This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

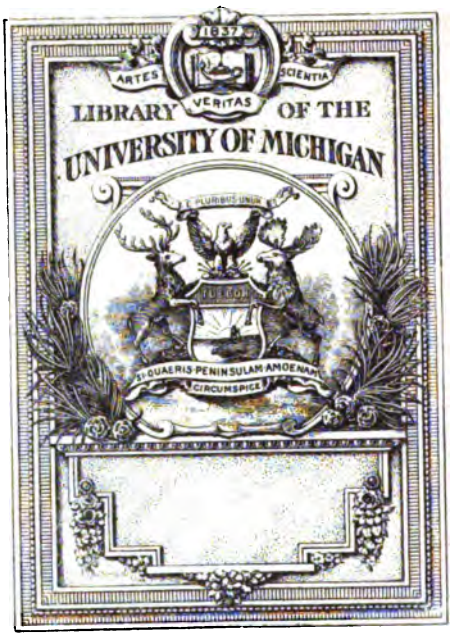
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,103,038


ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

BL
3
.R45

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-CINQUIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

119834

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert REVILLE, etc.

VINGT-TROISIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-CINQUIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1902

LES CONFRÉRIES RELIGIEUSES

DE L'ISLAM MAROCAIN

LEUR ROLE RELIGIEUX, POLITIQUE ET SOCIAL

من لا شيخ له شيخه الشيطان
Qui n'a pas de cheikh [1] a pour cheikh Satan.

---

§ 1. — *Sources* [2].

Les sources auxquelles nous avons puisé, pour rédiger ce mémoire, sont au nombre de quatre :

1) C'est-à-dire de chef d'ordre religieux. Nous exprimerions en français une idée analogue en nous servant du mot de *directeur spirituel*; ceci revient à dire que ne pas appartenir à une confrérie, c'est se déclarer membre de celle du diable.

2) Pour la transcription de l'arabe en français, nous adoptons les règles suivantes :
ث th ج dj *ou* j ح ḥ خ kh ذ dh ص ṣ ض ḍ ط ṭ ظ ẓ ع ' (apostrophe retournée) غ ġ ق ḳ ك k ه h و ou *ou* W ى y, i. Dans les cas très rares où nous transcrivons l, nous le rendons par ' (apostrophe). Dans quelque cas nous transcrivons ق par g; le g devra toujours être prononcé dur. C'est le système de transcription que nous avons adopté dans notre grammaire arabe (*Premiers éléments de la langue arabe*, Genève, 1896). — En général nous transcrivons d'après la prononciation locale marocaine (ج j, suppression fréquentes des voyelles, etc.). Pour les noms de lieux ou de personnages très connus ou au contraire mal connus, nous conservons l'orthographe courante ou supposée. Nous ne mettons pas la marque du pluriel français au terme arabe singulier, excepté aux mots arabes passés dans notre langue. Notons enfin que nous donnons toujours les dates en années de l'ère chrétienne.

1° Les rapports consulaires qui nous ont été communiqués dans les villes marocaines ainsi que les renseignements qui nous ont été fournis dans les Légations européennes à Tanger pendant notre séjour au Maroc (octobre 1900 — mars 1901);

2° Les renseignements et les documents qui nous ont été donnés ou confiés au Maroc par des particuliers européens, résidant depuis longtemps dans cet empire;

3° Les témoignages que nous avons recueillis directement ou indirectement auprès des indigènes, en particulier auprès de Marocains affiliés aux confréries et de dignitaires de ces ordres. Il y a souvent lieu de se défier des informations données par les affiliés, qui ont une tendance fort compréhensible à exagérer l'importance de leurs confréries. Les ordres, d'une manière générale, soutiennent leurs membres et réciproquement les ressortissants des confréries font valoir l'autorité et la puissance de leurs sociétés;

4° Les ouvrages publiés en Europe et en Algérie sur les confréries religieuses musulmanes, et d'une manière générale tous ceux où des savants ou des voyageurs européens ont traité du Maroc et de l'Afrique septentrionale.

Il est évident que, de toutes ces sources d'investigations, les plus précieuses sont celles qui sortent du sol marocain. Il importe donc de dire ici quelques mots du but que nous avons poursuivi, dans la mission dont nous avons été chargé au Maroc en 1900-1901, mission qui nous a fait parcourir une grande partie du territoire chérifien, de Tanger à Marrakèch et à la chaîne du Grand Atlas [1].

Cette mission consistait dans une enquête sur l'Islam marocain au point de vue religieux et social. La propagande islamique en Afrique, qui tend à faire de ce continent tout entier, au point de vue religieux et social, une terre musulmane, est dans un rapport étroit de relation avec le déve-

1) Le lecteur trouvera une brève relation de notre voyage dans le *Bulletin de la Société de géographie d'Alger et de l'Afrique du nord* (3e trimestre 1901) et dans l'*Asiatic Quarterly Review* (october 1901).

loppement des confréries religieuses du mahométisme. Comme nous l'avons montré dans des études déjà anciennes sur cette importante question ; le musulman missionnaire est souvent, le plus souvent même, affilié à un ordre religieux [1]. Les confréries étant très nombreuses au Maroc, et plus répandues dans ce pays, croyons-nous, qu'en aucune autre région de l'Islam, plusieurs d'entre elles appartenant même aux plus influentes, il nous a paru qu'une étude de ces congrégations, au Maroc, c'est-à-dire dans cette place forte de l'orthodoxie islamique, s'imposait à nous. La propagande de l'Islam est, en effet, un problème de la plus haute gravité au point de vue religieux, politique et social [2]. C'est ce problème, dont nous sommes allé examiner quelques éléments au Maroc, malgré toutes les difficultés qu'une investigation de ce genre doit nécessairement rencontrer en territoire sacro-saint de l'Islam [3].

§ 2. — *Observations générales.*

Le Maroc, avons-nous dit, est le pays par excellence des confréries ; il l'emporte à ce point de vue, estimons-nous, sur l'Algérie, bien que, dans les trois provinces de cette colonie, les congrégations soient singulièrement nombreuses.

On pourrait au premier abord exprimer une opinion contraire sur ce sujet, si l'on n'en jugeait que par la pauvreté relative des informations que nous avons sur les ordres marocains. Mais il faut prendre garde ici à l'illusion que

1) *Les missions musulmanes au* XIXe *siècle* (*Revue de l'histoire des religions*, 1885). *La propagande chrétienne et ses adversaires musulmans*, Paris, 1890.

2) Voyez le programme d'une enquête sur l'Islam (*Scheme for an Inquiry concerning Islamism*) que nous avons publié dans l'*Asiatic Quarterly Review* (april 1898).

3) L'un des voyageurs européens qui ont le mieux connu le Maroc, von Maltzan, écrivait en 1868 : « Malheur au chrétien, en pays marocain, qui tenterait de s'instruire dans la religion musulmane sans devenir renégat ! » Ce que von Maltzan disait, après expérience faite, est encore vrai aujourd'hui au Maroc.

produisent sur nous les publications étendues qui ont été faites sur les confréries algériennes. En Algérie, il est relativement aisé, grâce à l'administration française de ce pays, de dresser une statistique documentée des ordres religieux. Au Maroc, tout autre est la position de l'enquêteur, qui doit user de la plus grande prudence et faire d'étranges détours pour arriver à ses fins.

D'une manière générale on peut dire qu'en allant du Maroc à l'Extrême-Orient, on voit décroître de plus en plus le nombre et l'importance des congrégations. D'autre part, en se rendant de l'Orient dans l'Occident, on voit diminuer sensiblement le courant du panislamisme. Des observateurs sagaces, ayant résidé successivement en Asie et dans l'Afrique du nord, ont été frappés de ce fait que l'idéal du panislamisme fait mauvais ménage avec l'idéal de la confrérie : l'un tend à détruire l'autre. En Orient et en Extrême-Orient, où le souffle du panislamisme a plus d'une fois soulevé ou menacé de soulever les foules musulmanes, les congrégations religieuses moins nombreuses ne jouent pas le rôle capital qu'elles tiennent dans la vie de l'Africain du nord-ouest. Dans le Magreb au contraire, où les ordres religieux occupent une place si importante et déploient une activité si prodigieuse, l'idée du panislamisme est peu répandue. Allez parler à un Marocain des prétentions à la souveraineté spirituelle sur tout l'Islam du sultan de Constantinople ! Il vous répondra en vous disant que le seul héritier véritable et légitime de Mahomet est le sultan du Maroc ; et il faut avouer, qu'au point de vue musulman, il est dans le vrai. En fait, si le panislamisme représente l'union idéale de tous les disciples de Mahomet, le principe de la confrérie, c'est-à-dire du groupement des fidèles en associations religieuses distinctes et souvent rivales, correspond au fractionnement de l'Islam. L'absence au Maroc de tendance panislamique, comme nous l'avons constaté, est confirmée par l'absence de toute idée nationale. Le « Maroc » est une expression géographique européenne; pour le Marocain, il

y a des provinces, les unes soumises au sultan, les autres indépendantes : l'idée de patrie, dans son cerveau, est localisée dans tel ou tel point du territoire chérifien, d'où il est originaire et où se trouvent ses intérêts.

Si les confréries sont très nombreuses au Maroc, au point que la majorité, si ce n'est même les trois quarts de la population masculine adulte leur est affiliée, il faut prendre bien garde toutefois de tomber dans l'exagération.

En premier lieu on ne doit pas compter comme ordre distinct une branche d'une congrégation connue sous un nom spécial dans telle ou telle localité. Considérer, par exemple, les Djazoûliyya du Sous comme un ordre distinct, alors que ce n'est qu'une branche des Châdheliyya, est de nature à induire en erreur. C'est le tort qu'ont eu certains auteurs qui ont traité, avec compétence du reste, de ces questions[1].

En second lieu, j'estime qu'on ne doit pas mettre au nombre des confréries religieuses proprement dites certaines associations qui professent les dogmes coraniques, mais qui n'ont rien de commun avec des sociétés dont la religion est l'essentielle raison d'être. Nous n'aurions jamais la pensée en Europe de regarder la Franc-Maçonnerie comme un ordre religieux, malgré les principes spiritualistes chrétiens qu'affirme cette célèbre société. Dans l'Islam, tout ayant un caractère religieux, par suite toute association, de quelque nature que ce soit, professant la foi en Allah et en son prophète, il y aurait lieu, en adoptant ce point de vue erroné de voir partout des confréries et des ordres.

C'est ainsi qu'examinant la question sous un jour strictement scientifique et m'en tenant en même temps à l'idée confessionnelle musulmane qui a donné naissance aux congrégations religieuses, je ne saurais voir une confrérie religieuse,

1) Cat, *L'Islamisme et les confréries religieuses au Maroc* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 sept. 1898, p. 401). Ce reproche pourrait être adressé à nombre d'écrivains qui se sont occupés des congrégations religieuses musulmanes.

par exemple, dans l'ordre des Oulâd Sîdî Hammed ou Moûsâ du Sous, qui ne sont qu'une corporation d'acrobates.

En assistant, au Maroc, à leurs exercices de gymnastique où ils font preuve d'une adresse et d'une force musculaire peu communes, et en les voyant recueillir les offrandes des spectateurs comme de vulgaires saltimbanques; je n'avais pas l'impression d'avoir devant moi les membres de ces associations réputées par leur mysticisme ardent, leur vœu de pauvreté ou leurs excentricités extatiques, et représentées avec une exagération manifeste comme fanatiques et dangereuses au plus haut degré. Si les Oulâd Sîdî Moûsâ doivent être mis au nombre des ordres religieux, pourquoi n'y pas compter aussi les Gnâoua[1] ou nègres bateleurs des places publiques des villes marocaines? Nous en dirons autant des nombreuses sociétés de tireurs du Maroc, avec des cheikhs desquelles nous avons eu des relations; malgré leur caractère religieux, ces associations ne peuvent pas être classées parmi les ordres religieux proprement dits.

La multiplicité des confréries religieuses au Maroc et le fait que la plupart des Marocains sont affiliés à l'une ou l'autre d'entre elles s'expliquent par l'esprit d'association extraordinairement développé dans la population marocaine. Tous les corps de métiers sont organisés en corporations ayant un Emîn à leur tête; nous avons eu plus d'une fois affaire à ces personnages importants, dans nos achats dans les cités marocaines. La corporation est un acheminement à la confrérie.

L'esprit d'association est si puissant au Maroc qu'il donne naissance à un grand nombre de sociétés de tout genre, ayant toutes un caractère religieux, parce que dans l'Islam tout revêt une teinte religieuse, mais au milieu desquelles il n'est pas toujours aisé de distingner la confrérie à proprement parler. C'est ainsi que tout chérif qui possède une

1) C'est ce qu'a fait, à tort estimons-nous, Quedenfeldt : « Aberglaube und halbreligiöse Bruderschaften bei den Marokkanern » (*Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1886).

zâouia, est porté à se considérer comme le fondateur d'un ordre particulier et à prescrire à ses subordonnés un dhikr spécial.

Les Marocains affiliés aux congrégations religieuses sont, avons-nous dit, en nombre très considérable. Aussi ne sera-t-il pas rare qu'un Européen ait à son service, le sachant ou l'ignorant, un domestique indigène membre d'un ordre. Nous avons connu de ces serviteurs très fidèles, qui, au jour où leur confrérie se réunissait, avertissaient leur maître qu'ils allaient prendre part aux exercices religieux de leur congrégation (ʿAissâoua par exemple).

Quant à savoir, même d'une manière approximative, le nombre des *foḳrâ*'[1], je ne dis pas des congrégations marocaines, mais de telle ou telle communauté se rattachant à une confrérie, il n'y faut pas songer. Interrogez des indigènes, des membres de la même congrégation ou de la même communauté ; leurs évaluations varieront de plusieurs centaines à plusieurs milliers. Au Maroc, nous en avons fait l'expérience, l'indigène, qu'il s'agisse d'un caïd ou d'un fellah, est incapable de vous donner une statistique de quelque valeur. Les gouverneurs des provinces ou des villes sont dans une véritable ignorance du nombre réel de leurs administrés.

Dans les grandes cités du Maroc, à Fez et à Marrakèch, la plupart des ordres sont représentés; dans les villes moins populeuses mais importantes comme Rabat par exemple, on rencontre les principaux d'entre eux. A Tanger, la présence des Légations en écarte les confréries; à vrai dire on trouvera dans cette ville à moitié européanisée des affiliés aux divers ordres (les ʿAïssâoua y ont un lieu de réunion pour leurs étranges exercices), mais on y chercherait en vain une zâouia.

1) Plur. de *faḳîr*, noté selon la prononciation marocaine; on désigne au Maroc par le terme de *faḳîr* l'affilié aux ordres religieux ; le mot *khoudn*, dans cette acception, n'est pas employé.

Une dernière observation générale sur les confréries marocaines touchant les rapports qu'elles ont entre elles. S'il en est de rivales, comme nous le verrons, il en est d'autres qui vivent dans les meilleurs termes. C'est ainsi qu'un Marocain pourra être affilié à deux ordres différents (ʿAïssâoua et Derḳâoua par exemple); c'est ainsi qu'à Marrakèch, comme nous l'avons appris lors de notre séjour dans cette ville, les confréries amies tiennent leurs séances à des jours différents, pour permettre aux affiliés qu'elles ont en commun d'assister, s'ils le désirent, à toutes les réunions. On a précédemment signalé le fait d'un cheikh ḳâdriyya, le célèbre Maʾ-el-ʿAïnîn-el-Chengitti, dont nous avons souvent entendu parler dans le midi du Maroc, représentant plusieurs autres ordres dans l'extrême-sud marocain[1].

§ 3. — *Les ordres marocains*[2].

Nous allons passer en revue les ordres religieux existant actuellement à notre connaissance au Maroc, réservant à une autre partie de ce mémoire l'étude de l'influence qu'ils exercent. Il est à peine besoin d'ajouter que nous n'avons pas la prétention d'être complet; nous l'avons déjà dit, une enquête sur les confréries au Maroc est fort difficile et très délicate à faire.

1) Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897, p. 318.

2) Rappelons sommairement que la confrérie (*ṭrîḳa* « voie » ou *ṭâïfa* « troupe »), a à sa tête un *cheikh* dont l'autorité est absolue; au-dessous du cheikh, il y a le *khalîfa*, puis les *moḳaddem*. L'initiation porte le nom de *ouird* (litt. « descente à l'abreuvoir, fait de s'abreuver »). La formule de prière spéciale à chaque congrégation s'appelle *dhikr* (litt. « mention, souvenir, prière »). Quant à la *zâouia* c'est d'une manière générale un logement de religieux (marabouts), de là le nom de couvent ou monastère, hospice même par lequel on le traduit assez improprement; ce peut être un ensemble, parfois très considérable, de constructions comprenant mosquée, école, habitations pour les étudiants (*ṭolba*), pèlerins (s'il y a un tombeau de saint), clients, voyageurs, pauvres, etc., ou encore un simple lieu de réunion et d'enseignement.

ʿAïssdoua. — L'ordre de beaucoup le plus important et le plus influent au Maroc est celui des ʿAïssâoua, fondé par Sîdî Meḥammed ben ʿAïssa, mort vers 1523-1524 à Méquinez où se trouve son tombeau. Méquinez, qui peut avoir environ 20.000 habitants, est peuplée d'affiliés à la confrérie de Sîdî ʿAïssa. A la fête du *Moûloud*, les ʿAïssâoua se rendent en foule et processionnellement dans la capitale de l'ordre qui est en même temps une capitale de l'empire.

Les ʿAïssâoua sont célèbres par leurs exercices excentriques et extraordinaires qui ont été souvent décrits. Le voyageur allemand von Maltzan, pendant son séjour à Marrakèch, eut le privilège d'y assister. Voici la description, fort peu connue des lecteurs français, qu'il fait d'une séance d'ʿAïssâoua ; c'est, croyons-nous, le tableau le plus exact et le plus authentique de ce genre, et qui, à ce titre, mérite d'être traduit[1] :

« La cérémonie religieuse commence par le chant nasillard de la même formule toujours répétée de la confession de foi musulmane : *Lâ Illâha il Allâh* (Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu). Ces paroles saintes sont psalmodiées sur tous les tons, à satiété mais en mesure.

« Tout d'un coup, au plus fort des chants et des cris, accompagnés de tamtams et de tambours frappés en cadence, se lève un des frères de l'ordre, qui commence la danse religieuse (*Ischdeb*). L'*Ischdeb* n'est pas à proprement parler une danse, mais nous n'avons pas de meilleur mot pour rendre l'expression arabe. Ce sont des mouvements réguliers du haut du corps, d'abord lents, puis de plus en plus rapides, à la fin convulsifs. Au début, oscillations rhythmiques de la partie supérieure du corps et de la tête, et inclinations très profondes et rapides. Après que le danseur s'est livré à cet exercice pendant quelques minutes, un autre se lève, puis un troisième, jusqu'à ce qu'enfin six ʿAïssâoua rivalisent

1) Von Maltzan, *Drei Jahre im Nordwesten von Afrika*, 2te Auflage, Leipzig, 1868, t. IV, p. 276 ss. Les mots arabes sont transcrits d'après la méthode de Maltzan.

d'ardeur à osciller et à se courber. Ce spectacle préparatoire dure une demi-heure environ. Aucun des acteurs de cette scène étrange ne s'arrête avant d'avoir atteint le paroxysme de l'*Ischdeb*. Les mouvements deviennent de plus en plus rapides, les inclinations de plus en plus profondes, les conversions du corps et de la tête de plus en plus violentes; alors le vertige s'empare de l'ʿAïssâoua épuisé, l'écume vient sur ses lèvres, les yeux sortent de leurs orbites, roulant des regards de fou, et le fanatique danseur tombe à terre en trébuchant : il est parvenu à l'extase bienheureuse.

« Lorsque l'ʿAïssâoua est dans cet état d'anéantissement physique, c'est que l'esprit du fondateur de la confrérie a maîtrisé le disciple et l'a rendu apte à avaler impunément les poisons les plus violents et tout ce qui déchire ou coupe.

« Bientôt les six ʿAïssâoua se roulent par terre en un sauvage désordre, poussant des cris effrayants qui n'ont rien d'humain, ressemblant tantôt au grognement du sanglier, tantôt au rugissement du lion. Plusieurs pareils à des fauves grincent de leurs dents d'où coule une écume blanchâtre. Dans leurs mouvements confus et menaçants, on dirait qu'ils vont mettre en pièces les assistants.

« Alors on apporte un grand plat, que le moḳaddem qui préside la cérémonie découvre. Le plat est rempli de serpents, scorpions, crapauds, lézards, mélange de bêtes venimeuses ou repoussantes. A peine le moḳaddem a-t-il ôté le couvercle du plat, que les six fous furieux se précipitent sur cette nourriture immonde et vivante avec l'avidité de carnassiers affamés, et en un instant tout est déchiré et englouti. Aucune supercherie. Je vois les reptiles mâchés par des dents puissantes, et au coin de la bouche des frères apparaît la salive teinte du sang des serpents et de l'humeur visqueuse des scorpions.

« Ce repas écœurant est suivi d'un autre plus dangereux peut-être. On apporte un plat de verre brisé, d'aiguilles, de feuilles de cactus, dont le contenu est aussitôt absorbé et avalé par les frères. J'entends craquer le verre sous la dent et le suc des feuilles de cactus coule sur les joues. Le sang de la bouche

blessée se mêle au jus du végétal. Enfin un fer rouge est apporté et un nègre[1], à l'apparence plus fanatique encore que celle des six Marocains qui l'ont précédé, le prend dans sa bouche et le lèche de tous côtés.

« La cérémonie terminée, a lieu l'admission dans l'ordre d'un nouveau frère. Le néophypte est introduit par deux membres de la confrérie; il se prosterne devant le moḳaddem. Celui-ci après l'avoir exhorté accomplit le saint acte, sans lequel personne ne peut entrer dans l'ordre des ʿAïssâoua. Cet acte est le suivant : le néophypte ouvre largement la bouche, et à trois reprises le Moḳaddem crache dans le gosier du néophyte. Cette salive miraculeuse peut seule donner au néophyte le pouvoir d'absorber impunément venins, verre ou pointes de cactus. »

Les exercices excentriques et extraordinaires des ʿAïssâoua s'expliquent moins par des trucs et des procédés de prestidigitation[2] que par des phénomènes de l'ordre psychique dont l'état extatique a donné de nombreux exemples dans tous les temps, chez tous les peuples, dans toutes les religions. Nous avons vu à Rabat, dans la demeure de M. D., ancien agent consulaire de la France dans cette ville, une très intéressante collection d'instruments de tortures dont se servent les ʿAïssâoua dans leurs séances : lourdes et énormes massues couvertes de gros clous, verges de flagellants formées de bâtons courts et mobiles enfilés dans un anneau, etc.

On aurait tort, toutefois, de considérer les ʿAïssâoua comme de simples bateleurs et jongleurs. Je sais bien qu'ils se donnent volontiers en spectacle moyennant argent; à Kairouan on m'a offert de cette façon la vue de leurs furies. Mais les

1) Maltzan doute de la « bonne foi » du nègre, qui lui parut être un habile prestidigitateur.

2) En passant à Barcelone en octobre 1900 j'ai appris que des Espagnols donnaient dans cette ville des représentations où ils reproduisaient, affirmaient-ils, au moyen de trucs les exercices les plus étranges des ʿAïssâoua; je n'ai pas eu malheureusement l'occasion de les voir.

excentricités religieuses d'un groupe de la confrérie ne sauraient jeter le discrédit sur la masse des affiliés, qui pour la plupart, au Maroc, sont d'honnêtes et paisibles cultivateurs et ouvriers.

Les ʿAïssâoua sont très nombreux au Maroc dans toutes les parties de l'empire et s'y recrutent dans tous les rangs de la société. On m'a cité à Marrakèch les noms de hauts personnages de la cour chérifienne qui étaient affiliés à l'ordre de Sîdî ʿAïssa. Le précédent sultan Moulay Ḥassan en faisait partie. Nous reviendrons plus loin sur ce fait du plus haut intérêt. Les Bokhâra (Bokhâri), descendants de la célèbre garde noire instituée, il y a plusieurs siècles, par les sultans du Maroc[1], et qui forment au Maroc comme une sorte d'aristocratie, sont généralement membres de la confrérie des ʿAïssâoua. Ajoutons qu'à Méquinez les ʿAïssâoua sont exemptés d'impôts et de corvées.

Ḥamadcha. — Cet ordre très inférieur en importance et en étendue à celui des ʿAïssâoua en est très proche parent par ses pratiques excentriques. Les Ḥamadcha ou Ḥamdouchia sont réputés au Maroc par les coups de hache qu'ils se donnent sur la tête, par les boulets de canon qu'ils jettent en l'air et reçoivent sur leur crâne meurtri mais endurci, etc. On les rencontre souvent en compagnie des ʿAïssâoua. Leur nom vient du fondateur de l'ordre, Sîdî ʿAlî ben Ḥamdouch, qui a vécu au XVIe siècle ; ce saint est enterré près de Méquinez.

Associations religieuses apparentées aux Ḥamadcha[2]. — Les

1) Leurs privilèges furent confirmés par un décret impérial de 1697. Leur nom leur vient de ce qu'ils furent mis sous la protection du théologien renommé Bokhâri († 870), l'auteur du fameux recueil de traditions musulmanes « Eṣ-Ṣaḥîḥ ». Ils ont joué au Maroc le rôle des janissaires en Turquie.

2) Elles ont été signalées par Quedenfeldt (*loc. cit.*), qui ajoute à celles que nous mentionnons dans ce paragraphe, mais sans aucun renseignement (nous transcrivons les noms tels que l'auteur allemand les écrit) : les *ʿAlamîn* (Sîdî Ḳaddour el-ʿAlami) de Méquinez, les *Ssedjînîn* (Sîdî Ḥamed Ssedjîni), de Méquinez, les *Ḳasmîn* (Sîdî Ḳassem Bou-Asria), des environs de Méquinez. Ces communautés sont très peu connues et n'ont qu'un nombre infime de membres.

quatre groupes suivants, plus ou moins reliés aux Ḥamadcha, par leur origine ou leurs exercices religieux, ne comptent que peu d'affiliés.

Degoûgiyyin. — Leur patron Sîdî Ḥamed Degoûgî, proche parent du fondateur de l'ordre des Ḥamadcha, était originaire des environs de Méquinez (Jebel Zerhoun). Ils se frappent la tête avec des boulets de canon et des massues, qu'ils lancent en l'air et laissent retomber sur leurs crânes.

Ṣâdiḳiyyin. — Leur patron Sîdî Moḥammed eṣ-Ṣadiḳ est venu du sud-marocain (Tafilet, Drâ'a, Touât). Dans leurs danses, ils se frappent violemment la tête les uns contre les autres.

Riâḥin. — Leur patron est Sîd el-'Amer Riâḥî, de Méquinez. Ses disciples s'enfoncent dans le ventre des pointes de couteaux ou de fourchettes [1], sans que le sang coule.

Meliâiyyin. — Leur fondateur Moulay Meliâna est originaire de Méquinez; ses adeptes sont des mangeurs de feu : ils avalent des charbons ardents.

Toûhâmiyyin. — C'est la confrérie célèbre connue en Algérie sous le nom de Ṭayyibiyya. L'importance de cet ordre au Maroc à notre époque a été, d'après tous les renseignements que nous avons réunis, considérablement exagérée, et l'influence qu'il exerce actuellement paraît être très médiocre. Le fait est que nous en avons fort peu entendu parler dans notre voyage dans l'intérieur du Maroc, tandis que les noms des autres grands ordres marocains revenaient sans cesse sur les lèvres de nos interlocuteurs. Cette congrégation, qui compte plus de 22.000 membres en Algérie, étant très connue par suite des liens qui l'unissent à la France, et de nombreux travaux en langue française ou anglaise en ayant longuement entretenu le public, il nous sera permis d'être bref.

La fondation de l'ordre remonte à 1678-1679. Le rôle politique très grand qu'a joué autrefois cette confrérie pro-

1) Quedenfeldt a été, à plusieurs reprises, témoin de ces exercices étranges.

vient de la noblesse d'origine de son fondateur et des chefs spirituels qui lui ont succédé. Les chérifs d'Ouezzân (tel est le titre par lequel on les désigne) se rattachent en effet, par leur origine, à la famille de Moûlay Idrîs, descendant de Mahomet, qui fonda la première dynastie marocaine en 788. La descendance des chérifs d'Ouezzân de la lignée du Prophète passe même, au Maroc, pour être, sinon plus authentique, du moins plus pure et mieux établie que celle des sultans.

Le nom de Ṭayyibiyya vient de celui de Moûlay Ṭayyeb, le second directeur de l'ordre, historiquement parlant, contemporain du sultan Moûlay Isma'îl, au XVIIe siècle. La confrérie aida puissamment ce sultan à s'emparer du pouvoir. Quant au nom de Toûhâmiyyin, il dérive du nom de Moûlay et-Toûhâmi ben Moḥammed († 1715), célèbre par sa réorganisation de la congrégation.

Le directeur de l'ordre, Moûlay 'Abdesselâm ben el-Ḥâdjdj el-'Arbî 'l-Ouezzânî († 1894) étant devenu protégé français, sa congrégation a été en quelque sorte à la dévotion de la France ; c'est dans ce fait, croyons-nous, qu'il faut chercher la cause de la décadence de l'ordre. 'Abdesselâm avait des sympathies très vives pour la civilisation européenne ; il avait répudié ses femmes indigènes pour épouser une Anglaise[1]. L'aîné de ses fils, Moûlay el-'Arbî est actuellement chef de la confrérie[2].

Les Toûhâmiyyin sont répandus essentiellement à Ouezzân, où se trouve leur maison-mère, dans le nord du Maroc, dans la province d'Oran où ils sont très nombreux, et au Touât.

Tidjâniyya. — Cet ordre, l'un des plus répandus et des plus importants au Maroc, a eu pour fondateur Sîdî Aḥmed

1) Nous avons eu l'occasion, à Tanger, de connaître la chérifa.

2) Nous tenons de Moûlay 'Alî, l'un des deux fils que 'Abdesselâm a eus de la chérifa anglaise, que l'ordre a perdu de son influence et qu'il a cessé aujourd'hui de faire de la propagande. Le prince 'Alî (c'est avec ce titre qu'il nous a été présenté à Tanger) et son frère ont fait leurs études au lycée d'Alger. Quant au fils aîné de 'Abdesselâm, le chérif actuel d'Ouezzân, il a été *sur sa demande*, décoré de la légion d'honneur : ce fait est digne d'être signalé.

ben Moḥammed ben el-Mokhtâr et-Tidjânî, né à ʿAïn-Mâhdî près de Laghouat en 1737-1738 et mort à Fez en 1815. Il descendait d'un saint personnage, chérif marocain, qui avait construit la zâouia de ʿAïn-Mâhdî. Cette confrérie a pris une extension remarquable ; l'Algérie, la Tunisie, la Tripolitaine, le Soudan, le Congo, l'Adamaoua, l'Adrâr, le Touât, sont avec le Maroc les pays de l'Afrique où la congrégation a le plus d'affiliés; on en trouve même en Égypte. En Asie l'ordre a des zâouia à Constantinople, à Beyrouth, à Médine, à La Mecque.

Les Tîdjâniyya marocains forment une branche tout à fait indépendante du reste de l'ordre avec leur maison-mère de Fez. Leurs frères du Tafilet, du Gourara, du Touât, du Soudan occidental français et du Sénégal, subissent leur ascendant et reconnaîtraient leur autorité spirituelle.

Au Maroc c'est un ordre aristocratique. Il s'y recrute dans l'élément arabe de la population, ou, pour parler plus exactement, dans l'élément maure-andalou[1], qui représente dans cet empire la partie la plus intelligente, la plus instruite, mais aussi la plus fanatique. Il y compte également des affiliés parmi les hauts personnages du Makhzen[2] et les grands négociants.

Cette confrérie qui offre beaucoup plus de cohésion que les autres ordres marocains, dispose, par le milieu où elle gagne des adhérents et par l'esprit qui y règne, d'une influence sociale considérable et d'un prestige réel au point de vue financier. Dans la congrégation des Tidjâniyya, les questions touchant au temporel occupent une place importante, comme dans tant d'ordres monastiques chrétiens. De là à exercer une action politique, il n'y pas loin.

Si l'ordre, en Algérie, a été signalé par les auteurs qui

1) Il n'y a pas au Maroc, à proprement parler, d'Arabes : la population d'origine arabe est celle qu'on désigne très justement sous le nom de Maures-Andalous.

2) Le Makhzen, c'est le gouvernement, et, d'une manière générale, tout ce qui y touche ou en dépend. Ce terme marocain est très complexe.

s'en sont occupés comme sympathique à la France, et comme ne témoignant pas d'hostilité à notre civilisation, il résulte des renseignements que nous avons recueillis au Maroc, que dans ce pays on doit le considérer comme fanatique et très opposé à l'influence européenne. A Rabat, il est vrai, un Européen, qui habite depuis longtemps le pays et qui a une véritable connaissance du monde et du caractère marocains, nous a présenté les Tidjâniyya sous un jour tout différent; mais nous ne saurions oublier que dans cette ville importante, nous avons trouvé une opposition systématique à nos recherches d'ordre purement archéologique et historique[1]; il en eût été sans doute autrement si l'une des confréries les plus influentes de cette cité, celle des Tîdjâniyya, eût été ouverte à l'esprit européen.

Derkâoua. — Cet ordre dont l'importance est considérable au Maroc, a été fondé par Sîdî 'l-'Arbî 'd-Derḳâouî, mort en 1823 dans sa zâouïa de Boû Briḥ (tribu des Benî Zerouâl, au nord de Fez, dans les Djebâla). C'est dans cette localité que se trouve la maison-mère de la confrérie.

Les Derḳaoua sont très répandus dans toute l'étendue du Maroc. La corporation chérifienne des Sekhalliyîn[2] à Fez se rattache à cette confrérie. On les rencontre fort nombreux en Algérie (Oranais), dans le Touât, le Gourara et le Sahara jusqu'à Tombouctou; on trouve encore des affiliés à la congrégation en Tunisie, en Tripolitaine, en Égypte et en Arabie.

Les Derḳaoua, très connus par les travaux publiés sur les congrégations religieuses musulmanes, sont un ordre mendiant, remarquable par ses tendances ascétiques et le serment d'obéissance absolue que ses membres prêtent à

1) Il s'agissait de recherches dans la cité en ruines de Chella et d'inscriptions placées dans la vieille mosquée abandonnée de cette ancienne capitale (nous ne parlons pas des tombeaux des sultans Mérinides qui sont à Chella).

2) D'après des renseignements que nous a récemment procurés M. Fumey, premier drogman de la Légation de France à Tanger, cette branche des Derḳâoua, qui n'est guère connue qu'à Fez, n'a qu'une soixantaine d'années d'existence.

leur cheikh. C'est la confrérie mahométane qui se rapproche le plus peut-être des congrégations monastiques du Catholicisme. Dans les dernières recommandations que le fondateur de l'ordre adressa à ses religieux, on lit cette célèbre déclaration, dont on a rapproché avec raison le fameux *perinde ac cadaver* d'Ignace de Loyla[1] : « Ils auront pour leur cheikh une obéissance passive et, à tous les instants, ils seront entre ses mains comme le cadavre aux mains du laveur des morts ».

Que de fois, au Maroc, n'avons-nous pas rencontré sur notre route, mendiant et marmottant les invocations à Allah[2], des membres de la confrérie : le bâton ou la lance dans la main, autour du cou de grands colliers aux grains de bois souvent énormes, le corps couvert de haillons, et fréquemment sur la tête, en signe d'extrême dévotion, le turban vert. Les vieilles et sales hardes, les vêtements en lambeaux, dont ils se plaisent à se recouvrir, leur font parfois donner le nom de Derbeliyya (porteurs de haillons[3]). On comprend, après les avoir vus, ce dicton satirique, rapporté par Mouliéras, que chantent en chœur les ṭolba djebaliens :

1) On a singulièrement exagéré les rapports qu'il peut y avoir entre les Jésuites et les ordres musulmans et l'on a commis à ce propos de graves anachronismes. Voy. ce que nous avons dit sur ce sujet dans notre *Quarterly report on semitic studies and orientalism*, octobre 1898 (*Asiatic Quarterly Review*).

2) On raconte que Sîdi 'l-'Arbî 'd-Derkâoui était si convaincu de l'unité de Dieu et du devoir absolu de rendre gloire à Dieu seul, qu'il ordonnait à ses adeptes, quand ils répétaient la *chehâda* (« Il n'y a de dieu qu'Allah et Mahomet est l'envoyé d'Allah »), de ne réciter à haute voix que la première partie de la profession de foi, en se contentant de mentionner mentalement la seconde. (Harris, *Tafilet*, London, 1895, p. 299). On trouvera d'intéressants détails sur les Derḳâoua marocains dans les *Voyages au Maroc de Jakob Schaudt* (*Bulletin de la Société de géographie d'Alger et de l'Afrique du nord*, 3e trimestre, 1901). Schaudt, qui fut admis dans l'ordre des Derḳâoua, a connu le célèbre saint Sîdî Moḥammed 'l-'Arbi, que nous avons entendu si souvent invoquer au Maroc.

3) De دربلة *Derbela* haillon, ou, comme me le disait un haut dignitaire des Toûhâmiyyin, qui considérait les Derḳâoua comme l'ordre rival par excellence des Ṭayyibîyya, de درب *derb* ce qui se détériore (haillon) et بلي *bali*, usé.

« Le chien et le Derḳâoui ne font qu'un[1] »

D'après l'enquête que nous avons faite, l'ordre des Derḳâoua est actuellement affaibli au Maroc par ses divisions; il serait scindé en trois branches distinctes. Son ingérence antérieure dans la politique marocaine est positive[2]; l'histoire de la confrérie est là pour l'établir. Quant au fanatisme dont on l'accuse, il est relatif; ce qui signifie qu'on pourra trouver au Maroc, où le fanatisme, contrairement à l'opinion répandue en Europe, est rare, des fanatiques dans la congrégation des Derḳâoua, sans que cela implique pour l'ordre entier cette fâcheuse caractéristique.

Ḳâdriyya. — Cette confrérie, qui compte au Maroc de nombreux adeptes, est, comme l'on sait, la plus répandue et la plus populaire de l'Islam; son domaine spirituel s'étend en effet du Maroc à la Malaisie, ou, pour parler plus justement, on peut dire que partout où a pénétré la religion de Mahomet, partout aussi a suivi l'ordre des Ḳâdriyya. Son fondateur, Sîdî ʿAbdelḳâder el-Djilânî († 1166), ou el-Djilâlî comme on dit au Maroc, né en Perse et enseveli à Bagdad, est le saint qu'on entend le plus souvent invoquer en terre marocaine. Cet ordre se fait remarquer autant par ses principes de philanthropie et son inépuisable charité que par son mysticisme et son ardente piété. Les Ḳâdriyya sont connus au Maroc sous le nom de Djilâla. La principale de leur zâouïa est celle de Marrakèch.

Dans l'extrême-sud marocain, l'ordre des Ḳâdriyya est représenté par un personnage qui jouit dans le Soudan tout entier d'une influence extraordinaire. Nous avons déjà parlé[3] de ce cheikh dont l'autorité spirituelle est si grande qu'il

1) الكلب والدرقاوى كلهم واحداه (Mouliéras, *Maroc inconnu*, Paris, 1899, t. II, p. 785).

2) D'après de La Martinière (*Morocco*, London, 1889, p. 334, note 2), les Derḳâoua auraient d'importants et secrets dépôts d'armes au Maroc. Quant à nous, nous n'en avons pas entendu parler, pendant notre séjour dans ce pays.

3) Voy. page 8.

en est arrivé à exercer sa suprématie sur plusieurs autres ordres dont il est le représentant officiel et autorisé dans ces mêmes régions. Ma'-el-'Aïnîn-el-Chengîttî, qui réside tantôt à Chengit dans l'Adrar, tantôt au midi du Sâgiet-el-Ḥamrâ, où il est reconnu comme cheïkh des Ḳâdrîyya, a été reçu solennellement à la cour chérifienne, qui n'est point indifférente au rôle de ce saint très remuant dans les possessions plus ou moins effectives qu'elle revendique dans l'Extrême-Sud et dans les contrées qui y confinent. Peut-être a-t-on exagéré le prestige et l'influence de ce grand personnage religieux. En février dernier, étant dans le sud du Maroc, j'ai appris que Ma'-el-'Aïnîn-el-Chengîttî, qui était en voyage pour se rendre auprès de son ami et de son souverain spirituel, le sultan de Marrakèch, avait été pillé et rançonné, comme un vulgaire pèlerin, par un caïd de l'Oued Noûn. Si le fait est exact, il serait grave, au point de vue des congrégations religieuses musulmanes, et des saints de l'Islam ; on sait, en effet, quel ascendant irrésistible possèdent les marabouts et de quelle auréole surnaturelle ils sont entourés dans tous les pays musulmans, et surtout au Maroc.

Hedddoua[1]. — C'est au Maroc seulement que se rencontrent les Heddâoua, qui ne sont connus, comme ordre religieux, que depuis les travaux de Mouliéras[2]. Partout répandue sur le territoire marocain, cette confrérie, chose étrange, n'est nulle part mentionnée. Mouliéras en a eu connaissance par Moḥammed ben Ṭayyeb, cet infatigable voyageur marocain, aux allures de derviche, qui lui a fourni les matériaux de son *Maroc inconnu*. C'est cet ouvrage ainsi que les renseignements recueillis auprès des indigènes par le capitaine Larras[3] de la mission militaire française de Marrakèch

1) Plur. de Heddâoui (هداوي).

2) *Le Maroc inconnu*, t. I et II *passim*.

3) Le capitaine Larras, qui nous a accompagné pendant une partie de notre voyage (de Marrakèch à Mogador par l'Atlas) a bien voulu nous communiquer ses observations importantes et judicieuses sur les confréries musulmanes. Nous tenons à lui en témoigner ici notre vive reconnaissance.

qui nous ont permis essentiellement de rédiger ce paragraphe.

L'ordre des Heddâoua a été fondé par un saint personnage du nom de Sîdî Heddi, qui a vécu au XIIIe siècle et a été un contemporain et un admirateur de Moûlay 'Abd es-Selâm ben Mechîch, le grand saint des Djebâla. On ne nous a rapporté sur ce chef religieux que des légendes. Son tombeau se trouve à Tagzirth, chez les Benî 'Aroûs dans les Djebâla; c'est là qu'est la maison-mère de la confrérie. Le pays où il s'était fixé et où il avait fait construire une zâouia porte le nom de Ouṭa (plaine) Sîdî Heddi; les poissons du ruisseau qui la traverse sont, depuis lors, devenus sacrés.

Les Heddâoua forment un ordre mendiant du plus bas étage et de l'aspect le plus repoussant. On les rencontre vêtus de haillons, tête nue, la lance à la main et le chapelet suspendu au cou; leur saleté est proverbiale et on les accuse de vivre dans la promiscuité; l'ordre admet des femmes comme affiliées. La compagnie des animaux, celle des chats en particulier, leur est chère; ce sont enfin de grands fumeurs de kîf (chanvre haché). Tous les renseignements que nous avons sur cette confrérie assez répandue quoique peu nombreuse tendent à nous la représenter comme un ordre antinomien[2]. On sait que les exemples d'excentricités religieuses pareilles ne sont pas rares dans l'histoire des religions, dans celle du Christianisme spécialement.

Nâṣeriyya. — Cet ordre, dont l'importance a diminué au Maroc et qui, d'après ce qui nous a été rapporté, serait actuellement en décadence, a été fondé au XVIIe siècle, par Moḥammed ben Nâser ed-Drâ'î († 1669). Ce saint désignait comme son maître spirituel Sîdî Aḥmed ben Yoûsef († 1524-1525). Les Nâṣeriyya forment donc, comme les Yoûsefiyya,

1) Voici, à titre de document, le dhikr distinctif des Heddâoua : بسم الله بالله يارّبى الحمد لله لا اله الا الله محمّد رسول الله « Au nom d'Allah. Par Allah. O mon Seigneur. Louange à Allah! Il n'y a de dieu qu'Allah, Mahomet est l'envoyé d'Allah! » (Mouliéras, t. II, p. 187).

2) En voyageant au sud du Maroc, j'ai rencontré entre Soûḳ et-Tleta et

un ordre secondaire issu de la confrérie des Châdheliyya[1]. La maison-mère de la confrérie est à Tamegrout dans l'oued Drâ'a. Tamegrout, où est mort et enseveli le fondateur de l'ordre, est le centre de la congrégation, qui est répandue surtout dans le sud et l'extrême-sud marocain; on ne trouve qu'un très petit nombre de Nâṣeriyya en dehors du Maroc (Algérie, Tunisie).

Cheikhiyya. — Les Cheikhiyya ou Oulâd-Sîdî ech-Cheikh, que l'on peut rattacher aussi à la tendance doctrinale des Châdheliyya, constituent bien moins un ordre religieux à proprement parler qu'une aristocratie à la fois politique et religieuse.

Le fondateur de la congrégation a été Sîdî 'Abdelḳâder ben Moḥammed nommé plus tard Sîdî Cheikh († 1615), qui créa à El-Abiod le premier des ḳṣoûr qui se trouvent dans cette région, et exerça dans le Sahara une grande autorité morale et religieuse[2]. Mais l'origine de l'association remonte beaucoup plus haut, jusqu'au calife Abou-Bekr.

Répandus principalement dans le sud Oranais, le Touât, le Tidikelt, le Gourara, ils ne jouent au Maroc, où on ne les rencontre qu'en très petit nombre dans la partie du territoire chérifien (Tafilet) qui avoisine l'oasis de Figuig, qu'un rôle très peu important. Il n'y a donc pas lieu d'insister sur les sentiments d'hostilité à l'égard de l'Europe et de notre civilisation, dont sont animés, à ce qui m'a été affirmé, les Cheikhiyya marocains.

