'auteur sait fouiller les questions liturgiques; notre résumé n'a porté que sur une petite partie du volume, mais les mêmes qualités se retrouvent dans tous les chapitres, et l'on comprend que nous n'hésitions pas à classer ce volume parmi les meil-

jeunes Russes relatives aux institutions grecques qu'on professe notre grande École d'Athènes.

PIERRE PARIS.

Chrestomathia Coranî arabica. Notas adjecit, glossarium confecit C. A. Nallino. — Lipsiæ, W. Gerhard, pp. VI-88 et 74 (arabe). 4 m.

Même de nos jours il ne manque, sans doute, pas de personnes qui sont occupées à rendre aux la littérature arabe par intérêt théologique ou par zèle pour l'histoire religieuse, dans le seul but de connaître la langue dans laquelle sont rédigés tous les documents fondamentaux de l'islam et tous les textes propres à en éclairer le développement ultérieur. Mais les instruments destinés à leur faciliter l'accès de semblables études n'existent pas encore. Tandis que les étudiants désireux de s'initier à la langue arabe ou à la littérature arabe, pour elle-même, disposent d'un bon nombre de manuels ou d'introductions pour diriger leurs premiers pas dans le vaste champ de ces études; tandis que ceux qui veulent se consacrer à l'histoire grammaticale possèdent dans l'*Anthologie grammaticale arabe* de De Sacy un guide encore excellent de nos jours, il n'y a pas encore de livre d'enseignement propre à introduire les commençants dans la littérature si considérable et si variée de l'islam. Celui qui voudrait, par exemple, apprendre à connaître cette masse de hadîth, à laquelle il est indispensable de s'initier pour saisir le formation et l'évolution de l'islam, ne trouverait aucun manuel, aucune chrestomathie lui permettant de se reconnaître dans le langage, les procédés, l'esprit de la tradition musulmane, sans qu'il soit capable d'entreprendre par lui-même l'examen des grands recueils. A bien plus forte raison ne disposerait-il d'aucun moyen pour se familiariser avec les principes de critique, dont l'application a soumis à l'étude judicieuse et à l'appréciation historique de cette littérature. Or les mêmes lacunes existent dans toutes les autres branches de la science relative à l'islam.

Ces lacunes doivent être encore beaucoup plus gênantes pour les *maîtres* que pour les élèves, puisqu'il leur est impossible, dans leurs conférences sur des sujets proprement islamiques, de mettre entre les mains de leurs auditeurs un manuel propre à les orienter, permettant aux élèves de se préparer à la leçon et pouvant servir de livre de lecture ou de texte pour les explications du professeur. On peut se dire d'espérer que les écoles spéciales qui préparent tout particulièrement leurs élèves à la connaissance de l'islam, seraient sensibles à ce fâcheux état de choses et qu'elles produiraient les instruments de travail désirables, ne fût-ce que pour répondre à des besoins d'ordre pratique. Il faudrait d'abord, outre une bonne Chrestomathie du Coran, une Chrestomathie du hadîth, offrant un choix judicieux de textes sur des questions intéressantes par elles-mêmes, un glossaire spécial à la fois philologique et explicatif, propre à

initier l'élève à la connaissance des sujets traités, une introduction destinée à dégager la valeur théologique des textes, leur place dans l'histoire de l'évolution religieuse et donnant enfin les règles d'une étude méthodique et critique des documents cités.

Comme Introduction au Coran, par lequel il faut naturellement commencer toute étude de l'Islam, nous possédons heureusement la Geschichte des Korans (Gœttingue, 1900) de Nöldeke, un modèle de critique pénétrante et d'exposition scientifique tout ensemble. C'est là un ouvrage que le savant aussi bien que l'étudiant doivent toujours avoir sous la main, toutes les fois qu'ils s'occupent de l'étude du Coran. Ce qui manquait jusqu'à présent pour l'étude première des passages du Coran visant de trop près quelque point de théologie musulmane, c'était de nous être fourni par l'orientaliste italien, M. Nallino, dans le livre dont le titre est donné en tête de cette notice et pour lequel tout professeur d'arabe, tout maître chargé d'enseigner le Coran, lui devra remerciements.