Kerzâziyya. — Cet ordre, qui a des affiliés dans le sud

Guerando le tombeau d'un saint, dont le gendarme marocain qui m'accompagnait et qui connaissait le pays, ne voulait pas me dire le nom. Il s'y décida enfin et me dit en riant que le saint s'appelait El-Hawwâï (الهوّاى) c'est-à-dire le caresseur [de femmes] (هوى). Les marabouts de cet acabit ne sont pas rares dans l'Islam marocain.

1) Il est à remarquer que les Châdheliyya représentent aujourd'hui bien moins un ordre organisé qu'une doctrine religieuse professée par de nombreuses congrégations et de nombreuses zâouia.

2) Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger, 1884, p. 352.

marocain, mais dont nous avons à peine entendu parler au Maroc, a été fondé par le chérif Aḥmed ben Moûsâ († 1608), qui professait les doctrines des Châdheliyya. Cette confrérie, aux tendances philanthropiques, est répandue surtout dans le sud Oranais. La zâouïa du cheikh Aḥmed à Kerzâz est encore aujourd'hui le refuge des pauvres et des habitants des ḳṣoûr voisins, en temps de malheur et d'oppression.

Ziyâniyya. — Ce que nous avons dit des Kerzâziyya s'applique aux Ziyâniyya. Cet ordre philanthropique fut fondé par Moûlay Boû Ziyân († 1733). Le tombeau de ce saint personnage est à Kenadsa, entre le Tafilet et l'oasis de Figuig; c'est là que se trouve la maison-mère de l'ordre, qui est répandu surtout dans l'extrême sud marocain, au Tafilet, à Figuig, au Touât, au Gourara et dans la province d'Oran. Quant à la doctrine, les Ziyâniyya se rattachent aux Châdheliyya.

Autres confréries d'origine châdhelienne. — Nous réunissons dans ce paragraphe plusieurs congrégations, existant au Maroc ou y ayant laissé des traces, et qui toutes se rattachent à la doctrine des Châdheliyya.

L'ordre des *Hansaliyya*, qui a presque totalement cessé d'être au Maroc, où il exerça jadis une grande influence, a été fondé par Sîdî ben Yoûsef el-Hansalî, qui a vécu au XVIIe siècle. Ce cheikh appartenait, comme l'indique son surnom, aux Hansala, fraction de la tribu des Benî Mṭir au sud de Fez.

La confrérie des *Zerroûḳiyya*, qui est en train de disparaître au Maroc; a été fondée par Aboû 'l-'Abbâs Aḥmed, plus connu sous le nom de Zerroûḳ. Ce personnage religieux, de la tribu des Beranès près de Fez, est mort en 1494.

Les *Djazoûliyya*, qui ont plus ou moins disparu en tant qu'ordre (l'enseignement du fondateur de la confrérie est encore professé à Fez), ont eu pour premier initiateur et cheikh Aboû 'Abdallah Moḥammed el-Djazoûlî († v. 1465), originaire de Djazoûla dans le Sous.

L'ordre des *Yoûsefiyya*, dont il subsiste quelques traces au Maroc, a été fondé par Sîdî Aḥmed ben Yoûsef, originaire

soit du Maroc, soit de l'Oranais. Ce célèbre cheïkh est mort en 1524-1525 et est enseveli à Miliana (Alger).

Enfin l'ordre des *Ġâziyya*, qui n'a reçu que peu de développement et pris qu'une faible extension dans l'oued Drâ'a, a été fondé au XVIe siècle par Sîdî Aboû 'l-Ḥassan el-Kasem el-Ġâzî.

En limitant à ces cinq confréries le nombre des ordres ou sous-ordres dérivés des Châdheliyya, nous n'avons pas la prétention d'être complet. Comme nous l'avons déjà donné à entendre, l'étude des ordres marocains est fort difficile, et nous ne sommes qu'à l'aurore des investigations dans ce champ à peine exploré.

Mbouoniïn. — Nous devons au capitaine Larras, qui a bien voulu nous faire part de ses recherches sur ce point, la connaissance d'un ordre nouveau, qui n'a encore été signalé, que je sache, que par le capitaine Erckmann[1], ancien chef de la mission militaire française au Maroc. Il s'agit des Mbouoniïn, confrérie fondée, j'ignore à quelle époque et n'ai rien pu déterminer à ce sujet, par un personnage religieux nommé Sîdi 'Abdallah 'Alî, originaire de Mbouono, dans l'oued Drâ'a. Les membres de cette confrérie, à Marrakèch, sont au nombre de 200 environ. La maison-mère de l'ordre serait dans le Tafilet. Les Mbouoniïn portent comme coiffure un bonnet blanc en laine tricotée.

Senoûsiyya. — Nous terminerons notre énumération des ordres marocains par cette confrérie, beaucoup plus célèbre qu'elle ne le mérite, et dont le rôle en Algérie, où elle n'a qu'un petit nombre d'affiliés, a été exagéré d'une manière étonnante. Fondé en 1835 par Sî Moḥammed ben Sî 'Alî 's-Senoûsî, originaire des environs de Mostaganem, cet ordre ne compte au Maroc, qu'un groupe très limité d'adeptes, qui pour la plupart sont entrés dans la société en faisant le

1) *Le Maroc moderne*, Paris, 1885, p. 106. Cet ouvrage, malgré les inexactitudes qu'il renferme, est l'un des meilleurs qui aient été écrits sur le Maroc actuel. Quedenfeldt, dans l'article cité plus haut, mentionne brièvement les Mbouoniïn sous le nom de « Uled Sîdî Bono ».

pèlerinage de La Mecque. Les Senoûsiyya, qui d'une manière générale sont antipathiques aux Marocains, ont une zâouia à Marrakèch. On m'a toutefois rapporté, lorsque j'étais au Maroc, qu'un haut personnage senousite, venu de l'extrême-sud (Senégal), et qui avait visité les Senoûsiyya de l'oued Drâ'a, avait été reçu et bien accueilli, pour des motifs d'ordre politique, au Makhzen.

§ 4. — *Influence religieuse des ordres marocains : leur mysticisme.*

Arrivées à un certain degré de stagnation et de cristallisation, toutes les orthodoxies se ressemblent. Si l'on va, par exemple, en Italie, à Rome en particulier, on voit que le catholicisme romain, après avoir engendré autour de lui une atmosphère de superstitions grossières, a donné naissance plus loin à l'indifférence la plus complète en matière religieuse, et plus loin encore au scepticisme le plus absolu. C'est la même constatation que j'ai faite au Maroc.

Le Maroc est très certainement aujourd'hui le pays classique de l'orthodoxie musulmane, orthodoxie figée et murée. Est-ce à dire que le Maroc soit, par cela même, la région religieuse par excellence de l'Islamisme? Nullement. A côté du fanatisme le plus dangereux et des pratiques superstitieuses les plus vulgaires, on y rencontre un indifférentisme qui étonne, dans une pareille contrée, et chez plusieurs un esprit douteur et sceptique qui ne prend même pas la peine de se dissimuler. Nous avons connu des Marocains de ces différentes catégories, et entendu de leur bouche des déclarations qui ne laissaient dans notre esprit aucune incertitude sur l'état intime de leur être spirituel.

Ces observations étaient nécessaires, avant de parler de l'influence religieuse des ordres marocains.

Nous avons dit que le Maroc était le pays, par excellence, de l'orthodoxie musulmane. Partout, en effet, aussi bien dans

les confréries que dans les mosquées, on y professe le dogme authentique et traditionnel de l'Islam : pas de sectes, encore moins de libéralisme religieux, au sens le moins prétentieux du mot.

Ce qui caractérise la religion marocaine, c'est le culte des saints, bien plus répandu dans cette partie de l'Afrique que toute autre part dans le monde musulman. Partout des tombes de saints, des ḳoubba, autant de sanctuaires où l'on se rend pour implorer un personnage mort en odeur de sainteté. Plusieurs d'entre eux attirent de vrais pèlerinages. Le culte des saints, voilà la vraie religion du Marocain; Allah a l'air de passer au second rang dans l'honneur qu'il rend à la divinité. Les confréries religieuses, considérées à ce point de vue, sont des foyers multiples du culte des saints, puisque leurs fondateurs et leurs cheikhs illustres sont vénérés comme autant de marabouts, et qu'à la fête des plus fameux d'entre eux, les affiliés viennent de tous côtés rendre hommage et culte à leurs dépouilles mortelles.

Mais il est un autre trait commun aux confréries marocaines comme, d'ailleurs, à toutes les congrégations de Khouân en pays musulman, sur lequel nous insisterons davantage, parce qu'il est plus important, à notre avis, pour expliquer l'influence religieuse qu'elles exercent; nous voulons parler de leur mysticisme.

On peut classer, de diverses manières si l'on veut, les ordres marocains et les différencier par leurs tendances particulières : ordres mendiants, confréries hospitalières, congrégations aux visées temporelles et politiques, associations purement religieuses. Mais toutes ont, à des degrés variables, pour caractéristique commune le mysticisme.

Le mysticisme, qui a été dans l'Islamisme une réaction, non seulement nécessaire mais en quelque sorte fatale, contre l'intellectualisme du Coran et le formalisme qui en a été la conséquence, est un des éléments essentiels de la religion, à supposer qu'il n'en soit pas l'essence même. Le mysticisme n'est pas une doctrine; c'est un certain mode de

penser, de sentir et d'agir dans le domaine religieux. Le mystique n'est pas un homme qui raisonne et discute sur les vérités d'ordre métaphysique; c'est un homme qui, se passant ou prétendant se passer de toute méthode analytique, historique, scientifique ou simplement traditionaliste, saisit directement le divin ou ce qu'il juge tel, et vit dans l'union intime, l'identification même, avec le principe supérieur qu'il reconnaît comme Dieu. Le mysticisme, ainsi défini en lui-même, doit nécessairement se retrouver, à des degrés très variables, dans toutes les religions, mais surtout dans les religions supérieures comme le Mahométisme[1].

Dans les confréries religieuses, le mysticisme se manifeste d'abord par les « chaînes » (سلسلة *selsela*) de saints qui relient le fondateur de l'ordre à Mahomet et par son intermédiaire à Allah, et lui assurent ainsi une autorité divine. Ces chaînes n'ont de valeur qu'au point de vue mystique[2].

Ce mysticisme apparaît ensuite de la manière la plus évidente dans le langage religieux : formules d'initiation (*ouird*), et formules de prières (*dhikr*, etc.), enseignements et recommandations des cheikhs, théories des degrés et

1) Le mysticisme musulman est connu sous le nom de ṣoûfisme du mot ṣoûfî (صوفى) désignant en arabe le mystique. On a beaucoup discuté sur l'étymologie de cet mot, qu'on a tiré, entre autres, soit du vocable صوف ṣoûf *laine*, les premiers soûfîs étant habillés de laine, à ce qu'on prétend, etc., soit du grec σοφός. La première de ces étymologies est vraisemblablement la bonne et peut-être renfermerait-elle une allusion à la chevelure pendante et ressemblant à des touffes de laine, comme on l'observe chez tant de membres de confréries. Comp. l'expression, لِمَّةٌ صَافَةٌ *mèche de cheveux pendant comme de la laine derrière l'oreille.*

2) On en trouvera de nombreux exemples dans les ouvrages déjà cités de Rinn, Depont et Coppolani, etc. Voici, à titre de spécimen la « selselat el-ouird » des Châdheliyya : Aboû 'l-Ḥasan ech-Châdhelî; 'Abdesselâm ben Mechîch; 'Abderraḥmân el-Madani 'ḍ-Ḍiâ; Nâfi' ed-Dîn; Fakhr ed-Dîn; Aboû 'l-Ḥasan 'Alî 'd-deḳḳâḳ Noûr ed-Dîn; Aboû l'Ḥasan 'Ali n-Nâṣirî Tâdj ed-Dîn; Chems ed-Dîn; Zein ed-Dîn; Brahîm Aboû l'Ḥasan el-Baṣrî; Aboû 'l-Ḳâsem Aḥmed el Mazarî; Sa'îd; Fatḥ Allâh; Sa'îd el-Gazouânî; Cheikh Djebbâr; Ḥasan ben 'Alî ben Abî Ṭalîb; 'Alî; Moḥammed; Djebrâîl; Allâh.

descriptions des états d'âme par lesquels passe l'affilié pour parvenir à l'extase et à l'identification avec Dieu. Ces théories et ces descriptions rappellent d'une manière frappante les spéculations analogues et les peintures similaires des mystiques chrétiens et des ascètes bouddhiques[1].

L'une des théories mystiques de l'Islam le plus caractéristiques est celle du cheikh Es-Senoussi qui a été publiée par Rinn. Le tableau suivant que nous empruntons au même auteur[2], et qui a été dressé à l'usage des confréries, donne d'ailleurs une idée assez exacte du langage et de la pensée mystiques des congrégations musulmanes :

Les âmes ou les sept modes.	L'âme qui ordonne (volonté); l'âme qui reproche; l'âme qui inspire; l'âme qui tranquillise; l'âme contente; l'âme qui contente; l'âme parfaite.
Les marches.	La marche vers Dieu; la marche par Dieu; la marche en Dieu, la marche avec Dieu; la marche au milieu de Dieu; la marche sans (le besoin) de Dieu; la marche-Dieu.
Les mondes.	Le monde de la présence; le monde du purgatoire; le monde des esprits; le monde du vrai; le monde des éléments; le monde de l'absence; le monde de la pluralité de l'unité de Dieu.
Les états.	État du penchant vers les passions; état de l'amitié; état de l'amour; état de l'union amoureuse; état de l'annihilation; état de la stupeur; état de la vie en Dieu.
Les stations.	Station de la poitrine; station du cœur; station de l'âme; station du secret; station du secret du secret; station des organes pectoraux; station du niveau avec le secret.
Les pensées.	Loi révélée; voie; connaissance; réalité; union avec Dieu; essence de la loi; essence du Tout.
Les noms.	Il n'y a de divinité qu'Allâh; Dieu; Lui; Vérité; Vivant; Immuable; Subjugueur.
Les lumières.	Lumière bleue; lumière jaune; lumière rouge; lumière blanche; lumière verte; lumière noire; lumière incolore.

Le mysticisme a donné naissance, dans les ordres religieux, à un formalisme spécial, bien qu'il ait été à l'origine une négation du principe même de la systématisation et de l'abus des formules et des rites. Ce formalisme d'une part s'exprime par les litanies, les répétitions multiples (50, 100,

1) Théories du Nirvâna, du Dhyâna, du Yoga, etc.
2) Ouvrage cité, p. 295 et suiv.

entraîne que les congrégations exercent, au Maroc, une influence religieuse, et par suite sociale, la religion étant un fait social.

Le formalisme religieux des affiliés, surtout dans les ordres dont les membres s'affichent le plus en public (ʿAïssâoua, Derḳâoua, etc.), en impose beaucoup au peuple marocain, dont l'ignorance est extrême; dans l'échelle des peuples civilisés, le Maroc est, au point de vue de l'instruction, au plus bas degré. Profondément superstitieux, absolument illettré[1], ayant pour se conduire et pour juger une intelligence, vive il est vrai et remarquable par sa finesse, mais obscurcie et terrassée par une tradition d'ignorance et d'oppression tyrannique, le Marocain est très sensible au prestige de la religion extérieure, et ce prestige est tel qu'il s'enrôle volontiers, comme nous l'avons dit, sous la bannière d'une confrérie.

Le culte des saints, dont les ordres comptent un si grand nombre parmi leurs fondateurs et leurs directeurs spirituels, exerce, pour les mêmes causes, le même empire. Nous avons déjà signalé l'empressement à visiter leurs tombeaux, à leur adresser les demandes les plus extraordinaires[2], à participer aux pèlerinages locaux et même étrangers[3].

Le mysticisme en lui-même est séduisant pour une population écrasée par la violence et l'arbitraire de ses gouvernants, comme l'est le peuple marocain. De notre séjour

1) Nous avons vu les écoles marocaines (écoles musulmanes indigènes); l'enseignement qui s'y donne est sans valeur aucune, même au point de vue pratique. Quant à l'enseignement supérieur, l'Université de Fez, qui le représente, est en pleine décadence. Nous renvoyons sur cet intéressant sujet à la publication que nous préparons sur le Maroc.

2) Les hommes d'un certain âge vont volontiers demander aux saints (à Sidi Mogdoul à Mogador, par exemple) d'augmenter leur puissance sexuelle, de même que les femmes stériles vont les implorer pour devenir mères.

3) D'après les renseignements que nous avons recueillis au Maroc, la participation des Marocains au pèlerinage de La Mecque est faible. Un proverbe marocain déclare d'ailleurs que « le soin des enfants est préférable au pèlerinage et à la guerre sainte » الخدمة علي لولاد فضل من الحج و الجهاد.

au Maroc, nous avons rapporté l'impression très vive et très nette d'une population douée de qualités remarquables, douce, sympathique, très peu fanatique, mais profondément malheureuse et livrée sans merci à la rapacité, à la tyrannie, à la cruauté d'un gouvernement digne du moyen-âge. Dans de pareilles conditions, le mysticisme, en permettant à ses adeptes de s'absorber en Dieu, ou pour le moins de se plonger sans restrictions et sans empêchements dans des pratiques religieuses, jugées inoffensives par l'autorité, est pour l'opprimé non seulement comme une porte ouverte vers le ciel, mais comme un acheminement vers la libération de toutes les entraves et de toutes les misères de ce monde. Je suis convaincu, quant à moi, que bien des Marocains éprouvant, consciemment ou sans s'en rendre compte, ce besoin de liberté qui est au fond de l'âme humaine, en trouvent la satisfaction consciente ou non dans le mysticisme des ordres où ils entrent. C'est là, croyons-nous, une des causes principales de l'étonnante popularité des confréries au Maroc et du très grand nombre de leurs affiliés.

Gardons-nous toutefois de nous méprendre ou de nous faire illusion sur la valeur d'une religion dont le succès et la force sont dus essentiellement, estimons-nous, à des causes qui ne sont point d'ordre religieux. Au fond quelle vertu religieuse, quelle puissance de foi véritable au divin, y a-t-il dans ce développement extraordinaire de confréries et d'associations de tout genre au nom d'Allah et de son prophète ? L'extrême ignorance en tout, et en matière religieuse islamique même, non seulement de la foule marocaine, mais de ses conducteurs spirituels[1], me fait croire que sous ce formalisme religieux et ce mysticisme, dont la tradition est le meilleur appui, il y a peu de religion vraie et digne de ce nom. Cela expliquerait le fait que nous relevions au début de

1) On m'a raconté à Tanger que des savants égyptiens et turcs venus récemment au Maroc avaient été scandalisés de l'extrême ignorance des lettrés du Maroc dans les sciences musulmanes et en avaient éprouvé une véritable honte.

ce paragraphe, des symptômes de décadence religieuse du Maroc, de l'indifférence et du scepticisme même qu'il n'est pas rare d'y rencontrer à tous les degrés de l'échelle sociale.

§ 5. — *Influence politique et sociale des ordres marocains.*

L'influence politique des ordres religieux au Maroc, qui a été très grande dans le passé, comme nous l'avons signalé plus haut, paraît actuellement réduite à fort peu de chose. Plusieurs causes rendent compte de ce changement.

C'est en premier lieu la rivalité qui existe entre plusieurs des principales confréries, et la division qui résulte de la multiplicité des congrégations. Si plusieurs ordres, avons-nous dit, ont entre eux d'excellentes relations, ces rapports de confraternité sont loin d'être la caractéristique de l'ensemble des confréries. Le gouvernement marocain, d'ailleurs, a tout intérêt à maintenir ces divisions, souvent très accusées, entre les associations religieuses, en vertu du vieil adage : Diviser pour régner. On sait combien, entre les ordres monastiques et les groupements, quels qu'ils soient, d'êtres humains, au nom d'un principe religieux, naissent aisément les discordes et les jalousies, qui ont pour premier effet de nuire à leur action sur le corps social. L'influence politique que peut exercer telle ou telle confrérie est contrebalancée par les agissements similaires et les efforts en sens contraire de telle ou telle autre.

Les ordres marocains d'ailleurs présentent, en général, peu de cohésion; ce trait de leur caractère est des moins favorables à une action politique. En Algérie, et, en général, dans les pays de l'Islam soumis aux puissances européennes, les ordres sont organisés d'une manière plus ferme et sont sous une direction qui leur inspire plus d'union et les anime de plus de force collective; cela provient de la nécessité de s'unir contre l'ennemi ou l'adversaire commun, l'étranger. Aussi faut-il bien se garder, en jugeant les confréries maro-

caines, de se servir de la mesure appliquée aux ordres algériens, par exemple. On sait, du reste, les exagérations commises à cet égard, en Algérie même, en attribuant aux congrégations une influence politique qu'elles n'ont eue qu'à un degré bien moindre.

Mais la cause essentielle du déclin de l'ingérence des congrégations marocaines dans la politique chérifienne doit être avant tout cherchée dans l'habileté du gouvernement du Sultan [1] dans ses rapports avec les confréries.

Le Makhzen, qui redoute avec raison l'action exercée par les congrégations, a employé le meilleur moyen pour s'en rendre maître ; ce moyen d'ailleurs correspondait fort bien à la souplesse diplomatique et à la duplicité qui le caractérisent. Le Makhzen, dans la personne de ses membres le plus haut placés, sans en excepter le Sultan, aussi bien que dans celle d'agents subalternes, s'est fait affilier aux ordres les plus importants (ʿAïssâoua, Toûhâmiyyin, Tidjâniyya, etc.). Par là il a pu soit en paralyser l'action, soit la modifier à son gré. Certains personnages des hautes sphères gouvernementales sont même membres de plusieurs confréries ; ce cumul d'initiations diverses est assurément très instructif pour nous.

Le Makhzen a d'autres expédients encore à sa disposition pour tenir en respect les ordres. C'est la surveillance des confréries par les caïds et leurs agents. C'est aussi les privilèges qu'il sait leur accorder (à Méquinez, par exemple, aux ʿAïssâoua).

On peut affirmer d'une manière générale qu'au Maroc si les ordres religieux ont une activité si grande, et jouissent

1) Le gouvernement marocain a donné récemment une preuve de cette habileté dans ses relations avec les puissances chrétiennes. Menacé par la France à la suite des affaires du Touat et du Figuig, il s'est empressé d'envoyer des ambassades non seulement en France, où il avait à régler de grosses affaires, mais en Angleterre, en Allemagne et en Russie, sachant bien que les dépenses considérables occasionnées par ces déplacements seraient amplement compensées par l'éloignement du danger d'un protectorat.

aujourd'hui, on peut bien le dire, malgré ce que le mot a d'étrange dans un semblable milieu, d'une liberté très étendue, c'est qu'ils n'entrent point en rivalité ni en conflit avec l'autorité chérifienne et qu'ils s'effacent complètement devant la suprématie temporelle et spirituelle du Sultan. Le Maroc est le pays par excellence des insurrections locales ; il n'est pas le peuple qu'une révolution transformera. Le Sultan est reconnu partout, aussi bien en région insoumise qu'en terrre makhzen, comme le descendant de la fille du Prophète et l'Émir des Croyants. Les confréries le savent comme tous les habitants du Maroc, et se soumettent, comme eux tous, à cette Loi divine, personnifiée sur la terre dans le sultan de Marrakèch.

Les Sultans du Maroc, en retour ou si l'on veut en reconnaissance de cette soumission absolue, se servent de l'influence des confréries, de même qu'ils agissent par l'autorité des chorfa isolés et vénérés. Le prestige religieux des uns et des autres n'est, entre leurs mains, qu'un moyen de gouvernement.

Si l'action politique des ordres marocains est effacée, on ne saurait en dire autant de leur action sociale. Celle-ci est très grande et ne saurait être exagérée.

Cette influence sociale est déjà contenue dans l'influence religieuse que nous avons signalée, étant donné la place si considérable que la religion occupe dans la vie d'un musulman. Mais elle se révèle à un autre point de vue strictement marocain.

La confrérie religieuse n'est qu'une forme, particulièrement sympathique au Marocain à cause de son caractère religieux, de l'association. Or, nous l'avons vu, le peuple marocain a l'esprit de corporation, et de coopération extraordinairement développé. Toutes les fonctions de la vie sociale ont la tendance, au Maroc, à s'exercer par le moyen d'associations : corps de métiers, unions très nombreuses de tireurs, sociétés charitables, etc. La religion vient sanctifier ce besoin inné du Marocain d'agir, en tout et partout, en

étroite relation et en communion avec son semblable, et en le déclarant solennellement au nom d'Allah une loi sainte, il lui donne une force irrésistible.

Le fait que nous relevons ici a, selon nous, une très haute importance, parce qu'il renferme en germe, très vraisemblablement, l'avenir du Maroc.

Le Maroc est actuellement un pays fermé aux idées modernes et à la civilisation issue de la science et de la démocratie; il est même de plusieurs siècles en retard sur l'Europe et l'Amérique chrétiennes. Dans le désarroi et la confusion où il se trouve, si l'on ne considérait que l'état de demi-barbarie où végète ce grand pays, victime de toutes les violences et de tous les arbitraires de son gouvernement arriéré, il y aurait lieu de désespérer. Mais une porte est ouverte à l'espérance, même sur cette terre à la fois si riche et si désolée : cette perspective d'un meilleur avenir est contenue dans ce besoin d'association, qui est le trait le plus frappant du Marocain. Par là, et par là seulement, le Maroc entrera un jour, plus tôt peut-être qu'on ne le suppose, dans le concert des peuples civilisés. La force brutale ou la diplomatie pourront le rattacher à bref délai au sort des nations chrétiennes, mais il ne vivra de la vie moderne et notre civilisation ne pénétrera dans ses artères comme une sève vivifiante ou un renouveau de sang, que par la voie essentiellement démocratique de l'association et de la coopération.

Si jamais cet heureux résultat se produit, et il se produira, nous en avons la ferme conviction, les confréries de foḳrâ, bien loin de demeurer étrangères à ce grand événement, en auront été l'un des facteurs essentiels.

Édouard MONTET.

Genève, décembre 1901.

L'ENSEIGNEMENT DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS DES PEUPLES NON-CIVILISÉS A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

Leçon d'ouverture du cours « d'Histoire des Religions des Peuples non-civilisés (27 *janvier* 1902).

MESSIEURS,

Je ne dois pas inaugurer cet enseignement sans rappeler à votre mémoire le souvenir de M. Marillier. Il fut le premier maître de conférences qui ait professé ici « l'Histoire des Religions des Peuples non civilisés ». Il a donné l'impulsion primitive. Il a implanté un certain nombre de traditions que je devrai m'efforcer de vous transmettre. Pendant onze années il a exercé une action continue, dont, avant tout, je dois vous retracer l'histoire.

La conférence que dirigea M. Marillier fut fondée à une date qui marque dans le développement de la science des religions. Peu de temps auparavant, notre vénéré président, M. Albert Réville, avait inauguré ces études par un cours, professé au Collège de France, et publié depuis, d'*Histoire des Religions des Peuples non civilisés*. La voix de M. Gaidoz, l'un des premiers partisans de l'école anthropologique, commençait à être entendue ici. Le livre de M. Tylor sur la *Civilisation primitive* venait d'être traduit en français. Et M. Charles Michel avait fait connaître au public scientifique les objections qu'Andrew Lang avait formulées, avec tant de

verve, dans son article *Mythology* de l'*Encyclopaedia Britannica*, contre les théories de Max Müller. La faveur du public, l'intérêt de la science commandaient que des études spéciales fussent entreprises, sur des faits auxquels, chaque jour, on attachait une importance croissante. La Section des Sciences Religieuses comprit qu'ils forment l'un des fondements de la science comparée des religions. Elle appela M. Marillier à enseigner ces questions dans une chaire qui est encore, je le crois, unique en son genre, dans le monde universitaire européen.

Mais cette année 1890 ne se signale pas seulement par des événements universitaires français, c'est une sorte d'époque scientifique. A ce moment, presque simultanément, apparaissent deux livres qui sont aujourd'hui devenus classiques : le livre de Robertson Smith sur la *Religion of the Semites*, et celui de M. Frazer, le *Golden Bough*. L'École anglaise de l'Anthropologie religieuse était enfin pourvue de ses fondements. Après Tylor, l'initiateur, après Mac Lennan, A. Lang, après les débuts de R. Smith (*Marriage and Kinship in Early Arabia*, article sur le *Sacrifice*), après les débuts de M. Frazer (*Totemism*, article sur le *Taboo*), venaient enfin les ouvrages définitifs, qui expriment les résultats du travail d'une école, les conséquences d'une méthode. La plante portait ses fruits. M. Marillier arriva au moment de la récolte. Il se donna en partie pour tâche de répandre et de critiquer les ouvrages des savants anglais. Un de ses premiers travaux, « M. Frazer et la Diane de Nemi » (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1892) a précisément cet objet.

Telle était l'atmosphère scientifique dans laquelle M. Marillier débuta. Il arrivait à un moment propice. Il était, d'ailleurs, tout prêt à exercer une influence sur la marche d'une science qu'il aimait.

Il abordait ces études en philosophe. C'était la psychologie qui l'y avait amené. Ce qu'il recherchait dans les faits religieux, c'étaient les documents psychologiques. Il s'était donné une éducation de physiologiste, de médecin. Il n'a

jamais renoncé à être un psychologue « professionnel », si vous voulez me permettre de parler ainsi. Ses cours de psychologie pédagogique, ses traductions, ses Comptes rendus à la *Revue Philosophique*, à la *Revue Générale des Sciences*, ses communications à divers Congrès lui prenaient une partie de son temps. Il résuma et apprécia les théories de William James, le psychologue américain, dans une série d'articles remarqués. Jusqu'à ces dernières années il parlait d'un travail projeté sur l'Attention. Cette tendance de son esprit, en ce qui nous concerne ici, apparaît bien dans son travail sur le livre de M. Caird (*Une nouvelle philosophie de la Religion*, *Rev. Hist. des Rel.* 1894-1895), dans la préface qu'il mit à la traduction, qu'il avait faite avec M. Dirr, du livre d'Andrew Lang, *Mythes, Cultes, et Religions*. Il était résolument partisan de la psychologie religieuse; il pensait avoir expliqué un fait religieux lorsqu'il l'avait ramené à une loi psychologique générale dont il constatait l'existence universelle dans l'humanité.

La méthode psychologique qu'il appliquait consciencieusement l'obligeait donc à être un anthropologue convaincu. « L'unité de l'esprit humain », voilà la thèse qu'il s'agissait souvent pour lui de démontrer. Il était surtout attentif aux concordances des faits, aux « récurrences » comme dit M. Tylor, à ces remarquables coïncidences qui font que des coutumes, des croyances très singulières se retrouvent parfaitement semblables chez des peuples très « primitifs » et très isolés les uns des autres. Il lui importait beaucoup de trouver des similitudes curieuses, de démontrer d'étonnantes équivalences, et, par exemple, de rapprocher comme il fit dans son cours sur le Déluge, toutes ces remarquables légendes suivant lesquelles tant de peuples ont cru que la terre avait été pêchée au fond des eaux. C'est de ce point de vue qu'il composa deux de ses travaux : *La Survivance de l'Ame et l'Idée de Justice, chez les Peuples non civilisés*, *Le Tabou Mélanésien*, parus tous deux dans des publications de l'École (*Annuaire* de 1894, *Mélanges* de 1896). Dans l'un de ces mémoires

il tendait à établir que, partout, les peuples primitifs, avant de croire à des sanctions d'outre-tombe, croyaient ou avaient dû croire que la vie de l'au-delà consistait dans la simple continuation de la vie d'ici bas. Il se rattachait à la théorie de M. Tylor, et, au fait, procédait comme lui par énumération de faits semblables. Dans l'autre mémoire il établissait que les interdictions mélanésiennes avaient bien le même caractère religieux que les règles polynésiennes qui portent le nom de « tabous », qu'elles étaient vraiment leurs similaires. Je ne sais si c'est de ce point de vue qu'a été composé l'article *Tabou* que M. Marillier avait donné à la *Grande Encyclopédie*.

Mais ceci est le point où les travaux et l'enseignement de M. Marillier se rapprochaient des travaux de ses prédécesseurs et contemporains. Il était comme eux un psychologue et un anthropologue. Il est temps de vous montrer maintenant ce qui le caractérisait essentiellement. Il fut, à un haut degré, un critique; et ceci le distingue vraiment; ceci fait, pour ainsi dire, sa personnalité scientifique. Il sut passer au crible du plus sévère examen et les idées et les faits. Il réagissait constamment, soit qu'il appréciât l'interprétation qu'un ethnographe donnait d'un fait, soit qu'il attribuât à un fait une autre valeur que celle qu'un théoricien lui avait attribuée. La réserve intellectuelle, cette faculté si importante dans nos études, était chez lui une sorte de qualité naturelle. Mais je crois que s'il l'utilisa avec tant de constance, c'est que sa vie et ses fonctions l'y obligeaient pour ainsi dire. Il était l'ami intime de savants et d'historiens; il professait l'Histoire aux cours de l'Hôtel de Ville; enfin et surtout il observait fidèlement les traditions d'érudition et de critique approfondies que les fondateurs de l'École, les premiers maîtres de conférence de cette section, y avaient fortement établies. On peut dire que la besogne scientifique que M. Marillier a accomplie a été, avant tout, une œuvre considérable d'examen. Il s'en acquitta à la *Revue d'Histoire des Religions*, il s'en acquitta ici même.

A la *Revue d'Histoire des Religions* il a produit un très grand nombre de comptes rendus, de revues critiques, où, presque toujours, il trouvait à dire à propos d'une conclusion, d'une argumentation, d'une interprétation de faits. Ainsi, dans un des derniers articles qu'il a publiés, il avait formulé d'ingénieuses réserves à propos des recherches que M. Roth a faites, personnellement, sur les Aborigènes du Queensland. Ses plus longs écrits furent précisément des contributions scientifiques de ce genre. Il affectionnait même cette forme, la « recension » comme on dit en Allemagne, et il aimait à exprimer ses idées et ses doutes à propos des livres importants. Je ne parlerai ici que de ses articles sur *la Place du Totémisme dans l'évolution religieuse* (*Revue d'Histoire des Religions*, 1898), et sur l'*Origine des Dieux* (*Revue Philosophique*, 1899). Dans les premiers c'étaient les théories de Grant Allen, dans les autres c'étaient les théories de M. F. B. Jevons qui étaient analysées et critiquées, peut-être un peu longuement. En réalité c'étaient, plus que les livres, les doctrines et les faits que M. Marillier revisait. Et c'est ainsi que son travail sur le Totémisme marque le début de la réaction, qui s'est opérée dans la science, contre l'importance exagérée que certains auteurs anglais attribuent aux cultes de cette sorte.

Mais ceci ne fut qu'une part de l'activité critique de M. Marillier. C'est la seule qui ait laissé des traces, ce n'est pas à elle qu'il a le plus consacré de peine et de temps. C'est ici, Messieurs, dans cet enseignement, qu'il poursuivit, pendant de longues années, un travail extrêmement consciencieux de collection, d'analyse, d'appréciation, et de classement des faits. Il étudia, d'après des documents de première main, successivement : les idées concernant la mort, le tabou, les rites du mariage, les mythes du déluge, les relations du sacrifice et de l'anthropophagie rituelle, le totémisme, etc. Je vous donne quelques titres de ses cours, au hazard et en désordre, pour vous montrer l'étendue du champ où M. Marillier portait ses recherches. Ici, M. Marillier nous apprit avant tout la critique des faits. Chaque texte de voyageur ou d'ethnographe était

sévèrement discuté. L'observateur était-il véridique, ne défigurait-il pas les faits volontairement ou involontairement? Voilà ce que M. Marillier voulait savoir avant tout. Ainsi dans son cours sur le Déluge, il se demandait constamment si les renseignements recueillis par les missionnaires n'étaient pas déformés, ou bien si certaines légendes n'étaient pas simplement l'écho de la catéchisation du missionnaire lui-même. Même quand il disséquait les théories de certains anthropologues, c'était avant tout sur l'authenticité et la signification des faits qu'il faisait porter le débat. C'est ainsi que son cours sur les rites du mariage fut surtout un long examen de tous les documents que l'on a cités à l'appui de la théorie de la « promiscuité primitive » et « du mariage par groupe », à l'inexistence desquels il finit par conclure.

Il semble que c'est par ce côté caractéristique, que c'est par son talent critique, par son enseignement de la critique ethnographique, que M. Marillier a le plus profondément agi. Peut-être la méthode qu'il suivait apparaissait-elle mal dans les travaux qu'il a publiés. Il la laissait plutôt sentir qu'il ne la faisait ressortir. Seuls les initiés savaient qu'il avait lu le plus grand nombre possible de documents, et qu'il les avait soumis à un traitement rigoureux. Cependant le public ressentait obscurément certaines impressions, la lecture des travaux de M. Marillier lui inspirait de ces exigences et lui donnaient de ces satisfactions légitimes dont l'alternance font précisément le progrès d'une discipline. En tout cas il y avait un lieu où cette influence se faisait sentir, en pleine conscience. C'est ici, Messieurs, qu'il exerça sur ses élèves une action vraiment salutaire. Il éveillait en eux le sens critique, il l'affinait, et le pourvoyait de règles sûres, utiles. A entendre M. Marillier lire des textes ethnographiques, dans la langue où ils étaient écrits, à l'écouter pendant qu'il les analysait et les discutait, à voir ainsi travailler le maître, on acquérait la sensation de ce qu'il faut faire, cet élément obscur mais si important de la méthode. Il communiquait généreusement ses précieuses bibliographies, ses notes ma-

nuscrites. Nous savions le prix du service rendu quand il nous était donné de manier nous-mêmes ces recueils de documents excellents. La famille de M. Marillier, a bien voulu déposer une partie de ces notes dans les Archives de la Section. Les anciens élèves de M. Marillier, et ceux qui auraient été les siens, sauront apprécier la valeur de l'instrument de travail qu'on a mis ainsi à leur disposition. L'action personnelle de M. Marillier se perpétuera dans la mesure du possible.

Un tempérament aussi essentiellement critique ne pouvait permettre à M. Marillier d'être un systématisateur, un inventif. Il a peu émis d'hypothèses. Il fut extrêmement prudent et réservé. Il était plus préoccupé de certitude que d'originalité, ou même de profondeur. Les quelques articles dogmatiques qu'il laisse sur la *Survivance de l'Ame*, sur le *Tabou mélanésien*, son grand article sur *la Religion* « (*Grande Encyclopédie*, t. XXXVI) ont pour but de classer les faits plutôt que de les expliquer. L'exactitude, la clarté, voilà ce que M. Marillier recherchait avant tout. Par un certain côté, il n'a fait que contribuer, après M. Gaidoz, au succès des méthodes anthropologiques en France. Par un autre côté, il a été l'un des initiateurs du mouvement de la critique ethnographique. Il a peut-être formé un groupe d'élèves qui pourront transmettre à d'autres les méthodes d'analyse et d'observation que les Steinmetz en Hollande, les Tylor en Angleterre, tendent à acclimater autour d'eux et que, de son côté, il appliquait depuis longtemps.

La Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études m'a fait le très grand honneur de m'appeler à remplacer mon ancien maître. Il est temps que je vous dise dans quel esprit je tâcherai de m'acquitter de la tâche qui m'incombe. Naturellement, Messieurs je ne dois pas vous exposer tous les projets que je forme ; je risquerais des promesses que je ne pourrais peut-être pas tenir. Il vous suffira, j'espère, que je marque, aujourd'hui, avec quelque précision, certaines tendances que je suivrai dans les travaux que

nous allons entreprendre. Et puisque, tout à l'heure, j'ai eu à vous parler de la façon dont M. Marillier avait dirigé cette conférence, je vais me borner à traiter la même question. Quel sera le sujet de nos cours? comment observerons-nous les faits que nous recueillerons? comment les expliquerons-nous? Voilà trois problèmes divers et connexes, sur lesquels je vous dois de franches déclarations, telles qu'elles puissent vous indiquer ce qu'il faut que vous attendiez de moi.

Messieurs, le titre même de cette conférence prêterait à certaines confusions, à certaines appréhensions même, si nous ne prenions bien soin de déterminer le sens qu'il faut attacher à ces mots « Histoire des Religions des Peuples non civilisés ». Certes, pour le grand public, ce nom éveille une idée suffisamment nette. Mais au contraire, pour quelqu'un qui réfléchit aux notions plus qu'aux nécessités de l'enseignement, cette façon de parler offre des difficultés réelles. En effet, *il n'existe pas de peuples non civilisés*. Il n'existe que des peuples de civilisations différentes. L'hypothèse de l'homme « naturel » est définitivement abandonnée. Personne, depuis longtemps, ne prétend plus que les Incas ou les Tahitiens représentaient la primitive et libre humanité. Même en Allemagne le mot de *Naturvölker* n'a plus qu'un sens conventionnel et ne vaut plus que par opposition à la notion de *Kulturvölker*, c'est-à-dire de peuples à civilisation supérieure. D'ailleurs, il est d'une clarté aveuglante que là où l'on parle de peuple, ou pour mieux dire de société, on parle de civilisation. Qu'est-ce en effet qu'un groupe social sinon un ensemble d'individus humains, ayant même habitat, même langage, mêmes techniques, même économie; ayant une religion, un droit, un art, en un mot, une civilisation? Il n'y a pas de peuple, ou bien actuellement observable, ou bien dont les documents historiques fassent mention, ou bien dont la préhistoire nous conserve les traces, dont on puisse prouver qu'aucun de

ces éléments primordiaux de la vie sociale lui ait fait vraiment défaut. Laissons de côté, Messieurs, ces spéculations inutiles sur l'homme paradisiaque ou sur la horde de Pithécanthropes. Entendons fort simplement par « peuples non civilisés » des peuples qui ont, dans l'échelle des sociétés connues, un rang très bas. Ce sont de petits groupes sociaux, peu denses, à habitats restreints même quand ils sont nomades, à langages, à techniques peu perfectionnés, à systèmes juridique, familial, religieux, économique, suffisamment élémentaires. Je devrais, mais je ne puis, vous le comprenez, définir devant vous chacun de ces termes, comme il conviendrait que je le fisse, soigneusement. Au surplus, une courte délimitation géographique, une simple énumération, nullement exhaustive, vous renseignera mieux que toute espèce de dissertation, même bien faite.

En Europe il n'y a pas de peuple dont nous ayons à nous occuper. D'ailleurs, ici même, mon ami Hubert étudie les faits religieux primitifs qui peuvent survivre ou dont on peut déceler des traces préhistoriques, en Europe. — En Asie il n'y a plus qu'un très petit nombre de groupes sociaux qui soient réputés encore non civilisés. Les Yakouts, Tongouses, du Nord sibérien, les Tchouktchis du Pacifique, les Kamtchadales, les Aïnos de Yezo, un certain nombre de tribus de l'intérieur de l'Indo-Chine, de l'Inde centrale et septentrionale, les Veddahs de Ceylan ; voilà les plus importantes populations qui ont suffisamment échappé aux civilisations hindoues, mongoles, chinoises, russes. — On classe d'ordinaire toutes les populations africaines, sauf celles du Nord, celles d'Éthiopie et de Zanzibar, parmi les « sauvages ». Peut-être y a-t-il exagération à parler ainsi des Mandingues dont l'écriture est si énigmatique, des Dahoméens dont l'organisation militaire était si forte, des royaumes du Bénin qui ont connu un art très développé, des grands sultanats de l'Afrique tropicale, des Cafres de l'ancien Monomotapa. Cependant nous épouserons sur ce point les préjugés de la science courante. A Madagascar toutes les populations, sauf les Hovas

et les Betsimisarakas peut-être, relèvent de nos études. — Voilà pour le « Vieux Monde ». Voyons maintenant ce qui concerne le « Nouveau Monde » qui n'est que le monde récemment connu des Européens. Naturellement nous devons laisser à d'autres plus compétents, l'étude des religions de l'Amérique centrale, de la Colombie ancienne, des Incas péruviens. Peut-être même serait-il raisonnable de considérer comme « civilisés », comme « barbares » tout au moins, les Indiens Pueblos, qui ont couvert de leurs « pueblos », sortes de grandes habitations troglodytiques, le nord du Mexique, et le sud des États-Unis, vers le Pacifique. Mais toutes les autres populations de l'Amérique pourront faire l'objet de nos travaux, des Fuégiens aux Esquimaux, des Indiens Araucans aux Indiens Tlinkits. — Messieurs, le terrain de prédilection de l'ethnographie, c'est, de nos jours, l'ensemble des populations Indonésiennes et Océaniennes. Je crois pourtant qu'il faut résolument retrancher de la liste des « peuples primitifs », les Malais, Javanais, Sondanais, Philippins. Quelques tribus de l'intérieur de ces îles, de la jungle de Bornéo ou de la forêt de la presqu'île Malaise ont seules des caractères vraiment rudimentaires. Tout le reste des îles est peuplé fortement par de véritables nations. Tout au contraire l'Australie nous offre des faits merveilleux de religions élémentaires. Combien ne nous en aurait-elle pas offert si les maladies et la sauvagerie des colons européens n'avaient fait disparaître tant de peuplades. Non seulement le devoir humain mais encore l'intérêt de la science furent gravement offensés le jour où moururent les derniers Tasmaniens. Ces poignées errantes d'êtres inoffensifs que l'on traqua étaient, — M. Tylor l'a établi dans un de ses premiers travaux, — les derniers représentants, actuels, vivants, de la civilisation paléolithique, celle de la pierre non taillée, simplement éclatée. Ces malheureux en étaient à un stade de l'évolution technique qui disparaît en Europe peu après les dernières périodes glaciaires. Quelle lumière leur observation directe n'aurait-elle pas jetée sur les conditions de la vie et la mentalité des plus anciens

groupements humains ! Mais du moins, des recherches toujours plus exactes nous fournissent des documents inestimables sur les peuplades des oasis du désert australien. Et comme l'ethnographie nous mène comme par degrés insensibles des Australiens du sud aux noirs du cap York et des îles du détroit de Torrès, et comme nous passons progressivement de ceux-ci aux Mélanésiens, Papous ou Canaques, et de ces derniers aux Micronésiens d'une part, aux Polynésiens et Malais d'autre part, vous voyez, messieurs, que nous avons là un admirable domaine où nous pourrons voir défiler devant nous les religions les plus arriérées qu'on puisse constater et des religions sensiblement aussi évoluées, sinon plus, que celles des Arabes préislamiques, ou des Hindous de l'époque védique. La somme des faits à étudier est donc, comme vous le pressentiez, immense. Je ne veux pas entrer dans de plus amples détails. De tous ces préambules je ne voudrais vous voir retenir qu'une sorte de définition toute pratique. Nous aurons à étudier : toutes les sociétés océaniennes, la plupart des sociétés américaines et africaines, quelques groupes asiatiques.

Je ne vous dirai rien, Messieurs, de l'utilité de ces études. Vous la connaissez parfaitement. Dans la patrie de Descartes, nous sommes trop préoccupés de commencer « par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître », pour ne pas sentir tout le prix des recherches qui portent sur les phénomènes élémentaires. Mais c'est ici que je suis amené à mon second point. Comment observer ces faits ? Je viens de vous dire que ces faits sont intéressants parce que « simples et aisés à connaître ». Mais il faut prouver mon dire. Les phénomènes religieux, que représentent les sociétés dont je viens de vous parler, ont justement la réputation d'être ni « simples » ni « aisés à connaître ».

Je dois donc vous expliquer d'abord dans quelle mesure ils sont simples. Permettez-moi une comparaison. Vous savez, messieurs, que de toutes les plantes et de tous les ani-

maux polycellulaires des époques primaires et secondaires, aucune espèce n'a survécu. Mais, vous le savez, elles ont des sortes de représentants dans des espèces encore actuelles. Certes ces espèces ont derrière elles une aussi longue évolution, plus longue même, que certaines espèces de mammifères, par exemple. Mais leur rameau généalogique est branché beaucoup plus bas. Si elles ne sont pas elles-mêmes des organismes simples, elles représentent, mieux que d'autres espèces, des organismes simples dont elles dérivent plus immédiatement. De même, Messieurs, en matière d'ethnographie. Les phénomènes religieux que nous observons actuellement en Australie par exemple ne sont certainement ni simples ni primitifs. Les sociétés australiennes ou américaines ont toutes, derrière elles, une longue histoire. Elles sont aussi vieilles que les nôtres, plus vieilles peut-être, s'il est vrai, ce qui est malheureusement fort douteux, que l'on ait trouvé, en Amérique et en Australie, des traces de l'homme tertiaire. Mais elles sont restées d'espèces plus simples que nos sociétés. Prenons un exemple. Il est bien certain que l'extraordinaire état du clan totémique chez les Aruntas (tribus du centre Australien), n'est pas chose primitive, mais chose d'évolution. C'est une organisation totémique en pleine décomposition, même en voie de devenir une confrérie religieuse pure, une sorte de société de magiciens, une espèce de société secrète telle qu'on en rencontre chez les Indiens Kwakiutls du Pacifique ou chez les Mélanésiens de la Nouvelle-Bretagne. Mais il est bien évident, en même temps, que malgré ce caractère de phénomènes évolués, ces faits ont aussi un cachet de simplicité qui peut nous faire supposer que, par certains côtés, ils représentent des choses très anciennes et très rudimentaires. En règle générale, chez les Aruntas, la filiation n'est pas déterminée par la descendance physiologique, l'enfant n'est pas nécessairement du clan de son père ou de sa mère. Il est du clan, du totem, auquel appartenait l'individu qui est censé renaître sous sa forme; il hérite du *churinga*, sorte d'objet sacré,

véritable âme extérieure, qui a appartenu à cet être totémique ancestral dont l'esprit a pénétré le sein de sa mère au moment où celle-ci a cru concevoir, près d'un lieu totémique. Sous la broderie de détails complexes; le fait rudimentaire est là : la naissance d'un individu n'est pas — chez les Aruntas, et, à plus forte raison, n'était pas dans les sociétés primitives, celles-là dont descendent les Aruntas — un fait purement physiogique; c'était une chose, au moins à moitié, magico-religieuse. Voilà un fait vraiment élémentaire, explicatif de bien des coutumes, comme par exemple de celle qui est suivie dans bon nombre de sociétés de reconnaitre en tel enfant tel ancêtre revenu au monde et de lui donner son nom. — Ce sera une de nos principales tâches, messieurs, et des plus délicates, que d'examiner constamment dans quelle mesure les faits que nous étudierons nous permettent de remonter aux formes vraiment élémentaires des phénomènes.

Mais cela nous sera fourni par l'analyse des faits. Il est évident qu'avant tout nous devrons les enregistrer et les critiquer. C'est ici, messieurs, que nous nous heurtons à des préjugés enracinés, invinciblement, non seulement dans le grand puplic, mais même dans les milieux scientifiques les plus informés. Les faits ethnographiques sont environnés d'un certain discrédit. Vous protesterez que jamais pareille défiance ne fut plus mal fondée. Nous sommes infiniment mieux informés, vous le verrez, du rituel des fêtes agraires des Hopis que du sacrifice lévitique, à plus forte raison que du rituel sacrificiel des Grecs. Les observations récentes des ethnographes ont une précision, une richesse, une sûreté, une certitude incomparables. MM. Powell, Walter Fewkes, Bourke, ont photographié, j'allais dire cinématographié, les danses, les gestes, les processions, les objets rituels des Hopis et des Mokis de l'Arizona. Ils ont phonographié, transcrit, traduit, les formules que récitent les confréries de la « Flûte » et du « Serpent ». C'est sous la direction des Huichols eux-mêmes que M. Lumholz a lu, déchiffré, photographié leurs

« boucliers à prière ». Les observations que MM. Haddon et Ray ont prises et vont publier sur les noirs des îles du détroit de Torrès seront plus complètes, plus exactes peut-être, que les recensements et les descriptions que l'on fait d'un département français, des mœurs et coutumes des habitants. Je ne finirais jamais de vous énumérer les admirables documents recueillis depuis une trentaine d'années, par les Hale, les Powell, par toute cette pléiade d'ethnographes qui entourent le directeur du Bureau of Ethnology, par les Bastian, les von den Steinen, par les Codrington et les Ellis, les Jacottet et les Riedel. D'ailleurs les observations de certains auteurs sont d'une valeur rare. Par exemple Callaway avait composé son livre sur le Système religieux des Amazulus, de la même façon que les frères Grimm ont recueilli leurs contes. Il connaissait la langue et écrivait sous la dictée de vieillards autorisés. Le P. Morice chez les Déné Dindjés, le P. Petitot chez les Indiens des Grands Lacs canadiens, ne connaissent pas mieux la langue de leurs catéchumènes que les Jésuites du XVIIe siècle ne connaissaient la religion des Iroquois ou des Algonquins, que le P. Gumila ne connaissait les Abipons de l'Amérique du Sud, que certains missionnaires italiens du XVIIIe siècle ne connaissaient les mœurs et les rites des tribus des rives du Congo.

Messieurs, les documents sûrs sont masse, les témoins véridiques sont foule. Les faits authentiques foisonnent ; ils ne manquent pas à la science; ce sont les savants qui manquent à les observer. Ce n'est donc que par ignorance que des faits inauthentiques ont été si souvent invoqués. Car il est toujours possible de trier l'ivraie et le bon grain. — Certains voyageurs étaient peu dignes de foi ; il n'est pas prouvé, vous le savez, que Châteaubriand ait vu les Natchez. Certains autres sont de mauvais observateurs. Quelquefois ils interprètent trop, et prétendent comprendre des choses qu'ils ne comprennent pas : tel M. Imhaus dont M. Marillier réfuta les opinions sur le tabou mélanésien. Quelquefois ils sont prévenus en faveur des indigènes, ou contre eux : par exemple on

ficultés qu'un Coréen éprouve à bien connaître les coutumes qu'il suit : « Je constate que les coutumes sont, comme le langage, une propriété dont le propriétaire est inconscient. Par exemple un Coréen dit quelque chose, et vous le priez de le répéter. Il ne peut le répéter exactement, parce qu'il n'est conscient que de l'idée qu'il avait dans l'esprit, et non pas des termes dont il s'est servi. C'est pourquoi il répondra en exprimant son idée d'une façon plus définie, sous une autre forme, mais il n'arrive pas à se répéter exactement. De même pour les coutumes; ils les suivent d'une façon aussi inconsciente. Interrogez-les subitement sur quelque chose, ils est probable qu'ils répondront en niant que rien existe de ce genre, et en l'espèce ils peuvent être absolument purs de toute insincérité... Comme l'air... la coutume est partout. L'administration de la justice est, pour une grande partie affaire de coutume. Le transfert de propriété est coutumier, non légal. Le mariage aussi n'est que coutume. L'Extrême Orient est enveloppé de coutume, et le natif est en bien des cas le dernier averti de son existence ». Ce que M. Gale dit des Coréens peut être dit, avec bien plus de raisons encore, des groupes sociaux qu'on appelle « non civilisés ». Le « sauvage » est très souvent le dernier à savoir exactement ce qu'il pense et ce qu'il fait. Les meilleurs renseignements sont donc erronés si on les prend à la lettre. Il y a des difficultés constantes à atteindre les véritables faits. Cela provient de ce que les faits sociaux en général, les faits religieux en particulier, sont chose extérieure. Ils sont notre atmosphère intellectuelle, dans laquelle nous vivons ; et nous les pensons, comme quand nous nous servons d'une langue maternelle, sans volonté, et surtout sans conscience des causes mêmes de nos actes. De même que le linguiste doit retrouver sous les transcriptions fausses d'un alphabet les véritables phonèmes qui étaient prononcés, de même sous les renseignements les meilleurs des indigènes, Océaniens ou Américains, l'ethnographe doit retrouver les faits profonds, inconscients presque, parce qu'ils n'existent que dans la tradition collec-

tive. Ce sont ces faits réels, ces choses, que nous tâcherons d'atteindre à travers le document. Sachant que les rites et les croyances sont des faits sociaux, difficiles à saisir, nous devrons toujours rechercher, messieurs, quel est leur véritable forme, leur mode d'existence, de transmission, de fonctionnement. Par ce côté, le travail de critique et le travail d'analyse coïncideront exactement.

Messieurs, à la troisième question que nous nous sommes posée je ne veux répondre que d'une façon fort brève. Comment tendrons-nous à expliquer les faits? Vous comprenez, vous pressentez de quel côté nous dirigerons nos efforts. S'il est vrai qu'il faut, avant tout, observer les faits religieux comme des phénomènes sociaux, il est encore plus vrai que c'est comme tels qu'il faut en rendre compte. S'il est vrai que la critique ethnographique nous aura permis d'atteindre à peu près les faits religieux réels, c'est à d'autres faits réels qu'il nous faudra les rattacher. C'est à des phénomènes sociaux objectivement constatés que nous relierons les phénomènes religieux objectivement constatés. Nous obtiendrons ainsi des systèmes cohérents des faits, que nous pourrons exprimer en hypothèses, provisoires certes, mais en tous cas rationnelles et objectives.

C'est à ce travail d'enchaînement des faits, de synthèse, comme on dit, que sera consacrée, régulièrement je l'espère, une des deux conférences de cet enseignement. Cette année le Cours portera sur « les Formes élémentaires de la Prière ». Nous tâcherons avant tout de bien observer les formes, à notre avis rudimentaires, que présente cette institution religieuse en Australie, et en Mélanésie. Et nous tâcherons d'expliquer ces formes par les faits sociaux qui sont le propre de ces sociétés. Par exemple, l'élément essentiel du rite oral est la croyance à l'efficacité des formules. Nous tâcherons de retrouver la cause de cette croyance dans certains états remarquables des groupes qui pratiquent leurs rites en commun.

Mais ceci sera non seulement une explication particulière, ce sera aussi une hypothèse générale sur la nature de la prière. Il est vrai qu'elle aura été extraite de l'observation de phénomènes particuliers. Nous y serons parvenus par une série d'abstractions et de généralisations. Je ne pense pas, messieurs, que ce résultat nécessaire vous paraisse pour cela moins solide. Il suffit en effet, pour donner une valeur scientifique à une théorie, que l'on marque bien les distances qui séparent les faits des hypothèses générales qui les expriment. Une hypothèse est toujours relative aux faits qu'elle systématise; il suffit qu'elle soit produite méthodiquement, par la comparaison et l'enchaînement des faits seuls, constatés hors de nous.

L'essentiel est que nous restions sur le terrain exclusif des faits et que nous ne systématisions ensemble que des faits de même ordre. C'est-à-dire, il nous faut expliquer un fait religieux par d'autres faits religieux ou d'autres faits sociaux. De ce point de vue, messieurs, nous abandonnerons les méthodes anthropologiques et psychologiques qui fonctionnaient avant M. Marillier et qu'il avait adoptées. Nous ne rechercherons pas les mobiles généraux qui ont pu inspirer des actes religieux. Même quand une croyance ou un rite sont universellement répandus, ce n'est pas les expliquer que de les rattacher à une raison idéale. Par exemple ce n'est nullement donner la cause des cultes funéraires que de dire que c'est l'amour, ou que c'est la crainte du mort. Le fait avec lequel les rites du deuil par exemple, sont en relation directe, immédiate, c'est l'organisation familiale; c'est d'elle qu'ils dépendent, et non pas de sentiments vagues et indécis. Au surplus il semble que les explications de psychologie générale et simple sont déjà trouvées. On a peut-être dit tout ce qui peut être dit sur les origines psychologiques de la notion d'âme, sur le caractère de la magie comme fausse application du principe de causalité. Considérons, Messieurs, que le travail est fait et bien fait. Et recherchons de notre côté des causes vraiment directes. Si quelques faits sont partout

les mêmes, dans des sociétés très différentes, eh bien! nous rechercherons quel est l'état social partout identique persistant dans ces sociétés. Par exemple les rites d'envoûtement sont étonnamment analogues dans toutes les sociétés. Évidemment c'est qu'ils ont pour condition les lois psychologiques de l'association des idées. Mais c'est aussi parce qu'ils ont partout pour cause des mêmes états de la conscience collective. S'ils persistent ici et disparaissent là, cela tient à des causes précises qu'il faut rechercher. Tout dans la magie ne s'explique pas par « l'unité de l'esprit humain. » Ainsi les relations de la magie et la religion sont loin d'être, dans le seul domaine de la Mélanésie, partout de la même espèce. Nous admettrons, comme postulat hécessaire, que ces différences proviennent des différences d'organisation juridique, religieuse, etc., en un mot d'organisation sociale.

En somme, rester cantonnés sur le terrain des faits religieux et sociaux, ne rechercher que les causes immédiatement déterminantes, renoncer à des théories générales qui sont peu instructives ou qui n'expliquent que la possibilité des faits, ce sont là plutôt des actes de prudence méthodique que des négations scientifiques. Ce sont des moyens de rendre les hypothèses plus précises, plus logiques et plus fortes. Mais d'ailleurs, Messieurs, en procédant ainsi, nous ne pensons qu'à prendre plus nettement conscience des nécessités que d'autres ont déjà senties. Il y a longtemps que Robertson Smith a critiqué la méthode intellectualiste. Et, en réalité, M. Marillier s'efforçait souvent de rattacher tel rite ou telle croyance à tel fait de la vie collective : par exemple son cours sur le Déluge eut pour conclusion d'expliquer les légendes soit par des croyances cosmogoniques, soit par le souvenir collectif d'inondations ou de marées funestes et locales. Il s'agit tout simplement d'élever à la hauteur d'un principe nécessaire des procédés qu'il avait, lui aussi, employés.

M. MAUSS.

L'AVERROISME ET LES AVERROISTES

DU XIIIE SIÈCLE

D'après le *De unitate intellectus contra Averroïstas* de saint Thomas d'Aquin.

Mémoire présenté en séance de section au Congrès d'Histoire des Religions, le 3 septembre 1900

Aboul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Mohammed Ibn Roschd, que nous avons nommé Averroès, naquit vers 1126 à Cordoue, étudia la théologie et la jurisprudence, les mathématiques et l'astronomie, la médecine et la philosophie, fut khadi de Séville et de Cordoue, médecin du roi de Maroc, Yousouf, et mourut en 1198. Ce fut le plus grand, le dernier des péripatéticiens et des philosophes arabes dont les doctrines, qu'il compléta, développa et systématisa, effrayèrent les croyants et même les théologiens musulmans. Ils obtinrent de leurs souverains qu'on défendît l'étude de la philosophie grecque, qu'on brûlât les ouvrages de logique et de philosophie. Dès lors il n'y eut plus, parmi les sectateurs du Coran, que des fidèles, des mystiques ou tout au plus des *motecallemin* qui raisonnaient sur la religion. Mais les Juifs conservèrent une bonne partie de l'œuvre d'Averroès et la transmirent aux chrétiens. Chez les uns et chez les autres, elle souleva des discussions aussi vives qui, pendant plus de trois siècles, passionnèrent les esprits et aboutirent même, chez les Juifs, au triomphe de l'Averroïsme[1].

1) Nous nous sommes borné à résumer, aussi brièvement que possible, ce que nous apprennent Renan, *Averroès et l'Averroïsme*; Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Bibliographie complète, Ueberweg-Heinze, 1898).

I

Qu'y avait-il donc chez Averroès qui explique les attaques des musulmans, des chrétiens et des juifs, en même temps que la tendance, nettement marquée chez les orthodoxes de l'Occident, à lui conserver une place dans les écoles?

D'abord il a commenté Aristote, de telle façon qu'on ne croit pas possible de comprendre, sans lui, le maître auquel on demande la connaissance des choses naturelles. Parfois on le substitue à Aristote, comme on se dispense d'observer la nature pour chercher ce qu'en dit celui dont on fait un précurseur du Christ dans les choses naturelles. Aussi saint Thomas et Dante font-ils très grand cas de celui qu'on appelle simplement le « Commentateur ». Puis Averroès a, sur l'union avec Dieu, sur l'unification, l'ἕνωσις, une doctrine qui satisfait des mystiques.

Par contre, il affirme l'éternité de la matière et l'unité de l'intellect; il compare les trois religions et les déclare toutes trois inférieures à la philosophie. Quoiqu'il essaye de maintenir la Providence, de conserver l'immortalité, quoiqu'il recommande de ne pas mépriser les religions, ses doctrines, telles que les interprètent quelques-uns de ses adversaires et de ses partisans, semblent ruiner la Création, la Providence, l'immortalité avec le paradis et l'enfer, avec les religions dont les fondateurs, Moïse, Jésus, Mahomet seront appelés les trois imposteurs. L'Averroès légendaire, comme cela arrive souvent au Moyen-Age, prend la place de l'Averroès, tel que nous le montre l'étude historique et impartiale[1].

Sans doute Munk et Renan, plus récemment le R. P. Mandonnet se sont occupés d'Averroès et de l'averroïsme.

1) Le *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymeric, dit d'Averroès : « Cet impie a nié la création, la Providence, la révélation surnaturelle, la Trinité, l'efficacité de la prière, de l'aumône, des litanies, l'immortalité, la résurrection et il a placé le souverain bien dans la volupté ».

Il faudra tenir compte des renseignements qu'ils nous ont fournis et des jugements qu'ils ont portés. Mais il ne nous semble pas qu'ils aient tiré du traité de saint Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus contra Averroïstas*, toutes les indications qu'il contient et qui, peut-être, les auraient obligés à modifier leurs affirmations ou leurs conclusions.

C'est avant 1270 qu'on en place d'ordinaire l'apparition. En voici les divisions. D'abord l'auteur expose son intention, chap. I, *Quæ sit auctoris intentio*; puis il montre que l'âme intellective est acte et forme du corps, que l'intellect est quelque chose de l'âme, chap. II, *Quod anima intellectiva sit actus et forma corporis, et quod aliquid animæ est intellectus.* Il rapporte et détruit les raisons de ceux qui soutiennent que l'intellect n'est rien de l'âme, chap. III, *Rationes probantium intellectum nihil animæ esse et earum solutiones.* Il expose ce que pensaient les péripatéticiens sur ce sujet, chap. IV, *Quid circa hoc senserunt Peripatetici*; détermine ce qu'il faut en retenir, chap. V, *In quo ostenditur per rationes quid tenendum*; soutient que l'intellect possible n'est pas un pour tous, chap. VI, *Ubi ostenditur quod intellectus possibilis non est unus omnibus*, enfin réfute les objections par lesquelles les adversaires s'efforcent d'exclure la pluralité de l'intellect possible, chap. VII, *Solvuntur ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere*[1].

Pour parler le langage de l'école, Averroès affirme que l'intellect, appelé possible par Aristote, nommé par lui d'un nom qui ne convient pas, matériel, est une substance séparée du corps selon l'être, unie à lui en quelque façon comme forme; il soutient en outre que l'intellect possible est un pour tous[2]. Saint Thomas traduit en langage chrétien ces

1) L'édition Fretté t. XXVII, donne un faux titre; le véritable titre est fourni par le texte lui-même.

2) Ch. I. « Error... ex dictis Averrois sumens exordium, qui asserere nititur, intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam et aliquo modo uniri ei ut formam, et ulterius quod intellectus possibilis sit unus omnium. »

affirmations, en indiquant la conséquence que les averroïstes en font sortir ou qu'on leur impose : « Elles répugnent, dit-il, à la foi chrétienne, comme chacun peut le voir aisément. Car si l'on supprime la diversité de l'intellect, qui seul apparaît incorruptible et immortel entre les parties de l'âme, il suit que rien des âmes humaines ne demeure après la mort, si ce n'est l'unité de l'intellect : ainsi disparaissent les récompenses et les peines[1] ». En d'autres termes, les averroïstes, en soutenant que l'intellect n'appartient pas en propre à l'individu, rendent impossible la survivance après la mort et, avec l'immortalité, suppriment le purgatoire, le paradis, l'enfer, le salut pour l'homme, la justice, la bonté et même la puissance de Dieu.

Quand les partisans du troisième Évangile s'attaquaient au Christ et à toutes les institutions de l'Église, leur but était de rendre le salut plus assuré, plus aisé même pour chacun. En ce sens ils restaient chrétiens, car la crainte de châtiments terribles et éternels, surtout l'espoir de récompenses infinies, d'un bonheur qui ne cessera pas et qui sera en proportion de notre mérite et de nos vertus, l'attente du règne futur, éternel et incontesté du Dieu tout parfait et tout puissant, peuvent être considérés, à toutes les époques, comme les points les plus essentiels par lesquels le christianisme s'était attaché les esprits : « *Qu'on instruise d'abord l'homme*, écrivait Alcuin en résumant fort exactement cette conception de la religion chrétienne, *de l'immortalité de l'âme, de la vie future, de la rétribution des bons et des méchants et de l'éternité de leur destinée; puis qu'on lui dise pour quels crimes et péchés il aura à souffrir auprès du diable de peines éternelles et pour quelles bonnes actions il jouira avec le Christ, d'une gloire éternelle*;

1) Ch. I. « Nec id nunc agendum est ut positionem prædictam ostendamus erroneam, quia repugnet veritati fidei christianæ : hoc enim cuique satis in promptu apparere potest. Subtracta enim ab omnibus diversitate intellectus, qui solus inter partes animæ incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unitatem intellectus, et sic tollitur retributio præmiorum et pœnarum et diversitas eorumdem. »

enfin qu'on lui inculque avec soin la foi dans la sainte Trinité et qu'on lui explique la venue en ce monde du Fils de Dieu, N. S. J.-C. pour le salut du genre humain. »

Aussi s'explique-t-on l'émotion que produisit dans le monde chrétien, comme d'ailleurs dans le monde juif et musulman, l'apparition d'une doctrine qui supprimait l'immortalité personnelle. L'acharnement de nos luttes actuelles sur les questions sociales, où il s'agit pour les uns d'acquérir, pour les autres de conserver des biens que la mort ravira sûrement et bientôt peut-être, dont la jouissance même ne produit parfois — l'expérience nous en avertit — aucun des plaisirs attendus, ne saurait donner une idée, même approximative, de l'âpreté des discussions qui portaient sur la possession à tout jamais d'un patrimoine dont tous pouvaient avoir leur part, de biens auxquels on n'a jamais goûté, mais dont la perfection divine garantit la valeur et la durée.

La question prenait une importance plus grande encore pour des religieux qui s'imposaient toutes les privations, renonçaient même à tout ce dont l'Église permet l'usage aux chrétiens, pour faire leur salut et travailler à celui d'autrui. Aussi saint Thomas combat-il l'averroïsme, toujours et partout, avec abondance, avec force, avec insistance. Il saisit et fait naître les occasions de montrer qu'il est contraire non seulement au christianisme, mais encore à toute philosophie[1]. Il provoque même avec hauteur, les averroïstes à la fin du traité *De unitate intellectus* : « *Si quelque adversaire glorieux et vain de sa science de mauvais aloi*, écrit-il, *songeait à contester nos conclusions, qu'il ne se mette pas à parler dans des coins, ni devant des enfants qui sont incapables de prononcer sur des matières aussi ardues, mais qu'il prenne la plume, s'il l'ose et qu'il écrive contre nos écrits*; *il trouvera, pour lui ré-*

1) « Mirum est quam graviter, quam copiose S. Thomas in illam vanissimam sententiam semper inveheretur. Captabat ubique tempora, quærebat occasiones unde ipsam retraheret in disputationem; pertractantem vero torquebat, exagitabat monstrabatque non a christiana solum, sed ab omni quoque alia, peripateticaque præcipue philosophia dissentire. »

pondre, non pas moi seulement, qui suis le plus petit de tous, mais d'autres que moi en très grand nombre, qui cultivent la vérité et qui sauront résister à ses erreurs et apporter le remède à son ignorance[1]. »

Les expressions dont il se sert à leur égard dénotent le dédain, l'ironie, le mépris, la colère : ils argumentent d'une façon grossière (*ruditer*), ils n'ont jamais vu les ouvrages sur lesquels ils s'appuient ; on s'étonne (*miror*) d'où ils tirent leurs objections, on se demande comment ils peuvent se vanter d'avoir pour eux des péripatéticiens, comment ils aiment mieux errer entièrement (*aberrare*) avec Averroès que penser juste (*recte sapere*) avec les autres péripatéticiens. Ce qu'ils disent n'a pas de sens, *hoc nihil est* ; ils rêvent (*somniant*), ils mentent, *ut quidam mentiuntur* et ils sont impudents ; ils comprennent ou interprètent mal Thémistius, Théophraste, Alexandre, surtout Aristote (*perverse accipiunt, exponunt*), de telle sorte que leur maître Averroès serait mieux dit le destructeur (*perversor, depravator*) que le commentateur de la philosophie péripatéticienne.

Les adversaires averroïstes de saint Thomas sont nombreux. Leur erreur, qui a son point de départ dans Averroès a fait depuis longtemps son apparition ; elle s'est enracinée dans les esprits. Saint Thomas a déjà beaucoup écrit contre eux ; mais ils ne cessent pas de lutter contre la vérité, écrivant peu, ce semble, s'adressant de préférence aux jeunes gens, probablement dans les écoles et en les prenant à part[2].

1) Ch. VII. « Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra hæc quæ scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare ; sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me qui aliorum sum minimus, sed multos alios qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiæ consuletur. »

2) Ch. I. « Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averroïs sumens exordium... contra quem jampridem multa conscripsimus... quia errantium impudentia non cessat veritati reniti... » — Ch. VII. Remarquer dans le texte précédemment cité : « si quis... velit... aliquid *dicere*, non loquatur in angulis, nec coram pueris — sed contra hoc scriptum *scribat*, si audet. »

Si leur erreur part d'Averroès (*exordium sumens*), il semble bien que son expansion résulte en bonne partie de l'influence qu'exercent alors en Occident les œuvres et l'esprit des Grecs. Ceux-ci, plus subtils, plus raisonneurs que les Latins, ont été, dans une large mesure, les auteurs et les défenseurs des hérésies, comme ils ont le plus contribué à la formation des dogmes. Après la croisade de 1204 qui rendit les Latins maîtres de Byzance, il se produisit quelque chose d'analogue, toutes proportions gardées, à ce qui s'était passé quand Rome avait conquis la Grèce et qui se passera encore quand les Byzantins viendront en Italie après la conquête turque. Des manuscrits grecs arrivèrent en Occident et provoquèrent, avec les versions latines des ouvrages grecs et arabes venus d'Espagne, la renaissance du XIIIe siècle, qui vit paraître tant d'hérésies, non populaires, mais savantes, issues d'un développement de l'esprit d'examen et de recherche scientifique[1]. Ainsi les averroïstes que combat saint Thomas estiment que les Latins n'ont rien écrit de vrai en cette matière et ils disent qu'ils suivent les péripatéticiens; ils vont même plus loin et soutiennent que tous les philosophes, sauf les latins, sont avec eux pour affirmer l'unité de l'intellect[2].

II

Mais, pourrait-on dire, doit-on ajouter une confiance entière, pour connaître les averroïstes, aux affirmations que leur attribue leur redoutable adversaire?

1) Voir dans Prantl, *Gesch. der Logik*, III, 129-144. *Erweiterung der byzant. Logik*; voir aussi le *Contra Errores Græcorum* de saint Thomas.

2) Ch. I. « Et quia quibusdam in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt quorum libros in hac materia nunquam viderunt, nisi Aristotelis, qui fuit sectæ Peripateticæ institutor, ostendemus positionem prædictam ejus verbis et sententiæ repugnare omnino »; ch. VII. « Patet autem falsum esse quod dicunt, hoc fuisse principium apud omnes philosophantes et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicaretur numeraliter, licet apud Latinos non. »

Deux raisons également puissantes nous y invitent. D'abord les formules mêmes dont se sert saint Thomas indiquent qu'il entend rapporter exactement les opinions qu'il combat et on ne saurait dire d'ailleurs après l'avoir lu, comme après avoir lu d'autres polémistes, qu'elles sont présentées de manière à les diminuer ou à les fausser[1]. Sans doute nous ne pouvons comparer les textes rapportés par saint Thomas à ceux des averroïstes auxquels il répond et peut-être même, comme nous l'avons fait déjà remarquer, la plupart d'entre eux n'avaient-ils rien écrit. Mais il rapporte et commente de nombreux passages d'Aristote, empruntés surtout au *Traité de l'Ame*. Or si on peut contester quelques-unes de ses interprétations — et cela se comprend puisque, sur le νοῦς, la doctrine d'Aristote, incomplète, a été tirée en des sens différents par ceux qui ont voulu lui faire résoudre des questions qu'il ne s'était pas posées — on ne saurait nier qu'en ce qui concerne l'interprétation littérale du texte, saint Thomas ait toujours cherché à être exact et ait presque toujours réussi à l'être. D'une façon générale, il procède de même partout

1) Ch. I. « Verba sectari se dicunt ». Ch. II et III. « Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt; objiciunt etiam, objiciunt ulterius »; ch. V. « Secundum dictum Averroïs, secundum positionem Averroïs; secundum istorum positionem destruuntur moralis Philosophiæ principia. Dicunt enim... hôrum autem solutio »; ch. VI. « Hæc positio manifeste apparet repugnans dictis Aristotelis »; ch. VII. « Valde autem ruditer argumentantur... Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quærunt enim... Quod autem ulterius objiciunt... Objiciunt etiam ad sui erroris assertionem.... Patet autem falsum esse quod dicunt. » Quant aux formules indirectes, ch. II et III. « Et ne forte aliquis diceret... Et ne forte dicatur,... sed ne aliquis dicat, et ne alicui videatur... Si quis autem contra hoc objiciat... Si quis autem pertinaciter dicere vellet... Si quis autem quærat ulterius, » etc.; ch. VI et VII. « Si quis autem dicat... Si quis autem objiciat... Si quis autem vellet respondere, etc. », on peut supposer que saint Thomas prête des raisons, des objections ou des réponses à ses adversaires, quand ils ne les ont pas données eux-mêmes — ce qui nous inclinerait encore à croire qu'il n'a voulu ni les diminuer ni diminuer leurs doctrines. Mais on peut aussi supposer que ces formules rappellent un adversaire dont saint Thomas ignore le nom, qu'il est peut-être un peu moins sûr que les choses citées aient été dites, ou qu'il les emploie pour varier son exposition, car on en trouve même où il réunit les deux formes; ch. II : « ET NE QUIS DICAT SICUT AVERROES PERVERSE EXPONIT ».

où nous pouvons instituer une comparaison entre ce qu'il prête aux auteurs et ce qu'ils ont réellement pensé et dit, en particulier dans tous ses commentaires sur Aristote. Il est donc très vraisemblable qu'il en a agi de même avec les averroïstes.

On est amené à n'en pas douter, quand on examine de plus près l'opuscule de saint Thomas, où il s'est efforcé évidemment de ne laisser sans réponse aucune affirmation hétérodoxe des adversaires, comme de ne répondre qu'à celles dont ils avaient usé ou dont il pouvaient user. Or saint Thomas a écrit « sa réfutation sans recourir à l'autorité de la foi, avec les arguments et les textes des philosophes eux-mêmes », *non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta*. Il est faux, déclare-t-il, après examen, que tous les philosophes aient admis l'unité de l'intellect[1]. Il s'appuie sur Platon, dont il ramène la doctrine sur l'âme à être voisine de l'orthodoxie, sur Grégoire de Nysse, quoiqu'il ait abusivement imposé à Aristote une conséquence contraire au christianisme, sur Plotin, d'après Macrobe, parce que, Grecs et non Latins, ils soutiennent des doctrines tout à fait contraires à celles des averroïstes[2]. Quant aux disciples grecs d'Aristote[3], les averroïstes, dit saint Thomas pour les

1) Cf. la n. 2, p. 62, ce qui est tiré du ch. VII.

2) Ch. II. « Quos (Platon, Plotin et saint Grégoire de Nysse) in id induco, quia non fuerunt latini, sed græci » ; ch. III. « Nam Gregorius Nyssenus imponit Aristoteli... quod quia ponit animam esse formam corporis posuerit eam esse corruptibilem » ; ch. V. » Sed et Plotinus, ut Macrobius refert... qui quidem Plotinus unus de magnis commentatoribus, ponitur inter commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert. »

3) Ch. I, n. 2 de la page 62 ; ch. IV. « Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt... Theophrasti... quidem libros non vidi... Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis et etiam ipse Averroes confitetur... A Græcis ad Arabes transeamus... ut ostendamus quod non solum Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt (cf. n. 2, p. 62, extraite du ch. I), sed et Græci et Arabes hoc senserunt quod intellectus sit pars vel potentia, sive virtus animæ, quæ est forma corporis. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur, etc. ».

combattre, n'ont jamais vu leurs livres, *libros nunquam viderunt*. Cependant il examine ce que les péripatéticiens ont pensé sur ce sujet. D'après le *Commentaire* de Simplicius au *De Anima*, on voit que l'intellect possible, que l'intellect agent lui-même est une partie de l'âme humaine, pour le maître comme pour le disciple. Saint Thomas n'a pas vu les livres de Théophraste, mais par Thémistius il sait que pour Théophraste, l'intellect possible est en puissance toutes choses, qu'il est naturellement en nous (*innaturalis*) et que l'être extrinsèque (*esse ab extrinseco* = θύραθεν) ne s'applique qu'à une première génération, contenant et comprenant la nature humaine. Alexandre, de l'aveu même d'Averroès, posait l'intellect possible comme forme du corps. Et saint Thomas fait d'Alexandre, qui nie purement et simplement l'immortalité, un adversaire d'Averroès, ce qui est exact et explique la lutte ultérieure en Italie des averroïstes panthéistes et des alexandristes matérialistes; mais il en fait presque un auxiliaire du christianisme, ce qui est faux et montre bien qu'il ne le connaît que de seconde main. Des Grecs, il passe aux Arabes, pour bien prouver qu'il n'y a pas que les Latins — auxquels les averroïstes refusent leur confiance — dont les écrits établissent l'intellect comme partie, puissance, ou vertu de l'âme. Cela est manifeste pour Avicenne et son *Livre de l'âme*, pour Algazel. Aussi saint Thomas se demande-t-il ironiquement de quels péripatéticiens ils se glorifient d'avoir pris cette erreur, à moins peut-être qu'ils se soucient moins de penser juste (*recte sapere*) avec tous les péripatéticiens que de se tromper entièrement (*aberrare*) avec Averroès, le véritable corrupteur de la philosophie péripatéticienne. Ne vont-ils pas, eux qui se disent des péripatéticiens, jusqu'à professer des doctrines platoniciennes?

Les averroïstes se réclament à tort aussi d'Aristote[1]. Leur

1) Ch. I. « Positionem prædictam ejus (Arist.) verbis et sententiæ repugnare omnino » ; ch. II. « Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis »; ch. III. « Sic igitur diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quæ de intellectu humano dixit, apparet eum hujus fuisse sententiæ quod

thèse, dit saint Thomas, est en contradiction avec ses paroles et sa pensée. Et après deux chapitres où il compare leurs assertions au texte d'Aristote, où il vante le soin et l'ordre admirable dans lequel le maître s'avance, il conclut contre eux que pour lui l'âme humaine est l'acte du corps, que l'intellect possible en est une partie ou une puissance.

III

Ainsi les averroïstes n'usaient que d'arguments et de textes philosophiques, refusaient toute sagesse aux Latins, soutenaient que tous les philosophes grecs et arabes, notamment les péripatéticiens et leur maître Aristote, affirmaient comme eux l'unité de l'intellect. Nous ne pouvons savoir exactement s'ils connaissaient, autrement que par Aristote, ou par Averroès, les philosophes dont saint Thomas leur oppose le témoignage, ni ce qu'ils leur empruntaient. Mais il est possible de reconstituer, en une certaine mesure, leur argumentation. Ils partaient de la définition de l'âme, acte premier d'un corps naturel organisé et s'appuyant sur le contexte, disaient qu'elle ne s'applique pas à toute âme. Puis prenant les textes où il est question de l'intellect et insistant sur ceux où il est dit séparé, χωριστός, où il est parlé de l'intellect agent et de l'intellect possible, ils aboutissaient à conclure que l'intellect n'est pas une partie de l'âme. Ils procédaient encore d'une autre façon. Rassemblant les endroits où Aristote présente l'intellect comme séparé, éternel, incorruptible, immortel, puis les opposant à ceux où l'âme est donnée comme forme du corps, ils disaient, avec Grégoire de Nysse, avec les alexandristes, que l'âme est corruptible dans la doctrine d'Aristote, que, par conséquent, il est impossible de faire de l'intellect, une partie de l'âme. Ils utilisaient tous les textes où il est dit

anima humana sit actus corporis et quod ejus pars sive potentia sit intellectus possibilis. »

que penser, aimer, haïr sont des passions de celui qui a l'âme, non de l'âme elle-même, que l'intellect ne s'exerce pas sans images ; bien d'autres empruntés aux traités physiques et métaphysiques d'Aristote, pour soutenir que leur interprétation est seule exacte, que toute autre oblige à mutiler Aristote ou à aboutir logiquement à nier l'immortalité.

Ils faisaient appel à la raison, après avoir employé l'autorité des philosophes. Ils s'efforçaient de montrer que cette substance séparée s'unit à l'individu par les images qui sont en lui ; qu'en même temps, par conséquent, il y a intellection pour l'intellect possible uni à l'individu et pour l'individu lui-même. En d'autres termes, ils résolvaient par des arguments et aussi par des textes cette grosse difficulté de la conjonction de l'intellect possible et de l'individu, ils essayaient de rendre compte de l'existence indéniable de l'intelligence et de la science dans un homme, dans Socrate, par exemple. Peut-être introduisaient-ils une solution ou plutôt une comparaison inconnue d'Aristote. Socrate n'est pas un absolument (*unum quid simpliciter*), il est un par son union comme moteur au corps, *unum quid aggregatione motoris et motu* ; l'opération de l'intellect est attribuée à Socrate, comme l'opération de voir dans l'homme est attribuée à l'œil. Et pour la soutenir, ils puisaient dans les traités d'Aristote, comme y puise saint Thomas pour la ruiner. Ces considérations devaient tenir une grande place dans l'argumentation des averroïstes, puisque saint Thomas y a consacré plus de deux chapitres sur les six qui suivent l'introduction. Enfin ils essayaient d'établir indirectement leur thèse, en excluant la pluralité de l'intellect possible, en soutenant, en d'autres termes, que l'existence de la Divinité exclut la personnalité humaine. Tout ce qui est multiplié selon la division de la matière est forme matérielle ; si l'intellect était divisé en plusieurs hommes, il en résulterait que l'intellect est forme matérielle. Dieu même ne pourrait faire plusieurs intellects d'une seule espèce en divers hommes, parce que cela implique contradiction. Partant nulle forme séparée n'est une numériquement, n'est

quelque chose d'individuel, *una numero, aliquid individuum.* Ils ajoutaient que si les âmes sont multipliées selon les corps, il suit que les âmes, mourant comme les corps, leur nombre va diminuant sans cesse, *non remanent multæ animæ*; que si plusieurs substances intellectuelles persistaient après la destruction des corps, elles demeureraient oisives; que si les intellects étaient plusieurs pour plusieurs hommes, l'intellect étant incorruptible, le monde éternel et éternellement habité par des hommes, les intellects seraient infinis.

Aussi les averroïstes distinguent-ils la raison de la foi en termes qui choquent saint Thomas et indiquent qu'ils sont fort peu chrétiens : « L'un d'eux va jusqu'à dire que les Latins n'acceptent pas ces principes, à savoir l'unité de l'intellect, parce que peut-être leur loi y est opposée. Il montre ainsi qu'il est douteux pour lui que cette doctrine soit contraire à la foi et en outre qu'il se donne comme étranger à cette loi. » Cet averroïste ajoute : « C'est la raison pour laquelle les catholiques paraissent avoir cette position » et il ose affirmer « que Dieu ne peut faire plusieurs intellects, parce que cela implique contradiction ». Il va plus loin encore : « Par la raison, dit-il, je conclus nécessairement que l'intellect est un numériquement; je tiens cependant fermement le contraire par la foi ». Comme une conclusion nécessaire ne peut donner que le vrai nécessaire dont le contraire est faux et impossible, il suit, dit saint Thomas, de son affirmation, que la foi porte sur le faux et l'impossible c'est-à-dire sur ce que Dieu ne peut faire. En effet, il ne manque pas de témérité dans les choses qui n'ont pas rapport à la philosophie, mais relèvent de la foi pure, par exemple en discutant pour savoir si l'âme souffre du feu éternel et en affirmant qu'il faut condamner sur cette matière les théories des docteurs. De cette façon il pourrait disputer sur la Trinité, l'Incarnation et autres choses semblables dont il ne parlerait qu'en balbutiant [1]. »

1) « Est etiam majori admiratione, vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreventer de Christiana fide loqui præsumpserit : sicut cum dicit, quod « Latini pro principiis eorum hæc non recipiunt »,

La foi opposée à la raison, l'appel au principe de contradiction, même en matière théologique, la raison empiétant sur le domaine de la foi et celle-ci indiquée comme ne s'appliquant guère qu'à ce qui est « faux et impossible », la distinction du croyant et du rationaliste, maintenue en fait, sans qu'elle soit justifiée en droit, voilà chez les averroïstes latins du XIIIe siècle à peu près tout ce qu'on attribue d'ordinaire aux averroïstes de la Renaissance, tout ce qui appartient manifestement à leurs prédécesseurs.

Quels sont les nombreux averroïstes qu'a combattus saint Thomas? Est-ce de Siger de Brabant, comme l'ont dit ou laissé entendre le R. P. Mandonnet et C. Baeumker[1], que viennent les citations du dernier chapitre? Voilà ce qu'il faudrait examiner et ce que nous essayerons de faire par la suite.

FRANÇOIS PICAVET.

scilicet quod sit unus intellectus tantum, « quia forte lex eorum est in contrarium ». Ubi duo sunt mala : primo quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo quia alienum se innuit ab hac lege. Et quod postmodum dicit, « Hæc est ratio per quam Catholici videntur habere hanc positionem », ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris præsumptionis est quod postmodum asserere audet, Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit : « Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem ». Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate quod de his quæ ad philosophiam non pertinent sed sunt puræ fidei, disputare præsumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni et dicere sententias Doctorum de hoc esse reprobandas. Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et aliis hujusmodi, de quibus non nisi balbutiens loqueretur. »

1) Voir *Pierre Mandonnet O. P.*, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle, Fribourg, 1890; *Clemens Baeumker*, Die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster, 1898.

C. P. TIELE

Le dernier mois de janvier a été signalé par un douloureux événement qui a contristé profondément tous les amis de l'Histoire religieuse. Le professeur C. P. Tiele nous a été enlevé par la mort. Il était l'un des collaborateurs et des patrons de notre *Revue* à la création de laquelle il avait contribué par ses sympathies et ses encouragements. Sa mort inattendue, suivant de si près celle de notre savant et laborieux ami Marillier, creuse de nouveau dans nos rangs un vide qu'il sera difficile de combler.

Lorsqu'une grave maladie, dont il relevait à peine, l'empêcha de prendre une part directe au premier Congrès d'Histoire religieuse réuni à Paris en août 1900 et où il était d'avance désigné pour y tenir la place due à son rare mérite, on apprit avec une vive satisfaction que tout permettait d'espérer un rétablissement complet et durable. En effet, les forces physiques et mentales reprirent le dessus pendant les mois qui suivirent, et nous savons de bonne source qu'il préparait un dernier ouvrage dans lequel il voulait déposer le dernier mot de sa longue expérience et de ses vastes études en matière de religion et d'histoire religieuse. La mort en avait disposé autrement, et elle l'a surpris le 11 janvier dernier à la grande douleur de la compagne de sa vie et à celle aussi de ses nombreux amis.

Car il en avait beaucoup. Il joignait à sa haute distinction scientifique le caractère le plus aimable, l'aménité la plus attirante et le désir constant de rendre service à quiconque sollicitait son bon vouloir.

Cornelis Petrus Tiele (pron. Tile) naquit à Leide le 16 dé-

cembre 1830. Il appartenait par sa naissance à ce groupe de communautés dites *Remonstrantes*, que les orages dogmatiques du xviie siècle avaient détachées du corps de l'Église Réformée néerlandaise. Quand le libéralisme religieux eut triomphé dans les Provinces-Unies de la rigidité doctrinale du Synode de Dordrecht, ces communautés continuèrent de vivre de leur vie propre, non plus sur un pied d'hostilité vis-à-vis de la majorité réformée, mais pour ainsi dire *ad latus* et les rapports devinrent de plus en plus pacifiques. Peu nombreux en comparaison, mais se recrutant dans un milieu de bourgeoisie instruite et aisée, les Remonstrants formaient, surtout dans les grandes villes de Hollande, des foyers de libéralisme pratique et modéré qui exerçaient une réelle influence sur les idées politiques et religieuses du pays. Les anciennes animosités n'étaient plus en fait que des souvenirs historiques.