Dans le choix et la disposition didactique des passages du Coran, M. Nallino a témoigné de beaucoup de tact et d'une claire intelligence des besoins de l'enseignement scolaire comme de l'étude personnelle, dans la forme et dans le fond. Il eût été, sans doute, plus approprié de placer les §§ 17, 18 et 19 (Sur., CXII, CXIV, I) au début du livre, comme le contenant et le sujet qu'ils traitent et la langue plus facile dans laquelle ils sont rédigés. Mais ce sera l'affaire du maître de commencer par ces morceaux-là. Les fragments choisis représentent, du reste, d'une manière à peu près complète, les diverses étapes de la révélation coranique avec leur style nettement distinct. Dans un espace relativement restreint (74 p.) ils nous offrent les modèles des différents éléments dont se compose le livre de la révélation de Mohammed : sourates vraiment mecquoises, qui ne se distinguent pas beaucoup des Sag'a ou révélations des Kâhin païens, ce qui permet justement de les y rattacher; — traits narratifs, légendes bibliques, mêlés aux fragments législatifs. Comme tel, le choix de la quatrième sourate nous paraît heureux.

Aux textes M. Nallino a joint un double commentaire pour en faciliter la compréhension et l'interprétation exégétiques, d'une part une explication verbale, d'autre part les éclaircissements qui permettent d'en saisir les éléments historiques. Dans ces notes détaillées on trouve réuni tout ce qui, en dehors des renseignements grammaticaux, peut contribuer à l'intelligence des chapitres du Coran utilisés. Dans un domaine spécial il a fourni ce que l'on peut donner de meilleur, dans un ouvrage de ce genre, au point de vue de la philologie moderne. Pour l'explication des formes verbales il renvoie les élèves, non seulement aux manuels de grammaire généralement employés, mais aussi aux travaux de philologie sémitique où l'on peut acquérir une connaissance plus approfondie de la formation de ces langues. De la sorte l'élève peut, dès le début de ses études, apprendre à connaître les résultats les plus importants de la philologie et se mettre ainsi, dès l'interprétation de ses textes faciles, à pénétrer plus avant dans l'arsenal de la science.

Dans son glossaire l'auteur a apporté beaucoup d'importance aux études de l'histoire, de la civilisation et de la religion. Il ne s'astreint pas à donner l'explication courante des expressions et des concepts ; il cite chaque fois les ouvrages et les dissertations de la plus récente littérature, où les étudiants pourront trouver une connaissance des choses plus approfondie. Ainsi ce livre n'est pas une seche chrestomathie pourvue d'un index glossaire, il fournit à l'étudiant une excellente orientation dans la littérature scientifique du sujet et lui permet de se familiariser avec les questions. On ne peut que louer le soin avec lequel l'auteur a rédigé les divers articles de son glossaire [notamment en ces matières].

Selon l'usage nous nous permettrons seulement, dans ce compte rendu, d'ajouter quelques observations et quelques renseignements complémentaires à ceux qui sont consignés dans les notes et dans le glossaire.

A propos de Sourate LXXXV, v. 4 (p. 6, col. 2). Il faut citer malheureusement aussi l'article publié par M. Jules Germain dans cette Revue (t. XXVIII, p. 14 et suiv.) sur *Les Martyrs de Nedjrân*. L'auteur ne pouvait pas encore le connaître, puisque son livre était achevé déjà un an avant la publication de l'article.

Sous la Sourate XXI, v. 86 (p. 12, col. 2) nous nous serions attendu à une mentionner que l'aptitude de Dawûd à fabriquer des cuirasses est déjà signalée fréquemment dans l'ancienne poésie arabe (cf. Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber*, Leipzig, 1886, p. 323 et suiv.). — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, III (1889), p. 302 ; — et mon travail sur le *Dîwân de Hutej'a*, Leipzig, 1855, p. 110, sur XI, 11).