Après de bonnes études secondaires à Leide, Tiele suivit comme étudiant les cours de l'université d'Amsterdam. Il se destinait à la théologie et au ministère pastoral. En 1853 il fut appelé à en remplir les fonctions dans la petite communauté remonstrante[1] de Moordrecht, non loin de Rotterdam. En 1856 il fut appelé en même qualité à Rotterdam même où il existe une communauté de même nom, notablement plus importante. C'est là que l'auteur de ces lignes eut l'avantage de le connaître. Il fut témoin de ses succès grandissants comme prédicateur très couru et très estimé.

Mais ses goûts studieux le poussaient toujours plus vers les recherches historiques et critiques dont l'évolution religieuse de l'humanité fournit l'inépuisable matière. Un mouvement très accentué de philosophie et de critique religieuses se dessinait dans l'Université de Leide sous la direction principale des professeurs Scholten et Kuenen et avait sa répercussion

1) Ce nom de *remonstrant* vient de la *remonstratio* adressée aux États Généraux par les représentants de la tendance arminienne pour expliquer les raisons qui les empêchaient de souscrire à plusieurs points de la confession calviniste, laquelle avait alors force de loi.

dans les églises. Tiele s'y associait activement et comptait parmi les représentants les plus distingués de la tendance connue sous le nom de *Théologie moderne*. Sa renommée déjà grande le fit appeler en 1873 au poste de professeur au séminaire remonstrant établi à Leide comme une sorte d'annexe à l'Université. En 1877, on venait de créer dans cette *alma mater* une chaire spéciale d'Histoire religieuse. C'est à lui à bien juste titre qu'elle fut confiée. C'était bien *the right man in the right place*.

C'est là qu'il composa la plus grande partie de ses ouvrages, en particulier ceux qu'il consacra aux recherches concernant l'histoire religieuse de l'Égypte et de l'Assyro-Chaldée, qui avaient pour lui un attrait tout particulier. Très apprécié par ses collègues de l'Université, il remplit à plusieurs reprises les fonctions de *Rector magnificus*[1]. Du reste sa réputation avait franchi les frontières de son pays. Il reçut le titre de docteur, non seulement à Leide, mais aussi à Bologne et à Dublin. En 1896, il fut appelé dans le Royaume-Uni comme *Gifford-Lecturer*, ou conférencier de la fondation due à la générosité d'un ami riche et zélé des sciences religieuses. Notre *Revue* a donné un résumé de ces belles études. Doué du « don des langues », comme beaucoup de ses compatriotes, il put les exposer en anglais devant un public anglais. Il écrivait et parlait de même en français avec une remarquable correction. Il fut enfin nommé chevalier du Lion néerlandais; chevalier, puis officier de la Couronne de Chêne (ordre luxembourgeois); chevalier, puis officier de l'ordre belge de Léopold. Les honneurs ne lui manquèrent pas, mais n'altérèrent en rien la simplicité de son caractère, ni l'aménité de ses rapports avec le « prochain » au sens le plus large du mot.

1) Ce titre pompeux est le legs d'une vieille tradition, comme il en existe plus d'une en Hollande sous forme latine, le latin, à cause même du peu d'expansion de la langue nationale, étant resté plus longtemps qu'ailleurs langue savante et universitaire. Pour nous qui connaissions la parfaite modestie du *Magnificus*, nous pouvons affirmer que l'épithète a dû le faire plus d'une fois sourire.

Les lecteurs de cette *Revue* ont eu plus d'une fois l'occasion de faire connaissance avec ses études et ses idées. Ce n'est pas le moment de les discuter. Son érudition était très ample et généralement très sûre. Son esprit était lucide et son impartialité sereine hors de contestation. Il était profondément religieux, mais sans dogmatisme. Peut-être des juges difficiles auraient-ils pu regretter que la précision fît quelquefois défaut à ses vues d'ensemble et à sa philosophie religieuse. Si cette critique est fondée, il ne faudrait en accuser que cet amour de la vérité en soi qui le rendait défiant devant les thèses trop absolues où l'on risque aisément de ne pas tenir compte d'éléments légitimes de la solution à intervenir et de ne pas leur faire la place à laquelle ils auraient droit. C'est une de ces indécisions « pour le bon motif », auxquelles il est souvent à désirer que les théoriciens sachent se résigner, au moins temporairement.

Nous pensons rendre service à nos lecteurs en reproduisant ici la liste chronologique des principaux ouvrages de notre éminent collaborateur. Nous traduisons les titres hollandais.

1855. *Het Evang. van Johannes beschouwd als Bron van het Leven van Jesus* (L'évangile de Jean considéré comme source de la vie de Jésus).

1864. *De Godsdienst van Zarathustra* (La Religion de Zarathustra).

1869-72. *Vergelijkende Geschiedenis der Egypt. en Mesopot. Godsdiensten* (Histoire comparée des religions de l'Égypte et de la Mésopotamie. — Traduite en français par G. Collins).

1876. *Geschiedenis van den Godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten* (Histoire de la Religion jusqu'à la domination des religions universalistes).

1886-87. *Babylonische-Assyrische Geschichte* (Histoire Chaldéo-Assyrienne. — En allemand).

1895-1900. *Geschiedenis v. d. Godsdienst in de Oudheid* (Histoire de la religion dans l'antiquité).

1897-98. *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* (Introduction à la science religieuse. — Gifford Lectures).

En 1884. *La déesse Istar, surtout dans le mythe babylonien*, en français, travail présenté au Congrès international des Orientalistes, tenu à Leide.

On peut ajouter de nombreux articles publiés dans les périodiques hollandais tels que *De Gids* (Le Guide) et le *Theologisch Tijdschrift* (Revue de théologie).

Tiele était membre de l'Académie royale des sciences d'Amsterdam. Parmi les travaux qui furent présentés par lui à la savante Compagnie et que l'on peut trouver dans le recueil annuel de ses Actes, nous citerons :

1882. *Is Sumer en Akkad hetzelfde als Makan en Melucha*? Faut-il indentifier Sumer et Akkad avec Makan et Melucha?)

1886. *De hoofdtempel van Babel en die van Borsippa* (Le temple principal de Babylone et celui de Borsippa).

1887. *De beteekenis van Ea en zijn verhouding tot Marduk* (La signification d'Ea et sa relation avec Marduk).

1889. *Over de Spijkerschrifttafels van El-Amarna* (Sur les inscriptions cunéiformes des tablettes d'El-Amarna).

1895. *Iets over de oudheid van het Avesta* (A propos de l'antiquité de l'Avesta).

Enfin des contributions à la *Zeitschrift für Assyriologie* (en allemand, Revue d'Assyriologie) et à notre Revue, ainsi que des contributions à l'*Encyclopedia Biblica* de Cheyne (articles Ahasverus, Ararat, Artaxerxès, Chador-Laomer, Cyrus, Darius).

On peut se faire une idée par cette simple nomenclature de l'ampleur des travaux d'histoire religieuse auxquels notre ami regretté consacra les loisirs que pouvaient lui laisser les fonctions publiques dont il fut successivement revêtu. La Hollande entière a tenu à marquer dans ses funérailles le sentiment qu'elle avait perdu en lui un « homme fort » et qui lui faisait le plus grand honneur. C'est, suivi de ses collègues, de ses étudiants, des représentants de l'autorité publique et

d'une foule respectueuse que son cercueil a été confié à la terre. Pour nous qui l'avons connu et aimé, il laisse surtout le souvenir d'un homme dont l'esprit était d'une étonnante vigueur, d'une rare élévation et chez qui le cœur était à la hauteur de l'esprit.

ALBERT RÉVILLE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. A. Eklund. — **Nirvâna. En religions historisk undersökning.** — Mit einem Résumé in deutscher Sprache. — Upsala, Leipzig, 1899, 8°, 196-xv p. (Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Upsala, VI, 6.)

L'intelligence de ce qu'il y a de plus caractéristique dans les religions de l'Inde, le Nirvâna, exige, d'après M. Eklund, la connaissance de la genèse et du développement de cette idée. L'étude de l'histoire religieuse de l'Inde a eu un double point de départ, d'un côté dans la religion védique, de l'autre dans le bouddhisme. Ce qu'il y a de plus original et de plus remarquable dans le développement de la religion aux Indes se trouve, selon M. Eklund, entre les deux, chez les penseurs qui ont formulé les thèses des Upaniṣad's sur Brahman-Atman. Tout en attribuant cette originalité aux Upaniṣad's, M. Eklund ne veut pas admettre, avec M. Deussen, qu'elles représentent le point culminant de la pensée hindoue. Les études religieuses et historiques dont l'Inde a fait l'objet de nos jours, ont enfin permis de relier les deux bouts de l'évolution : la religion védique et le bouddhisme. Le bouddhisme et surtout son fameux Nirvâna n'ont pu être compris qu'à partir du moment où M. Dahlmann a montré que le bouddhisme a emprunté son Nirvâna tout fait au brahmanisme. En suivant en grande partie, on dirait peut-être parfois un peu trop fidèlement, M. Dahlmann, M. Eklund a donné un excellent résumé de ce qui a été fait pour l'étude du Nirvâna. Il nous dit qu'il ne possède ni le pâli, ni le sanscrit. Mais il a fidèlement utilisé les traductions de textes brahmaniques et bouddhiques. Il étudie d'abord la doctrine de Brahman-Atman et de la délivrance, le mokṣa, dans les Upaniṣad's, où le caractère essentiel du Nirvâna paraît déjà sans que le mot soit nommé, puis le Brahman-Nirvâna des systèmes

brahmaniques reconnus par M. Dahlmann et par d'autres comme antérieurs au bouddhisme, pour aborder ensuite le Nirvâna : 1° du bouddhisme originel « classique », et 2° du bouddhisme du Nord. Ici le Nirvâna perd un peu de son caractère purement négatif pour être identifié, dans le Mahâyâna, avec l'existence comme Bouddha. Devenir Bouddha correspond dans le développement ultérieur du bouddhisme à l'idéal de la philosophie brahmanique : devenir Brahman, tandis que le bouddhisme populaire ne garde le Nirvâna que comme un mot vide, pour s'attacher à l'idée d'une félicité future pareille à celles de toutes les doctrines populaires sur une rétribution future. Dans un dernier chapitre M. Eklund établit une comparaison succincte entre le Nirvâna, certaines tendances modernes de la philosophie de la religion et le christianisme.

La force de cet auteur consiste dans un don d'exposition peu commun et dans la psychologie religieuse. Son livre est plein d'expressions frappantes et de fines remarques. Grâce à son sens psychologique de la religion il a su, mieux que M. Dahlmann, apprécier le manque de métaphysique dans la doctrine de salut de Gautama Bouddha. Dans le désir de Gautama d'être délivré de la pensée métaphysique il y a « peut-être » quelque chose qui rappelle le besoin d'un chrétien qui est fatigué de la rage des théologiens (p. 124). A la p. 150, M. Eklund semble même refuser de regarder avec M. Dahlmann et tant d'autres l'abolition, par Gautama, de l'idée de la substance : Brahman-Atman-Purusa, comme « un malheur philosophique et logique ». Au point de vue religieux le procédé de Gautama est très compréhensible. Lorsqu'une idée est devenue tellement abstraite, que la religion n'en peut plus rien tirer, elle la rejette. Il y a un cas analogue moderne : on s'est débarrassé de l'idée rationaliste « d'un être suprême » et de « l'idée pure » de la philosophie spéculative. Le Brahman-Atman était arrivé, par la voie de la négation, jusqu'à n'avoir plus aucune valeur religieuse. L'infini, l'unité, la totalité s'identifiaient avec le rien; le Brahman était devenu un zéro. La psychologie réclame alors qu'on se débarrasse de ce rien embarrassant, sans valeur, sans contenu positif, en dépit des exigences de la logique. Voilà l'opération qu'a faite Gautama Bouddha.

En utilisant davantage cette excellente observation, M. Eklund aurait pu encore mieux marquer l'originalité de Gautama Bouddha qu'il ne l'a fait. Gautama n'a pas créé le Nirvâna, mais, le premier, « il a trouvé le chemin pour arriver au Nirvâna » (p. 99), à l'idéal rêvé et ardemment cherché par tant de philosophes et ascètes aux Indes. Cela est vrai. Mais quel fut ce chemin? Comment est-il arrivé à goûter la paix du Nirvâna

mieux que personne avant lui ? Justement en simplifiant le chemin qui y aboutit. Gautama a opéré une réduction énorme, une double réduction de la piété brahmanique. Grâce à son expérience personnelle il a rejeté les exagérations de la vie ascétique. Grâce à la même expérience personnelle il a laissé de côté, comme quelque chose d'inutile pour le salut, toutes les préoccupations métaphysiques. C'est ainsi que Gautama a délivré les âmes avides de paix, de deux formidables fardeaux.

L'autre originalité de Gautama fut l'amour qu'il éprouvait pour les hommes et qu'il leur prêchait. Il est vrai que cet amour n'est, dans la doctrine de salut de Gautama, qu'un moyen pour arriver au but, le Nirvâna, la complète apathie de l'âme, et qu'il présente par conséquent des caractères de passivité et de calcul. Mais M. Eklund a bien senti, qu'il y a cependant chez Gautama, malgré sa doctrine, un peu de la force de l'amour qui s'oublie et se sacrifie pour les autres. Il a sans doute raison de croire que c'est là, dans cette sympathie humaine qui jure à la fin avec la passivité du Nirvana, qu'il faut chercher l'intime raison des victoires du bouddhisme en Asie.

Si le bouddhisme est capable d'une réforme féconde, ce serait dans le même sens, en développant ce qu'il y a d'actif et de spontané dans l'amour prêché par Gautama jusqu'à briser complètement sa doctrine, le Nirvâna, l'idéal de passivité et d'apathie. Il y a, au moins dans le bouddhisme japonais, des signes de ce genre. J'ai le droit d'interpréter ainsi une parole d'un théologien japonais moderne : « Si une religion relativement si déchue que le christianisme a pu créer un génie religieux comme Luther, que serait-ce, s'il surgissait parmi nous un réformateur du bouddhisme? »

Nathan SÖDERBLOM.

NATHAN SÖDERBLOM. — **La vie future d'après le Mazdéisme**, *à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, étude d'eschatologie comparée*. — Paris, 1901, VIII-448 p. (Tome IX de la Bibliothèque d'études des *Annales du Musée Guimet*.)

La mort prématurée de M. Marillier qui devait rendre compte ici de l'ouvrage de M. Söderblom, me laisse la charge de présenter au public un livre qu'un critique qui n'est que linguiste et philologue est hors d'état d'apprécier exactement à une foule de points de vue ; il ne suffit

point en effet d'avoir étudié la philologie de l'Avesta pour être au clair sur le développement du Mazdéisme et le temps est passé depuis longtemps où le linguiste qui s'occupe de grammaire comparée ne manquait pas de faire aussi de la mythologie comparée. On me permettra donc d'analyser plutôt que d'apprécier un livre qui se recommande d'ailleurs de lui-même et qui a brillamment inauguré le doctorat d'Université à la Faculté de théologie protestante de Paris.

Il est difficile de trouver un texte plus propre à décourager l'historien que celui de l'Avesta. Composé de fragments à peine cohérents, notre Avesta n'est ni daté ni localisé : de la date tout ce qu'on sait, c'est que l'arrangement actuel des fragments est d'époque sassanide; quant au lieu d'origine, on voit que les provinces nommées d'ordinaire appartiennent à la partie orientale de l'Iran et le dialecte est en effet apparenté aux dialectes orientaux. Les divers fragments sont sans doute d'époques fort différentes, mais on n'a le moyen de déterminer la date d'aucun, même approximativement ; et eût-on déterminé la date d'un fragment, il n'en résulterait rien pour le fragment voisin ; par exemple J. Darmesteter a supposé que le *kərəsdni* de Yasna IX, 24, était Alexandre ; le passage serait donc postérieur à Alexandre ; mais il fait partie d'un tout petit fragment et, à supposer que Darmesteter ait eu raison pour le petit morceau 22-24, il n'en résulterait rien ni pour ce qui précède ni pour ce qui suit : en fait ce fragment est écrit d'une manière assez incorrecte et il est le seul de tout l'Avesta actuel où se rencontre le mot *naska* qui désigne les grandes divisions du texte.

Le recueil de fragments juxtaposés dans un ordre en général peu logique qu'est notre Avesta est fort loin de donner une idée précise de tout l'ensemble de la foi mazdéenne : il renferme une quantité d'allusions à des choses qui ne sont exposées dans aucun des morceaux conservés. Pour étudier les conceptions mazdéennes, on est donc obligé de recourir aux traités pehlvis ; mais ceux-ci sont très postérieurs à l'époque sassanide même où l'Avesta a été sinon rédigé, du moins compilé, édité et fixé ; ils ne sont pas datés : rien ne manque plus que les dates dans tout ce qui touche au mazdéisme. Assurément une partie de ce que renferment des livres comme le *Bundahišn* repose sur des textes avestiques actuellement perdus, mais on n'a nul moyen de faire un départ exact entre les parties anciennes de la doctrine de ces ouvrages et celles qui reflètent un développement plus récent. M. Söderblom a largement utilisé les textes pehlvis que les traductions de M. West ont rendus accessibles depuis quelques années ; mais c'est la source d'un malaise assez

grave pour le lecteur : on se demande souvent ce qui est vraiment avestique dans les doctrines exposées; désireux avant tout de donner un aperçu de tout l'enseignement du mazdéisme, M. S. complète les lacunes de l'Avesta à l'aide des textes pehlvis et, bien qu'on puisse s'en faire une idée d'après les sources citées, on ne distingue pas toujours nettement ce qui est attesté par l'Avesta même de ce qui est connu seulement par le Bundahišn ou d'autres ouvrages pehlvis.

Ce sont ces conditions générales de l'étude de la religion mazdéenne qui ont déterminé le caractère tout particulier de travail de M. S. Une recherche historique proprement dite étant impossible dans l'état actuel des connaissances et devant peut-être le rester toujours, M. S. a été conduit à faire une étude comparative. Il ne cherche pas à suivre dans le détail l'évolution des conceptions relatives aux morts dans la religion mazdéenne : les documents ne livrent rien à cet égard et l'on ne saurait suppléer à leur silence; il s'est en revanche efforcé de déterminer la place qu'occupent les conceptions mazdéennes, quand on les compare aux autres conceptions qui ont cours chez les différents peuples; outre ses recherches propres, outre sa connaissance des anciennes littératures scandinaves dont il a tiré grand parti, M. S. a profité ici des notes de feu Marillier sur les religions des peuples de civilisation inférieure. Chacun des chapitres s'ouvre par l'exposé d'un point de la doctrine mazdéenne et se continue par une revue des diverses croyances observées dans le reste de l'humanité. En ce sens, le livre est une véritable étude comparative des doctrines sur les morts et la vie future : le sous-titre, *étude d'eschatologie comparée*, est essentiel et, si on le perdait de vue, il est tout une moitié de l'ouvrage qu'on ne comprendrait plus.

Dans le premier chapitre, sur la croyance en la continuation de la vie, la partie iranienne est fort courte : M. S. a déjà exposé dans son intéressant travail sur les Fravašis, paru ici même, au volume XXXIX de cette Revue, que l'Avesta renferme encore des traces sensibles d'une croyance à la simple continuation de la vie terrestre, sans aucun mélange de notions morales et il ne pouvait, sans se répéter, revenir en détail sur ce point. Il y a lieu d'ailleurs de faire quelques réserves sur la portée de quelques-uns des faits invoqués par M. S.; si par exemple, les mêmes termes servent à décrire dans le *Hatôxt nask* les chemins parcourus par les justes et par les impies avant d'arriver au jugement, ce n'est pas nécessairement une trace d'un temps où la morale n'intervenait pas dans les conceptions : la séparation de l'âme et du corps, la marche au jugement sont choses nécessairement communes au juste et à l'impie;

il était donc nécessaire de reprendre exactement les mêmes termes dans les deux cas parallèles d'après l'usage ordinaire des auteurs avestiques. Si ce chemin est décrit comme effrayant, c'est que, au point de vue mazdéen, la vie n'est point une préparation à la mort, comme pour un mystique chrétien ; la vie future apporte une sanction à ce qui est fait dans la vie terrestre, mais c'est celle-ci qui reste l'essentiel ; la mort est un mal d'une manière générale et absolue. Le passage du *Vendîdâd*, XIII, 8, ne porte pas, comme l'indique M. S., que le chien n'aide pas après la mort celui qui a battu des chiens sauvages ou domestiques, mais seulement que l'âme de tout homme qui a maltraité un chien arrivera gémissante au pont : c'est la sanction d'une prescription morale, et pareille sanction aurait pu être indiquée pour n'importe quelle autre prescription. L'Avesta n'est pas assez ancien, le système théologique y est trop déterminé et achevé pour qu'il soit possible de retrouver ainsi à la surface des traces de croyances d'un autre âge et d'une autre espèce.

Le second chapitre est consacré à la doctrine de la rétribution ; la partie iranienne y a une tout autre importance que dans le précédent. M. S. s'y explique d'abord brièvement sur l'usage qu'il fait des textes ; il admet la date de la rédaction définitive de l'Avesta qu'a établie J. Darmesteter d'une manière solide et, à ce qu'il semble, définitive ; il repousse, sans doute avec raison, la date très basse que proposait J. Darmesteter pour la composition des Gâthâs : sur ce point J. Darmesteter n'a pu convaincre presque personne, les preuves qu'il a alléguées sont très fragiles, comme on l'a montré de divers côtés ; à défaut d'autres témoignages, la langue parlerait pour l'antiquité des Gâthâs ; il n'est point exact en effet, comme le soutenait J. Darmesteter, que des différences orthographiques seules distinguent la langue des Gâthâs de celle de l'Avesta : soit pour la phonétique, soit pour les formes grammaticales, les Gâthâs présentent un état nettement antérieur à celui des autres textes ; toutefois il ne faudrait pas trop presser cet argument, car les Gâthâs n'ont pas été écrites dans la langue même de leurs auteurs ; on y rencontre des incohérences de formes qui, même abstraction faite du désordre dans lequel les mots sont systématiquement jetés, prouvent qu'on est en face d'une langue littéraire ; suivant les besoins du vers l'auteur écrit : *mraoṭ* Y., XLV, 5 et *mravaṭ ib.* XLV, 2 ; *taŝô* Y., XLIV, 6 et *tāŝt* Y., XLIV, 7 ; si l'on s'en fiait au premier aspect de la langue, les Gâthâs pourraient passer pour antérieures au règne des Achéménides, comme le croit M. S. ; mais il y a peut-être dans cet aspect autant d'archaïsme voulu que d'antiquité véritable et tout ce qu'on peut dire avec quelque certitude,

c'est que les Gâthâs sont notablement antérieures au reste de l'Avesta : ce n'est en vérité rien dire de fort précis, mais c'est s'aventurer que d'aller plus loin. — La doctrine de la rétribution est celle sur laquelle les textes donnent les renseignements les plus précis et les plus complets. Pour marquer le développement des idées, M. S. n'a guère eu qu'à suivre le texte de l'Avesta d'abord, les textes pehlvis ensuite ; et il a analysé avec soin chacun des moments successifs par lesquels passe l'âme après la mort. Aussitôt après la mort, l'âme est attaquée par divers génies : M. S. cite entre autres *Vayu*, sans rappeler le fait important que le nom de ce génie redoutable des morts est simplement le nom ancien du « vent ». Jusqu'au passage du pont Cinvat, les justes ne sont pas distingués des impies ; ce pont est déjà nommé dans les Gâthâs. On pourra lire tous ces détails dans le livre de M. S., où l'on verra aussi ce qu'est devenu le dogme mazdéen aux prises avec la pratique. Enfin les doctrines de la rétribution dans les autres religions sont brièvement passées en revue, depuis les plus simples et les moins « morales » jusqu'à celles du christianisme et jusqu'aux conceptions chrétiennes les plus séparées de tout intérêt social.

Si le livre n'avait pour objet que le sort des morts, il pourrait s'arrêter ici ; mais il embrasse toutes les doctrines relatives à la fin des êtres et M. S. a tenu à faire deux chapitres parallèles aux deux premiers : l'un sur la fin et le renouvellement physiques du monde, l'autre sur l'eschatologie proprement dite. Au fond, la matière lui manquait un peu dans le mazdéisme pour son chapitre sur la fin et le renouvellement physiques du monde, comme elle lui manquait pour la théorie de la contituation. Les légendes relatives au paradis de Yima, que M. S. rapporte, ont trait au commencement et non à la fin de l'humanité ; la légende qui suit celle-ci dans le second fargard du Vendîdâd, celle du *Var* de Yima et du grand hiver est très malaisée à localiser en l'absence de toute indication dans les textes ; comme il arrive constamment dans l'Avesta, deux fragments indépendants relatifs à un même sujet ont été juxtaposés, sans que les rédacteurs aient fait le moindre effort pour les relier l'un à l'autre. Sur le moment où se placent la construction du var de Yima et le grand hiver, sur la durée de ce var on ne peut faire que des hypothèses : M. S. fait reposer son chapitre sur l'hypothèse que le var de Yima dure encore et doit servir à un renouvellement du monde. En revanche on a des textes précis sur la fin du monde, sinon dans l'Avesta où l'on ne rencontre plus que des allusions (aucune description complète de la fin du monde ne se trouvant dans les fragments

conservés de l'Avesta), du moins dans la littérature pehlvie. M. S. discute les témoignages et s'efforce de marquer le développement des dogmes depuis les textes gâthiques, obscurs ici comme à tous les autres points de vue, jusqu'aux derniers textes pehlvis.

Les idées exposées dans le dernier chapitre, *La vie éternelle obtenue dès ici-bas par l'union avec Dieu*, sont un peu artificielles. Ni l'ascension de Kai Xusrov, ni les effets du soma (qui sont un fait de sacrifice, et non quelque chose de mystique) ne ressemblent à rien qu'on puisse appeler la vie éternelle; M. S. a trop de conscience, est trop fidèle aux textes pour que son exposé ne l'indique pas déjà fort nettement. Les idées qu'il développe à ce propos sont intéressantes, mais elles appartiennent à la théologie plus qu'à l'histoire et il n'y a pas lieu d'y insister ici.

Le travail repose sur une étude personnelle du texte même de l'Avesta et l'auteur y a fait preuve de toute la rigueur philologique qu'on est en droit de demander à un historien. Il y aurait naturellement à discuter sur les traductions et les interprétations qu'il adopte : le texte de l'Avesta provoque partout la discussion. Mais M. S. a évité les erreurs graves et son œuvre mérite confiance. Voici quelques exemples des critiques de détail qu'on pourrait lui adresser; elles sont vénielles : p. 171, n. 3 *he* est à la fois pluriel et singulier ; on peut et on doit traduire « quel que fût leur désir » ; — p. 240 *saošyant* est sans doute le participe futur de la racine qui a fourni l'adjectif *spənta* « saint » et le superlatif *səvišta* : ceci définit très bien le sens ; — p. 248, n. 2, M. S. admet, après Darmesteter, que le zrvanisme a été religion d'état sous Yazgard II (438-457) : cette affirmation s'appuie uniquement sur le fait que la lettre du général perse chez l'historien arménien Elisée reproduit la doctrine zrvanite ; mais on sait que cette lettre est une pure composition de l'historien et non un document réel ; cette composition a été faite à l'aide d'un document qui est aussi utilisé chez Eznik et dont on retrouve la trace en Grèce et dans la littérature syriaque. Pas plus ici qu'ailleurs on ne trouve le moyen d'établir des dates dans l'histoire du mazdéisme.

Aussitôt paru, l'ouvrage de M. Söderblom a valu à son auteur d'être appelé à l'une des chaires de l'illustre Université d'Upsal : on n'en saurait faire un plus bel éloge.

A. Meillet.

J. G. Frazer. — **Pausanias's Description of Greece, translated with a Commentary.** — Londres, Macmillan, 1898; 6 vol. in-8° de xcvi-616, viii-582, x-652, viii-447, viii-638, vi-199 pages, avec plans, croquis, figures, planches et cartes [1].

Le *Pausanias*, aujourd'hui classique, de M. Frazer, compte six volumes : le premier renferme la traduction ; les quatre suivants, le commentaire ; le dernier, les index et les cartes générales. La traduction est précédée d'une introduction de 96 pages et suivie de notes critiques sur l'établissement du texte. Ce texte est, dans son fond, celui de l'édition Schubart, amendé, dans le détail, par les recherches d'autres philologues, tels que van Herwerden et Hitzig.

Il y a bien des manières de concevoir une traduction. La traduction idéale serait celle qui, au lieu de traduire, transposerait et par des équivalents appropriés arriverait à nous donner, dans une langue autre que la langue d'origine, l'impression d'une création directe. Favorable aux grands écrivains, qui ne dépouilleraient leur parure native que pour en recevoir une autre de même ordre, cette sorte de résurrection en chair et en os, dans le ton de l'époque et le sentiment du personnage, nuirait aux écrivains secondaires, dont rien ne gazerait les verrues et les insuffisances. Pausanias n'est pas de ceux qu'on puisse transposer. Il a besoin d'être traduit. M. Frazer lui a rendu un signalé service en l'habillant à neuf, en prêtant à sa phrase lourde, pénible, embarrassée, l'aisance limpide de la langue anglaise. Sous la plume de l'érudit moderne, le mauvais grec du praticien de décadence s'allège, se clarifie, s'assouplit. Pausanias sort de la décrassé, presque alerte. Nous aurions tort de nous en plaindre.

La *Description de la Grèce* intéresse deux catégories de lecteurs : les archéologues et les mythographes. Nous n'avons ici à nous occuper

1) On voudra bien m'excuser de ne rendre compte qu'en 1902 d'un ouvrage qui porte le millésime de 1898. L'article devait être primitivement rédigé par un de mes collègues. Mais pris par de multiples et impérieuses occupations, voyant qu'il lui était impossible de prélever sur ses devoirs quotidiens le temps qu'exigeait une pareille étude, sachant d'autre part que je m'étais familiarisé avec le livre de Frazer en expliquant à mes étudiants les *Phocica*, le collaborateur habituel à qui la *Revue* s'était adressée d'abord me pria, tout dernièrement, de lui rendre le service d'acquitter à sa place la promesse qu'il avait faite. Le retard qui s'est produit ne m'est donc pas imputable.

que des seconds. Notre rôle n'est pas d'indiquer comment M. Frazer a étudié Pausanias à la lumière des grandes fouilles contemporaines. Il consiste à montrer de quelle utilité est son travail pour les historiens des religions antiques.

Pour les archéologues, une question primordiale se pose : celle de la véracité de Pausanias. Ce médiocre écrivain, dont la renommée dépasse de beaucoup le mérite, n'a-t-il été vraiment, comme on l'a prétendu, qu'un voyageur en chambre, se bornant à se pourvoir, dans le silence du cabinet, aux rayons de sa bibliothèque ? Faut-il admettre que sa science est purement livresque et qu'il n'y a pas joint une connaissance personnelle des lieux ? Suivant qu'on se prononce dans un sens ou dans l'autre, Pausanias devient un guide ou une gêne, un flambeau ou une chausse-trape. Pour les mythographes, le problème est loin d'offrir la même acuité. Que Pausanias ait recueilli telle légende de la bouche d'un sacristain ou qu'il l'ait empruntée à Dicéarque ou à Polémon, ses devanciers, le passage où il la relate n'en gardera pas moins sa valeur intrinsèque, tandis que s'il n'est allé ni à Delphes, ni à Olympie, les renseignements qu'il nous donne sur la topographie de ces deux sanctuaires sont immédiatement frappés de nullité. Toutefois, comme les religions se transforment sans cesse, il peut y avoir, dans certains cas, un intérêt majeur à savoir si les témoignages en présence desquels nous sommes datent de l'époque contemporaine ou doivent être rejetés de plusieurs siècles en arrière. Un exemple : Pausanias, dans un des plus curieux passages de sa périégèse, décrit les cérémonies sacrées des mages de Lydie. Si les rites dont il nous parle sont bien ceux que pratiquaient les sujets de Marc-Aurèle, nous saisissons là un des moments rigoureusement déterminés de la longue évolution du mazdéisme. S'ils remontaient au contraire à une époque antérieure, il y aurait lieu de faire état de cette observation dans la controverse sur les éléments anciens de l'Avesta. Il n'est donc indifférent à personne d'être fixé sur la valeur du témoignage de Pausanias.

M. Frazer s'est attaqué au problème. Il l'a fait avec bon sens, avec méthode, dans un esprit de saine et judicieuse impartialité. Il n'affiche ni prédilection, ni prévention. Il ne cherche pas à se tailler une originalité aux dépens de son auteur. Il ne l'éreinte ni ne l'exalte. Il le montre tel qu'il est. C'est la meilleure manière de prouver qu'on aurait tort de lui refuser toute créance.

Le grand cheval de bataille des pourfendeurs du périègète est celui-ci : ce que décrit Pausanias, ce n'est pas la Grèce de son temps, c'est une

Grèce morte depuis plusieurs siècles. Pour qu'il s'abstienne de mentionner dans son livre les créations de l'époque contemporaine, il faut qu'il ne les ait pas vues. Il s'est borné à démarquer Polémon et quelques autres. — Mais si le but de Pausanias a été précisément de rédiger un guide du voyageur archéologue, faut-il s'étonner qu'il ait sacrifié le présent au passé ? Est-ce là une hypothèse inadmissible ? Nullement. Elle a pour elle les plus fortes vraisemblances. D'abord, Pausanias est d'un pays où ce genre de travaux a toujours été en vogue. On ne peut guère douter qu'il ne soit né quelque part dans le bassin de l'Hermus, aux environs du Sipyle ou du Tmole. Or, depuis Xanthos jusqu'à Jean de Lydie, cette partie de l'Asie a regorgé de logographes, de compilateurs, d'exégètes. Ces exégètes lydiens, οἱ τῶν Λυδῶν ἐξηγηταί, Pausanias les connaît (I, 35, 7); il discute avec eux; ce sont leurs lauriers qu'il ambitionne. L'époque où il vécut était bien faite d'ailleurs pour inspirer une œuvre dans le genre de la sienne. Comme M. Frazer l'écrit joliment, l'automne de l'Antiquité touchait à sa fin et l'hellénisme jetait ses dernières lueurs. L'art classique avait partout ses dévots, d'autant plus exclusifs que le contraste était plus grand entre la misère ambiante et la gloire évanouie. En dépit de la paix romaine, l'Orient ne s'était pas relevé des longs désastres accumulés par les guerres. Il n'était tout entier qu'un champ de décombres. On vivait au milieu des ruines; on leur vouait un culte sentimental. L'exemple partait de haut. On connaît les goûts archéologiques d'Hadrien. On connaît ceux de Plutarque. Entre Plutarque et Pausanias, il n'y a qu'une différence de culture ; il n'y qu'un écart de talent. Plutarque, c'est l'archéologue à la mode, membre de l'Institut, qui réside dans la capitale, a de belles relations, fait prime chez les éditeurs et jouit d'une notoriété universelle. Pausanias, c'est le petit antiquaire de province, sans critique et sans art, qui entreprend le voyage d'Espagne ou d'Italie, et, de retour dans son chef-lieu, adresse à l'Académie locale des communications indigestes d'où s'exhale un fumet d'ennui.

Mais, de ce qu'il est fastidieux, s'ensuit-il qu'il est sans conscience ? S'il fallait se méfier de quelqu'un, ce serait bien plutôt de Plutarque, qui a de la verve, une grâce fluide et souple, de la chaleur dans l'imagination, et qui pourrait être tenté de s'y abandonner. Rien de tel à craindre de Pausanias. Il est lourd et borné. Sa morale est celle de tout le monde. Sa religion est sans envolée. Qu'il croie ou qu'il doute, qu'il parle des Enfers ou de la Providence, il est toujours de plain pied avec l'âme banale des foules. Il consigne sans sourciller des âneries que ne

sauve aucun brillant de fiction poétique. Ses tentatives d'exègèse sont pires que ses crédulités. Il est trop bête pour mentir. Il est trop sec pour inventer. Sa curiosité n'est jamais spontanée, active, intelligente. C'est une curiosité de comptable, et non d'artiste, de savant ou d'historien. Il ne choisit pas en homme de goût ; il collectionne en maniaque. Nulle émotion chez lui. Nul don de mise en scène. Je ne vois guère que le récit de l'invasion galate en Grèce, au Xe livre, où le ton s'élève un peu, où une apparence de sang teinte la pâleur de l'épiderme parcheminé. Partout ailleurs, la vie manque. Nous sommes en présence d'un herbier de fleurs sèches, cataloguées avec autant de gaucherie que de conviction.

Et quand cette honnête cervelle de drogman vient nous dire : « J'ai vu ceci ; on m'a raconté telle chose », nous irions hocher la tête avec scepticisme? Quelle erreur! Or, vingt fois, il répète qu'il parle en témoin oculaire. La formule θεασάμενος οἶδα, ou telle autre analogue, est fréquente dans son exposition. Croyons-le donc sur parole. Seulement, n'oublions pas qu'il se pique aussi d'être érudit. Il a commencé par visiter la Grèce. Étant donnée sa nature, il a dû, sans souci de la proportion, répartir le temps dont il disposait entre les grands centres et les petits, passer vite où il eût fallu séjourner à loisir, s'attarder en des étapes qu'un autre eût brûlées, viser moins à la qualité qu'au nombre, se montrer assez peu curieux de la configuration des sites, de l'harmonieux rapport des monuments et des lieux, mais, en revanche, très soucieux de grossir son inventaire de singularités oiseuses. Puis, rentré chez lui, ayant beaucoup cheminé, et peu vu, riche de fiches et pauvre d'observations, il a mis au net son carnet de notes, en le complétant à l'aide de ses livres. Une reconnaissance et une compilation, voilà les deux phases de sa méthode. En veut-on la preuve? De son temps, à Delphes, la couche d'or dont était recouverte la statue d'Athéna qui couronnait le palmier de bronze consacré par les Athéniens en souvenir de leur double victoire de l'Eurymédon avait disparu par places. « Pour moi », raconte Pausanias, « je m'étais figuré que c'était le résultat d'un rapt commis par des voleurs ou des malfaiteurs. Mais Clidème, le plus ancien des écrivains qui se soient spécialement occupés de l'histoire locale de l'Attique, attribue une autre cause au dégât » (X, 15, 3). Suit la version de l'atthidographe. On voit comment procède notre périégète : à son information personnelle, il mêle les emprunts qu'il fait à autrui. Partout, il agit de même. En soi, le système n'a rien de blâmable. C'est celui de tous les auteurs de guides, les Joanne, les Murray,

les Baedecker. Le mal est que, chez Pausanias, l'observation est aussi livresque que la documentation. Nous n'arrivons pas à les distinguer l'une de l'autre, quand il ne leur met pas lui-même d'étiquette : elles forment un tout déplorablement homogène.

Tel est l'homme. Sa physionomie se dégage assez nettement de son œuvre et nous aide à comprendre suffisamment cette œuvre pour qu'il soit inutile de recourir à l'hypothèse d'une supercherie ou d'une mystification. M. Frazer a mille fois raison de se prononcer dans le même sens que Gurlitt contre von Wilamowitz-Moellendorf et Kalkmann. Quand il lui arrive d'être infidèle à sa méthode, les événements se chargent de lui démontrer qu'il a tort. C'est ce qui s'est produit récemment pour le fameux temple d'Égine dont les frontons sont à la Glyptothèque de Munich. M. Frazer (t. III, p. 268) reprochait à Pausanias de n'avoir pas mentionné ce monument, le plus remarquable de ceux qui subsistent de l'Antiquité dans l'île. L'accusation se fondait sur une confusion : on attribuait à l'édifice un vocable qui n'était pas le sien. Mais l'épigraphie a cassé l'arrêt des archéologues. En juin 1901, au cours des fouilles dirigées par MM. Furtwaengler, Thiersch et Hermann, une inscription archaïque a été découverte, qui restitue le temple d'Égine à la déesse Aphaia[1] : sanctuaire et divinité avaient bien leur paragraphe dans la *Description de la Grèce* (II, 30, 3). Oui, Pausanias a voyagé, non en géographe, mais en touriste; non en artiste, avec une rétine mobile et chaude où se modèle plastiquement la réalité concrète, mais en garçon de bureau, avec la sacoche d'encaissement où s'engloutissent pêle-mêle le billon crasseux et l'or à fleur de coin. Sa récolte faite, il la met en tas, sans prendre la peine de séparer les pièces fausses des monnaies de bonne frappe. A nous d'opérer ce tri. Qu'il soit incapable d'aligner un compte, c'est ce dont il convient naïvement lui-même. A Platées, il sue sang et eau avec un érudit local pour établir un calcul : celui de la périodicité des Daedala. Ils n'y parviennent ni l'un ni l'autre (IX, 13, 3). Inhabile, Pausanias amuse. On le goûte moins dans ses prétentions à la profondeur. Reportez-vous à la discussion qu'il institue, dans le temple d'Esculape à Ægion, avec un Sidonien, sur la question de savoir qui, des Phéniciens ou des Grecs, a la meilleure connaissance des choses divines et humaines (VII, 23, 6). Il s'y montre, à son ordinaire, merveilleusement plat et saugrenu.

Jamais exégète n'eut besoin, plus que lui, d'être à son tour élucidé,

1) Voir S. Reinach, *Le temple d'Aphaia à Égine*, dans les *C. R. Acad. Insc.*, 1901, p. 524-537.

interprété, commenté. M. Frazer nous a rendu un service immense en se vouant à cette tâche ingrate. Dieux, temples, oracles, mythes, cultes, légendes, rites, fêtes, pèlerinages, superstitions, généalogies, Pausanias entasse tout au petit bonheur. Son livre est un fatras. M. Frazer pénètre, je ne dirai pas dans ces écuries d'Augias, car l'évocation des étables épiques s'appliquerait mal à un édifice si piètre : disons, moins héroïquement, dans ce galetas poudreux. Il range, il balaie, il lave à grande eau. Rien ne le rebute. Quand il est passé dans un coin, l'air circule et les objets reluisent. Savez-vous que le mérite n'est pas mince? Prenez l'une quelconque des centaines de notices qu'a rédigées M. Frazer. Voyez ce qu'elle suppose de lectures et de recherches. Il y en a qui sont de vrais traités, avec renvois aux sources anciennes, analyse des travaux modernes, cartes, plans, croquis, reproduction de monnaies ou de statues, et, finalement, avec une bibliographie critique permettant au lecteur de reprendre lui-même la question.

Est-ce à dire que rien n'ait été oublié? Dans une encyclopédie aussi vaste, où les sciences les plus diverses, géographie, histoire, archéologie, épigraphie, mythographie, folk-lore, sont abondamment représentées, des lacunes sont inévitables. Je n'en citerai qu'une. Elle est relative à la religion perse. On sait la place énorme que le mazdéisme iranien tient dans l'histoire de l'humanité[1]. Ses vicissitudes, intimement liées aux plus hautes révolutions politiques du monde, forment un drame qui se déroule à travers une trentaine de siècles. Il en est sorti une dérivation populaire, le mithriacisme, qui balança un moment la fortune du Christ, et une dérivation savante, le parsisme, qui dure encore. Or, Pausanias nous renseigne, à trois reprises, sur cette religion vénérable. Dans le passage auquel j'ai fait allusion plus haut, il cite deux des sanctuaires où les mages lydiens rendaient un culte au feu : celui de Hiérocésarée et celui d'Hypæpa (V, 27, 5). Ailleurs (III, 16, 8 et VII, 6, 6), il mentionne, en Lydie toujours, une divinité qu'il qualifie, là, d'Artémis Anaïtis, ici, d'Artémis persique. On aimerait à être documenté sur tout cela, d'autant que la numismatique et l'épigraphie fournissent de précieux éclaircissements aux textes littéraires. On se reporte donc aux tables de M. Frazer; on fouille çà et là dans son répertoire, et l'on éprouve une déception. Sur Anaïtis, on trouve (t. III, p. 340) quelques renvois insuffisants. Il faudrait y joindre au moins l'excellente monogra-

1) Voir, ici même, les articles publiés, à l'occasion du *Zend-Avesta* de James Darmesteter, par Tiele (t. XXIX, 1894, p. 68-81) et par Modi (t. XXXV, 1897, p. 1-29).

phie consacrée par M. Salomon Reinach aux ruines et aux cultes d'Hypæpa[1]. Il eût fallu, d'autre part, rapprocher III, 16, 8 de VII, 6, 6, se demander s'il y a identité entre Artémis Anaïtis et Artémis persique, se poser le problème des origines[2], indiquer les éléments de syncrétisme, rappeler enfin les dédicaces découvertes dans la vallée de l'Hermus par M. Aristote Fontrier[3]. Sur les cérémonies sacrées des mages lydiens, M. Frazer (t. III, p. 649) ne satisfait pas non plus notre curiosité. Ne connaît-il donc que la traduction anglaise du Zend-Avesta de James Darmesteter? Assurément, on n'exigeait pas de lui qu'il nous apportât la substance des deux volumes qu'a depuis publiés M. Franz Cumont sur les mystères de Mithra. Mais il aurait pu faire ici ce qu'il a si bien fait ailleurs : résumer la question et en dresser la bibliographie.

Je pourrais formuler encore d'autres critiques du même genre, rentrant dans le cadre de cette *Revue*. Mais pourquoi multiplier les chicanes? A mon sens, M. Frazer mérite beaucoup moins le blâme pour les imperfections de son œuvre que l'éloge pour l'abondance de sa documentation. Il y a des hommes de science dont l'érudition ignore ou dédaigne volontiers les productions de l'étranger. M. Frazer n'est pas de ceux-là. Il franchit à tout moment la frontière. Il butine dans chaque champ, sans s'inquiéter du drapeau. La reconnaissance que nous lui devons est grande et comme il ne se rencontrera pas de longtemps un autre pionnier de sa trempe pour renouveler sa formidable entreprise, notre dette envers lui n'est pas près de s'éteindre.

GEORGES RADET.

LYMAN ABBOTT. **The life and letters of Paul the apostle.** — London, Clarke, 1899. — I-VII, 322 pages.

Quelques longueurs n'empêchent pas ce volume d'être d'une lecture attrayante. Il est tout particulièrement approprié à ces milieux cultivés, raffinés, et de courtoisie distinguée que l'on rencontre dans les villes

1) *Revue archéologique* de 1885, t. VI, p. 97-116 = *Chroniques d'Orient*, t. I, p. 146-167.

2) Cf. Studniczka, *Kyrene, eine altgriechische Goettin*, 1890, p. 145 sqq.; Lechat, *BCH.*, t. XV, 1891, p. 106; Radet et Ouvré, *ibid.*, t. XVIII, 1894, p. 134.

3) Voir P. Foucart, *BCH.*, t. XI, 1887, p. 82 et 96.

universitaires d'Angleterre et d'Amérique. Le saint Paul que présente l'auteur à l'élite du monde anglo-saxon est fait pour lui plaire. Il n'a rien qui choque les goûts de cette élite. Paul semble avoir devancé les siècles ; il a été, par anticipation, le prophète d'une société choisie de « gentlemen » lettrés. M. Abbott déclare, à maintes reprises, que son héros n'est pas un théologien rébarbatif comme saint Augustin ou Calvin. Il n'est pas davantage un rabbin juif devenu chrétien. Il ne faut pas se le représenter comme un missionnaire itinérant, pauvre et rude. « Il était un *gentleman* grec cultivé, un citoyen romain conscient de sa dignité, un *gentleman* dont les ressources lui permettaient de voyager à son aise et avec confort ». Assurément ce Paul l'apôtre ne serait pas dépaysé à Cambridge ou à Brooklyn.

M. Abbott est avant tout un philosophe chrétien. Son point de vue est à la foïs rationaliste et mystique. Il ne s'intéresse à l'histoire que dans la mesure où elle lui sert à faire la démonstration de ses idées. Il voit en l'apôtre Paul le représentant par excellence du christianisme sans credo précis, sans étroitesse ecclésiastique, aux aspirations généreuses qui lui est cher. On conçoit que pour moderniser à ce point l'auteur des *Galates* et des *Romains*, il a fallu une liberté, pour ne pas dire une fantaisie dans l'interprétation, dont s'accommoderait fort mal une saine critique historique. Si M. Abbott veut, à tout prix, que l'apôtre Paul soit le prophète du monde moderne, il lui arrive, cependant, d'essayer de définir son rôle historique. Il ne peut pas entièrement oublier que Paul a vécu au siècle apostolique. Ce rôle aurait consisté à « traduire le christianisme dans les formes intellectuelles de l'Occident » (p. 4, voir aussi p. 7 et 8). Nous pensions jusqu'à présent que ce fut là l'œuvre des apologètes du IIe siècle, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et, avant eux, des grands gnostiques.

M. Abbott arrive à ces surprenantes affirmations par un procédé d'interprétation qui consiste à dépouiller la pensée paulinienne de tout ce qu'elle a de judaïque, de rabbinique, c'est-à-dire de contingent et d'historique et, d'autre part, à généraliser à outrance les données de cette pensée qui concordent avec les idées particulières de l'interprète. C'est a peu près de cette façon que Philon allégorisait l'Ancien Testament et que Héracléon le gnostique interprétait le Nouveau Testament. Forcément les textes gênent une pareille méthode d'interprétation. Aussi M. Abbott les néglige-t-il avec quiétude. Il ne prend jamais la peine d'appuyer ses affirmations sur les textes précis de l'apôtre.

Cette façon plutôt dégagée de traiter l'histoire se retrouve à toutes les

pages de son livre. Ainsi l'auteur nous fait un tableau fort brillant de l'état des esprits, à Corinthe, au moment où l'apôtre Paul y arrive. On apprend, non sans surprise, que la philosophie régnait en maîtresse dans cette cité de marchands cosmopolites. Le scepticisme, le stoïcisme, l'épicurisme se partageaient l'opinion. M. Abbott aime les rapprochements ingénieux. Il nous montre que ces trois formes de la philosophie antique correspondent aux trois formes de la pensée philosophique qui règnent actuellement dans le monde anglo-saxon. Le scepticisme, c'est l'agnosticisme, le stoïcisme, c'est le déterminisme, et l'épicurisme, c'est l'utilitarisme ! » Voilà l'antique Corinthe modernisée d'un trait de plume.

Veut-on un dernier exemple de la manière de notre auteur ? La première épître aux Corinthiens nous apprend qu'il y avait quatre partis dans l'Église que Paul avait fondée à Corinthe. On sait à quelle diversité d'interprétations ces partis ont prêté. M. Abbott dédaigne ces difficultés exégétiques. Il voit les choses de haut. Ces quatre partis sont les prototypes des grandes sectes protestantes, luthériens, calvinistes, wesleyens !

S'il fallait entrer dans le détail, nous aurions mainte réserve à faire sur les vues historiques ou exégétiques de l'auteur. Ainsi il exalte au plus haut point l'historicité des *Actes des Apôtres*. Il adopte d'enthousiasme les vues bien connues du professeur Ramsay dont la réelle science archéologique sert parfois des hypothèses si aventureuses. Qu'il nous suffise d'avoir caractérisé la méthode et la manière de M. Abbott. Son livre est d'un esprit cultivé et brillant. Les connaissances de l'auteur sont étendues et variées. Sa philosophie est élevée et généreuse. Mais ses incursions dans le domaine de l'histoire ne sont pas heureuses. Il y a un abîme entre son livre et celui du regretté M. Sabatier sur saint Paul ou de C. Weizsäcker sur le siècle apostolique.

EUGÈNE DE FAYE.

ORELLO CONE. — **Paul, the man, the missionary and the teacher.** — Londres, Adam et Charles Black ; 1 vol. gr. in-8 de XII et 475 p. avec index ; prix : 10 sh. 6 d.

A. V. G. ALLEN. — **Christian institutions.** — New-York, Scribner's sons ; 1 vol. in-8 de XXI et 577 p. avec index ; prix 2 1/2 dollars.

Nous sommes bien en retard pour parler de ces deux volumes publiés

en 1898. Mais comme ils n'ont pas été signalés jusqu'à présent par la presse scientifique française, du moins à notre connaissance, il ne sera pas inutile de les faire connaître aux lecteurs de la Revue. Car, si ce ne sont pas des œuvres d'une originalité marquée, ce sont de bons travaux de vulgarisation, composés avec la clarté et dotés des qualités pratiques qui distinguent souvent les livres anglais, et comme ils sont écrits par des auteurs familiarisés avec les travaux de la critique historique moderne, ils pourront rendre des services à ceux que les études critiques plus minutieuses rebutent.

L'ouvrage de M. Orello Cone, théologien unitaire d'Amérique, est dédié au vénérable professeur de Berlin, Otto Pfleiderer. Cela suffit à en faire connaître l'esprit. M. Cone est ce que nous appelons dans l'ancien monde un protestant libéral, tout à fait émancipé de la tradition et de la dogmatique ecclésiastiques. Il ne voit pas saint Paul à travers les confessions de foi de l'orthodoxie protestante. Il le place dans son milieu historique et veut le juger comme historien, quoiqu'il éprouve pour le grand apôtre une admiration à laquelle bien peu de biographes, même les plus indépendants, ont pu se soustraire. Il a voulu présenter au public instruit qui s'intéresse à la Bible et à l'histoire générale de l'esprit humain, une histoire complète de l'homme, du missionnaire et du penseur. Aussi n'a-t-il pas entrepris la critique littéraire des écrits qui nous sont parvenus sous le nom de l'apôtre Paul. Il nous avertit qu'il a fondé son étude sur les épîtres qui sont le plus généralement reconnues comme authentiques, celle aux Romains, les deux aux Corinthiens, celle aux Galates, la première aux Thessaloniciens et l'épître aux Philippiens. Dans un travail plus spécialement destiné aux théologiens l'auteur n'aurait pas pu se dispenser de justifier cette position. Non seulement, en effet, la Ire aux Thessaloniciens et la lettre aux Philippiens ne sont pas admises par tous les critiques, notamment pas par ceux qui sont restés fidèles à l'École de Tubingue. Les quatre grandes épîtres elles-mêmes sont contestées aujourd'hui par certains théologiens hollandais et suisses, et, alors même que leurs arguments n'ont pas persuadé grand monde jusqu'à présent, il eût été bon néanmoins de dire en quelques pages pour quelles raisons ils peuvent être négligés. Ce qui est plus grave, c'est la condamnation sommaire des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Les critiques sont loin d'être d'accord à leur sujet. Il y en a, parmi les plus autorisés, qui admettent, sinon ces lettres intégrales, du moins une partie de leurs éléments, et qui y voient des remaniements de morceaux authentiques de l'apôtre. Ont-ils tort ou raison? Ce n'est pas ici le lieu

de le rechercher. Mais il nous paraît bien difficile d'exposer la doctrine de saint Paul sans prendre position à leur égard. Car, si on les admet en tout ou en partie, il faut admettre aussi une certaine transformation de sa pensée à la fin de sa carrière apostolique et faire remonter au maître lui-même les développements de spéculation, à tendance gnostique, dont ses disciples demeurent responsables s'il faut leur attribuer la paternité de ces deux lettres.

C'est là le point faible de l'ouvrage de M. Orello Cone, comme de toute monographie de saint Paul qui ne repose pas sur une critique personnelle des sources. Il n'a pas davantage discuté la nouvelle chronologie paulinienne proposée par M. Ad. Harnack. Cela n'a pas d'importance pour lui. Ce qu'il a voulu faire et ce qu'il a fait avec un réel succès, c'était de montrer à un public insuffisamment familiarisé avec le monde dans lequel vécut saint Paul, comment la vie et l'œuvre de Paul s'expliquent par la connaissance des milieux divers dans lesquels l'apôtre s'est formé, a travaillé et a pensé, et par les caractères de son génie individuel, tels qu'on peut les dégager de l'analyse de ses écrits. La plus grande partie du livre est, naturellement, consacrée à la doctrine et c'est ici surtout que l'influence du professeur Pfleiderer se fait sentir.

Il est regrettable que M. Orello Cone n'ait pas davantage profité des travaux de M. Sabatier sur saint Paul. Il y aurait gagné de mieux saisir l'évolution de la pensée de l'apôtre au cours même de son ministère, telle que ses épîtres successives permettent de la reconstituer. Il a la disposition trop constante à présenter la théologie paulinienne comme un système d'un seul jet qui aurait été identique à lui-même depuis l'Épître aux Thessaloniciens jusqu'à celle aux Philippiens. S'il est *a priori* peu vraisemblable qu'un esprit aussi actif et aussi impétueux que celui de Paul ait passé dix ans au milieu de populations grecques, en perpétuel échange de pensée avec les Juifs hellénistes et avec les gentils, sans que le contenu de sa pensée se soit modifié sur certains point sous l'influence de l'expérience, il est en fait possible de reconnaître des traces de cette évolution sur certains points de sa doctrine. M. Sabatier notamment a montré d'une façon lumineuse comment les doctrines juives de l'apôtre sur la résurrection des fidèles à la parousie, se sont modifiées en espérances d'une vie future avec Christ avant même la fin du monde, c'est-à-dire en un sens spiritualiste et en se rapprochant des conceptions helléniques. M. Orello Cone (p. 437) voit là simplement une contradiction qu'il attribue à la rédaction hâtive des épîtres. L'interprétation de M. Sabatier nous paraît beaucoup plus satisfaisante.

Il y a donc des réserves à faire à plusieurs égards. L'ensemble néanmoins est solidement construit, en bons matériaux éprouvés, assemblés avec bon sens, d'après un jugement sain, dans une langue simple et compréhensible pour tous, sans arguties théologiques et sans tours de force exégétiques. Ce sont là des mérites qui ne sont pas si communs qu'il faille en faire peu de cas.

M. Alexander V. G. Allen est professeur d'histoire ecclésiastique à l'École théologique épiscopale de Cambridge (États-Unis). Son livre, intitulé *Christian Institutions*, fait partie de l' « International theological library ». C'est, nous dit l'auteur, un sommaire de l'histoire de l'Église chrétienne, étudiée dans ses institutions; et par là il déclare entendre, non seulement son organisation ecclésiastique et ses rites, mais également ses symboles et ses principes directeurs. Toute l'histoire de l'Église, on le voit, peut passer dans cette définition. L'analyse de la table des matières nous montre que, sur ce vaste champ, M. Allen s'est particulièrement arrêté à certains sujets qui préoccupent plus que d'autres les ressortissants des principales églises des États-Unis. Le premier livre, consacré à l'organisation de l'Église, traite à peu près exclusivement de la question de l'épiscopat (278 pages). Le second, ayant pour objet les symboles catholiques, contient des études historiques sur le Symbole des apôtres, la doctrine de la Trinité et le Symbole d'Athanase, un chapitre sur la signification historique du miracle, un autre sur la doctrine de l'expiation et sur les rapports du divin et de l'humain, enfin un paragraphe sur la personne du Christ dans la théologie moderne. Quand on est un peu au courant des controverses entre les différents partis du protestantisme actuel, on reconnaît que ce sont là les sujets sur lesquels orthodoxes et libéraux discutent le plus. Dans le troisième livre l'auteur s'occupe du culte chrétien, du baptême et de la discipline, des principes distinctifs du culte chrétien et de ses formes les plus importantes, de l'eucharistie.

Cet ouvrage renferme en réalité quantité d'instructions fondées sur l'histoire plutôt qu'un récit historique suivi. Ce n'est pas un manuel d'Histoire de l'Église. C'est un ouvrage destiné à montrer, par des témoignages empruntés au passé et relatifs à leur genèse, à leur évolution, aux causes et aux effets de leurs transformations, ce que signifient et ce que valent les diverses « institutions chrétiennes » dont l'auteur s'occupe. En général l'information nous paraît bonne; l'auteur est au courant des travaux de la critique moderne; il a beaucoup lu et il ne

sances, sans lesquelles il est impossible de comprendre les livres de la Bible. Le sentiment de cette nécessité est l'un des phénomènes les plus importants de la vie religieuse dans les pays protestants où la lecture de la Bible est le pain quotidien de la piété. L'idée que l'on puisse comprendre le livre sacré en lui-même, par lui-même, sans le secours de l'histoire, la vieille notion de la *perspicuitas* des livres saints, constituant le bloc rigoureusement délimité de la révélation divine qui se suffit à elle-même, est aujourd'hui de plus en plus abandonnée. La Bible cesse d'être un livre magique, mais elle demeure pour les chrétiens protestants éclairés le témoignage incomparable de la piété des grandes âmes du Judaïsme antique. Et ce témoignage, ils éprouvent le besoin de le comprendre. De là le grand nombre de commentaires, de manuels, de dictionnaires, d'histoires apostoliques qui se publient incessamment dans les pays protestants. Dans les pays catholiques la subordination de l'interprétation de la Bible à l'autorité de l'Église et le fait qui en résulte, que les fidèles ne lisent pas la Bible, ont pour conséquence que les ouvrages correspondants y sont rares et trouvent difficilement des acheteurs. C'est lentement que les esprits réfléchis y arrivent à reconnaître qu'après tout la connaissance des écrits et des événements d'où est sortie l'Église chrétienne, importe au moins autant à celui qui veut se rendre compte de la genèse du monde moderne et de la formation de notre mentalité, que celle d'Homère ou de Virgile.

L'ouvrage de M. Vernon Bartlet est divisé en quatre livres précédés d'une introduction : I. La première génération (29 à 62); II. L'âge de transition (62-70); III. La seconde génération ; épreuves et consolidation; IV. La vie de l'Église et sa doctrine. Il comprend donc à la fois la période proprement dite apostolique et la plus grande partie de celle que l'on appelle généralement post-apostolique. Les deux morceaux où la note personnelle de l'auteur ressort le mieux sont l'introduction et le quatrième livre.

M. Vernon Bartlet a parfaitement compris qu'il n'est pas possible de rendre intelligible l'histoire apostolique sans décrire au préalable l'état des esprits et des croyances dans le monde juif à l'époque où parut Jésus. C'est ce qu'il fait dans son Introduction, et comme de parti pris il a écarté de son plan une histoire du ministère et de l'enseignement de Jésus, il a cherché à suppléer à cette lacune en joignant à la description de l'état d'âme des populations palestiniennes une rapide indication des relations entre l'évangile de Jésus et l'une des tendances contemporaines, celle des humbles et des petites gens. Très justement, à notre avis,

M. *V. B.* insiste sur l'obligation de reconnaître en Palestine, à côté des partis nettement tranchés des Pharisiens stricts, des Sadducéens et des Esséniens, une masse de braves gens qui n'étaient inféodés à aucun parti et, parmi eux, des groupes d'humbles croyants, nourris des prophètes et des psaumes, plus ou moins éclairés du moralisme des Proverbes et des sentences des Sages, des âmes avant tout pieuses qui ne s'absorbaient pas dans le légalisme des pharisiens, pour lesquelles le salut avait cessé d'être uniquement un rétablissement national en devenant une question avant tout individuelle. C'est parmi eux que Jésus a trouvé ses disciples; ce sont eux qui ont formé la première communauté chrétienne. Leur piété simple et naïve, leur aversion pour les subtibilités légalistes où se complaisaient les pharisiens et pour le cérémonialisme essénien, leur conception toute morale et fort peu intellectuelle de la vie, leur penchant pour les rêves apocalyptiques, tout cela se retrouve chez les premiers disciples de Jésus, à tel point qu'il est souvent difficile, surtout en ce qui concerne les espérances apocalyptiques, de distinguer en eux ce qui leur vient de Jésus et ce qui leur vient de cette piété juive antérieure par laquelle ils étaient préparés à recevoir la prédication de l'Évangile. L'épître de Jacques, les éléments les plus anciens des évangiles synoptiques, la Didachê sont des témoignages de cette première forme du Christianisme. M. Vernon Bartlet a très bien fait de mettre cet élément en lumière plus qu'on ne le fait généralement.

Nous aurions aimé par contre qu'il fît davantage ressortir l'autre facteur capital de la genèse des primitives communautés, le facteur hellénique ou judéo-alexandrin des Juifs de la Diaspora, parmi lesquels se recrutèrent la plupart des chrétiens, aussitôt que le Christianisme sortit de Palestine. Il s'est borné à l'indiquer en quelques lignes (p. XVIII et XIX). Au risque d'allonger son Introduction il aurait dû consacrer plusieurs pages à caractériser ce Judaïsme libéral répandu tout autour de la Méditerranée. Car si le groupe des pieux croyants de Palestine a été la pépinière des premiers disciples de Jésus, le Judaïsme hellénistique a fourni le sol dans lequel la jeune tige chrétienne, transportée dès l'origine parmi les Gentils, a poussé ses racines pour devenir le grand arbre dont les rameaux devaient s'étendre sur tout l'ancien monde.

Les contradictions des récits évangéliques entre eux et avec les *Actes* en ce qui concerne les apparitions de Jésus ressuscité et l'Ascension, ne troublent pas beaucoup l'auteur. Il admet les unes et les autres successivement, sans se demander si les auteurs qui en témoignent l'entendaient ainsi. Sur ce point délicat il en est resté à l'ancienne interpréta-

tion apologétique. De même il nous semble avoir accordé à la première partie des *Actes des Apôtres* une valeur plus grande qu'elle ne mérite. L'auteur du récit canonique opère ici avec des traditions (orales ou écrites) dont il ne paraît pas avoir contrôlé de près l'exactitude. Ainsi il ne comprend plus le récit de la glossolalie à la Pentecôte. M. Vernon Bartlet suit et commente les *Actes* plutôt qu'il ne fait la critique de leur témoignage.

Sur un point cependant il brise nettement avec la tradition reçue, en ce qui concerne les voyages de Paul à Jérusalem (*Galates*, II, et *Actes*, XI, 30; XII, 25; XV) : il pense que l'apôtre vint une première fois à Jérusalem, vers l'an 44, après avoir constaté le succès de sa prédication libérale à Antioche, pour s'entendre à ce sujet avec les conducteurs de la communauté mère, selon *Galates*, II, 1, et suiv. Les concessions qui lui furent faites étaient accompagnées d'une condition, savoir que ses disciples et lui se souviendraient des pauvres de Jérusalem. Conformément à cette requête, Paul serait retourné à Jérusalem en l'an 46 pour apporter des secours aux frères en un moment de famine, d'après *Actes*, XI, 25. L'apôtre Pierre, par reconnaissance envers l'église sœur, se serait alors rendu à Antioche, où aurait eu lieu la fameuse altercation entre les deux apôtres rapportée *Gal.* II, 11 et suiv. Enfin après le premier voyage missionnaire de Paul, celui-ci serait venu une troisième fois à Jérusalem, en l'an 49, pour en finir avec l'opposition du parti judaïsant dont l'influence s'était accrue dans cette ville et qui s'efforçait même par des émissaires, de ramener aux pratiques judaïques les nouveaux convertis de l'apôtre. C'est à ce troisième voyage que se rapporterait le récit du chap. XV des *Actes* (conférence de Jérusalem). De cette façon il serait possible de concilier le témoignage de Paul dans chap. II des *Galates*, d'après lequel il n'était pas venu à Jérusalem depuis sa première rencontre avec les apôtres après sa conversion, avec les *Actes* qui placent la visite de bienfaisance avant la conférence de Jérusalem. Mais alors il faut admettre que Paul serait venu deux fois à Jérusalem pour débattre avec les chrétiens de cette ville la légitimité de son apostolat libéral. Or le récit de l'*Épître aux Galates* n'autorise guère une pareille hypothèse. Paul s'y exprime, au contraire, comme un homme qui n'a jamais entendu se soumettre à une autorisation quelconque de la part des conducteurs de l'église de Jérusalem, puisqu'il tient son évangile de Christ lui-même, du Christ glorifié et céleste, non pas des hommes. C'est l'auteur des *Actes*, au contraire, qui poussé par le désir de montrer que les apôtres sont au fond d'accord, atténue beaucoup l'at-

titude de Paul. Et ce serait lui qui aurait omis de mentionner le fait qu'à deux reprises Paul serait venu faire sanctionner à Jérusalem la légitimité de son œuvre! Voilà qui n'est guère vraisemblable. Sur quoi, d'ailleurs, repose cette hypothèse? Simplement sur le désir de faire disparaître une contradiction entre l'*Épître aux Galates* et les *Actes*. Ceux-ci motivent par une inspiration du Saint-Esprit l'envoi de subsides à l'église de Jérusalem par l'entremise de Paul et n'y voient nullement l'accomplissement d'un engagement antérieur pris par l'apôtre Paul.

Dans la description des voyages de Paul M. *V. B.* s'est beaucoup inspiré des travaux du professeur Ramsay, sans toutefois le suivre dans toutes ses conclusions. Les discussions de critique littéraire sur l'authenticité des épîtres de Paul — ce grand objet d'effroi pour tous ceux qui s'adressent à des lecteurs non spécialistes — sont reléguées dans un appendice du livre. Elles sont du reste sommaires et d'esprit très conservateur. L'authenticité des *Épîtres aux Éphésiens* et aux *Colossiens* paraît tellement assurée qu'elle n'a même pas besoin d'être démontrée (que dira de cela M. Orello Cone?). Les *Épîtres pastorales* elles-mêmes sont conservées; à peine admet-il la possibilité de certaines additions ou interpolations ultérieures. Les différences de style, de terminologie et de pensée s'expliquent suffisamment par le fait que ce sont des lettres intimes et d'ordre pratique; le contraste entre le dialectique ou la méthode de raisonnement des Pastorales et celle des épîtres authentiques n'est même pas mentionné. Toute cette partie critique nous paraît manifestement insuffisante. L'auteur repousse avec raison l'hypothèse de la seconde captivité de l'apôtre et de sa mort en 67 ou 68, que les travaux de Lightfoot ont popularisée en Angleterre. Il montre fort bien que dans le célèbre passage de l'Épître de Clément Romain aux *Corinthiens*, v, 7, vi, 1, le martyre de Pierre et de Paul à Rome est présenté comme antérieur à celui des victimes de la persécution de l'an 64 à Rome (nous dirions plus volontiers : contemporain), mais qu'il n'y est certainement pas considéré comme postérieur.

Une analyse détaillée de cette longue histoire appellerait encore beaucoup d'autres réserves de notre part. Comment est-il possible, par exemple, de continuer à attribuer l'*Épître de Jacques* au frère de Jésus, dont le rôle dans la première communauté de Jérusalem, quelque soin que l'on prenne d'en atténuer le rigorisme judaïsant, procède nécessairement d'une conception de la vie chrétienne toute différente de celle que représente cette lettre exquise, toute pénétrée de levain évangélique? L'authenticité de I *Pierre* ne nous paraît pas plus défendable.

Mais M. *V. B.* va jusqu'à admettre l'authenticité partielle de II *Pierre*, après élimination de II, 1 à III, 7, qui serait une interpolation ultérieure, et rapporte cette épître ainsi expurgée à une date antérieure à celle de I *Pierre*. Quant au IVe évangile, les lecteurs ne se douteront même pas des difficultés insurmontables que soulève son attribution traditionnelle à l'apôtre Jean.

En résumé l'Age apostolique de M. Vernon Bartlet manque d'une solide base critique. Même en concédant à l'auteur qu'il ne pouvait pas, dans un ouvrage de ce genre, discuter en détail les nombreuses questions de critique littéraire que le sujet comporte, on était en droit de lui demander d'asseoir l'histoire qu'il raconte avec une réelle compétence et avec un sens historique assez juste, sur une critique moins timorée des sources. Sa manière très indépendante de comprendre l'histoire apostolique jure avec sa méthode de critique biblique. De là de regrettables disparates.

JEAN RÉVILLE.

L. L. PAINE. — **The Ethnic Trinities and their relation to the Christian Trinity**. — Boston, Houghton, 1901. 1 vol. in-8 de VII-368 pages.

Voilà un titre qui nous met quelque peu en défiance et cette impression ne s'atténue pas, quand la Préface nous avertit que l'auteur se propose d'étudier le dogme chrétien de la Trinité, simultanément avec les Trinités des autres cultes, « comme formant un seul chapitre dans l'histoire comparée des Religions ». Heureusement le volume, quelques réserves qu'il y ait à faire sur sa thèse principale, vaut mieux que son titre et que son programme. Tout d'abord, on se sent quelque peu désarmé par cette courageuse déclaration d'un théologien : « La Religion comparée, presque la plus jeune des sciences, est destinée à révolutionner en bien des points la théologie et la philosophie ; elle répand une nouvelle clarté sur l'origine et l'extension d'idées et de croyances qu'on s'imaginait isolées ou réservées à quelques privilégiés ; elle fournit la preuve concluante que toutes les religions humaines sont le résultat d'un lent et large développement, subordonné à une loi qui est universelle dans sa portée. A cette loi, le Christianisme, en tant que système de croyances et de dogmes, ne forme pas exception ». L'auteur reste absolument fidèle à ce point de

vue; ce qu'on peut même lui reprocher, c'est de le pousser trop loin, quand il veut découvrir dans la Trinité chrétienne les mêmes facteurs que dans toutes les Trinités « ethniques ». Ces facteurs, à l'en croire, seraient : 1° le caractère sacré attaché au nombre trois ; 2° le type familial ou principe de la génération ; 3° la théorie de la médiation.

Je commencerai par faire observer à l'auteur que le sens dans lequel il prend le terme de Trinité manque de précision. La plupart des Trinités « ethniques » qu'il attribue aux cultes polythéistes, ne sont, en réalité, que des juxtapositions de trois divinités se différenciant simplement des autres dieux par un peu plus de puissance ou de prestige ; tandis que, au sein du christianisme, les membres de la triade diffèrent des autres êtres, tant surhumains qu'humains, en nature et en substance. La vraie distinction — que l'auteur admet, du reste, jusqu'à un certain point — c'est celle qui existe entre les triades mythologiques ou naturistes, dues à des circonstances accidentelles et les trinités philosophiques, c'est-à-dire fondées sur un raisonnement métaphysique. Ces dernières ne se rencontrent que dans le christianisme et le brahmanisme, peut-être le zoroastrisme.

M. Paine passe assez rapidement sur les triades des Égyptiens et des Chaldéens, pour s'étendre sur les « trinités » des races Aryennes. Voyons jusqu'à quel point il est fondé à y constater la présence des trois facteurs ci-dessus mentionnés :

1° On peut spéculer indéfiniment sur l'application des nombres à des séries régulières de phénomènes ; mais, en dehors de l'arithmétique mystique des pythagoriciens, nous ne connaissons aucun système religieux où certains nombres auraient été vénérés, de propos délibéré, pour eux-mêmes et non à raison de ce qu'ils représentent. Nulle part il n'y a eu trois dieux, parce que le chiffre 3 est doué d'une vertu spéciale, mais le chiffre 3 a été doué de cette vertu, parce qu'on croyait à trois dieux — à trois mondes — à trois éléments personnifiés, etc. C'est ainsi que le chiffre 7 est également vénéré chez les anciens — non pas, comme le suppose l'auteur, parce que c'est un nombre impair — mais parce que, depuis les découvertes de l'astronomie chaldéenne, toute l'antiquité, y compris l'Inde brahmanique, a admis l'existence de sept planètes. M. Paine reconnaît lui-même que beaucoup de ses « trinités ethniques » offrent une certaine élasticité, passant à des combinaisons plus complexes de 4, 5, 6 divinités. Même en ce qui concerne les trinités métaphysiques, peut-on entièrement assimiler le cas où les médiateurs sont au nombre de deux (comme dans la Trinité de Plotin, où l'Être par excellence,

Τὸ Ἕν, se révèle successivement par l'Esprit, ὁ νοῦς, et par l'âme universelle, ἡ ψυχή) et le cas où ils sont au nombre de trois (comme dans la Trimourti, où l'Être unique et absolu se manifeste successivement en tant que Brahma, Vishnou et Çiva)?

2° L'application de l'idée de génération à la formation de l'univers a conduit la plupart des peuples polythéistes à la conception d'un couple primordial. Toutefois ni dans la mythologie des Grecs et des Latins, ni dans celle des Germains, ni dans celle des Hindous, le fruit de cette union n'a été regardé comme unique et n'a formé, à côté de ses divins parents, le troisième membre d'une trinité ou même d'une triade. Zeus, Poseidon et Hadès représentent trois mondes ou trois éléments juxtaposés — tout comme, chez les brahmanes — Sourya, Vayou (ou Indra) et Agni. Le type familial ne se rencontre pas davantage dans la Trimourti et, au sein de la trinité chrétienne, il se réduit aux relations du Père et du Fils. M. Paine déploie beaucoup d'érudition à montrer que la Vierge Θεοτόκος *aurait dû* logiquement constituer la troisième personne; — mais, enfin, elle ne l'est pas devenue et c'est le Paraclet qui a pris les devants.

3° « C'est surtout l'élément médiateur, écrit M. Paine, qui met la Trinité chrétienne dans la relation la plus étroite et la plus intime avec les trinités ethniques ». — Il est certain que, partout, la désanthropomorphisation progressive de la Divinité amène l'introduction d'un Médiateur. Cependant, comme l'observe l'auteur lui-même, cette idée de médiation n'implique nécessairement que deux êtres divins. Pourquoi donc un troisième? M. Paine répond à cette objection, dont il sent la force, en empruntant à un compte-rendu paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* de 1898 ce passage de M. Nathan Söderblom : « L'homme, effrayé de se trouver devant la puissance et la majesté divines, place des intermédiaires entre son Dieu et lui-même, qui, divinisés à leur tour, demandent encore des intermédiaires ». Mais alors pourquoi s'arrêter à deux ou même à trois?

Quand on se place au point de vue purement historique, on ne peut se soustraire à l'impression que la troisième personne de la Trinité chrétienne fait double emploi avec le Logos. Le savant professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire de Bangor, qui se trouve, dans cette question, sur son véritable terrain, nous explique, avec autant de sagacité que d'érudition, *comment* le Paraclet s'est graduellement fait une place à côté du Logos, pour constituer finalement la Trinité athanasienne. Mais il ne nous donne pas le *pourquoi* psychologique de cette évolution. A la vérité, il insiste spécialement — et non sans raison — sur l'influence qu'a

pu exercer ici la conception trinitaire de Plotin. Mais, dans ce dernier système, le troisième terme, ἡ ψυχή, est également, soit une superfétation, si on se place au point de vue d'une médiation unique, soit un arrêt illogique, dans la chaîne des éons que les écoles gnostiques du temps déroulaient à volonté.

Parmi les autres cultes, où la nécessité d'une médiation aurait amené la formation d'une Trinité, l'auteur cite encore le zoroastrisme, en invoquant une citation de Plutarque : « Entre Oromasdès et Ahriman se tient Mithra qui, pour cette raison est appelé par les Perses μεσίτης » (*De Is. et Osir.* c. 46). D'après tout ce que nous connaissons de l'ancienne religion perse, ce passage signifie simplement que Mithra, dieu de la lumière répandue dans l'atmosphère, occupe une position intermédiaire entre le ciel, où règne Ahura Maçda, et le monde souterrain, où réside Ahriman avec ses milices ténébreuses. Mithra exerce certainement des fonctions médiatrices; mais, quoi qu'en dise M. Paine, entre l'homme et Dieu, non entre celui-ci et le génie des ténèbres, dont il reste l'adversaire inconciliable. Chose étrange ! il existe dans le zoroastrisme une combinaison théologique, devenue officielle sous les Sassanides, qui offre bien plus le caractère d'une trinité et que cependant notre auteur s'abstient de citer : c'est le système qui, au-dessus des deux principes irréductibles de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal, respectivement personnifiés par Ormuzd et Ahriman, place l'Être absolu et primordial, Zervan Akarana, le Temps sans bornes.

En résumé nous accorderons volontiers à l'auteur que le développement de tous les phénomènes religieux sans exception s'opère suivant des lois générales; mais il ne s'ensuit point que ces phénomènes, là même où ils offrent quelque ressemblance extérieure, puissent toujours être ramenés à des facteurs identiques. Les triades ne sont pas forcément des trinités et même ces dernières ont des origines diverses dans les cultes où nous les rencontrons.

L'auteur termine son volume par une série de chapitres, intitulés : « La mission providentielle du Christianisme comme religion universelle » ; « Les lacunes du Christianisme dans l'accomplissement de sa mission » ; « Les périls du Christianisme organisé; « Ignorance et insincérité » ; « Le nouveau problème de la théologie moderne », où il marque, avec autant d'élévation que de talent, l'attitude prise de nos jours par le christianisme libéral dans le monde anglo-saxon.

GOBLET D'ALVIELLA.

PETIT DE JULLEVILLE. — **Les Saints. La Vénérable Jeanne d'Arc.** — Paris, Victor Lecoffre, 1900. In-12, 1-200 p.

Ce petit livre, qui contient beaucoup, fait partie de la série de biographies de saints dont la *Revue* a déjà analysé bon nombre de volumes. Il est certainement un essai de préparation à la canonisation officielle de l'héroïne de Domremy qui, d'après le décret pontifical ratifiant celui de la Congrégation des Rites du 27 janvier 1894, est admise depuis sept ans à la dignité de *vénérable*. C'est un des degrés intermédiaires et, si nous ne nous trompons, le dernier qu'il faut qu'un saint ou une sainte en perspective franchisse avant qu'on lui décerne le titre de *bienheureux* ou de *bienheureuse canonisée*, c'est-à-dire recommandée par l'autorité ecclésiastique suprême au culte spécial que l'Église n'accorde aux personnages d'élite qu'après examen de leur *cause* et qu'elle range définitivement par là dans la catégorie des saints authentiques.

On voit donc d'ici le but et l'esprit de la publication du petit livre en question. Cela ne nous met que plus à l'aise pour savoir gré à feu M. Petit de Julleville d'avoir su éviter l'écueil où tombent le plus souvent les panégyristes. Dans leur enthousiasme sincère ou de commande, ceux-ci ont le tort fréquent de taire ou de dénaturer, peut-être même de ne pas voir, ce qui pourrait mettre une sourdine à leur engouement comme à celui qu'ils espèrent communiquer à leurs lecteurs. M. Petit de Julleville n'était pas de leur société. Il était trop consciencieux pour ne pas reconnaître que parfois, très rarement, mais enfin dans quelques occasions, Jeanne d'Arc a faibli, je veux dire payé son tribut à la faiblesse humaine; soit, par exemple, quand elle se jeta du haut en bas de la tour de Beaurevoir pour ne pas tomber au pouvoir des Anglais (cela, malgré ses *voix*), soit quand, épouvantée par la perspective du bûcher, elle signa une rétractation, que d'ailleurs elle révoqua bientôt après. Que ces faiblesses ne soient pas de nature à la diminuer à nos yeux, nous l'accordons volontiers à M. Petit de Julleville. Nous nous demandons seulement si la constatation de ces moments tragiques d'une existence qui, dans sa brièveté, en compta un si grand nombre où elle fut admirable, peuvent se concilier avec le type de la sainteté telle que jusqu'à nos jours l'Église l'a comprise, sanctionnée et présentée à la vénération de ses fidèles.

C'est que Jeanne d'Arc, si elle doit être un jour canonisée, ne sera certainement pas une sainte comme une autre. Toute bonne catholique

qu'elle soit d'intention, elle est, qu'on me permette le mot, trop *laïque* pour ne pas être mise à part. D'abord elle est d'un patriotisme exalté, que nous ne lui reprocherons certainement pas, mais qui jure inévitablement avec le caractère cosmopolite ordinaire aux saints dont l'Église catholique a consacré le culte sur toute la terre. Très consciencieuse pratiquante, elle n'est pourtant ni une ascète, ni une *orante* à jet continu. C'est une femme d'action avant tout, et les partisans les plus zélés de sa canonisation ne savent peut-être pas qu'ils prouvent par leur zèle même combien l'idéal de la perfection humaine a changé depuis le moyen âge. Qu'on lise la vie des saints les plus en renom, il me semble bien difficile qu'on échappe à cette conclusion. Un seul exemple pour me faire faire bien comprendre. Est-ce une parole de sainte, au sens traditionnel du mot, que cette gaillarde réponse qu'elle fit à ses juges quand ils lui demandèrent pourquoi elle avait remplacé l'épée miraculeusement retrouvée à Fierbois par une épée de Bourguignon blessé ou fait prisonnier? « C'est, dit-elle, parce que c'était une bonne épée de guerre, bonne pour *bailler de bonnes buffes* (bonnes tapes) *et de bons torchons.* » Parbleu! la guerrière était bien dans son rôle en parlant ainsi; mais la sainte?

Je ne serais pas même surpris si j'apprenais que M. Petit de Julleville a éprouvé un certain sentiment de gêne littéraire en intitulant son livre « La *vénérable* Jeanne d'Arc ». Je ne sais pourquoi mon oreille profane souffre un peu de l'application de cette épithète à la jeune martyre de la nationalité française. Oh! ce n'est nullement faute de respect et de profondes sympathies. Appelez-la « l'admirable », « l'héroïque », la « sublime » Jeanne; je souscrirai de tout mon cœur. « Vénérable », ce mot entraîne fatalement avec lui l'idée d'une personne âgée, d'autant plus digne de vénération qu'elle a jusqu'à la fin de sa vie fait briller les éminentes vertus qui ennoblissaient déjà sa jeunesse et son âge mûr. S'en servir pour caractériser la jeune paysanne qui, dans l'étonnante ferveur de son amour pour son pays et pour son roi, ne craignit pas de monter à cheval et d'aller se battre avec l'intrépidité d'un soldat aguerri par cent batailles, pour terminer à 20 ou 21 ans sa courte vie sur un bûcher bien plus déshonorant pour ses bourreaux que pour elle, c'est, je le répète, abuser du mot, et je présume que ce qui aura fait passer M. Petit de Julleville, qui écrivait bien, sur cette impropriété littéraire, c'est que le titre de « vénérable » a été décerné à Jeanne d'Arc par une autorité devant laquelle il ne se permettrait pas la moindre critique. Mais cela revient à mon dire, savoir que si Jeanne d'Arc doit un jour être proclamée *sainte* au Vatican (ce qui nous laisse au fond très indifférent,

parce qu'elle n'en sera pour nous ni grandie, ni diminuée), ce sera une sainte bien à part et qui se trouvera singulièrement isolée dans la légion des bienheureuses où elle aura été enrégimentée.

Il faut, d'autre part, louer l'auteur du soin qu'il a pris de reconstituer son histoire d'après les documents les plus authentiques et indépendamment de la légende qu'une reconnaissance tardive des services qu'elle a rendus a brodée sur la réalité historique. Il reconnaît avec impartialité qu'il faut faire beaucoup moins de fond sur les témoignages du procès de réhabilitation de 1455 que sur ceux du procès de condamnation de 1431. Il stigmatise à bon droit l'abandon auquel elle fut laissée par un roi ingrat et par une Cour où dominaient l'intrigue, l'ambition personnelle, la jalousie et la corruption. Combien de gens, même parmi les instruits, savent que le plus perfide adversaire de Jeanne fut, avec La Trémoille, ministre favori du roi, Regnault de Chartres, archevêque de Reims, le même qui avait présidé l'interrogatoire de Poitiers et qui avait sacré Charles VII dans sa ville archiépiscopale, ouverte si crânement, contre toute espérance, grâce à la décision avec laquelle Jeanne, Orléans une fois délivré, avait mené les choses et déblayé la route? Si, tout de suite après, les troupes royales ne reprirent pas Paris, ce ne fut certes pas de sa faute, mais bien celle des chefs défiants et mal inspirés qui ne la suivaient qu'à contre-cœur. Ils ne comprenaient pas que la force de Jeanne d'Arc était tout entière dans la confiance qu'elle avait ranimée au cœur d'un peuple découragé par une lamentable série de revers, et que ces mouvements d'enthousiasme populaire renversent tous les obstacles pendant qu'ils durent. Ils ne durent jamais aussi longtemps qu'il faudrait, mais c'est une raison de plus pour les utiliser quand ils sont dans toute leur énergie et pour se souvenir du proverbe vulgaire qu'il faut battre le fer pendant qu'il est chaud. Les succès obtenus permettent ensuite aux hommes de tactique réfléchie et d'expérience calculatrice de déployer leur habileté et d'achever l'œuvre commencée. Il fallut vingt ans pour accomplir après le supplice de l'infortunée l'œuvre nationale qu'elle avait si brillamment inaugurée, que sa défaite finale et sa mort laissèrent en suspens et qui aurait peut-être bien été menée promptement à bonne fin si on l'avait sérieusement aidée, au lieu de la contrecarrer constamment d'une manière telle qu'on eût dit qu'on voulait sa perte. Hélas! le moment était proche où, de même que les Anglais étaient exaspérés d'avoir été vaincus par une femme, bon nombre de Français rougiraient de lui devoir leur délivrance. Cette remarque, que nous empruntons à M. Petit de Julleville, est de toute justesse.

A propos des Anglais et sans nier aucunement la direction partiale imprimée par l'autorité anglaise au procès de Rouen, nous trouvons que M. P. de Julleville est trop sévère dans son appréciation de leur conduite. Trop de Français, et en tête l'Université de Paris, furent d'avis que les droits du roi d'Angleterre au trône de France étaient incontestables, pour que les Anglais se rendissent facilement à l'idée qu'il n'était qu'un usurpateur. Il y avait à leur actif ce malheureux traité de Troyes, signé par Charles VI et qui privait le dauphin, futur Charles VII, de tout droit de succéder à son père, et il serait absurde d'exiger d'eux un respect timoré de la loi salique dont l'évocation ne remontait qu'au premier roi Valois et qui n'était pas en vigueur en Angleterre. La guerre de cent ans, de féodale qu'elle était à l'origine, était devenue nationale depuis qu'en débarquant en France leurs milices recrutées dans les rangs inférieurs de la population anglaise, les gouvernants anglais avaient appris au peuple de France que c'était bel et bien une nation étrangère qui prétendait s'établir sur leur sol et les dominer. Les désastres successifs avaient comprimé le mouvement de réaction anti-anglaise, mais ne l'avaient pas détruit, et Jeanne d'Arc sortit précisément de l'un des coins de France où le sentiment français était le plus exalté. En ce temps-là le roi de France et son royaume ne faisaient qu'un, on ne pouvait concevoir l'un sans l'autre et c'est pourquoi Jeanne les enveloppa l'un et l'autre d'un même ardent amour qui, s'il ne se fût agi que de la personne du roi, aurait pu être mieux placé. Mais on conviendra que du point de vue anglais on ne pouvait envisager les choses du même œil. Par suite d'une ignorance qui tenait à l'enseignement même de l'Église du Moyen-Age, tout ce qui était extraordinaire, étonnant, merveilleux, venait de Dieu ou venait du Diable. Il n'y avait pas de milieu, et on eût bien surpris les hommes de cette première moitié du xve siècle si on leur avait parlé de notre interprétation subjective des visions, des apparitions et des *voix* surnaturelles. Disons plutôt qu'ils n'eussent pas compris un traître mot à nos explications. N'y a-t-il pas encore de nos jours quantité de personnes incapables d'en concevoir même l'hypothèse?

Cela posé, si les Français, le peuple surtout, réveillés de leur torpeur découragée par l'appel de Jeanne, crurent aisément à sa mission divine parce que son initiative répondait à leurs secrets désir et qu'un premier succès éclatant, inespéré, parut la confirmer, les Anglais ne purent comprendre la chose de même et ne voulant pas, ne pouvant pas admettre que la prodigieuse réussite de Jeanne fût due à une direction divine, ils furent nécessairement poussés à croire qu'elle venait du Diable. Jeanne n'était

donc pas pour eux une inspirée d'en haut, c'était une servante du Diable, c'était une sorcière. Notez bien que cela n'était pas précisément fait pour lui nuire, tant qu'elle n'était pas en leur pouvoir. Des témoignages nombreux attestent que, dès qu'elle paraissait, elle et sa bannière, un tas de soldats anglais se sentaient comme paralysés, n'avaient plus même la force de bander leurs arbalètes et s'enfuyaient frappés de terreur. Ils fuyaient devant la sorcière, de même que leurs adversaires suivaient avec allégresse la missionnaire de Dieu. Le malheur est que ces allégresses-là ont besoin pour se soutenir du succès continu. A partir du moment où Jeanne subit des revers, le doute commença à se glisser dans leurs cœurs et la hardiesse à renaître chez les Anglais. Ce fut bien pis encore quand elle eut été faite prisonnière, incarcérée et déférée à un tribunal d'inquisition.