A propos de Sourate XXXIV, v. 8 à 25 (p. 13, col. 1), la légende des Sept dormants, par Aug. Müller, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLII, 1888, p. 49 et Schreiner, *ibid.*, p. 456 et suiv.

Dans le glossaire s. v. *Jinn* (p. 20, col. 2) il aurait fallu renvoyer à la notice d'Guillaume Smith : *Notes and Lectures on the religion of the Semites* (Index, s. v. *Jinn*).

Au sujet de la racine *shâra* (p. 41, col. 2) il eût été utile de signaler à l'étudiant la dissertation que lui a consacrée Van Vloten dans le *Feestbundel aan prof. M. de Goeje* (Leyde, 1891). Cf. *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft*, XLV, p. 695, note 2.

Sur *'Isâ* (p. 59, col. 1) l'auteur donne un exposé complet des tentatives modernes pour expliquer la forme arabe du nom de Jésus. Il aurait pu mentionner encore une notice d'Aug. Müller, dans les *Theologische Studien und Kritiken* de 1891. Du reste on ne pourrait guère d'explication plus inconnue de cette forme étrange du nom que celle de S. Fränkel, d'après lequel *'Isâ* serait formé par contraction avec Môsê (comme Kâlil = Kaljo et Hâbil = Abel).

Le mot *sâ'ih*, défini dans le glossaire : « multum jejunans et precans, devotus religiosi », aurait mérité sans doute une étude sur l'évolution de sa signification. Cette définition correspond, en effet, à l'usage postérieur. Dans les temps anciens on a vraisemblablement entendu par ce terme ce qui est conforme à son

sens littéral : des ascètes errants, sans demeure fixe. Dans les sourates IX, v. 113 et XXII, v. 5, du Coran, les *sā'ihāt* (masculin) et les *sā'ihāt* (féminin) sont mentionnés parmi un ensemble de dénominations qui visent les attributs d'hommes et de femmes remarquables par leur piété[1]. Il est vrai que les plus anciens commentateurs entendent déjà ces expressions dans le sens du pèlerinage. Ils les expliquent en se plaçant à un point de vue notablement très ancien dans l'Islam, mais qui n'a pas encore fait son apparition dans le Coran. Un vieux Hadīth parle encore à Abū Bakr, lorsqu'il est obligé de quitter La Mecque, ces paroles : « *wa-lākinnī uḥibbu an asīḥa fī-l-arḍi wa-abtaġī Rabbī* », c'est-à-dire : « je veux parcourir le monde et servir mon Dieu »[2]. C'est ainsi que ses termes *sā'iḥūn* et *sā'iḥāt*, dans le Coran, doivent encore être interprétés d'après le sens littéral. On sait comment de très bonne heure la première évolution de la pensée religieuse dans l'Islam a étouffé les germes naissants de l'ascétisme et répudié toute espèce de renoncement au monde et de monachisme (*rahbāniyya*)[3]. Cette tendance a généralement prévalu par opposition à la conception chrétienne. Jésus, en effet, prenait pour « le sens des saints et l'index des sāʾiḥūn »[4]. « En vertu des mêmes idées certains étymologistes ont dérivé également le mot *masīḥ* (Messie) du verbe *saḥa* « errer »[5]. Parmi les sentences du Hadīth dans lesquelles l'Islam repousse le monachisme figure aussi la suivante : *la rahbāniyya fī-l-islām* « un de tahawwuls *fī-l-islām* », c'est-à-dire : « la manière de vivre des sāʾiḥ n'existe pas dans l'Islam »[6] et le renoncement au monde n'existe pas dans l'Islam. » Mais de même qu'au point de vue du Coran le tahawwul ne semble pas complètement répudié (Sūr. XXXIII, v. 8; Nallino, p. 5, 5 bas), de même à cette époque la manière de vivre du sāʾiḥ passait pour une manifestation parfaite, agréable à Dieu, du sentiment