Car c'est bien un tribunal d'inquisition, composé selon toutes les règles et même avec un soin minutieux, qui la condamna à Rouen. Cette vérité est indiscutable aujourd'hui; nous la prouverions facilement si on la contestait. Et c'est encore pour cela que la canonisation de Jeanne d'Arc, si elle doit avoir lieu, lui donnera une place tout à fait originale parmi les saintes. J'ai beau interroger ma mémoire, je ne m'en rappelle pas une qui ait été condamnée par un tribunal d'église.

M. Petit de Julleville, tout en faisant à la réalité historique les concessions déjà signalées, croit visiblement à la mission miraculeuse de Jeanne d'Arc et, sans s'appesantir sur les détails concrets, il affirme le caractère surnaturel et réel des apparitions et des *voix* qui la guidèrent, la conseillèrent et la consolèrent jusqu'à la fin. Sans discuter la question, ce qui nous entraînerait trop loin, nous avons bien le droit de lui demander pourquoi il n'a pas mieux résolu la contradiction résultant de son échec final et des promesses premières qu'elle avait reçues de saint Michel, de sainte Catherine et de sainte Marguerite, les trois personnages célestes qui figurent au premier rang dans ses visions et dans ses *auditions* mystérieuses plus fréquentes que ses visions. C'est une entorse infligée à l'histoire dans l'intérêt de la dynastie régnante que la tradition d'après laquelle la mission divine de Jeanne avait pris fin sitôt après le sacre de Charles VII à Reims. Il en résultait que les revers qu'elle subit ensuite provinrent de sa persistance à vouloir continuer la guerre en personne et à dépasser ainsi la limite en deçà de laquelle ses protecteurs célestes lui avaient garanti la réussite : cela est complètement inexact. Jeanne dès le principe déclare nettement à ceux qui l'interrogeaient qu'elle avait reçu de Dieu une quadruple mission : 1° Délivrer Orléans; 2° Mener le

dauphin Charles à Reims pour y être sacré; 3° Rendre Paris au roi; 4° « Bouter » tous les Anglais hors de France. On pourrait y ajouter la mise en liberté de Charles d'Orléans dont la captivité prolongée en Angleterre lui causait un candide chagrin. Mais ce dernier point ne rentrait pas dans sa mission nationale proprement dite et des quatre points essentiels de son programme tel que ses *voix* le lui avaient prescrit en lui promettant le secours divin jusqu'à son parfait accomplissement, elle ne put réaliser que la moitié. Il est faux qu'après le sacre de Reims elle eût *voulu* retourner dans sa famille, quand même il se peut qu'elle en ait ressenti le *désir*. C'est elle qui insista le plus pour qu'on marchât immédiatement sur Paris dans la confiance qu'elle avait d'y pénétrer victorieusement. L'échec de la tentative lui fut très douloureux et le sentiment plus ou moins obscur d'un démenti infligé par les événements aux assurances qu'elle croyait fondées sur des déclarations infaillibles commença à germer dans son intelligence à la fois si naïve et si avisée. Pourtant et malgré d'autres pénibles expériences, la foi reprenait toujours le dessus, ses *voix* revenaient toujours la conseiller et la consoler. Il en fut de même pendant la longue agonie morale de Rouen où jusqu'à la fin elle espéra que, d'une manière quelconque, le bras de Dieu interviendrait en sa faveur. Espérance qui chaque jour devenait plus invraisemblable. L'épisode de la rétractation doit avoir coïncidé avec un moment de découragement trop naturel pour qu'on ose lui en faire un reproche. Une dernière fois elle se ressaisit à l'ouïe des *voix* qui la blâmaient de sa faiblesse et elle mourut en affirmant que, malgré tout ce que les docteurs et les prélats avaient pu lui dire, les *voix* qui l'avaient poussée à entreprendre sa tâche étaient des voix divines.

Cela prouve certainement une conviction tellement tenace que, si elle peut vaciller quelquefois, elle ne saurait être extirpée. Mais cela ne détruit pas le fait brutal que les promesses qu'elle croyait avoir reçues ne furent pas tenues. Voilà un point sur lequel son nouvel historien ne nous a pas fourni d'explication acceptable.

Je me serais aussi attendu à ce que, familier comme il l'était assurément avec l'hagiographie, le regretté M. Petit de Julleville aurait élucidé un point intéressant de l'histoire de Jeanne d'Arc, celui qui concerne l'opiniâtreté qu'elle mit à continuer de porter des habits masculins malgré les remontrances qu'on lui adressait en lui faisant observer que l'Église condamnait sévèrement ce genre de travestissement, ce qui était très vrai. Jeanne, toute ignorante qu'elle fût, devait pourtant savoir que cette interdiction n'était pas absolue. En effet, de ses deux saintes de pré-

dilection, sainte Catherine (pas celle de Sienne, mais celle d'Égypte) et sainte Marguerite qui étaient l'objet de ses dévotions enfantines dans l'église de son village, la seconde avait porté des habits d'homme pendant plusieurs années, menant sous ce costume masculin la vie du moine le plus irréprochable, et que cela ne l'avait pas empêchée de mourir en odeur de sainteté. On ne peut pas admettre en effet, quand on pense à sa piété si ardente et à sa vive intelligence qu'elle se fût attachée particulièrement à sainte Marguerite sans s'être jamais enquise de la légende dont elle était l'héroïne et dont ce pieux déguisement, adopté pour des raisons du plus austère ascétisme, constitue le trait le plus saillant[1]. Du reste sainte Marguerite n'est pas la seule sainte qui ait porté des habits d'homme et à cet égard du moins, si Jeanne d'Arc obtient les honneurs de la canonisation, elle ne sera pas seule dans le chœur des bienheureuses à rappeler que l'Église ne fut pas toujours aussi sévère sur cet article de la discipline.

Nous aurions encore sur bien des détails de son récit des doutes et même des négations formelles à présenter. Mais il nous faudrait donner à cette notice que notre intention était de faire plus courte des dimensions qui se rapprocheraient de celles du livre lui-même. Terminons par une observation générale qui a son importance.

Il ne s'agit nullement de faire de Jeanne d'Arc une protestante avant la Réforme. Si pareille thèse a été proposée, elle est démentie par tout ce que nous savons d'elle, de ses croyances et de son genre de piété. L'idée d'être retranchée de l'Église lui était odieuse. Seulement elle se croyait en droit de maintenir contre n'importe qui, contre toute la hiérarchie ecclésiastique elle-même, sa conviction indéracinable que l'œuvre qu'elle avait entreprise était divine, voulue de Dieu, ordonnée par des messagers célestes, et c'est de cette conviction opiniâtre qu'elle est morte. Car elle voulait bien s'en rapporter au pape, si on la menait devant lui, mais, disait-elle toujours, « Dieu premier servi ». En d'autres termes, Jeanne d'Arc fut une individualiste en religion, très soumise d'intention à l'Église, mais décidée, s'il le fallait, à affirmer la persuasion de sa conscience individuelle devant n'importe quelle autorité collective. C'est par ce côté qu'elle est moderne. Les trois bûchers de Jean Hus, de Jeanne d'Arc et de Savonarole, qui projettent sur le xve siècle leur sinistre lueur, ont ce trait commun que les trois suppliciés n'eurent aucune velléité de se séparer de la catholicité et moururent tous les trois pour avoir eu

1) V. sa légende dans Jacques de Voragine, CLI, *alias* CXLVI, édit. Graesse, Leipzig, 1850, approuvée par l'autorité ecclésiastique.

foi dans leur idée personnelle malgré les sommations de l'autorité qui exigeait d'eux qu'ils y renonçassent.

Et voilà pourquoi, si j'avais l'honneur d'être membre de la Sacrée Congrégation des Rites, j'y regarderais à deux fois avant de canoniser une sainte aussi étrange. J'aurais peur de canoniser avec elle le droit intangible de la conscience individuelle. Mais heureusement ce ne sont point nos affaires.

ALBERT RÉVILLE.

CHARLES LEA. — **The Moriscos of Spain : their conversion and expulsion.** — Philadelphia, Lea Brothers C°, 1901, XII et 463 pp. in-8°.

Ce nouvel ouvrage de l'auteur de l'*History of the Inquisition of the Middle Ages*, porte sur une des questions les plus importantes de l'histoire religieuse, politique et économique de l'Espagne : l'expulsion des Morisques en 1609, dernier épisode de la longue lutte entre la Croix et le Croissant sur le sol de la Péninsule, qui tout d'abord ne devait former qu'un chapitre d'une histoire générale de l'Inquisition espagnole que prépare en ce moment l'érudit américain. Mais en examinant de plus près ses matériaux, il a semblé à M. Lea que le sujet méritait une étude à part, car, nous dit-il, « non seulement ce sujet contient une tragédie qui excite la plus vive sympathie, mais il offre le résumé des erreurs et des tendances, qui, combinées, conduisirent en un peu moins d'un siècle l'Espagne de la splendeur de Charles-Quint à l'humiliation de Charles II ».

L'information de M. Lea, ce qui ne surprendra pas les lecteurs de ses précédents travaux, est très étendue et très sûre; il a pris connaissance des nombreux écrits contemporains de l'expulsion dus à des théologiens, des fonctionnaires, des publicistes, il s'est servi des travaux de l'érudition moderne et les a complétés par de nouveaux documents puisés dans les archives espagnoles. Son point de vue est celui d'un écrivain protestant et libéral, qui défend avec vigueur les idées de tolérance, qui réprouve les procédés de compression et de violence appliqués

1) Beyrout, 1885, in-8.
2) *Arabians poetry for English Readers* privately printed, 1881, in-8.
3) دفتر المكتبة الصادقية, Tunis, 1292 hég. in-f°, p. 114.
4) *Ibid*, p. 122.
5) Khalil el-Morâdi, *Silk ed-Dorar*, Boulaq, 1301 hég., 4 v. in-8, t. II, p. 234.

Peut-on équitablement reprocher à l'Espagne de 1492 de n'avoir pas fait ce qu'aucune nation chrétienne, non seulement n'aurait accompli alors, mais n'accomplirait aujourd'hui? Qu'on songe à l'état d'esprit des Espagnols d'Isabelle la Catholique, au moment de la conquête de Grenade, ce couronnement de tant de siècles d'efforts, cet accomplissement splendide d'un vœu national. Comment aurait-elle pu supporter longtemps sur le territoire purifié la présence d'une population ouvertement ou secrètement hostile et pratiquant un culte abhorré? Le mot de François Ier à son arrivée en Espagne après Pavie est la justification du cardinal Ximenez, et montre qu'on ne pensait pas sur ce sujet autrement en France qu'en Espagne. A quelqu'un qui lui contait les prouesses des Rois Catholiques et la prise de Grenade, il demanda : « Et qu'avez-vous fait des Maures de ce royaume? — Nous les y avons laissés », lui répondit-on. — « Oh ! alors, riposta le roi, vous n'avez rien fait ». Au commencement, on essaya de la douceur et le clergé espagnol, représenté par quelques hommes éminents, dont l'un, Talavera, compte parmi les plus grands apôtres de la charité chrétienne, entreprit l'œuvre de propagande. Elle n'aboutit point, et l'on en vint aux pratiques violentes, conversions en masse, baptêmes forcés, etc. Ximenez et la nouvelle inquisition l'emportèrent. Dès lors beaucoup d'actions mauvaises furent commises : transgressions de contrats solennellement jurés, persécutions cruelles, vengeances basses sous le couvert de la religion du Christ. Il faut condamner tout cela au nom de la morale universelle, mais reconnaître aussi que même sans l'Inquisition, sans le fanatisme des convertisseurs à tout prix, sans la cupidité des fonctionnaires civils qui trouvaient leur profit dans cette chasse à l'infidèle, le résultat eût été sensiblement le même : dans quelque circonstance que ce fût, l'Espagne catholique n'aurait jamais trouvé les moyens ni de conserver ces brebis galeuses dans son troupeau ni de s'en débarrasser autrement que par un coup de force.

Sur la question économique, M. Lea, à mon avis, se prononce aussi avec un peu trop de décision. Sans nier les mérites des cultivateurs des *huertas* de Valence et de Murcie, des marchands, des industriels et des muletiers morisques, leur application au travail, leur épargne et leurs vertus domestiques, il ne faut pas non plus les trop grandir au détriment des chrétiens. L'industrie des objets fabriqués n'a jamais été prospère en Espagne, à aucune époque de son histoire, et Capmany semble l'avoir démontré dans un écrit bien connu ; quant aux travaux agricoles, cultures et irrigations, qui furent évidemment paralysés au moment de

l'expulsion de 1609, on ne saurait dire qu'ils disparurent avec la population musulmane qui les exécutait au profit des grands propriétaires terriens. Il y eut un moment de forte crise et dont les conséquences se firent sentir assez longtemps, à cause de la brusque rupture des liens qui attachaient ces vassaux au sol qu'ils cultivaient, des emprunts qu'ils avaient contractés et pour lesquels ils payaient de fort beaux revenus à leurs créanciers. Mais tout s'apaisa peu à peu ; si quelques hauts et puissants seigneurs perdirent une partie de leur fortune, il n'est pas sûr que le reste de la population chrétienne ait beaucoup souffert du départ des Morisques. D'ailleurs, beaucoup restèrent, et s'il est permis de prendre à la lettre ce que les Espagnols disent de la *sangre moruna* de tant d'habitants actuels de la région orientale, on peut conjecturer qu'une bonne partie de ce qui était assimilable fut en effet assimilé : l'armée des expulsés se composa surtout du fond irréductible. En résumé : la décadence économique de l'Espagne au XVIIe siècle tient à des causes multiples, l'expulsion da 1609 n'en est qu'un des facteurs et non le plus important.

Ces réserves faites sur les conclusions de M. Lea, je ne saurais assez recommander son livre à quiconque veut s'instruire des détails du sujet. Le livre est divisé en onze chapitres : I. Les Mudejares (c'est-à-dire les musulmans sous la domination chrétienne au moyen âge) ; II. Ximenez ; III. La Germania (conduite du pouvoir civil et du clergé envers la race conquise lors de la grande révolte sociale dans le royaume de Valence sous Charles-Quint) ; IV. La conversion par édit ; V. L'inquisition ; VI. La conversion par la propagande et l'instruction ; VII. La condition des Morisques ; VIII. La révolte des Morisques de Grenade en 1569 ; IX. Complots des Morisques et leurs négociations avec des puissances étrangères ; X. L'expulsion ; XI. Résultats.

L'érudition théologique spéciale de M. Lea lui a été d'un grand secours pour traiter à fond ce qui concerne les baptêmes, les apostasies, la procédure inquisitoriale, l'enseignement de la doctrine chrétienne, l'intervention de l'autorité pontificale, etc. ; mais ce qui a trait à l'action politique, à la résistance aux ordres royaux des grands seigneurs du royaume de Valence intéressés à garder leurs vassaux morisques, aux mesures hésitantes et contradictoires des rois et de leurs ministres, aux conflits entre les pouvoirs civil et ecclésiastique, enfin aux nombreuses questions d'ordre économique et financier qui jouent un grand rôle dans cette affaire, tout cela se trouve exposé et élucidé par l'auteur avec une compétence et une précision auxquelles on se plaît à rendre hommage ;

partout dans ce livre règne une modération qui inspire la confiance et assure à M. Lea le respect de ceux mêmes qui ne partagent pas toutes ses opinions.

Peu de temps après la publication du livre de M. Lea, a paru à Valence un important ouvrage d'un ecclésiastique espagnol, D. Pascual Boronat, *Los Moriscos españoles y su expulsion* (Valencia, 1901, 2 vol. 4°), qui apporte une abondante moisson de documents inédits. Comme on peut s'y attendre, M. Boronat s'attache à justifier la mesure prise contre les Morisques, mais il n'approuve pas tout dans la conduite des autorités civile et ecclésiastique à l'égard de la race proscrite ; ses convictions ne l'aveuglent pas et il sait reconnaître les fautes commises. Son livre complète donc celui de M. Lea, et comme les deux auteurs défendent une opinion contraire, on aimera à les contrôler l'un par l'autre. M. Lea, s'il l'avait pu, aurait certainement puisé des renseignements dans les documents produits par l'érudit valencien, mais l'économie de son travail n'aurait sans doute subi aucune modification : sur tous les points, il était suffisamment armé.

ALFRED MOREL-FATIO.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

HERMANN GUNKEL. — **Die Sagen der Genesis.** — 2e édition. Göttingen, Vandenhoeck, 1901 ; in-8, 76 pages.

Cette brochure est une édition à part de la magistrale introduction que l'auteur a écrite pour son commentaire de la *Genèse*. Il y traite successivement du caractère de la *Genèse*, recueil de légendes ; des différentes sortes de légendes contenues dans la *Genèse* ; de la forme artistique de ces légendes ; de leur histoire dans la tradition orale ; des plus anciens recueils de légendes. Jamais, à notre connaissance, ce sujet n'avait été traité avec autant d'ampleur, d'originalité et de succès. M. Gunkel entend réagir contre l'emploi trop exclusif de la critique littéraire, et il s'applique à la critique des idées. Il n'y a pas lieu de l'en blâmer ; mais sa critique réelle n'aurait pas été possible sans les longues et minutieuses recherches de la critique littéraire ; et s'il arrive à son heure, ses devanciers n'ont pas perdu leur temps.

La *Genèse* est un recueil de légendes bien caractérisées comme telles : cela va de soi, pour les récits des premiers chapitres ; mais sur le temps des patriarches et le séjour en Égypte on ne possède non plus que des anecdotes légendaires et non des renseignements proprement historiques. Les premières légendes sont analogues à celles des autres peuples ; elles répondent aux questions que la mythologie a essayé de résoudre : d'où viennent le ciel et la terre ? pourquoi l'homme est-il mortel ? d'où vient son corps ? d'où son esprit ? etc. Les légendes patriarcales sont fondées sur cette idée, que la tribu et même le peuple viennent d'un seul ancêtre, et sur la coutume d'envisager la collectivité plus que les individus, en la personnifiant ; ainsi les rapports de tribus et de peuples deviennent des rapports de parenté. Ces personnifications ont pris la consistance de véritables personnalités, mais il est encore assez facile de reconnaître le sens primitif de leurs relations et de leurs aventures ; et il arrive souvent que la légende bien entendue nous apprend plus d'histoire que si elle devait être prise à la lettre. Ces légendes répondent aussi à des questions ; pourquoi Canaan est-il esclave de ses frères ? pourquoi Joseph a-t-il un droit sur Sichem ? pourquoi Israël a-t-il erré dans le désert ? etc. Les étymologies artificielles jouent un grand rôle dans toutes ces explications, depuis l'interprétation du nom de la première femme, jusqu'à celle du nom de Iahvé. Beaucoup de légendes ont pour but d'expliquer les pratiques du culte et se rapportent à des lieux consacrés par la tradition ; elles attestent, à leur façon, que le sens

primitif des vieux usages était perdu quand elles se sont formées, mais elles n'en font pas moins connaître les idées et pratiques religieuses qui avaient cours en Israël avant les prophètes.

Les légendes bibliques ne sont pas des fictions poétiques inventées de toutes pièces par un petit nombre d'individus ; ce sont des traditions populaires qui avaient un long passé derrière elles quand on les a mises par écrit. Comme elles ne se sont pas formées par collections, mais séparément, il faut les étudier de même. Celles qui ont été réunies en cycle, comme les aventures d'Abraham et de Lot, celles de Joseph, laissent facilement discerner les différentes anecdotes qui ont été groupées. Les récits primitifs sont courts et ne mettent en scène qu'un petit nombre d'individus, parmi lesquels il est toujours aisé de retrouver le personnage principal ; les descriptions sont très sobres et les personnages caractérisés quelquefois par un simple trait ; la plupart du temps leurs sentiments ne tiennent aucune place dans la narration ; tout est subordonné à l'action, et les quelques paroles qu'on rapporte y contribuent directement. Le récit doit toujours être vraisemblable ; seulement la vraisemblance des conteurs hébreux n'est pas la nôtre ; ils trouvent naturel que toutes les bêtes tiennent dans l'arche, que le serpent parle dans Eden ; etc. La forme des récits est très travaillée, très artistique à sa manière.

Plusieurs légendes sont venues de l'étranger, notamment de Babylone, et rien n'empêche que ces dernières soient arrivées en Canaan avant les Israélites. Celles qui regardent les lieux de culte sont nées généralement dans les endroits mêmes qui en sont l'objet. C'est avec raison que la source élohiste (E) et le document sacerdotal (P) évitent d'appeler Iahvé le dieu des patriarches : en réalité les légendes patriarcales n'ont à peu près rien de commun avec le dieu d'Israël. Une adaptation s'est faite à l'esprit du peuple et de sa religion. Les mêmes légendes revenant parfois sous plusieurs formes dans la Genèse, il est aisé de voir qu'elles se sont modifiées avec le temps ; elles ont subi des retouches, des additions, des mutilations. La tendance monothéiste a été le facteur principal de ces transformations : les vieux sanctuaires au lieu d'être respectivement le séjour d'une divinité sont voués à Dieu sous des noms différents ; les pierres sacrées ne sont plus que des monuments commémoratifs. Quant aux idées religieuses, les passages les plus édifiants, ceux qui font valoir la foi et la piété des patriarches sont les moins anciens ; ceux qui montrent Dieu se battant avec Jacob ou favorisant ses ruses contre Laban appartiennent à un étage inférieur et plus lointain de la religion.

Telles sont les principales idées que développe M. Gunkel. Son commentaire en fournit la justification ; mais il a eu raison de mettre à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs, en la publiant à part, cette étude d'ensemble sur les légendes génésiaques, qui est une contribution importante à l'histoire de la religion israélite et à l'histoire générale des religions.

ALFRED LOISY.

L. Schneller. — **L'apôtre Paul et le monde ancien.** — Traduit librement de l'allemand par *J. Gindraux*. Genève, 1898.

M. Schneller est bien connu du public de langue allemande. Deux autres volumes destinés à faire connaître les lieux et les sites qui ont été le théâtre de l'activité de Jésus et de ses apôtres ont précédé celui que nous signalons ici. Quoique écrits pour le grand public, ces ouvrages ont reçu un accueil sympathique de la part de la critique indépendante. La *Theologische Literaturzeitung* notamment leur a consacré à tous des comptes-rendus très bienveillants.

Le principal mérite de M. S., c'est d'évoquer, non sans art, les paysages et les lieux qui constituent l'arrière-plan et le cadre extérieur des récits bibliques qu'il commente. Les villes avec leurs monuments, les habitants avec leurs costumes et leurs mœurs, le milieu géographique avec tout ce qu'il comporte de pittoresque revivent sous la plume de notre auteur. Il a, du reste, lui-même parcouru à cheval la Syrie, l'Asie-Mineure, la Grèce. Il connaît pour les avoir vus presque tous les endroits où s'est arrêté l'apôtre Paul.

A cette connaissance précise des lieux et de l'archéologie bibliques, M. Schneller joint un talent incontestable de description. Il sait peindre. Ce qui fait ses pages si vivantes, c'est encore plus le cœur que l'imagination. La pensée que le grand apôtre des Gentils a foulé la terre et vu les paysages qu'il contemple remplit notre auteur d'une vive émotion. Aussi le moindre détail est-il pour lui d'un prix inestimable. Son talent consiste à faire passer la chaleur de ses sentiments dans des descriptions presque toujours exactes.

L'écueil d'un pareil tempérament, c'est l'exagération involontaire. M. S. ne l'évite pas toujours. Il lui arrive de s'emparer de tel détail à peine indiqué dans les textes qu'il reproduit, de le grossir et de lui donner une importance excessive. Telle note très sommaire du livre des *Actes* devient le motif de tout un tableau. On arrive ainsi à colorer et animer les parties du récit biblique qui sont ternes. Mais, d'autre part, on risque de faire dire au texte plus qu'il ne comporte et de fausser ainsi tout un récit. La précision archéologique et topographique des descriptions ne sert alors qu'à aggraver l'inexactitude historique du fond.

Comme beaucoup d'archéologues, M. S. n'a aucun goût pour la critique biblique. Il la dédaigne de parti pris. Le livre des *Actes* est à ses yeux rigoureusement historique en toutes ses parties. Il ne se doute pas des difficultés qu'il y a à concilier les données des *Actes* avec celles des épîtres de Paul.

La traduction est excellente. En lisant l'ouvrage en français, on oublie complètement qu'il est traduit. Elle nous laisse, cependant, un regret. Nous aurions aimé que M. Gindraux eût corrigé certaines inexactitudes historiques et archéologiques qui déparent l'original. M. E. Schürer les a relevées dans un article de son périodique[1]. Il y en a de très malheureuses. Ainsi M. S. confond

1) *Theologische Literaturzeitung*, 1897, p. 395.

à plusieurs reprises théâtre et amphithéâtre. Les tablettes qui interdisaient aux païens l'entrée du parvis des hommes à Jérusalem n'étaient pas en or mais en pierre et l'inscription n'était pas en hébreu et en grec mais en grec et en latin (p. 398, p. 411 dans l'original). Le traducteur a maintenu presque partout ces inexactitudes.

On le voit, l'ouvrage de M. S. se recommande par les qualités les plus sérieuses. Pour suppléer à ce qui lui manque, il suffira de relire en même temps l'admirable livre de M. Sabatier sur l'apôtre Paul.

EUGÈNE DE FAYE.

M. MARR. — **Teksty i razyskanija po armjano gruzinskoj filologij. III. Ippolit, tolkovanije pêanī pêsnej** (Textes et recherches relatifs à la philologie arméno-géorgienne. III. *Hippolyte*, explication du Cantique des Cantiques). — Saint-Pétersbourg, 1901 (10 p. non paginées). CXIV-(2)-32-(2)-67 (en géorgien) p., forme le vol. V des éditions de la Faculté des langues orientales de l'Université de Saint-Pétersbourg.

En 1888 M. Marr, l'arménisant et géorgisant bien connu, a trouvé à Tiflis un manuscrit géorgien du xe siècle qui renferme, entre autres choses importantes à divers égards, sept fragments assez considérables des œuvres d'Hippolyte en traduction géorgienne. Comme la longueur et la difficulté du travail ne lui permettaient pas d'éditer et de traduire les sept morceaux, il a fait choix du Commentaire du Cantique des Cantiques, dont il publie maintenant le texte géorgien, avec une traduction en russe et en le faisant précéder d'une longue étude, également en russe.

La traduction géorgienne ajoute beaucoup à ce que l'on connaissait déjà du Commentaire d'Hippolyte; on en a désormais toute l'introduction, et le début du Commentaire jusqu'au verset 7 du chapitre III; la traduction géorgienne reproduit en somme tout ce qui était déjà connu soit dans l'original grec, soit par la traduction en syriaque, en slave et en arménien, et elle donne des parties nouvelles qui doublent et au delà l'étendue du texte. C'est assez dire l'importance de la publication.

Dans l'introduction, M. Marr établit par une discussion détaillée que la traduction géorgienne n'a pas été faite sur l'original grec mais sur la traduction arménienne. Cette traduction arménienne est elle-même en grande partie perdue et, à part le fragment connu, les autres commentaires du Cantique des Cantiques attribués à Hippolyte par des manuscrits arméniens sont apocryphes; M. Marr édite et traduit l'un de ces commentaires attribués à Hippolyte p. LXXX-CXIV de son introduction.

L'ouvrage de M. Marr sera indispensable pour l'étude d'Hippolyte et des Commentaires du Cantique des Cantiques; on regrettera sans doute qu'il soit en russe et par là difficilement accessible à beaucoup des savants qu'il inté-

resserait ; si au moins l'auteur avait traduit son texte géorgien en latin, le très grand service que rend sa publication eût été plus généralement apprécié.

A. Meillet.

W. Barthold. — **Zur Geschichte des Christentums in Mittel-Asien bis zur mongolischen Eroberung.** — Berichtigte und vermehrte deutsche Bearbeitung nach dem russischen Original herausgegeben von *Dr Rudolf Stübe* (Tübingen und Leipzig, chez J. C. B. Mohr, 1891 ; in-8 de VII-74 pp.).

Cette brochure a été écrite en langue russe par M. W. Barthold et publiée en 1894 dans les Communications de la section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, sous le titre : « Le Christianisme dans le Turkestan pendant la période prémongole ». La traduction de M. Strübe comporte quelques additions au texte original.

L'importance du Nestorianisme dans l'Asie centrale et orientale à l'époque mongole nous est attestée par les nombreuses inscriptions syriaques trouvées dans le territoire de Semirjetchie et par les récits de Rubrouck et de Marco Polo. L'évolution de huit siècles qui a préparé et rendu possible cette remarquable floraison d'une forme particulière du christianisme est encore assez mal connue ; les sources syriaques et chinoises ont été, il est vrai, bien étudiées, et les renseignements qu'on en peut tirer ont été coordonnés et exposés par Yule et par Chwolson ; mais les sources musulmanes, à l'exception du fameux passage de Raschid-ed-din sur les Kéraïtes, ont été jusqu'ici négligées. M. Barthold s'est proposé de combler cette lacune. Les témoignages, trop peu nombreux, qu'il cite s'étendent du VIIIe au XIIIe siècle de notre ère et concernent essentiellement la Transoxane ; quelques-uns d'entre eux sont intéressants ; cependant, l'impression qui se dégage de la lecture de ce travail me paraît être que, si les auteurs arabes n'ont pas été jusqu'ici consultés par les historiens du Nestorianisme, c'est parce qu'en réalité ils ont fort peu de chose à nous apprendre. Si on retranchait du mémoire de M. Barthold tout ce qui ne se rapporte qu'indirectement à son sujet, on ne trouverait guère que la valeur de trois ou quatre pages ayant trait au Nestorianisme. Quelque mince que soit ce résidu, M. Barthold a eu raison de le recueillir, puisque rien n'est une quantité négligeable en science ; les considérations géographiques et historiques dont il a grossi son travail pourront d'ailleurs être lues avec profit[1].

Ed. Chavannes.

1. Je relèverai ici quelques assertions contestables de M. Barthold : P. 3, l'ambassade de *Tchang K'ien* dans le Turkestan occidental ne peut pas être assignée à l'an 140 av. J.-C. ; cet envoyé chinois partit en 138 av. J.-C. ; il fut retenu prisonnier une dizaine d'années par les *Hiong-nou*, dut parvenir sur les bords de l'Oxus en l'an 128 et revint en Chine en l'an 126. — P. 6 et p. 71,

GABRIEL LEDOS. — **Sainte Gertrude** (1256)-1303?) dans la collection des « Saints ». — Paris, Lecoffre, 1901, in-12, IV-207 p.

De l'ouvrage de M. G. Ledos, seuls les deux premiers chapitres relèvent dans leur totalité de la critique historique; mais ces deux chapitres sont d'une érudition précise et claire et la vie de la sainte y est exposée d'une façon qui semble définitive.

Elle naquit en Allemagne le 6 janvier 1256. De très bonne heure, elle fut placée par ses parents au couvent de Helfta que dirigeait alors l'abbesse Gertrude de Hackeborn, aidée de sa jeune sœur Mechtilde. Toutes deux eurent une profonde influence sur l'éducation de Gertrude qui s'assimila rapidement l'enseignement assez développé que recevaient les moniales à l'école du couvent. A l'âge de vingt-cinq ans elle traversa une crise mystique, et dès lors sa vie ne fut plus qu'une suite de ravissements extatiques, de visions et d'entretiens avec Jésus, rapportés surtout dans son *Legatus divinae pietatis*. A différentes reprises des théologiens dominicains et franciscains reçurent mission d'examiner ces révélations, et chaque fois elle les édifia par l'orthodoxie de ses réponses. Sa santé précaire l'obligea à rester toute sa vie simple moniale à Helfta; c'est là qu'elle mourut, probablement dans le courant de l'année 1303.

Au cours de son récit, M. Ledos relève quelques erreurs des plus récents biographes de la sainte, MM. Preger et Strauch, et des Bénédictins de Solesmes dans l'édition qu'ils ont donnée des œuvres de Gertrude.

Mais sitôt que l'auteur a terminé l'exposé des faits matériels et en vient à l'étude du caractère et de la vie mystique de la sainte, il abandonne sans retour sa stricte méthode d'érudition pour s'engager dans un panégyrique ardent, qui, à deux ou trois passages près, se soutiendra jusqu'aux dernières pages

M. Barthold fait passer le pèlerin *Hiuen-tsang* le long de la rive méridionale de l'Issyk-koul; cela est en contradiction formelle avec le passage du *Si yu ki* où il est dit que le voyageur marcha pendant cinq cents *li* au *nord-ouest* du lac (trad. Julien, t. I, p. 12). — P. 7 et p. 15, M. Barthold parle des trente-deux lettres que comptait l'alphabet de la région appelée *Sou-li* par *Hiuen-tsang*; ce nombre est en effet indiqué dans la traduction de Julien (*Si yu ki*, t. I, p. 13); mais si l'on se reporte au texte chinois (édition du Tripitaka japonais), on voit qu'au lieu de « trente-deux lettres », il faut lire « plus de vingt lettres » *eul che yu yen*. — P. 11, n. 2, M. Strübe parle de l'histoire de la ville de Khotan que Abel Rémusat aurait traduite de la chronique chinoise *Thai-Tsching-jih-tung-tschi*; le *Ta Ts'ing i t'ong tche* n'est pas une chronique; c'est la grande géographie impériale publiée sous la dynastie mandchoue; quant au livre d'Abel Rémusat, il est traduit du *Pien i tien*, section de l'encyclopédie *Kou kin t'ou chou tsi tch'eng*. — P. 17, 42, pourquoi reprocher à Karabacek d'avoir donné faussement la date de 755 pour la bataille près de la rivière Talas où les Arabes vainquirent les Chinois? Il suffit de se reporter au remarquable mémoire de Karabacek sur « le papier arabe » pour constater qu'il indique avec une parfaite exactitude la date de juillet 751. — P. 23, *O-lo-pen* arriva en Chine en 635, et non en 636. — Enfin un assez grand nombre de mots sont écrits d'une manière fautive; au lieu de *Jue* (= *Yue*)-*han* (p. 5), il faut lire *Jue-pan*; au lieu de Turg (p. 9), lisez *Tung*; au lieu de *A-schi-fou-lai* (p. 9), lisez *A-schi-pou-lai*; au lieu de stûhas (p. 11), lisez stûpas.

de son livre. D'abord, M. Ledos ébauche à peine la psychologie de sainte Gertrude (ch. III). Il atténue, sous les phrases laudatives, la plupart des traits de cette physionomie si curieuse de religieuse lettrée, ceux par lesquels elle est de la lignée intellectuelle des Hrotsvitha et des Herrade de Landsperg ; mais c'est surtout dans l'étude du mysticisme de la sainte que l'auteur, par une tendance naturelle à qui veut faire œuvre d'édification, maintient presque constamment la personnalité de Gertrude en dehors de son temps et de son pays, l'isole du courant religieux propre à son époque. Il s'en explique par des raisons toutes subjectives : « D'une part, dit-il, l'histoire de la mystique est encore assez mal débrouillée, et d'autre part, des rapprochements vagues entre des idées ou des phrases dont la filiation ne peut être établie par des renseignements précis, nous paraissent une témérité que nous avons voulu éviter » (p. III). Nous avons quelque peine à croire que l'histoire de la mystique en soit restée — après les travaux des Preger et des Jundt — à des données si contestables et si vagues qu'on puisse, même dans un exposé très sommaire de cette histoire (début du ch. IV), négliger de citer au moins pour mémoire l'école de Saint-Victor, ne signaler le mouvement franciscain qu'au sujet de la stigmatisation, et, ce qui est plus grave, omettre jusqu'aux noms des visionnaires allemandes, de sainte Élisabeth de Schönau et de sainte Hildegarde, avec lesquelles sainte Gertrude a de si nombreux et si évidents points de contact. Par contre les parallèles, parfois laborieux, entre les formes de l'illumination mystique considérées dans les œuvres de sainte Thérèse et dans celles de sainte Gertrude ne sauraient avoir, à nos yeux, que la valeur d'un procédé d'apologétique. Nous devons en dire autant de la majeure partie du chapitre que l'auteur intitule « Le Héraut de l'Amour divin et la Théologienne du Sacré-Cœur », et notamment de l'exposé rapide au moyen duquel M. Ledos veut démontrer que tout le développement religieux du XIIIe siècle s'est concentré dans la dévotion à la Passion et, partant, au Sacré-Cœur.

En terminant, M. Ledos indique sommairement quelle fut, après la mort de sainte Gertrude, la fortune de ses ouvrages ; comme les deux premiers chapitres du livre, ces dernières pages, concises et substantielles, nous font regretter d'autant plus l'œuvre de caractère véritablement historique qu'eût pu nous donner l'auteur, s'il n'en avait été empêché par sa conception même du rôle de l'hagiographe.

P. ALPHANDÉRY.

A. DELAIRE. — **Saint Jean Baptiste de la Salle, 1651-1719.** — Paris, Lecoffre (collection *Les saints*), 1900, in-12 de VI-210 p.

Il est fâcheux que M. Delaire ait déparé son ouvrage en y semant des invectives contre l'esprit moderne, l'enseignement laïque, la franc-maçonnerie, le socialisme, etc., d'un style plus digne de la basse presse que de l'histoire. On

aurait peut-être, sans cela, éprouvé un certain plaisir à goûter la religiosité, d'un caractère assez particulier, du fondateur de l'Institut des Frères de la doctrine chrétienne. Encore que la lumière ne soit pas aussi complètement faite que le voudrait M. *D.* (p. 155-160) sur le procès criminel de 1712, Jean-Baptiste de la Salle paraît bien avoir été une âme sincère et élevée, vraiment dévouée à l'œuvre, alors à peine commencée, de l'éducation populaire. C'est vraiment un disciple de Vincent Depaul. Les difficultés, d'ailleurs, ne lui manquèrent point, ni du côté du siècle, ni du côté de l'Eglise.

H. Hauser.

G. Ballet. — **Histoire d'un visionnaire au XVIIIe siècle. Swedenborg.** Paris, Masson; 1 vol. in-12.

Il convenait que le fondateur du culte de la Nouvelle Jérusalem fût examiné par un médecin. M. le Docteur Ballet, professeur à la Faculté de Médecine de Paris, s'est chargé de la besogne. Il laisse à d'autres le soin d'exposer la religion de Swedenborg et les doctrines de ses disciples. Ce qui l'intéresse, c'est la mentalité de cet homme étrange, « doué d'une activité prodigieuse, d'une intelligence remarquable et variée, tour à tour littérateur, poète, homme de sciences théoriques ou pratiques, le plus original peut-être des hallucinés mystiques qui se soient rencontrés ».

Le sentiment religieux paraît s'être développé de bonne heure chez Swedenborg : « De ma sixième à ma douzième année, écrit-il lui-même, mon plus grand plaisir était de m'entretenir de la foi avec des ecclésiastiques ». De telles dispositions semblaient le pousser à l'étude de la théologie, que son père avait professée à l'Université d'Upsal. Mais les goûts du jeune homme, peut-être aussi d'autres circonstances qu'il est malaisé de démêler, le portèrent vers la philosophie. (On sait qu'à cette époque comme encore aujourd'hui dans la terminologie des Universités allemandes la philosophie comprenait la littérature, les mathématiques et la physique.) Il conquit en 1709 le grade de docteur en philosophie : ce fut le couronnement de ses études à l'Université d'Upsal. Il avait vingt-deux ans. Après cinq ans de voyages à travers l'Europe, et quelques essais littéraires fort médiocres, Swedenborg orienta son activité dans une direction nouvelle et s'adonna pendant trente ans aux travaux scientifiques. Il y fut persévérant et brillant. On lui attribue la création de la cristallographie et J.-B. Dumas voyait en lui le précurseur de Wollaston. On a signalé encore ses anticipations sur les théories de Dalton et de Berzélius. Il partage avec Herschel l'honneur « d'avoir découvert la place de notre soleil et de son système dans la voie lactée ». Il a pressenti la théorie de Lagrange sur les déviations périodiques de l'orbite des planètes.

Les ouvrages scientifiques de Swedenborg sont très nombreux, et nous admirons qu'il ait pu tout à la fois les préparer et les écrire, poursuivre ses

voyages incessants et remplir ses devoirs de membre de la Diète et d'homme du monde. Dans ses travaux d'anatomie et de physiologie et surtout dans son *De cultu et amore Dei* se manifeste une orientation évidente des tendances et des idées vers les préoccupations métaphysiques et religieuses.

A cinquante-huit ans, « à l'âge où chez d'autres le déclin s'accuse déjà, nous allons voir Swedenborg commencer une existence nouvelle » qui va durer vingt-sept ans. C'est la phase des visions et des extases, pendant laquelle le commerce familier des esprits et des anges le fit vivre en un monde imaginaire et fantastique. « Les cieux lui sont ouverts, dit un de ses biographes[1], les anges lui parlent, Dieu lui apparaît. Il voit à Gothenbourg quelles maisons dévore un incendie qui éclate à Stockholm ; il va trouver dans l'autre monde, fût-ce en enfer, tout personnage qui l'intéresse ; il s'en fait instruire ou l'instruit, qu'il soit dans l'éternité depuis trois siècles, depuis hier ou depuis trois mille ans. »

Si la première phase de la vie de Swedenborg appartient aux historiens, nous pouvons livrer la seconde aux pathologistes. Cet homme, à la vérité, fut toujours un *anormal*, tant par sa prodigieuse puissance de travail et son étonnante faculté d'assimilation, que par les troubles psychiques qui se produisirent chez lui de 1745 à 1772.

La question que M. Ballet s'est posée est celle-ci : « Quelle est la signification nosologique des troubles mentaux de Swedenborg ? » ou, en d'autres termes : dans quelle classe *d'anormaux* faut-il le ranger?

Il n'y a pas lieu d'exposer ici la savante argumentation du distingué professeur. Nous renvoyons le lecteur au livre même. On nous permettra d'indiquer simplement à quelle conclusion il arrive et quelle réponse il fait à la question qu'il pose.

Après avoir écarté l'épilepsie et l'hystérie, dont Swedenborg ne présente pas les symptômes les plus caractéristiques, M. Ballet montre qu'il convient de placer le célèbre voyant dans la catégorie des *théomanes raisonnants*. Ces « fous lucides » ont « une préoccupation fixe, obsédante, qui n'a souvent rien d'absurde en elle-même, mais qui, lentement et progressivement organisée, finit par absorber toute l'activité cérébrale. » Chez ces malades, « à part l'obsession, ni le raisonnement, ni la logique ne sont faussés : ils ne sont pas incapables d'une certaine activité mentale et peuvent en dehors de la sphère de leur idée fixe, agir avec correction et juger avec justesse ». L'ouvrage de M. le professeur Ballet est d'une lecture relativement facile, malgré les termes techniques assez abondants dans la seconde partie. Il se distingue par le souci évident de l'impartialité, et jette un jour nouveau sur cet homme extraordinaire qui fonda, sans le vouloir et sans le savoir, une religion nouvelle.

ULRIC DRAUSSIN.

1) Matter, *Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine*. Paris, 1863.

HANS ZAHLER. — **Die Krankheit im Volksglauben des Simmenthals.** Ein Beitrag zur Ethnographie des Berner Oberlandes (Extrait de *Jahresbericht der geographischen Gesellschaft im Bern*, XVI). Berne Haller, 1898, 140 p. in-8.

Le sous-titre corrige heureusement ce que le titre a de trop étroit. La maladie n'est pas tout le sujet du livre, mais l'occasion seulement; c'est un recueil de folk-lore d'un intérêt général; ajoutons que c'est un des meilleurs recueils de folk-lore régional qui aient été publiés dans ces dernières années. Une partie des faits viennent de la tradition orale et l'auteur les a recueillis lui-même en vivant dans le pays ou en l'explorant. Il a en outre utilisé quatre anciens recueils manuscrits de recettes médicales et autres: il en a extrait les faits les plus significatifs; regrettons qu'il n'ait pas cru devoir en traduire au moins quelques-uns en allemand usuel. M. Zahler a soin de nous avertir que pour lui un pareil rassemblement de faits ne représente pas exactement l'état de la croyance populaire à un moment et dans un point donné. Il serait pourtant intéressant de le connaître et ce sont les recueils comme celui de M. Zahler qui devraient nous satisfaire à ce sujet. Il nous donne de quoi nous faire regretter un chapitre où, en se bornant aux faits caractéristiques, il nous donnerait une idée de ce qui peut coexister dans la croyance populaire. Nous savons d'ailleurs parfaitement qu'un pareil travail ne peut pas être complet. Par contre M. Zahler nous décrit avec soin la croyance qui s'attache aux recettes, ses facteurs logiques traditionnels et expérimentaux, le genre de confiance qui décide le choix du médecin. Un paragraphe sur les personnages que consulte le peuple dans les maladies est à signaler. La plupart des remèdes et des prophylactiques sont des mixtures végétales, animales ou minérales qui relèvent de la pharmacie. Cependant la magie sympathique tient une grande place dans cette médecine. L'analyse des rites sympathiques ne nous satisfait pas complètement; M. Zahler réunit sous le nom de *transport des maladies* des rites qui ont pour objet de déplacer le mal et de le faire passer sur un autre sujet et d'autres où il s'agit clairement d'associer au sujet de la maladie d'autres êtres doués de qualités particulières ou simplement d'une résistance plus grande et d'atténuer ses effets par le partage. En général M. Zahler incline vers les explications animistes.

H. HUBERT.

PERCY GARDNER. — **Exploratio Evangelica**, a brief examination of the Basis and Origin of Christian Belief. — 1 vol. in-8, de pp. VIII, 521. — Londres, Adam and Charles Black, 1899.

Le remarquable ouvrage dont nous venons de transcrire le titre n'est pas de ceux qui peuvent être discutés dans la *Revue*. Car à proprement parler ce n'est

pas un livre de critique ou d'histoire. La critique et l'histoire occupent une place considérable dans les 39 chapitres, très-compacts, qui forment ce beau volume, mais le but de l'auteur n'est pas de donner au public une œuvre scientifique ; il se sert de la science; — et certes il est très informé, — il puise à pleines mains dans la très riche moisson que les savants ont préparée, et il ne néglige rien de ce qui peut affermir sa marche. Il est versé dans toutes les disciplines de la théologie scientifique et les noms de MM. Sabatier, Albert Réville et Jean Réville, Pfleiderer, Harnack et Wellhausen, pour ne parler que des Allemands et des Français, viennent souvent sur sa plume ; il a lu et approfondi leurs écrits, il en extrait la substance à l'usage de ses lecteurs, il s'arme enfin de ous les arguments qu'il peut trouver pour porter un jugement aussi éclairé que possible sur la religion chrétienne.

Cette *exploratio evangelica* est en somme un traité d'apologétique, d'apologétique savante il est vrai, puisque toutes les positions occupées par les différentes confessions chrétiennes sont soigneusement inspectées et que beaucoup des conceptions traditionnelles sont formellement abandonnées par l'auteur.

Les dix premiers chapitres étudient la Religion, considérée comme matière d'expérience individuelle ; une place importante est réservée à la naissance du mythe, à son évolution dans l'histoire de la religion. Ces questions de principe élucidées, notre auteur aborde les différents problèmes historiques qui se posent touchant les origines du christianisme, la valeur historique des Évangiles comme source de l'enseignement de Jésus, l'enseignement de Jésus d'après les synoptiques, le IVe évangile étant considéré comme une œuvre postérieure plutôt théologique qu'historique. Les quatre chapitres qui suivent s'occupent des miracles évangéliques, de la descente aux enfers et de la parousie. Le chap. XXIII décrit la crise que subit la religion nouvelle à la mort de son fondateur. La littérature chrétienne est étudiée dans les deux chapitres XXIV et XXV. Les quatre chapitres XXVI, XXVII, XXVIII et XXIX sont fort intéressants, car ils exposent le parallélisme de la doctrine chrétienne primitive avec l'enseignement des religions d'importation récente en Grèce, telles que les cultes d'Isis et de Mithra. L'influence des idées philosophiques courantes sur les écrivains de l'Église primitive est indiquée sommairement. Les derniers chapitres traitent de la christologie, de la doctrine de l'Esprit Saint, de la vie future, de la communion, de l'Inspiration des Écritures.

La conclusion, brève et nette, peut se résumer ainsi : les croyances religieuses, comme tous les principes actifs de la vie, ne peuvent être justifiées que si elles reposent sur le fondement solide de la réalité et de l'expérience. Il est donc nécessaire de les passer au crible de la critique, de rejeter tous les débris qui sont d'importation étrangère et de ne conserver que ce qui est reconnu intangible par l'expérience de l'individu.

J'ai dit que cet ouvrage était une œuvre d'apologétique. Il faudrait ajouter que cette apologétique critique, dans le genre de l'*Esquisse* du regretté doyen

Sabatier, est inspirée par un idéalisme de haut vol qui donne une réelle saveur aux discussions savantes qui forment la trame de ce gros livre. On peut ne pas partager toutes les idées de M. Gardner; on ne saurait fermer son livre sans rendre hommage à sa science et à sa haute conscience.

X. Kœnig.

CHRONIQUE

FRANCE

Fondation Léon Jeanne-Marie Marillier. Quelques amis de Léon Marillier et de Mme Marillier, qui fut si intimement associée à l'œuvre de son mari, se sont réunis pour honorer la mémoire des deux êtres d'élite que la mort leur a si brusquement ravis et d'une façon si prématurée. Les collaborateurs et les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* ont été à même d'apprécier mieux que d'autres l'activité et le dévouement scientifiques de Léon Marillier. Ils nous seront sans doute reconnaissants de leur faire connaître l'appel suivant :

« Nous n'avons pas besoin de vous rappeler longuement la catastrophe qui, le 22 août dernier, nous a enlevé M. et Mme Léon Marillier. Au cours d'une excursion en bateau, à la fin d'une de ces journées de repos bien gagné passées par nos amis au pays breton, il a suffi d'un coup de barre pour que disparût, dans la mer et la nuit, presque toute l'heureuse et vaillante famille du poète Le Braz : l'exquise compagne de Léon Marillier s'est tue l'une des premières. Lui-même a échappé comme par miracle, mais il était atteint à mort ; il a lutté de longues semaines, voulant guérir pour se consacrer tout entier, en souvenir du bonheur éteint, à des œuvres de justice et de bonté ; il n'a pas vaincu : vous l'avez perdu lui aussi. Et rien ne resterait aujourd'hui, si vous ne vouliez pas qu'il en fût autrement, de sa pensée forte et variée dont chaque manifestation marquait un progrès dans la poursuite de la vérité, de son action sociale inspirée par un si haut idéal de justice et de paix, de son amitié si attentive, de la jeune femme aussi qui fut son réconfort et devint pour tant d'entre nous une amie unique, de ce foyer enfin où brûlait une flamme si claire.

« Vous penserez avec nous que tout cela ne peut disparaître, qu'il n'est pas bon que l'œuvre commencée par nos amis s'arrête brusquement ; et, unis dans un même sentiment d'affection fidèle et de pieuse reconnaissance, vous voudrez sans doute nous aider à instituer une *Fondation Léon Jeanne-Marie Marillier*, qui perpétue une partie de leur propre activité, qui s'inspire de leur bonté et qui rappelle leurs préoccupations dominantes.

« Vous savez quelles causes trouvaient en eux des défenseurs passionnés :

celles de la paix internationale, de la défense des peuples opprimés, de la justice sociale, de la lutte contre l'alcoolisme, etc. Nous n'avions pas le droit de choisir entre ces causes également chères à nos amis, et, à se spécialiser en faveur de l'une d'elles, notre effort perdrait le caractère que nous voudrions lui donner, celui de la commémoration d'une œuvre commune à Léon Marillier et à sa femme, d'une œuvre intime, marquée de leur double personnalité.

« Or, il était un moment entre tous où le charme et la patiente bonté de Mme Marillier s'unissaient, pour une tâche de prédilection, à la clairvoyante pensée du savant et au tenace effort de l'homme d'action. Tous ceux à qui il a été donné de prendre part à ces soirées fraternelles du samedi, au foyer de Léon et Jeanne-Marie Marillier, savent que leur main s'ouvrait plus particulièrement amicale à ceux et pour ceux, étudiants pauvres et isolés, qui avaient besoin d'un conseil, d'un réconfort, d'une amitié. C'était là le souci le plus constant de nos amis : aider ces jeunes gens et ces jeunes filles à traverser sans trop de peine ou de découragement la période de vie qui avait été la plus sévère pour eux-mêmes.

« Nous avons donc pensé qu'en souvenir de ce foyer ouvert aux étudiants, notre premier devoir était de maintenir vivante un peu de la fraternité universitaire que nos amis avaient rêvée et pratiquée. Et nous vous proposons de consacrer les revenus du fonds que nous constituerons grâce au concours de tous, et dont nous confierons la gestion à l'Université de Paris, à venir en aide à un étudiant de la Faculté des Lettres ou de l'École des Hautes Études (section des sciences religieuses), mais sans distinction de sexe, de confession, ou de nationalité. Tous les ans, de la sorte, le souvenir de Léon et de Jeanne-Marie Marillier revivrait, en un geste de discret appui, dans le milieu même où ils ont vécu, où ils agissaient et se promettaient d'agir plus généreusement encore. Ce secours, comme ceux qu'ils distribuaient eux-mêmes, aiderait un jeune homme ou une jeune femme à continuer ses études, à poursuivre lui aussi la vérité. Marillier et sa femme croyaient en la force invisible du Vrai, et ceux qui les ont approchés savent quel était leur respect pour toute recherche sincère et toute âme droite : ils revivront un peu, nous a-t-il semblé, dans ces jeunes gens, à qui l'on dira du reste ce qu'étaient ces bienfaiteurs inconnus, et par delà la mort, nos amis resteront ce qu'ils étaient par excellence, des éducateurs : ils aideront dans toute la force du terme à « élever », à élever vers l'idéal qui était le leur, des jeunes gens qu'ils eussent accueillis comme amis.

« Notre premier acte sera lui aussi accompli dans cet esprit de fraternité. Nous ne nous sommes pas résignés à la pensée que tout disparût de l'image même de nos amis et nous nous proposons de placer un médaillon dans le cimetière de Tréguier, près de la mer qui nous les a pris ; nous avons l'intention de prélever, à cette intention, une faible somme sur les fonds recueillis et nous confierons le soin pieux de fixer les traits de Léon et de Jeanne-Marie Marillier à une jeune artiste que Mme Marillier aimait tout particulièrement.

« Pour qu'une telle œuvre soit durable, il faut des ressources, de *grandes* ressources. Nous devons constituer un *capital*, qui mette cette Fondation à l'abri des départs et du temps. Ne voudrez-vous pas, mesurant le sacrifice à faire à la grandeur du vide laissé par nos amis disparus, et désireux d'assurer cette prolongation de leur activité, nous aider d'une souscription, qui ne soit pas calculée comme une simple cotisation annuelle à une œuvre de bienfaisance, mais qui en soit d'emblée comme le rachat? Il va sans dire, du reste, que l'importance de ce sacrifice dépend des ressources de chacun et que les souscriptions même les plus modestes seront les bienvenues.

« Rien n'aurait ému Léon et Jeanne-Marie Marillier comme cet effort *exceptionnel* de chacun, pour soustraire à la mort et au temps un peu du bien que tous les deux firent avec le plus pur de leur cœur.

M. Georges **Barbey**.
Mme **Belin**.
M. **Binet**, Directeur du laboratoire de psychologie à l'École des Hautes Études.
Mlle **Blaze de Bury**.
Mme **Bourguet**, directrice de l'École normale d'institutrices de la Seine.
M. Ferdinand **Buisson**, Prof. à la Fac. des Lettres.
Mme Arsène **Darmesteter**.
M. Edouard **Fuster**.
M. **Gley**, Professeur agrégé à la Faculté de médecine.
M. Ferdinand **Hérold**.
M. **Kleine**, Directeur au Ministère des travaux publics.
M. le Dr **Legrain**, président de la Ligue franç.antialcoolique,méd.en chef des Asiles d'aliénés de la Seine.
M. Gabriel **Monod**, Président de section à l'École des Hautes Études.
M. **Olivier**, Directeur de la Revue Générale des sciences.
M. **Ostrogorski**, publiciste.
M. Frédéric **Passy**, Président de la Société pour l'arbitrage entre nations.
Mme Franck **Puaux**.
M. Jean **Réville**, Directeur de la Revue de l'Histoire des Religions.
M. Charles **Richet**, Professeur à la Faculté de Médecine.
Mlle **Salomon**, Directrice du Collège Sévigné.
M. Jean **Schlumberger**.
M. Charles **Wagner**.

« M. Jean SCHLUMBERGER, 78, rue d'Assas, Paris VIe, a bien voulu se charger de centraliser les souscriptions. »

***

Nous apprenons aussi qu'un Comité, présidé par M. Frank Puaux, s'est constitué pour élever un modeste monument à la mémoire d'*Auguste Sabatier* dans le cimetière de Vallon (Ardèche), où il repose. Ici il ne s'agit pas de réunir une somme considérable, mais surtout de grouper le plus grand nombre possible d'amis de notre éminent collaborateur dans un même hommage au savant et à l'homme de bien. Les souscriptions sont centralisées par M. Ponsoye, 3 rue de Lutèce, Paris, IVe.

***

J. Paul Milliet. La dégénérescence bachique et la névrose religieuse dans l'antiquité (Paris, édition de « Pages Libres », 16, rue de la Sorbonne; 3 fr. 50). Ceci n'est pas un livre d'histoire scientifique; c'est un ouvrage d'éducation populaire. L'inspiration en est noble et généreuse. L'auteur considère comme un devoir pour ceux qui ont le loisir d'acquérir la haute culture, de rendre accessibles aux moins favorisés les sources de la beauté, de la vérité, de la vie morale supérieure. A cet effet, il les promène à travers l'histoire de l'humanité pour leur montrer les conséquences désastreuses de l'alcoolisme et du mysticisme. L'intention est excellente. Mais l'auteur semble, à son tour, quelque peu hypnotisé par les deux monstres qu'il veut combattre. Si Socrate entendait la voix mystérieuse du *Daimôn*, c'est qu'il est d'origine phrygienne et que ses ancêtres ont été intempérants ! Si saint Augustin est mystique et croit des choses qui paraissent absurdes à M. Milliet, c'est qu'il avait été débauché dans sa jeunesse et que sa mère, Monique, avait elle-même été intempérante! Le livre est plein d'assertions gratuites de ce genre. Évidemment l'auteur n'est pas historien. Tout ce qui cadre avec son système est acquis ; il cueille des citations d'écrivains modernes à l'appui de ses idées et ne songe pas à replacer les événements du passé dans leur milieu historique. La métaphysique et la croyance en Dieu sont rangées parmi les manifestations du mysticisme, comme si c'était là une assertion qui ne se discute même pas. Il est assez piquant de voir l'auteur terminer son livre par une invocation à la Terre « pleine de grâce », douce fiancée du ciel », « Mère secourable », etc. (p. 254), prêcher « le respect profond de la vie universelle » comme le meilleur résidu de toutes les religions, et « l'organisation du dévouement » comme la vraie religion pratique (p. 250 et 251). — Le jour où M. Milliet voudra bien approfondir un peu plus l'étude des principales manifestations historiques de la religion, en se plaçant au point de vue de leurs époques respectives et sans prétendre que les hommes d'autrefois aient parlé le langage du XXe siècle, il verra qu'il y a plus de communion spituelle entre les hommes religieux du passé et lui, qu'il ne le suppose actuellement, et il apprendra à ses concitoyens moins instruits une histoire plus exacte et plus équitable de la vie religieuse de l'humanité. Quand on s'adresse au peuple, qui ne peut pas contrôler les assertions qu'on lui livre, il faut être doublement attentif à ne pas énoncer des hypothèses ou des opinions individuelles comme des faits acquis.

*
* *

Il est curieux de voir comment peu à peu les civilisés de l'Occident en arrivent à découvrir qu'il y aurait à la fois intérêt et avantage pour eux à connaître les civilisations autres que celles de la Grèce ou de la Judée. Mais en passant du cercle restreint des orientalistes de profession dans le monde plus vaste des gens cultivés, ces civilisations si différentes des nôtres risquent fort d'être mal comprises. On sait quel Bouddhisme de haute fantaisie les apologètes les plus convaincus de cette religion de l'Inde ont cherché à répandre

comme le dernier mot de la sagesse religieuse en Amérique et en Europe. C'est au tour de la Chine maintenant d'être invoquée comme une révélatrice. La *Revue Blanche* va publier en volume le *Livre de la Voie et la Ligne droite* de Lao-tse, d'après la traduction française qui a paru dans les livraisons des 1er et 15 juillet 1900, et M. Alexandre Ular, dans un article de cette même Revue, du 1er février 1902, nous montre en Lao-tse le prototype chinois de Nietsche et cherche à nous persuader que toute la sagesse se résume dans la pensée de ces deux génies.

Il y a dans des manifestations de ce genre un indice que les historiens des grandes religions orientales feront bien de noter et dont les éducateurs modernes doivent également tenir compte. Il devient de plus en plus nécessaire de faire connaître par de bons travaux de vulgarisation les résultats acquis de l'étude scientifique de ces religions, en spécifiant clairement ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas, afin de prévenir la propagation de fâcheuses erreurs dans le public. La tâche du savant n'est pas achevée quand il a étudié à fond telle question particulière et contribué ainsi à étendre et à préciser les connaissances solides sur le domaine restreint que chacun peut cultiver personnellement. Il a aussi pour devoir de répandre, sous une forme accessible au public non spécialiste, les connaissances acquises dans son ordre d'études. Car, s'il ne le fait pas, d'autres moins bien qualifiés le feront à sa place. Et la science n'y gagnera rien ; tout au contraire. Le dédain que beaucoup d'érudits et de savants parmi nous ont pour les travaux de vulgarisation est éminemment regrettable.

***

M. *A. M. Boyer* a publié dans le cahier de novembre-décembre du *Journal Asiatique* une longue et intéressante *Étude sur l'origine de la doctrine du Saṃsâra*. Le Saṃsara, on le sait, c'est la transmigration de vie ; en vie sous l'influence des œuvres antérieurement accomplies. Cette doctrine ne figure pas dans la plus ancienne littérature hindoue. M. Boyer repousse l'hypothèse qu'elle ait pénétré dans l'esprit des Hindous par voie d'emprunt. Il cherche à démontrer qu'elle est « le résultat du mouvement de leurs propres idées sur la destinée de l'homme après la mort, suivant une ligne qui se poursuit du Rig-Véda aux Upaniṣads » (p. 451).

Il établit d'abord que les Aryas védiques comprenaient par l'immortalité humaine plutôt la durée prolongée que la durée éternelle de la vie ; que cette vie qu'ils espéraient vivre au delà du trépas dans leur propre corps, purifié et affiné par Agni, et qu'ils nommaient immortalité, se présentait à leur pensée sous la forme d'une existence dont ils ne voyaient pas le terme précis plutôt que d'une existence nécessairement soustraite pour jamais à la mort (p. 464). Cette continuation d'existence s'acquiert par les bonnes œuvres (p. 468). — Dans la période des Brâhmanas l'immortalité n'est pas promise à tous, mais seulement à ceux qui l'ont méritée par le sacrifice. Le terme su-

prême de la destinée humaine est de prendre place parmi les dieux et de revêtir une nature divine. Ceux qui ne sont pas parvenus à acquérir cette immortalité complète, sont condamnés à subir la mort dans l'autre monde. Comme l'anéantissement, au sens où nous l'entendons, n'avait pas de place dans le système, la mort dans l'autre monde fut considérée comme un retour dans celui-ci (p. 495). Dès lors cette conception devint prépondérante (période des Upaniṣads). En même temps s'est développée l'idée que les bonnes œuvres du sacrifiée ne suffisent pas à procurer l'accès du monde de Brahma ; il y faut l'assimilation des vérités libératrices. Ceux qui n'y parviennent pas, passent dans le monde des Pères et aboutissent à la lune. Là ils deviennent la nouriture des dieux « et le retour ici-bas s'effectue par une série d'évolutions qui les conduit enfin, sous forme de pluie, au sol terrestre; ils y deviennent plantes, c'est-à-dire nourriture des êtres vivants, et entrés dans ces vivants sous forme de nourriture, ils en sont émis et renaissent par la voie de la génération » (p. 498). La doctrine du Samṣâra était fondée en principe.

Il eût été intéressant de savoir quel rôle il faut assigner dans cette évolution des croyances, reconstituée d'après des textes de théologiens, aux conceptions populaires sur les métamorphoses des esprits des morts.

***

M. *P. Huvelin*, professeur agrégé à la Faculté de Droit de l'Université de Lyon, a publié dans les « Annales internationales d'histoire » et en tirage à part un mémoire très documenté qu'il avait présenté au Congrès international d'histoire comparée, à Paris, en 1900, sur *Les Tablettes magiques et le Droit Romain*. M. Huvelin pense qu'on n'a pas tiré de l'étude de ces tablettes tout le parti possible pour l'histoire du droit. Il part de la notion de Fatalité, de l'inexorable loi de partage en vertu de laquelle la vie de chaque être est une trame de biens et de maux, dont la proportion est fixée d'avance. Il s'en suit que si l'un des termes varie, l'autre doit varier parallèlement. De là l'obligation de compenser le tort fait à autrui ou de conjurer, par un sacrifice volontaire, les malheurs qu'une fortune trop heureuse comporte comme contre-partie. La Némésis ou les *numina* sont chargés de maintenir les éléments positifs et négatifs dans les existences humaines. Les rites religieux ou magiques, qui ne se distinguent pas les uns des autres dans les sociétés primitives, sont destinés à mettre en mouvement cette action régulatrice. — Dans la société romaine les formules rythmées orales, les formules écrites des *devotiones*, plus spécialement adressées aux dieux d'en bas, et des *vota*, aux dieux d'en haut, jouent un grand rôle. M. Huvelin analyse leur fonction avec soin et s'attache à l'étude de leur sanction matérielle. Le *devotus* devient un *homo sacer* (consecratio capitis ; exsecratio; damnatio). Anciennement la *devotio* entraîne la *sacratio capitis*, avec toutes ses conséquences. Plus tard elle n'entraîne plus que la *manus injectio*; enfin celle-ci cède la place à une action. En même temps que s'affai-

blissent les effets de la *damnatio*, l'idée fondamentale sur laquelle elle repose s'altère aussi. L'auteur montre sous l'influence de quelles doctrines philosophiques ou religieuses s'opère cette transformation. Chemin faisant il élucide plusieurs questions de droit et suggère quelques hypothèses, notamment celle qui assimile la loi primitive à une écriture magique, une véritable *devotio publica* (p. 18 et suiv.). De ces recherches, il conclut « que l'obligation romaine a son origine dans des rites magiques ou religieux... Il n'existe donc pas de séparation primordiale entre le droit sacré et le droit privé. C'est à une origine commune bien plutôt qu'à une extension abusive du langage juridique qu'on doit rattacher l'identité souvent frappante de leur terminologie. Plus tard seulement, lorsque l'organisme social se fut développé, la sanction du *jus* vint, sur certains points, renforcer celle du *fas* et peu à peu se substituer à elle : et alors seulement le fossé se creuse entre le droit sacré et le droit privé » (p. 55).

Le mémoire de M. Huvelin est très riche en observations ingénieuses. C'est le point de départ de son étude qui nous paraît sujet à contestation. Les rites magiques ne procèdent pas de la notion d'une répartition fatale des biens et des maux dans chaque existence. Ils sont bien antérieurs à ces conceptions déjà philosophiques. Ils se trouvent dans les formes les plus rudimentaires de la vie religieuse et semblent tenir leur valeur de la corrélation entre la nature des formules et des actes rituels avec la nature des esprits auxquels on s'adresse. Ceux-ci prennent la défense de ceux qui savent comment il faut s'adresser à eux et qui les traitent comme ils veulent être traités. L'idée de la Némésis n'apparaît que beaucoup plus tard et, à proprement parler, elle est exclusive de toute intervention magique. Les rites magiques se perpétuent en dépit de la conception supérieure d'une Némésis, par survivance. Ils ne sont pas nés d'elle.

***

M. *Daniel Bourchenin* a publié chez Fischbacher le discours prononcé le 5 juin 1901 aux fêtes du tricentenaire de la Faculté de théologie protestante de Montauban : *Le cadre et la mission des Académies protestantes*. Le sujet était depuis longtemps familier à l'orateur. Il a su s'élever au-dessus des détails d'une histoire à la fois glorieuse et lamentable et présenter un tableau d'ensemble tout à fait captivant. On comprendra que dans une pareille circonstance il ait insisté sur l'éloge plus que sur la critique. Mais M. Bourchenin est trop familiarisé avec la méthode historique de l'Université actuelle pour transformer l'histoire en simple apologétique. Le chapitre de l'enseignement est dans l'histoire de la Réforme française l'un des plus beaux et des plus instructifs. Il a suffi à l'orateur d'en résumer les traits essentiels pour rester dans le ton de la cérémonie sans faire tort à la réalité historique.

***

Le Rapport annuel de la Faculté de théologie protestante de Paris, publié

Le P. *V. Zapletal*, dominicain de l'Université de Fribourg en Suisse, a publié dans la nouvelle série des « Collectanea Friburgiensia » (fasc. II; Universitätsbuchhandlung) un très intéressant travail : *Der Totemismus und die Religion Israels* (in-8 de XIII et 176 p.) où il s'efforce de prouver que le totémisme n'a jamais existé chez les anciens Israélites. A cet effet il prend une à une toutes les preuves qui ont été alléguées par les partisans de la thèse qu'il combat : noms propres provenant d'animaux; adoration d'objets naturels et d'animaux; prescriptions relatives aux animaux impurs; les sacrifices communiels impliquant la parenté de la victime et des fidèles; rapprochement entre les animaux démoniaques et les Ginns de l'Arabie antéislamique, etc., — et il montre que les phénomènes allégués ou bien n'existent pas ou bien doivent être interprétés autrement, et qu'ils ne peuvent pas avoir ce sens. Car on sent très bien à travers toute cette dissertation qu'il y a pour l'auteur un intérêt de principe à éliminer des origines de la religion israélite toute contamination par une conception aussi grossière que le totémisme. Cependant, ces réserves faites, il y a beaucoup d'observations intéressantes dans l'ouvrage de M. Zapletal. Quand il ne servirait qu'à modérer l'ardeur véritablement excessive avec laquelle certains historiens de la religion voient aujourd'hui du totémisme partout, il rendrait déjà service. Au lieu de prétendre ramener toutes les formes religieuses primitives au totémisme, il serait plus opportun d'étudier plus à fond ce qu'est le totémisme, en quoi il consiste, ce qu'il signifie, d'où il procède, chez les populations où son existence n'est pas contestable. On sera mieux armé dès lors pour reconnaître ce qui est totémistique et ce qui ne l'est pas dans les régions où l'existence du totémisme est moins sûrement établie.

J. R.

LA LÉGENDE DE MITHRA

ÉTUDIÉE SURTOUT DANS LES BAS-RELIEFS MITHRIAQUES

Mémoire présenté en séance de section au Congrès international d'Histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

Les documents sur le dieu Mithra, sur la diffusion de son culte dans l'empire romain, ne font point défaut : littéraires, épigraphiques, archéologiques, ils sont nombreux et très significatifs. On sait avec quel soin et quel talent ils ont été réunis par M. F. Cumont, dans son ouvrage intitulé : *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, t. II, Bruxelles, 1896[1]. Nous pensons qu'il convient de distinguer nettement ces trois catégories de documents.

Les textes littéraires se composent en grande majorité de passages plus ou moins longs, extraits soit de philosophes néo-platoniciens, tels que Porphyre, Proclus, l'empereur Julien, ou même stoïciens comme Dion Chrysostome, soit de Pères de l'Église, de Tertullien, d'Origène, de Justin le Martyr, de saint Jérôme, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Augustin, soit encore d'écrivains chrétiens, tels que Firmicus Maternus, Sozomène ou Socrate[2]. Les philosophes interprètent et commentent plutôt qu'ils ne décrivent ou ne racontent ; les

1) Le tome II de ce grand ouvrage a été publié trois ans avant le tome I, dans lequel M. F. Cumont a tracé une magistrale monographie du culte de Mithra. Nous tenons à dire ici que notre étude sur les bas-reliefs mithriaques a été faite uniquement d'après les documents publiés dans le tome II ; nous en avons exposé les résultats dans notre conférence de l'École des Hautes-Études en 1899, alors que nous ne connaissions pas encore le tome I ; la concordance générale entre les idées de M. Cumont et nos propres conclusions nous a encouragé à les publier ici.

2) Cumont, *Textes et monuments*, II, p. 6 et suiv.

Pères de l'Église et les écrivains chrétiens, attaquent, persiflent et dénaturent trop souvent le mithriacisme. A nos yeux, les textes empruntés aux ouvrages des uns et des autres ne peuvent pas être les documents essentiels, fondamentaux, d'une étude vraiment historique et objective sur le dieu Mithra. Ils sont précieux néanmoins; grâce aux renseignements qu'ils apportent, nous pourrons expliquer tel ou tel détail obscur des monuments figurés.

Les inscriptions sont plus nombreuses et plus importantes que les textes littéraires[1]; elles ont permis d'écrire l'histoire du culte de Mithra; de montrer dans quelles provinces de l'empire romain, à quelle époque, parmi quelles gens ce culte avait été surtout répandu; de discerner les causes de cette diffusion. Certains textes, trouvés à Rome et en Italie, ont jeté une vive lumière sur le culte et les grades mithriaques, sur les cérémonies d'initiation, sur l'organisation des confréries de mithriastes, sur les prêtres du dieu. Mais du dieu lui-même et de son mythe les inscriptions parlent fort peu. Seules quelques épithètes nous renseignent sur le caractère de Mithra. Le plus souvent il est appelé *Sol invictus Mithra*. Il est donc assimilé au soleil, ce que confirment plusieurs textes littéraires. Cette assimilation n'est pas cependant absolue et ne doit pas entraîner l'identité parfaite des deux êtres divins; quelques inscriptions mentionnent *Sol socius*[2], le Soleil compagnon de Mithra; nous savons d'autre part que plusieurs cultes, forts différents de la religion mithriaque, furent rendus au dieu Sol dans l'empire romain, par exemple le culte de *Sol Elagabal* et celui de *Sol Invictus*, qui fut institué par Aurélien en l'honneur du Baal d'Émèse et de Palmyre. Il serait donc très dangereux de confondre toujours et partout Mithra et Sol, de prendre indifféremment l'un pour l'autre, de lire *Mithra* sur tous les textes où il y a *Sol*[3]. L'épithète *Invictus* nous apprend

1) Cumont, *op. cit.*, p. 89 et suiv., p. 467 et suiv.
2) Cumont, *op. cit.*, Inscriptions, nos 186, 336, 486.
3) M. Cumont a parfaitement compris la nécessité de distinguer les deux

que pour ses fidèles Mithra était le dieu invincible, par conséquent tout-puissant et suprême : parfois au lieu d'Invictus, il est appelé *Summus*[1] ou Ὕψιστος[2], *Dominus*[3], *Omnipotens*[4]; aussi n'est-il pas surprenant qu'il ait été une fois nommé *Jupiter*[5]. Outre ces deux noms *Sol*, *Invictus*, qui sont de beaucoup les plus fréquents, Mithra porte, mais très rarement, les épithètes *Sanctus*[6], *Incorruptus*[7], *Saecularis*[8], *Genitor* ou Πατήρ[9], *Salutaris*[10]. Grâce à ces textes, nous pouvons déjà fixer quelques-uns des traits de Mithra : nous reconnaissons en lui un dieu suprême, tout-puissant, de caractère solaire, revêtu de cette pureté ou sainteté dont M. J. Réville a montré le rôle et l'importance dans le syncrétisme païen du IIIe siècle ap. J.-C.[11]. Mais nous ne saisissons nulle part les détails de sa physionomie; nous savons quels noms lui étaient donnés; nous ignorons ses attributions, sa légende, son mythe.

Eh bien! ces attributions, cette légende, ce mythe se lisent sur les très nombreux bas-reliefs qui ont été recueillis dans les diverses provinces de l'empire. Ces bas-reliefs, de dimensions et de formes variées, dont les uns témoignent d'une certaine habileté technique tandis que d'autres sont tout à fait grossiers, sont chargés de scènes, de groupes, de personnages, d'objets multiples. Au centre est toujours représenté le sacrifice du taureau; autour de ce motif, au-dessus, au-dessous, à droite et à gauche, la pierre est, pour ainsi dire, couverte d'images. On y voit en particulier de nombreux animaux et

termes; il sépare, dans son tome II, les textes où il est fait mention simplement du dieu Sol de ceux où se lit vraiment le nom de Mithra.

1) F. Cumont, *op. cit.*, Inscr., n. 24.
2) Id., *ibid.*, n. 5.
3) Id., *ibid.*, n. 20.
4) Id., *ibid.*, n. 148.
5) Id., *ibid.*, n. 256.
6) Id., *ibid.*, n. 45, 60, 71, 156, 228.
7) Id., *ibid.*, n. 139.
8) Id., *ibid.*, n. 479, 480.
9) Id., *ibid.*, n. 256-257; cf. Julien, *Conviv.*, p. 336 C.
10) Cumont, *op. cit.*, Inscr., n. 65, 143.
11) J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, p. 150 et suiv.

des êtres humains ou divins d'aspect varié, dans des attitudes très diverses, faisant des gestes, accomplissant des actes plus ou moins clairs.

Il faut d'abord déterminer le sens général de ces divers motifs. Devons-nous y voir des scènes d'initiation ou des tableaux mythiques? Le sacrifice du taureau, par exemple, est-il un acte rituel ou un épisode du mythe mithriaque? L'un des motifs représentés sur ces bas-reliefs nous enlève toute hésitation. Ce motif ne peut être autre chose que l'image de la naissance du dieu. Un enfant nu, coiffé d'une tiare, tenant d'une main une torche allumée, de l'autre un couteau triangulaire, émerge d'un rocher ou d'une pierre conique, où la moitié inférieure de son corps se trouve engagée : or nous savons, par plusieurs textes épigraphiques et littéraires, que Mithra passait pour être né d'une pierre. Il ne saurait y avoir de doute sur le sens exact de cette représentation, et il est difficile de croire que les autres motifs aient eu un caractère différent. Tous se rapportent, plus ou moins directement, au mythe du dieu.

Parmi les personnages qui emplissent ces bas-reliefs, le dieu se reconnaît à son costume très particulier. Il porte le plus souvent une tunique à manches et il est toujours coiffé de la tiare orientale. C'est ainsi que le représente Lucien[1] : ὁ Μίθρας ἐκεῖνος ὁ τὸν κάνδυν ἐνδεδυκὼς καὶ τὴν τιάραν. Ce costume nous permet de distinguer Mithra dans les scènes multiples dont se compose sa légende. Car cette légende est complexe et les épisodes en sont nombreux. Les monuments sur lesquels le mythe est représenté dans tous ses détails présentent une série parfois confuse de types isolés ou de groupes. Ces divers éléments ne sont pas toujours disposés sur la pierre dans le même ordre. Il est nécessaire de les classer par sujets et d'étudier à part chacun de ces sujets.

Nous avons distingué, dans cette représentation plastique de la légende mithriaque, cinq épisodes principaux, que l'on peut ainsi désigner :

1) *Deorum concilium*, 9.

1° Naissance de Mithra;
2° Mithra et l'arbre;
3° Mithra et Sol;
4° Mithra tirant de l'arc contre un rocher.
5° Mithra et le taureau.

I

Naissance de Mithra.

La naissance du dieu est fréquemment représentée sur les bas-reliefs mithriaques; de plus, dans plusieurs sanctuaires, ont été trouvées des images en ronde bosse de Mithra naissant. Le motif est le même dans les deux cas : Mithra est figuré sous les traits d'un enfant nu, coiffé de la tiare, dont la partie inférieure du corps, au-dessous des genoux, est encore enfermée dans une pierre; le dieu sort, émerge de cette pierre. Ses deux mains sont levées : dans la main droite, il tient un couteau; dans la main gauche une torche allumée[1]. Sur quelques monuments, apparaissent des détails particuliers : tel est le cas, par exemple, d'un groupe de marbre blanc, qui se trouvait jadis à la villa Giustiniani, à Rome : sur le rocher duquel paraît sortir le corps du dieu, sont sculptés un couteau, un arc, une flèche et un carquois[2]. Souvent autour de la pierre est enroulé un serpent[3]. Le mythe de la naissance du dieu était important; il a laissé des traces dans les dédicaces et chez les auteurs. La *Petra Genitrix* est mentionnée sur plusieurs inscriptions[4]; le dieu est appelé par Commo-

1) Cumont, *Textes et Monuments*, Mon. figurés, n. 28, 32, 58, 182, 290, etc.
2) Cumont, *op. cit.*, Mon. figurés, n. 69, fig. 62.
3) Id., *ibid.*, n. 200, 201, 210, 213, etc.
4) Id., *ibid.*, Inscr., n. 256, 369, 384, 441; Mon. figurés, 251, n. 253 j.

dien[1] *de Petra natus*, par Jean Lydus[2] πετρογενής ; Justin le Martyr[3] affirme que dans les mystères mithriaques on enseignait ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι αὐτὸν (Μίθραν). Que représente cette Petra Genitrix? Puisque sur plusieurs monuments un serpent s'enroule autour d'elle, et que le caractère essentiel du serpent en mythologie est d'être un animal chtonien, il est vraisemblable que la pierre, de laquelle émerge Mithra au moment de sa naissance, représente, sinon la terre elle-même, du moins, en raison de l'aspect nettement rocheux qui lui est donné, une montagne ou une chaîne de montagnes. Comme Maionica l'a vu justement[4], à l'encontre de Zoega et de Windischmann, le mythe de la naissance de Mithra symbolise la première apparition du jour sur les hautes montagnes, en particulier sur le Hara, l'un des sommets légendaires de l'Iran. Dans le Mihir Yasht, il est dit de Mithra, que « le premier des dieux célestes, il passe par dessus le Hara, devant le soleil immortel, aux chevaux rapides; le premier, tout paré d'or, il saisit les belles cimes et de là, très bienfaisant, il jette ses regards sur la demeure des Aryas[5]. » Les attributs qu'il porte ou qui l'entourent, la torche, le couteau, l'arc et le carquois, s'expliquent aisément par les épisodes ultérieurs de son mythe.

II

Mithra et l'arbre.

C'est là un des épisodes les plus obscurs du mythe. Il est

1) *Instructiones*, I, 13.
2) *De Mensibus*, III, 26.
3) *Dialog. cum Tryphone*, c. 70.
4) Maionica, *Mithras Felsengeburt*, dans les *Archaeolog.-Epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich*, t. II (1878) p. 33-44.
5) J. Darmesteter, *L'Avesta*, t. II, p. 443.

d'ailleurs rarement représenté sur les bas-reliefs. Il comporte deux scènes, deux moments. D'une part Mithra nu, coiffé du bonnet phrygien, semble cueillir les rameaux et les fruits d'un arbre, dont il est malaisé de déterminer l'espèce; d'autre part le dieu est caché en partie dans l'arbre et le haut de son corps apparaît au sommet de la masse de feuillage. Parmi les textes des auteurs, qui concernent Mithra, il n'en est qu'un, à notre connaissance, dont on puisse tirer une indication, d'ailleurs bien vague, pour expliquer cette double scène. Porphyre, au chapitre XV de son traité *De antro Nympharum*, passant en revue les diverses propriétés attribuées au miel, rappelle que le miel passait pour purifier et aussi pour conserver : καὶ καθαρτικῆς ἐστι δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς. et il ajoute : Ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται. Le sens du mot πέρσης dans ce passage n'est pas douteux; il désigne l'initié au grade mithriaque de Πέρσης; quelques lignes plus haut, Porphyre mentionne οἱ τὰ λεοντικὰ μυούμενοι. Le Πέρσης, dans les mystères, était donc spécialement φύλαξ καρπῶν. Ce détail ne ferait-il pas allusion au rôle de Mithra comme protecteur ou gardien des arbres fruitiers, de la végétation arborescente? Ce rôle serait rappelé par l'épisode obscur, que faute de détails précis, nous nommons : Mithra et l'arbre[1].

1) Lorsque ces notes ont été lues au Congrès international d'Histoire des Religions (Section VI, séance du mardi 4 septembre), M. Cumont a proposé une autre explication. Il a fait remarquer que Mithra, au moment de sa naissance était nu, et nu encore dans la scène où il semble cueillir les rameaux et les fruits de l'arbre; mais qu'ensuite, il apparaît vêtu de sa tunique. De là l'idée que Mithra en cueillant les feuilles de l'arbre, demande à la végétation le vêtement qu'il portera désormais. Cette explication, ingénieuse sans doute, n'est fondée sur aucun texte.

III

Mithra et Sol.

Nous donnons le nom de Sol à un personnage dont les rapports avec Mithra sont exprimés dans trois scènes principales; l'idée essentielle de ces scènes est toujours la même malgré quelques différences dans les détails; leur succession est constante sur le plus grand nombre des monuments[1]. Sol se reconnaît soit à la couronne de rayons qu'il porte sur sa tête, soit au fouet qu'il tient de la main droite. Mithra se distingue nettement de lui par sa tunique et sa tiare.

Première scène : Sol, presque toujours nu, est agenouillé devant Mithra debout; Mithra lève au-dessus de la tête de Sol soit un couteau, soit un objet peu distinct, ou bien il pose une de ses mains sur la tête de Sol. En général, l'attitude de Sol est celle d'un suppliant; le geste de Mithra est un geste de menace.

Deuxième scène : Le plus souvent Mithra et Sol sont à demi couchés sur un lit côte à côte; le motif représente sans aucun doute une scène de banquet; quelquefois devant le lit on voit une *mensa tripes*. Sur la plupart des monuments les deux personnages sont figurés grossièrement, et l'on ne distingue guère de traits qui les caractérisent avec netteté; mais parfois le costume oriental de Mithra ou la chevelure bouclée et la chlamyde flottante de Sol sont visibles. Cette scène, appelée par F. Cumont la scène du banquet, est remplacée sur quelques bas-reliefs par un motif différent mais dont le sens est le même : les deux personnages, debout en face l'un de l'autre ou de chaque côté d'un autel, se serrent la main.

1) Cumont, *op. cit.*; Monuments figurés *passim*, et en particulier, n. 137, fig. 121; n. 168, et suiv.; fig. 151 et suiv., n. 235, fig. 213, etc.

Troisième scène : Mithra et Sol montent sur un char en général traîné par quatre coursiers qui prennent leur élan. Sol, parfois couronné de rayons et tenant un fouet, conduit le quadrige ; Mithra est debout derrière lui ou plus rarement est en train de monter sur le char. Sur une série assez nombreuse de monuments, en avant et un peu au-dessous du quadrige de Sol, on voit couché par terre un vieillard barbu, dans lequel il est permis de reconnaître une image d'Océanus; le corps d'Océanus est souvent entouré d'un gros serpent qui dirige sa tête vers le char de Sol. Une autre fois, au-dessus du quadrige, Hermès-Phosphoros semble indiquer du geste le chemin que doivent prendre Sol et Mithra.

Il ne semble pas qu'on puisse contester sérieusement l'ordre dans lequel nous avons placé ces trois moments de l'épisode. Cet ordre est celui qui est de beaucoup le plus fréquent sur les bas-reliefs où les trois scènes sont représentées ensemble et l'une à la suite de l'autre.

Ce qui paraît être le plus obscur dans cette partie du mythe, c'est la première scène, en particulier le geste de Mithra par rapport à Sol. Ici encore, c'est dans un texte précis que nous croyons trouver un peu de lumière. Tertullien, qui semble connaître avec assez de précision certains détails des mystères mithriaques, mentionne, parmi les épreuves imposées aux fidèles de Mithra pour obtenir le grade de *miles*, une cérémonie dont quelques traits ne sont pas sans rapports avec cette représentation figurée. S'adressant aux chrétiens, le fougueux apologiste s'écrie : « *Erubescite, commilitones ejus* (= Christi), *jam non ab ipso judicandi, sed ab aliquo Mithrae milite qui, cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam, monetur obvia manu a capite pellere, et in humerum si forte transferre, dicens Mithram esse coronam suam* »[1]. C'est à la même cérémonie que Tertullien fait encore allusion au § 40

1) *De corona*, XV.

du *De praescriptione hereticorum*, lorsqu'il dit : « *et, si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos..., et sub gladio redimit coronam.* » Ainsi, dans les initiations mithriaques, il y avait une cérémonie au cours de laquelle le futur initié se voyait offrir une couronne sous la menace d'un coup d'épée ; aux yeux de Tertullien ce n'était qu'une parodie diabolique du martyre des chrétiens ; en réalité, c'était sans doute, comme dans la plupart des mystères païens, l'image plus ou moins claire, la reproduction plus ou moins mystérieuse d'un épisode de la légende mithriaque. Cet épisode est précisément celui que représente la première des trois scènes décrites ci-dessus. Nous entrevoyons ainsi tout un mythe encore obscur, suivant lequel le divin conducteur du char solaire aurait été éprouvé par Mithra, avant d'être chargé de sa mission quotidienne. L'épreuve terminée, Mithra le consacre, pour ainsi dire, en lui touchant le front de sa main ; *signat in frontibus milites suos*, dit Tertullien ; et plusieurs fois, sur les monuments figurés, ce geste est représenté. Voici, d'après ces indications, comment nous interpréterions les trois scènes de cet épisode :

Première scène ; Mithra éprouve Sol et le consacre.

Deuxième scène ; L'épreuve terminée, la consécration faite, Mithra et Sol scellent leur alliance soit devant un autel soit dans un banquet.

Troisième scène : Mithra et Sol montent ensemble sur le char solaire ; mais c'est Sol qui conduit le quadrige.

Remarquons que cette explication justifie en outre la distinction faite sur quelques textes épigraphiques, où Sol est certainement conçu comme différent de Mithra et appelé *Sol socius*.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que cet épisode de la légende de Mithra nous montre le dieu confiant à un compagnon qu'il a éprouvé et avec qui il a contracté alliance le char solaire. C'est Mithra qui lance à travers le ciel le quadrige étincelant, c'est lui qui verse aux hommes la lumière du jour.

IV

MITHRA TIRANT DE L'ARC CONTRE UN ROCHER.

Sur un assez grand nombre de monuments, cet épisode ne forme qu'un seul tableau. On y voit Mithra debout, qui vient de décocher une flèche; la flèche frappe un rocher, et de l'endroit où elle l'a frappé, jaillit de l'eau. Un second personnage, qui parfois porte, lui aussi, un bonnet phrygien ou une tiare, prend part à la scène : tantôt il est agenouillé devant Mithra et paraît le supplier; tantôt il est derrière lui; tantôt enfin il recueille dans ses mains l'eau qui jaillit du rocher[1]. Une fois, il semble que la flèche frappe, non pas un rocher, mais un nuage[2]. D'autres fois, un troisième personnage est présent, sans que l'on puisse déterminer avec exactitude quel est son rôle. Sur un bas-relief trouvé près de Kannstadt en Wurtemberg, ce motif est divisé en trois scènes qui se font suite. Première scène : Mithra, revêtu de la tunique et coiffé de la tiare, tient son arc de sa main gauche; sa main droite, relevée en arrière, fait le geste de prendre une flèche dans le carquois que le dieu porte sur son dos; devant Mithra un personnage agenouillé tend les bras vers lui dans l'attitude de la prière. — Deuxième scène : les deux personnages sont à peu près dans la même attitude; mais Mithra est en train de tirer de l'arc. — Troisième scène, qui se confond à moitié avec la seconde : d'un rocher ou d'un nuage, que la flèche du dieu vient de frapper, s'élance un filet d'eau, que le personnage agenouillé recueille avidement[3]. Malgré l'obscurité de certains détails, le sens général de cet

1) Cumont, *Textes et monuments*, Monum. figurés, n. 171, 173, 187, 188, 192, 194-195, 204, 214, etc.
2) Id., *ibid.*, n. 242, fig. 216.
3) Id., *ibid.*, n. 242, fig. 216.