1) Ainsi que je l'ai montré dans mes *Muhammedanische Studien*, II, p. 296, note 7, les religieuses et les femmes ascètes (*nāsikāt, rāhibāt, kāhināt*) sont connues des Arabes préislamiques. A elles se rapporte peut-être aussi le vers *Jarīr*, VI, 34. On trouve aussi *kāhināt*, le pluriel de *kāhina* dans un vers d'al-Aʿšā dans *Kitāb al-aġānī*, s. v. *hanīf*, *makr*, VI, p. 426 bis, VIII, p. 36, 5. Dans l'ancienne poésie arabe les religieuses inspirent les comparaisons les plus variées; voir mes observations, *Bibliothek der Dichter*, p. 216, 218 (sur 78, 10; 179, 7). Le poète Ḥumeyd b. Ṯawr compare un arbre de feuillage sombre aux « religieuses qui s'abstiennent de boire » à cause de leur vêtement sombre (*Kitāb al-aġānī*, s. v. *ḥaǧ*, XX, p. 125, 17).

2) Al-Suhailī, *Rauḍ al-unuf*, IV, 65 (ed. Krehl, III, p. 36, penult.).

3) Voir *Muhammedanische Studien*, II, p. 326-327. Voici encore une citation à ajouter à celles que j'ai données : *Sunūnī'a l-mu'minīna hayṭuhum*, c'est-à-dire « les cellules des croyants, ce sont leurs maisons » (Al-Daīlamī, *Musnad al-firdaus*, II, 387).

4) Al-Tirmiḏī, *Sunan al-muḥtār*, p. 7, 21 : *inna ʿīsā kāna sā'iḥan wa-kāna yaqūlu al-ǧūʿu al-ʿalqamu al-ʿalqamu wa'l-qāhirīn wa-ǧūʿu al-ʿabd*.

5) Cités aussi dans *Al-Gauharī*, s. v. *sīn*.

6) Abū Dāwūd al-Siǧistānī, *Kitāb al-marāsīl* (le Caire, 1310), p. 23, 1.

7) Il est curieux que dans les *Mille et une Nuits* (Conte de ʿAlī Nūr al-dīn et Maryam al-ziyādiyya, ed. de Boulaq, 1279, IV, p. 194, à *infra*) un chrétien appelle l'Islam « la religion qu'on appelle *fī-l-ḥāl*, » la religion de ceux qui parcourent les pays ».

religieux. Quand la tendance foncièrement hostile à l'ascétisme prévalut dans l'enseignement mohammédan, ces expressions du Coran reçurent immédiatement un sens qui put être accordé avec la conception régnante de la vie religieuse.

Ce n'est pas ici le lieu, dans cette Revue consacrée à l'histoire des religions, d'étendre nos observations à certains détails d'ordre grammatical. A cet égard nous renvoyons le lecteur aux comptes rendus du professeur Socin dans la *Literarisches Centralblatt* de Zarncke (n° 24 de l'année 1905, p. 807) et du professeur Barth dans la *Deutsche Literaturzeitung* (n° 38, même année, p. 1093). Nous ne nous permettrons qu'une seule remarque, concernant justement la méthode qui doit être appliquée à l'étude du Coran dans l'enseignement supérieur. A cet égard il est désirable qu'à côté de la *lectio vulgata* les variantes de quelque valeur, telles qu'il est facile de les glaner dans les commentateurs, soient prises en considération dans les notes. Ce sont justement ces variantes d'un livre canonique auxquelles on trouve souvent l'occasion de rattacher les plus hardies explications.

L'impression et l'exécution matérielle de l'ouvrage sont dignes d'éloge et font grand honneur aux ateliers Drugulin, de Leipzig, bien connus dans la typographie orientale. Dans quelques passages des textes arabes un point diacritique ou un point-voyelle en sont détachés de la lettre correspondante (p. 17, l. 17, troisième mot; 41, 2, 8; 42, 3, 6; 50, 1, 4; 57, 8, 8; 58, 1, 5; 74, 1, 3).

D'une façon générale tous ceux qui enseignent la science de l'Islam ne pourront qu'éprouver de la reconnaissance envers l'auteur et l'encourager à continuer l'élaboration de semblables manuels.

Ignaz Goldziher.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-HUITIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

La guerre de la Sainte vous les Mahométans, par M. I. Goldziher . . . 1
Les martyrs de Nedjran au pays des Himyarites en Arabie, par M. J. Derenbourg 44
Les Mascarades, par M. Lucien Rolfus. 111
Les Héraclès et le rêve homérique (premier article), par M. Albert Réville . 289
Ernest Renan et la chaire d'hébreu au Collège de France, par M. Philippe Berger 347

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Un jeune savant des études sur la Mythologie germanique, par M. L. Knappert (traduit du hollandais par M. Jean Réville). 42, 105
Une fête religieuse annamite au village de Phu-Dong (Tonkin), par M. H. Dumoutier 87
Bulletin archéologique de la Religion romaine. Année 1892, par M. Aug. Audollent 125
La Parfumerie des Religions à Chicago, par M. G. Rivet-Maury . 197, 325
Bulletin des religions de l'Inde. — II. — Le Bouddhisme, par M. A. Barth. 241
Bulletin archéologique de la Religion grecque (novembre 1892 — décembre 1893), par M. Pierre Paris. 332

REVUE DES LIVRES

H. G. Gomme. Ethnology in folklore (M. L. Marillier). 76
F. B. Jevons. Plutarch's Romane questions (M. L. Marillier) 83
A. Le Braz. La légende de la mort en Basse-Bretagne (M. Jean Réville). 196
Saussaye et. Foulon. Le culte des morts dans la Céleste Empire et dans l'Annam (M. Jean Réville). 203
P. J. Goud. A concise history of religion. I (M. Jean Réville) 207
C. P. Tiele. Geschiedenis van den godsdienst in de vadheid tot op

Pages.
Alexander des Grossen, I, 2 (M. [illegible]) 212
[illegible]. Les [illegible] (M. Pierre Paris) . . . . [illegible]
C. Nallino. Chrestomathia Qorani arabica (M. I. Goldziher) 378

Chronique, par M. Jean Réville :

Enseignement de l'histoire des religions : Programmes des cours à Paris pour l'année 1893-1894, p. 110 ; Westcott, The gospel of life, p. 229 ; Max Müller, p. 101 et 233 ; Manchester College, p. 234 ; University Hall, p. 234 ; Université de Boston, p. 246.

Nécrologie : Jules [illegible], p. 230 ; William Smith, p. 234 ; C. [illegible], p. 237 ; A. [illegible], p. 238.

Histoire générale des religions : Ch. Picard, Sémites et Aryens, p. 99 ; Theologischer Jahresbericht, p. 103 ; Lamers, Wetenschap van den godsdienst, p. 102 ; James Darmesteter, Rapport à la Société asiatique, p. 239.

Christianisme, Généralités : Harnack, Précis de l'Histoire des dogmes (trad. française), p. 97 ; Theologische Lehrbücher, collection Weber, p. 104 ; Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen, p. 101 ; R. Basset, Apocryphes éthiopiens traduits en français, p. 235 ; R. James, Apocrypha anecdota, p. 233.

Christianisme ancien : Duchesne, Diocèses épiscopaux de l'ancienne Gaule, p. 94 ; Lambelli aus Arykando, p. 103 ; Cramer, [illegible], p. 107 ; Sabatier, L'Évangile de Pierre, p. 244 ; Harnack, Altchristliche Litteratur, p. 234 ; Zeller, Cynisme et christianisme, p. 235 ; Hennecke, Apologie d'Aristide, p. 235 ; Everett, Gospel of Paul, p. 240.

Christianisme du moyen âge : Picavet, La scolastique, p. 94 ; Élie Berger, Saint Louis et Innocent IV, p. 95 ; Müntz, Influence artistique des papes d'Avignon, p. 229 ; Tanon, Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France, p. 227 ; F. Rocquain, La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther, p. 227 ; Bédier, Les fabliaux, p. 237 ; Schaumkell, Kultus der h. Anna, p. 236.

Réformation : Friedensburg et Ranzen, Nuntiaturberichte, p. 105 ; Muntz, Sentiment religieux en Italie pendant le XVIe siècle, p. 229 ; De Beaurepaire, L'esprit politique de la Réforme, p. 228 ; Herminjard, Correspondance des réformateurs, p. 228.

Christianisme moderne : Cabrol, Cardinal Pitra, p. 95 ; Albert Ritschl, p. 96 ; Tammenhang de Bruyn, Oud-Indische [illegible], p. 107 ; G. Hanotaux, Histoire du cardinal de Richelieu, p. 229 ; Bonet-Maury, Doellinger, p. 236.

Judaïsme : M. R. James, Testament of Abraham, p. 100 ; Joseph Derenbourg

bourg, Œuvres de Sandia Gaon, p. 230; A. Leroy-Beaulieu, Les Juifs et l'antisémitisme, p. 230; Cheyne, Founders of Old Testament criticism, p. 232.

Islamisme : M. Goldziher, nommé membre de l'Académie hongroise, p. 105; L'Islam en Afrique, p. 106.

Autres religions sémitiques : Halévy, Légende babylonienne sur le rapt de Proserpine par Pluton, p. 219; Statuettes magiques d'Ur-Nina, p. 220; Fouilles de M. de Sarzec à Telloh, p. 220; Le portail Ennatoum, p. 224; Inscription de Nôfah, p. 232; Fouilles de [illegible] en Afrique, p. 232.

Religion de l'Égypte : Amélineau, Idées sur Dieu, p. 92; M. Lepsius, Nouveaux antiques de la Grande Oasis, p. 93.

Religion de la Perse : Prix biennal décerné à M. James Darmesteter, p. 219; Dieulafoy, Acropole de Suse, p. 228; Mills, Yasna, p. 234.

Religions de la Grèce et de Rome : Hild, Mercure de Sarasy, p. 94; Braunmann, Epitheta deorum, p. 101; Troie homérique, p. 106; Fouilles de Delphes, p. 218 et 224; Foucart, Mystères d'Eleusis, p. 222; Dressler, Tritos und die Tritonen, p. 237; Belger, Mykenische Lokalsage, p. 237; Fehr, Studia in oracula Sibyllina, p. 238; Carnoy, Fouilles d'Epidaure et de Lykosoura, p. 239.

Religion de la Gaule : E. Beaune, Absence de représentations figurées, p. 93.

Religions de l'Asie : Jacobi, Ramayana, p. 102; Huth, Buddhismus in der Mongolei, p. 102; Littérature thibétaine, p. 231; de Harlez, Style du Kong-fou-tze, p. 238.

Religions de l'Amérique : Stübel et Uhle, Reisemarsch von Tiahuanaco, p. 236.

Folklore : Congrès international de folklore, p. 97; Sacrifices humains chez les Tchouktchis, p. 103; Bibliographie des traditions populaires, p. 230; Nautsur, Juif errant, p. 237; A. Herrmann, Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn, p. 237; Congrès international d'anthropologie à Chicago, p. 239.

Nouvelles et faits divers : p. 104 et 105.

Le Gérant : Ernest Leroux.

AMIENS, IMP. YVERT ET Cie, 4, RUE GAULTIER.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
New Delhi

"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.