épisode nous paraît clair; Mithra est le dieu qui fait jaillir les eaux. Le commentaire exact de cette partie de la légende se trouve à la fois dans des textes védiques et dans des textes iraniens : Bergaigne a fort bien mis en lumière, dans le couple Mithra-Varuna, le caractère essentiellement bienfaisant de Mithra, la divinité « amie », qui fait couler les eaux du ciel sur la terre, tandis que Varuna fut surtout considéré comme capable de les empêcher de couler et par conséquent comme le dieu ennemi qui envoie sur la terre la sécheresse brûlante[1]. Dans le Mihir Yasht, XII, 61, Mithra est celui « qui accroît les eaux, qui épand les eaux, qui fait pousser les plantes »[2].

C'était là sans nul doute l'un des caractères les plus marqués de Mithra, puisque, dans tout sanctuaire du dieu, il devait y avoir soit une source naturelle, soit à défaut de source naturelle, un cratère ou un bassin rempli d'eau. Ce renseignement, qui nous est donné par Porphyre[3], a été pleinement confirmé par les découvertes faites dans les nombreux mithraea aujourd'hui connus[4]. Mithra était certainement le dieu « qui épandait les eaux » sur la terre, comme il était celui qui lançait à travers le ciel le quadrige de Sol.

V

Mithra et le taureau.

L'épisode, qui semble tenir le plus de place dans la légende de Mithra, est celui qui met le dieu aux prises avec un taureau; la scène finale de cet épisode, le sacrifice du taureau

1) A. Bergaigne, *La religion védique*, t. III, p. 110 et suiv.
2) J. Darmesteter, *L'Avesta*, t. II, p. 458-459.
3) *De antro Nympharum*, 17.
4) Cumont, *op cit.*, passim.

par Mithra, occupe toujours le centre des bas-reliefs; c'était ce sacrifice que, dans les sanctuaires mithriaques, les fidèles apercevaient au fond du temple, au dessus de l'autel. Parfois même ce sacrifice était représenté par un groupe en ronde bosse; c'est le motif de beaucoup le plus fréquent parmi les sculptures ou fragments de sculptures qui ont été retrouvés sur l'emplacement des mithraea. Mais, si important que soit le sacrifice du taureau, ce motif ne doit pas être étudié isolément; il faut le rapprocher de toutes les autres scènes où figure le taureau.

Sauf détails exceptionnels, ces scènes sont au nombre de cinq : 1° On voit un taureau debout dans une petite barque ou nacelle; 2° D'un édicule, en forme de maisonnette au toit pointu, un taureau, dont souvent le mufle seul est visible, s'apprête à sortir; parfois, auprès de l'édicule, Mithra se tient debout, comme s'il guettait l'animal; 3° La lutte a commencé entre Mithra et le taureau; Mithra vainqueur emporte le taureau, qu'il a saisi par les pattes de derrière, dont les pattes de devant et le mufle traînent presque sur le sol; 4° La victoire de Mithra est complète; il est assis sur le taureau, dont parfois il tient une des cornes; 5° Mithra a amené le taureau dans sa caverne; là il l'égorge, tandis qu'un chien et un serpent recueillent le sang de l'animal, et qu'un scorpion lui pince les testicules.

Les monuments, sur lesquels l'épisode complet est représenté, en cinq tableaux, peut-on dire, ne sont pas très nombreux[1]. Sur d'autres, les deux premières scènes font défaut; sur d'autres, ce sont les scènes 3 et 4 qui manquent. Ailleurs enfin ne figure que la scène finale, le sacrifice du taureau.

Par contre, certains bas-reliefs fournissent pour telle ou telle partie de l'épisode des détails complémentaires. Par exemple, sur un monument trouvé à Heidelberg[2], la lutte de

1) Cumont, *op. cit.*, Monum. figurés, n. 167 *a*, 192, 192 *bis*, 204, 221, 253 *l.*, etc.

2) Id., *ibid.*, n. 245 *e*, p. 346, pl. V.

Mithra et du taureau donne lieu, non pas à deux, mais à quatre tableaux : *a*. Le taureau marche lentement vers la gauche, la tête baissée, comme s'il paissait ; *b*. Mithra l'a surpris; il le porte sur ses épaules, à la façon et dans l'attitude bien connue de l'Hermès criophore; il tient de ses deux mains deux des pattes de l'animal; *c*. Le taureau a sans doute essayé d'échapper à l'étreinte du dieu; il est lancé au galop; Mithra l'a saisi à l'encolure et il se laisse entraîner par lui dans sa course; *d*. Mithra, définitivement vainqueur, porte l'animal sur son dos; il le tient par les pattes de derrière, tandis que la tête du taureau touche presque le sol. — La victoire définitive de Mithra est quelquefois exprimée sous une forme particulière : le dieu est figuré debout sur le taureau complètement couché; le pied droit du vainqueur foule la tête de l'animal[1]. Enfin l'un des monuments les plus complets et les plus curieux que nous possédions sur la légende de Mithra, le grand bas-relief d'Heddernheim, est orné, en son revers, d'un tableau, complémentaire pour ainsi parler, qui fait suite au sacrifice du taureau. Dans l'antre de Mithra, le taureau est étendu; un personnage, dans lequel M. Fr. Cumont croit reconnaître Sol, offre à Mithra une grappe de raisin; de chaque côté de la victime deux enfants, en costume oriental, portent des corbeilles remplies de fruits; au-dessus de l'antre, sont figurés plusieurs animaux qui bondissent à droite et à gauche; bien que la pierre soit fort abîmée, on distingue des chiens, un taureau, un mouton, un sanglier. Il semble qu'un personnage, Silvain d'après M. Cumont, occupe le centre de ce tableau; il n'en reste à peu près rien[2].

Le point capital à élucider, si l'on veut comprendre le sens et la portée de cet épisode, c'est la signification du taureau. Que représente cet animal, dont Mithra ne devient le maître et qu'il n'entraîne dans son antre, qu'après une lutte violente? Pourquoi l'égorge-t-il? Quelles sont les conséquences de ce

1) Cumont, *op cit.*, Monum. figurés, n. 54.
2) Id., *ibid.*, n. 251, pl. VIII.

sacrifice? Le taureau de la légende mithriaque est mentionné par Porphyre, *De antro nympharum*, 24 : ἐποχεῖται δε (Μίθρας) ταύρῳ Ἀφροδίτης, ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν [ὁ Μίθρας] καὶ γενέσεως δεσπότης. Le taureau, dans le mythe de Mithra, serait donc l'animal consacré à Aphrodite, considérée ici bien moins comme la déesse grecque de la volupté que comme la déesse orientale de la génération et de la fécondité. Cette explication nous semble confirmée par quelques détails assez significatifs des monuments figurés. Sur plusieurs bas-reliefs, la queue du taureau, dans le tableau du sacrifice, est terminée par des épis[1]; sur un autre, de la blessure de l'animal s'échappent, au lieu de sang, trois épis très distincts[2]. Le taureau paraît donc renfermer en lui l'élément fécondant; tant qu'il vit, cet élément demeure dans son corps; mais, dès que Mithra lui ouvre la gorge, il s'échappe; avec lui se répandent partout sur la terre la fertilité et la vie. Le chien et le serpent, qui s'efforcent de lécher le sang du taureau, sont deux animaux chtoniens; chtonien de même, le scorpion qui s'attaque aux parties génitales du taureau. A l'appui de cette explication, nous citerons un bas-relief trouvé à Rome, qui se trouve aujourd'hui au Musée de Berlin[3]. Le sacrifice du taureau y est représenté comme sur beaucoup d'autres monuments; le chien, le serpent, le scorpion y jouent leur rôle accoutumé; mais en outre, au-dessous du taureau, et comme prête à recevoir elle aussi le sang de l'animal, on voit une figure féminine couchée, soutenant de la main gauche une corbeille ou un vase rempli de fruit : suivant toute apparence, cette figure représente la Terre (*Tellus*), que va fertiliser le sang du taureau, principe de vie et de fécondité. La mort du taureau est nécessaire, pour que la Terre soit imprégnée de son sang, fécondée par lui. Mithra, qui l'égorge, est donc bien, suivant l'expression de Porphyre, δημιουργός, δεσπότης γενέσεως.

Autour de la scène même du sacrifice, les bas-reliefs nous

1) Cumont, *op. cit.*, Monum. figurés, fig. 18, 19, 20, 169, 327, etc.
2) Id., *ibid.*, fig. 59, p. 228.
3) Id., *ibid.*, p. 226, n. 60, fig. 56.

montrent souvent soit des personnages soit des animaux, qui ne nous semblent pas y être rattachés par un lien très étroit.

Fréquemment la scène est encadrée par deux personnages, revêtus du même costume oriental que Mithra, et qui portent l'un une torche droite, l'autre une torche renversée ; ces dadophores, qui se font toujours pendant, ont au fond la même signification que le couple Sol-Luna, qui est parfois représenté au-dessus du sacrifice. Feu allumé et feu éteint, lumière diurne et lumière nocturne : ce sont les deux alternatives du temps, le jour et la nuit, la clarté et l'obscurité, qui se succèdent et se répètent éternellement.

Quelquefois, perché sur un arbre, un oiseau semble observer toute la scène. Il symbolise peut-être l'air. De même on voit souvent, au bas du tableau, un lion et un cratère. On sait que, dans la symbolique orientale, le lion figure d'habitude les chaleurs brûlantes de l'été; d'autre part Porphyre affirme que dans les sanctuaires et le culte de Mithra, les cratères représentaient les sources. Le lion voisin du cratère rappelle peut-être les sécheresses qui tarissent les fontaines et qui rendent la terre stérile. Or Mithra était le dieu bienfaisant qui épandait les eaux et fécondait la Terre.

D'autres figures encore se voient sur quelques monuments mithriaques : les signes du zodiaque, sept astres, sept autels; sept arbres, ou encore, mais plus rarement, la lutte d'un dieu, qui n'est certainement pas Mithra, contre des monstres anguipèdes, une assemblée de six ou sept divinités, des bustes qui représentent les Vents et les Saisons, etc. A nos yeux, ces représentations ne concernent pas directement le mythe proprement dit de Mithra, puisque le dieu n'y figure pas. Si l'on veut faire une étude complète du mithriacisme, il est nécessaire de les étudier et de les expliquer. Mais tel n'est pas ici notre objet : nous avons voulu seulement mettre en lumière les renseignements que les bas-reliefs mithriaques nous fournissent sur le mythe du dieu.

Si nous ne nous sommes pas trompé, Mithra nous apparaît comme une divinité aux attributions multiples : lors de sa

naissance, il est la lumière qui se montre au-dessus des montagnes pierreuses; puis il se révèle à nous comme le protecteur, le gardien de la végétation, φύλαξ κάρπων; il confie à un guide éprouvé le char solaire, qui verse sur les hommes la lumière et la chaleur fécondes; c'est lui encore qui fait jaillir les eaux; enfin il immole le taureau, l'animal symbolique dont le sang, partout répandu, imprègne toute chose de vie et de fertilité. Nous entrevoyons que chacune de ces attributions s'affirmait par un épisode, dont nous ne possédons aujourd'hui que l'illustration; le texte du mythe est perdu, ou du moins les bribes éparses, qui en subsistent, ne nous permettent pas de le reconstituer dans son développement ni dans ses détails. Toutefois il est frappant que ce mythe ait conservé dans ces naïves et grossières représentations tout son caractère naturiste. Certes le mithriacisme fut bien autre chose qu'une religion naturiste : il eut son eschatologie et sa morale; il eut ses mystères et ses initiations. Mais ces monuments populaires ont peut-être conservé plus intacte la saveur primitive du culte; qui sait si les légendes, dont ils nous entretiennent trop obscurément, ne remontent pas jusqu'à l'antique période pré-avestique et védique?

J. TOUTAIN.

LA DÉMONOLOGIE DU PEUPLE POLONAIS

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 6 septembre 1900.

Le congrès d'histoire des religions qui, espérons-le, marquera une étape dans le développement de notre science, a accordé dans ses délibérations une petite place au folklore. Rien de plus naturel et de plus plausible. Dès son origine le folklore s'est montré très utile à tous ceux qui s'occupent de l'histoire de l'esprit humain et surtout de l'histoire de ses étapes primordiales. Il a permis de rattacher par des liens solides les peuples historiques aux peuplades primitives; il a décelé chez les premiers les rudiments des phases dans lesquelles se trouvent les secondes et a contribué à apporter des preuves comme quoi les lois régissant l'évolution de la pensée humaine sont presque identiques pour tous les peuples à un certain degré de civilisation. Ainsi le folklore est devenu dans certains cas un guide précieux aussi pour ceux que tente la science de l'histoire des religions. Tandis qu'ils s'engagent dans ces gorges ténébreuses, lui, il marche devant et éclaire leur route avec sa torche ignée.

Cette utilité du folklore est considérable surtout là où il s'agit de la mythologie slave et en particulier polonaise. Le folklore est presque la seule source qui nous permette de nous en faire quelque idée.

On retrouve dans la démonologie du villageois polonais au moins quelques-unes des premières phases de l'évolution des religions primitives. Si les phases ultérieures, comme la création d'un système religieux, etc., manquent, c'est que le christianisme que la Pologne a embrassé au xe siècle en a arrêté le développement.

De prime abord il me faut rappeler ici ce fait d'ailleurs bien élucidé, à savoir que l'esprit de l'homme primitif est caractérisé surtout par des tendances animistes. Tous les objets qui entourent le primitif sont habités par des esprits, ce sont eux qui les animent, sans eux la vie n'existe pas. Leur tendance naturelle est plutôt d'être indifférents aux hommes, mais comme ceux-ci entrent maintes fois dans leur chemin, ils leur deviennent le plus souvent hostiles. Voici donc un des traits essentiels de leur caractère. Un autre consiste en ce que leur individualité est loin d'être prononcée. Ils se manifestent sous différentes formes, mais n'ont, pour la plupart, qu'un nom générique, commun à eux tous.

Si je parle de ces traits caractéristiques c'est qu'ils se retrouvent avec une grande netteté auprès d'une série d'esprits auxquels croit encore de nos jours le villageois polonais. A mon avis, *c'est dans ce groupe* très *primitif* qu'il faut ranger tous les esprits de la démonologie polonaise désignés du nom vague de « mauvaise force » (*zła siła*) ou d' « épouvantail » (strach), changeant de forme et ayant seulement ceci de commun qu'ils effraient les passants attardés ou les habitants des endroits qu'ils ont choisis eux-mêmes pour demeure. Ils me semblent correspondre le mieux à la conception primitive des esprits, ces tonneaux qui roulent tout seuls dans la nuit, qui se dirigent contre les piétons solitaires et veulent leur faire du mal[1], ces gerbes de blé voyageant de la même façon[2], les chiens vomissant le feu[3], les moutons qui se mettent devant vous et vous conduisent dans les fourrés ou dans les marécages[3], les cavaliers sans tête[3], les chars sans cochers[4], toutes ces apparitions animées d'un esprit hostile contre l'homme et dont les tours ne peuvent être dé-

1) Knoop in *Wisła* (Revue du folklore polonais, paraissant à Varsovie depuis 1887), 1895, p. 338. Pour ces faits, comme pour les suivants, nous ne donnons qu'une seule citation. Inutile de dire que ces citations pourraient être augmentées bien facilement.

2) Knoop in *Wisła*, 1895, p. 510.

3) Knoop, *o. c.*, p. 31.

4) Knoop, *o. c.*, p. 32.

joués que grâce à une réelle présence d'esprit. Ces apparitions sont à ramener aux idées très primitives. Si la forme que revêtent ces idées ne date pas toujours de l'époque préhistorique, le fond en est sans doute plus que millénaire.

Un certain nombre de ces esprits a été incorporé par l'Église chrétienne dans les rangs des « âmes en peine ». Des modifications de ce genre sont généralement connues, je n'y insisterai donc pas. Mais l'Église a fait seulement changer d'habits aux croyances invétérées. Ainsi par exemple, dans le grand duché de Posnanie, près de Gniezno, on voit souvent dans la nuit deux chiens s'entre-dévorer[1]. Pour l'homme primitif ce seraient deux démons, pour le chrétien pieux l'explication doit concorder avec la religion : ce sont les âmes des deux mauvais frères qui expient de cette façon leur haine réciproque. Le fait pourtant reste le même.

Cette tendance à substituer aux esprits malfaisants païens d'autres êtres étranges et effrayants, mais relevant des croyances chrétiennes, a eu pour résultat la création par l'Église de cette succursale terrestre du purgatoire que connaissent tous ceux qui se sont occupés de croyances populaires. En Pologne elle est assez richement pourvue.

Comme il appert déjà de l'exemple précédent, l'Église a adouci en Pologne les apparitions païennes. Elle en a modifié les dehors et surtout les mobiles. D'après son enseignement ces apparitions ne sont là que pour servir d'avis instructif. Cependant le peuple n'accepte pas toujours cette explication. En voici un exemple :

A Jankówˇ (lisez Yanekouve), dans le grand duché de Posnanie, il y a un vieux marronnier. De temps en temps de nombreux hiboux se perchent sur ses branches. Les païens les auraient pris pour des démons (le hibou est toujours considéré en Pologne comme oiseau de malheur), l'Église en a fait des âmes en peine. Ce sont, dit-elle, les âmes qui reviennent sur le marronnier au jour anniversaire de leur mort.

1) Knoop in *Wisla*, 1895, p. 311.

S'il en est ainsi, pourquoi les craindre? Malgré cela le peuple est loin de les envisager comme des êtres inoffensifs. D'après la croyance des gens de Janków, les hiboux s'attachent aux pas des passants et les suivent jusqu'à leur demeure. On recommande à ceux à qui cela arriverait de ne pas y faire attention et de suivre leur chemin sans regarder derrière eux, car autrement *ils pourraient perdre la vie*[1]. Ici la conception primitive ressort assez nettement. On y voit bien la peur d'un homme primitif qui craint le démon qui le poursuit.

Un groupe surtout n'a pas pu être transformé par l'Église en groupe pénitent et doux. C'est celui des suicidés. Beaucoup de peuples primitifs font des suicidés des démons cruels, sanguinaires, qui, dirait-on, veulent se venger sur l'humanité de ce qu'ils ont été amenés à se priver eux-mêmes de leur vie. Les Yakoutes attribuent une telle origine à leurs « yours », démons très hostiles aux hommes. D'après Pallas[2], les Mongoles croient que les gens qui se sont suicidés deviennent après leur mort des « boks », c'est-à-dire des esprits très méchants qui errent sans cesse autour des demeures des vivants et qui ne cherchent qu'à faire du mal à leurs anciens concitoyens. En Islande on attribuait au moyen âge un pareil caractère aux âmes des criminels suppliciés[3]. Ces individus ont gardé le même caractère dans les croyances populaires de la Pologne. Un pendu (« wisielec »; en Silésie prussienne « wisielak »), un noyé sont des ennemis déclarés de l'espèce humaine. Ils font tout leur possible pour lui nuire. Malheur à celui qui se trouverait la nuit auprès du cadavre d'un pendu : le suicidé ressusciterait et l'étranglerait. Puis au troisième chant du coq il redeviendrait mort. L'enterrement ne mettra pas fin à ses ébats : à minuit il sortira de son tombeau et sèmera la terreur autour de lui. Si les bergers qui campent aux pâturages allument la nuit un feu dans la proxi-

1) Knoop in *Wisła*, 1895, p. 313-314.

2) Pallas, *Historische Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, Petersbourg, 1801, IIe partie, p. 51.

3) Voyez H. Gering, *Islendzk Aeventyri*. Halle, 1884, t. II, n° 90.

mité de sa dernière demeure (dans les villages polonais on enterre les suicidés au carrefour ou au bord d'une forêt), il s'approche du foyer flambant, chasse les bergers, arrache la tête à ceux qui ne se sauvent pas, s'assied ensuite auprès des flamme et s'y réchauffe jusqu'au troisième chant du coq[1].

En ce qui concerne les noyés, ceux qui se promèneraient la nuit au bord d'une rivière, dans laquelle quelqu'un aurait trouvé la mort volontaire ou involontaire, courent fortement le risque d'être entraînés par lui dans les flots[2].

Ces ennemis de l'homme devraient être classés déjà parmi ceux d'un étage un peu supérieur, avec un certain degré d'*individualisation*. Aussi n'en ai-je parlé qu'incidemment et je passerai à leurs semblables plus tard.

Pour en revenir à l'Église, nous sommes obligés de faire remarquer que la conception des âmes qui purgent leur peine sur la terre, n'a pas été la seule qui ait aidé le christianisme à faire revêtir une autre forme aux anciennes croyances païennes. Le *diable* aussi lui a rendu à cet égard de signalés services. Il a absorbé sûrement un bon nombre de ces esprits méchants non individualisés. Tel me paraît être, par exemple, le cas de la croyance populaire polonaise des environs de Gniezno (Pologne prussienne) d'après laquelle le diable prend la forme d'un oiseau noir aux yeux rouges[3]. Un démon primitif revêtant la forme d'un oiseau noir est devenu ici un diable.

Si ailleurs, dans la Galicie occidentale, on fait demeurer le diable surtout aux endroits solitaires, aux confins des champs[4], etc., et si on le fait jouer là des tours aux gens qui passent, on reconnaîtra incontestablement que ce diable est bien près des mauvais esprits que craint l'homme primitif dans tout endroit désert.

Je vais relever un autre fait. Aux environs de Nowy Targ

1) Koziorowski in *Wisła*, 1896, p. 673-677.
2) Cf. Skrzynska in *Wisła*, 1890, p. 111.
3) Knoop, *o. c.*, 1895, p. 13.
4) Matyas in *Wisła*; 1893, p. 102-103.

(Galicie occidentale), on désigne aux diables comme demeure une des variétés des saules appelée en polonais « rokita ». On fait même de ce diable une catégorie spéciale dite « rokiciarz » (lisez rokitsiaj)[1]. Le « rokiciarz » a des traits caractéristiques communs avec les autres diables, mais son nom et sa demeure nous font supposer qu'il a remplacé un esprit d'arbre. J'ai à peine besoin d'ajouter que mon assertion n'a rien de catégorique. J'émets tout simplement une opinion qui me paraît avoir pour elle quelque probabilité[2].

Mais le diable a été identifié aussi avec des esprits individualisés, avec le « topich », les « mamuny » et d'autres dont nous parlerons plus loin. Il les a remplacés dans certaines contrées de la Pologne, quoique pas partout. Cette puissance d'absorption nous explique certains côtés du caractère du diable dans les croyances populaires polonaises. On a remarqué que le diable dans la conception polonaise se montre parfois bon, serviable, miséricordieux. Faut-il y voir un produit national comme le veulent plusieurs ethnographes polonais? Je ne le crois pas. Si le diable qui, d'après l'opinion courante de tous les peuples chrétiens, représente une force malveillante, se montre parfois muni de qualités qui contrastent avec cette conception, c'est qu'il a été souvent substitué par le christianisme aux esprits païens bienveillants.

Cette substitution est le plus évidente, là où il s'agit de diables protecteurs du bien-être de la maison. A Krynice (royaume de Pologne, gouv. de Lublin) — d'après la monographie de Mlle Skrzyńska consacrée dans la *Wisla* 1890, à ce village — on parle d'un paysan qui a un diable dans une de ses ruches. Ce diable lui remplit toujours les autres ruches et le paysan gagne grâce à lui de grosses sommes[3].

Chacun y reconnaîtra le génie bienfaisant de la maison ap-

1) Matyas in *Wisla*, 1893, p. 102-103.

2) Il en est de même du diable Boruta sur lequel on raconte beaucoup de légendes aux environs de Lęczyca (l. Lintchétza) et dont le nom se rattache au mot polonais bór (la forêt). A notre avis Boruta a remplacé une divinité forestière locale.

3) *O. c.*, p. 101.

pelé en Allemagne « Hauskobold », en Écosse « Brownie », dans l'Angleterre septentrionale « Kilmoulis ».

Ailleurs, en Galicie occidentale, un voleur se rend au bois pour y voler des broussailles. Mais à peine en a-t-il préparé le fagot que le diable vient et le lui enlève au moment où il s'est détourné. Cela se répète à deux reprises. Le paysan finit par comprendre à qui il a affaire, il saisit sa hache et se sauve[1]. M. Matyas qui communique ce fait veut y voir un diable moral, diable ennemi du vol. Une autre explication me semble plus juste. Ce serait plutôt un esprit de la forêt qui s'oppose à ce qu'on viole son domaine. Je mettrais à côté de ce fait la croyance slovaque à la Kacinka, une espèce de divinité forestière qui nourrit une haine très vive contre les voleurs de bois et contre les gens qui tendent des filets aux oiseaux et aux lièvres[2].

Avant de quitter ce personnage d'importation étrangère, et non d'origine polonaise, je dois dire quelques mots d'un autre de ses traits caractéristiques. Le diable polonais est bien souvent farceur. Il aime se divertir. On raconte mille tours qu'il a joués, non pour faire du mal, mais plutôt pour s'amuser. Le tempérament naturellement gai du peuple polonais a pu s'y être réfléchi, mais il faut y reconnaître aussi l'incorporation des lutins et des farfadets dans le diable.

Nous arrivons maintenant aux esprits quelque peu supérieurs, se distiguant de ceux dont nous venons de parler par une *individualité* plus prononcée. Ils ont des propriétés à eux et n'empiètent pas les uns sur le domaine des autres.

Ici je mentionnerai avant tout un esprit qui me paraît une survivance curieuse à un double point de vue. D'un côté il est absolument indifférent à l'homme (et ceci est un trait commun à beaucoup d'esprits des peuples primitifs), d'autre part, il est au dire du peuple polonais horriblement laid. On peut devenir malade rien que de l'avoir vu. Or cette laideur

1) Matyas, *Nasze siolo* (Notre village). *Wisla*, 1894, p. 102.

2) Schukowitz, *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 1896, p. 271. V. Bugiel, *Revue des traditions populaires*, 1900, p. 572.

est aussi commune aux esprits et aux divinités (bonnes ou mauvaises, peu importe) des primitifs. Elle n'est remplacée que bien plus tard, à un degré de culture relativement élevé, par la beauté (et ceci pour les bonnes divinités). Cet esprit c'est le « wil ». Nous avons peu de renseignements sur lui. Le folkloriste polonais qui a noté son existence en 1837[1] nous le représente comme habitant les maisons, haut, barbu, au visage repoussant. Il paraît et disparaît sans cause.

Un autre groupe d'esprits est constitué par les esprits des maladies. On sait que chez les primitifs toute maladie est provoquée par un esprit souvent individualisé. En Pologne, le peuple ne ramène pas à cette cause les maladies ordinaires, mais les deux fléaux qui frappent l'imagination par leur cruauté et leur étrangeté : la peste et le choléra sont encore aujourd'hui attribués dans certaines contrées à des esprits spéciaux. Le démon de la peste est représenté sous forme d'une vierge haute et pâle qui tient un mouchoir sanglant dans sa main. Une légende notée déjà par Mickiewicz[2] raconte qu'un homme tua cet esprit pendant une des épidémies. Lui-même il tomba mort, mais aussi la peste disparut. Le démon du choléra[3] lui ressemble beaucoup tant par son extérieur que par ses agissements.

Si ces esprits sont d'origine entièrement populaire, on ne peut pas en dire autant de la mort. Une personnification de la mort est presque superflue pour un primitif, dès qu'il fait agir le démon de la maladie dont le but essentiel est justement de détruire un être humain. C'est le christianisme surtout qui a influé sur la formation de la personnification de la mort. Mais il l'a rendue trop indépendante de la maladie elle-même et ceci ne paraissait pas très compréhensible au peuple. Aussi par exemple dans la personnification telle que

1) *Przyjaciel ludu*, Leszno, 1837 (t. IV), n. 40.

2) Cf. V. Bugiel : *Mickiewicz et la littérature populaire* (tirage à part des *Actes du Congrès international des traditions populaires*. Paris, 1902, p. 11).

3) Cf. S. Udziela : *Le choléra dans les croyances du peuple de Sącz* (l. Sontch) in *Materyały etnograficzne* (publ. par l'Académie de Cracovie), t. I (1896), p. 1-4.

l'admet le peuple polonais, la mort a-t-elle très visiblement quelque chose d'abstrait et d'importé. Elle s'appelle souvent « Kostucha » (l. Kostoukha) de « Kosc » (os); elle est munie de l'éternelle faux et joue un rôle effacé.

Très vivante, au contraire, est la série d'esprits malfaisants. C'est le « wieszczy » (lisez viechtché) qui l'ouvre. Sous ce nom on entend un être démoniaque d'origine humaine. Si un enfant vient au monde avec des dents il deviendra « wieszczy » après sa mort. Dès qu'il sera enterré, il quittera toutes les nuits son cercueil, montera sur le clocher de l'église et criera de là les noms de ceux qu'il voudrait voir mourir. S'il arrive qu'une des personnes appelées l'entende, elle mourra sous peu[1]. Aux environs de Cracovie et en Cachoubie (côte de la Baltique, près de Dantzig) cet être s'appelle strzyga (lisez stchéga).

Très méchante est aussi la « zmora ». Comme le « wieszczy » elle est le plus souvent d'origine humaine. Dans le grand duché de Posnanie on croit qu'une « zmora » est un enfant dont le baptême n'a pas été fait d'une façon tout à fait concordante avec les rites[2]. En tout cas, elle prend volontiers la forme humaine et si vous rencontrez parfois une vieille mendiante ou un vieux mendiant et que vous lui refusez l'aumône, il est bien probable que dans la nuit vous serez tourmenté par une zmora[3]. Car c'est elle qui a essuyé votre refus. A travers la moindre fente des parois ou de la porte la zmora s'insinue dans l'intérieur de la maison et si quelqu'un y dort, elle se couche sur sa poitrine et lui suce le sang. Naturellement si ces visites se répètent, elles aboutissent à la mort de la victime[4].

Encore plus méchant est le vampire (upiór; lisez oupiour). Ce sont surtout les gens étranges et mauvais, parfois les

1) Matyas o. c., p. 106. Cf. Wójcicki in *Klosy*, 1865, n° 24.
2) Knoop, o. c., p. 16.
3) Knoop, o. c., p. 15.
4) En Auvergne les esprits très semblables s'appellent « tsoutsus ». Sébillot, *Littérature orale de l'Auvergne*, Paris, 1898, p. 210.

suicidés, qui entrent après leur mort dans les rangs de ces démons. Ils se distinguent par leur cruauté. Tantôt comme les zmoras ils sucent le sang — mais avec plus d'avidité, de sorte qu'une seule de ces visites suffit pour amener la mort — tantôt ils tuent les humains d'une autre façon[1].

Je ne mentionne que passagèrement le « babok » et les « kurze płuca, littéralement : poumons de poule », fantômes qui servent à faire peur aux enfants.

Je signalerai aussi le « latawiec » qui n'est autre que l'incube et auquel le peuple polonais croit un peu partout (cf. *Wisła*, 1893, p. 181).

Parmi les êtres nuisibles il faudrait nommer aussi les sorciers et les sorcières. Mais comme ce sont des hommes vivants, je n'en parlerai pas dans une étude consacrée aux démons, c'est-à-dire aux esprits.

Au même titre il faut laisser de côté les loups-garous qui ne sont que des hommes vivants métamorphosés et auxquels on croit encore dans certaines contrées de la Pologne.

Maintenant je passerai en revue encore quelques esprits qu'on pourrait qualifier de *demi-divinités*. C'est d'abord le « gospodarczyk » (lisez gospodartchék), génie de la maison[2], puis le « borowy » esprit des forêts, qui n'aime pas beaucoup l'espèce humaine et fait souvent tourner les voyageurs autour du même endroit. Dans les bois et dans les montagnes vivent les « dziwożony » (lisez dzivojoné) appelées aussi « mamuny » (lisez mamouné) « boginki » (l. boguinnki) ou « krasne kobiety » (belles-femmes). Ces dryades et oréades volent avec prédilection les enfants nouveau-nés et substituent à leur place les leurs, laids et monstrueux. Dès qu'on s'aperçoit de cela, il faut infliger une bonne fessée au petit intrus; ses pleurs toucheront le cœur de la vraie maman et elle apportera l'enfant volé pour prendre celui auquel elle a donné la vie. A Basiówka (l. Bassiouvka) aux environs de Lemberg

1) Cf. *Wisła*, 1893, p. 105; 1895, p. 29. La littérature concernant les upiors (dits aussi strzygons) est très riche.

2) Cf. *Wisła*, 1895, p. 11.

(Galicie), pour éviter les vols des « dziwożony »; on conseille aux jeunes mères de passer quelque temps en dehors de leur maison. Le mari seul y reste et la « dziwożona » qui attendait l'accouchement, voyant qu'il n'y a pas de changement dans la hutte, y viendra deux ou trois fois, puis s'en ira[1].

Cette nécessité pour la jeune mère de quitter pendant quelque temps sa demeure est peut-être la consécration mythologique d'un usage qu'on observe chez certains peuples primitifs et qui a peut-être existé en Pologne. Il consiste en ce que les femmes accouchent en dehors de leurs maisons dans des cabanes construites spécialement dans ce but et ne reviennent que plus tard sous le toit de leur mari.

Certains auteurs un peu anciens parlent aussi des « rusałki leśne » (lisez roussalki lesné), nymphes qui vivaient dans les bois et y invitaient les passants pour les faire périr au milieu de leurs caresses. Cependant dans les derniers temps on n'a pas noté l'existence de ces êtres et il me paraît qu'elles sont plutôt la copie des Nixen allemandes et des Wilas serbo-bulgares, copie imaginée par des folkloristes de l'époque romantique désireux de créer un Panthéon slave le plus peuplé possible.

De même les « rusałki » des rivières qui ressemblent beaucoup à ces vierges des forêts, ne se dessinent pas d'une façon aussi poétique dans l'imagination du peuple qu'elles se dessinaient dans celle des dits folkloristes. Toutefois le villageois polonais connaît les esprits des rivières. Ils sont des deux sexes, et les uns comme les autres font tous leurs efforts pour noyer les gens. Les esprits-femmes entrent à cet effet dans des rapports amoureux avec les êtres humains.

On appelle ces êtres « topich » (lisez topikh), « utopiec » (lisez outopietz) « topielec », « wodnik »; les femmes « topielica », « wodnica »[2]. Selon les uns ce sont des noyés, selon les autres des esprits d'origine surnaturelle.

1) S. L. Zielinski in *Wisła*, 1890, p. 786. Cf. aussi : Lubicz in *Wisła*, 1893, p. 160-161.

2) *Wisła*, 1893, p. 103; 1896, p. 540, 559, 592.

Aux champs on voit parfois à midi la « przypoludnica » (lisez pchépoloudnitza)[1]. Elle se promène taciturne et punit sévèrement tous ceux qui oseraient troubler le calme régnant. Elle provoque aussi le sommeil chez ceux qui se trouvent à ce moment aux champs.

Enfin dans les mines et surtout dans les mines de charbon du royaume de Pologne et de la Silésie, on fait vivre le « skarbnik ». C'est le génie de la mine, il est vêtu comme un contre-maître, est assez indifférent envers les mineurs, mais leur « arracherait la tête », s'ils osaient siffler dans la profondeur des puits[2]. Détail incompréhensible au premier moment, mais que nous explique la croyance de certains peuples primitifs. Un Yakoute n'oserait jamais siffler dans un défilé, car de cette façon il *troublerait le repos* de la divinité du défilé et s'attirerait une punition cruelle. C'est pour la même raison que les Danakils de l'Éthiopie méridionale ne sifflent jamais la nuit, craignant d'irriter les esprits nocturnes. Voici une anecdote intéressante à cet égard, rapportée par Borelli :

« Je sifflais machinalement un air quelconque pendant la nuit. Un Danakil s'est précipité vers moi et m'a supplié de ne plus siffler. Je ne comprenais rien à ses instances et je ne voulais pas en tenir compte : Si tu siffles, m'a-t-il répondu, comment veux-tu que le voyage soit bon? Nous te dirons la vérité : siffler porte malheur. Un Danakil siffle-t-il jamais? — En vérité, je n'ai jamais entendu siffler un Danakil[3]. »

Telle est la démonologie du peuple polonais. On y chercherait en vain des noms des divinités comparables à un Zeus, à une Junon ou à une Vénus. D'ailleurs, selon toute probabilité les anciens Slaves, et les anciens Polonais surtout, n'en avaient pas. Quant aux esprits énumérés, il n'est guère nécessaire d'en approfondir la nature, puisqu'ils ressemblent beaucoup aux esprits d'autres nations européennes[4]. D'ailleurs,

1) Matyas, *o. c.*, p. 105.

2) S.Koziorowski in *Wisla*, 1896, p. 590-592.

3) J. Borelli : *Éthiopie méridionale*, Paris, 1890, p. 78.

4) Je n'ai pas parlé de certains êtres surnaturels qui ne se rencontrent que

ce que je voulais donner ici c'était surtout une classification de ces esprits, classification basée sur des recherches récentes du folklore et de l'ethnographie comparée.

Dr V. BUGIEL.

dans les contes (nains, ogres, etc.), car avant tout leur origine extrinsèque est évidente et en outre, ils n'ont pas passé dans les croyances populaires.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

(*Suite*)[1]

IV

JAINISME

Pendant les huit années qui se sont écoulées depuis mon dernier Bulletin sur le jainisme[2], la production ne s'est pas ralentie sur ce domaine, mais elle a sensiblement changé de caractère : comme on pouvait s'y attendre, elle s'est détournée des généralités et s'est faite plus spéciale, s'attachant de préférence à des points de détail et écartant provisoirement les problèmes insolubles. En fait de travaux d'ensemble embrassant tout le développement de la secte, son histoire et ses croyances, je n'ai guère à mentionner que le beau mémoire de M. Hoernle, publié en double édition, avec de notables variantes quant à la forme et aux dimensions, dans le *Calcutta Review*[3] et dans le *Journal* de la Société asiatique de Bengale[4]. On y trouvera entre autres, sur les origines du jainisme, un excellent résumé de l'opinion qui, aujourd'hui, paraît être généralement acceptée, un peu de guerre lasse peut-être, et parce qu'il est inutile d'y contredire tant que de nouveaux faits n'auront pas été versés au débat. En ce qui me concerne du moins, je dois dire que je reste infiniment sceptique en présence des affirmations de gens qui savent tant de choses sur leurs origines et ont gardé

1) Cf. t. XLII (1900), p. 91.

2) T. XXIX, (1894), p. 25.

3) A. F. Rudolf Hoernle : *Jainism and Buddhism*, dans *Calcutta Review*, avril 1898, p. 314.

4) *Annual Address* (de M. Hoernle, en sa qualité de président), dans les *Proceedings* de la Société, 1898, p. 37.

par le menu les souvenirs les plus précis de leur pré-histoire fabuleuse, tandis que leur histoire réelle est pleine de contradictions et de lacunes.

A la suite de ce savant travail, il convient de mentionner les curieux articles publiés dans le *Calcutta Review* par un indigène, M. Rickhah Dass Jaini [1]. Ici, point d'histoire, mais l'exposé de la doctrine, telle qu'elle est professée aujourd'hui par l'élite de la communauté, exposé concis et pénétrant, fait au point de vue hindou, par un jaina bien instruit de ses propres croyances et qui n'est pas demeuré étranger non plus à la pensée de l'Occident. Très intéressants par eux-mêmes, ces articles le sont devenus encore davantage par le fait que, l'éditeur du *Review* ayant cru devoir présenter des objections, l'auteur lui a donné la réplique : ils ont pris ainsi la forme d'une discussion, et ce n'est pas à l'éditeur qu'est resté le dernier mot. Quant à la doctrine, sous une terminologie différente [2], c'est le dualisme du Sânkhya ; d'un côté la matière, de l'autre les âmes. Dieu est une fonction de l'âme, la condition de l'âme ou, plutôt, des âmes — car elles sont en nombre infini — arrivées à la perfection. Pour nous, ce qui nous frappe ici le plus, c'est l'aisance avec laquelle cette pensée, qui ne cesse pas d'être logique, associe, dans les mêmes concepts, la diversité radicale et la suprême unité ; c'est le sérieux avec lequel elle cherche et retrouve Dieu et la source du sentiment religieux, en partant de données qui nous paraissent foncièrement athées. Et il ne faut pas ensuite beaucoup de réflexion pour voir que si nous sommes frappés à ce point, ce n'est pas que des faits de ce genre soient rares, même parmi nous ; c'est surtout que l'exemple se présente ici sous une forme qui ne rentre pas dans nos habitudes. Nous ne sommes pas étonnés tant que cela, en rencontrant, chez Fénelon par exemple, à côté d'une réfutation en forme du spinosisme, des pages profondément spinosistes.

C'est encore une exposition indigène de la doctrine, mais sous une tout autre forme, qui nous est donnée dans le roman allégorique de

1) Rickhah Dass Jaini : *The Doctrines of Jainism*, dans *Calcutta Review*, avril 1899, p. 338 (ce premier article est anonyme) ; octobre 1899, p. 356 ; juillet 1900, p. 151 ; janvier 1901, p. 161.

2) Les termes techniques, très nombreux dans ces articles, sont présentés sous leur forme courante en hindî orthographié à l'anglaise : dans *draba*, il faut reconnaître *dravya ;* dans *saparsh*, *sparça* ; dans *betrâg*, *vitardga* ; dans *gayan*, *jnâna ;* dans *partaksh parman*, *pratyakshapramâna ;* et il y en a de plus embarrassants.

Siddharshi (xe siècle), l'*Upamitibhavaprapancâkathâ*, la dernière publication entreprise, mais non achevée, par le regretté Peter Peterson [1]. Comme l'indique le titre, « Allégorie de l'existence », c'est un pendant hindou et particulièrement jaina du *Pilgrim's Progress* et de tant d'autres œuvres du même genre de notre moyen-âge occidental ; seulement, la fiction est ici beaucoup plus technique, plus compliquée, plus subtilement élaborée. Il y a une dizaine d'années, M. Jacobi en avait publié le premier livre [2]. De l'édition complète commencée par feu Peterson, les deux premiers fascicules seuls sont de lui ; le troisième qui porte encore son nom, n'est déjà plus son œuvre et sera peut-être à refaire ; à partir du quatrième, qui vient de paraître, la publication est conduite par M. Jacobi [3] : elle ne pouvait passer en de meilleures mains.

Ce que Siddharshi a dramatisé et développé, Hemacandra [4], le savant polygraphe jaina et conseiller spirituel du roi Kumârapâla, l'a condensé dans les 32 stances de son *Anyayogavyavaccheda* ou *Vîtarâgastuti* [5], une sorte de credo d'une facture extrêmement abstruse, et, sur ce credo, sous prétexte de l'illustrer par un commentaire, Mallishena, un sûri ou docteur du Nâgendragaccha, a écrit quelque cent ans plus tard, en 1292 A. D., sa *Syâdvâdamanjarî* ou « Essence de la doctrine jaina » [6], publiée récemment dans le nouveau recueil de textes qui, depuis 1898, paraît périodiquement à Bénarès sous le titre général de *Chowkhamba Sanskrit Series* [7]. Non seulement Mallishena, dans ces deux cents et quelques pages, a touché à la plupart des dogmes de la

1) Mort prématurément à Bombay, où, depuis 1873, il était professeur à l'Elphinstone College, le 28 août 1899.

2) Cf. t. XXIX (1894), p. 31.

3) *The Upamitibhavaprapancâkathâ of Siddharshi*, fasc. 1-4. Calcutta, 1899-1901 (*Bibliotheca Indica*).

4) Mort en 1173, A. D.

5) Publié déjà une première fois en 1890, avec une autre *Vîtarâgastuti* du même, également en 32 stances, dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay, *Part* VII, p. 102.

6) Littéralement : Bouquet du possibilisme, de la doctrine du « cela se peut ». Les jainas rejettent toute affirmation absolue : de toute chose on peut dire qu'elle est et qu'elle n'est pas, qu'elle est ainsi et qu'elle est autrement, selon le point de vue (*nyâya, bhanga*) duquel on la considère.

7) *Syâdvâdamanjarî by Mallishena, with a Commentary of Hemacandra* (cette dernière indication du titre anglais est fausse ; il faudrait : *being a Commentary on the Vîtarâgastuti of Hemacandra*) ; edited by Sri Damodar Lal Goswami. 2 fascicules. Bénarès, 1900.

secte, mais il a su encore y faire entrer tout un traité d'apologétique et de polémique, bataillant à droite et à gauche, écrasant les incrédules, les sectateurs du Nyâya, du Vaiçeshika, du Sânkhya, du Vedânta, des diverses écoles du bouddhisme. C'est dire que la lumière fait défaut dans cette glose encore plus que dans les stances de Hemacandra qu'elle prétend éclairer, et, malheureusement, l'éditeur n'a eu à sa disposition que des matériaux médiocres. Ausssi l'ensemble est-il loin d'être un *readable text*. — Le même caractère mixte d'exposition et de polémique, mais justifié par la nature même du sujet, se rencontre dans le commentaire de Gunaratna (fin du XIVe siècle) sur le *Shaddarçanasamuccayasûtra*, « Compendium des six systèmes », de Haribhadra, commentaire dont M. Pullé a publié la portion relative à la doctrine jaina [1].

Pour en finir avec ces généralités, je mentionnerai encore le Catalogue des manuscrits jainas de la Bibliothèque nationale de Florence, que M. Pullé publie depuis 1894 [2] et qui est une riche mine d'informations, à consulter même après le grand travail de Weber [3] sur la collection de Berlin, et la liste dressée par M. Leumann des manuscrits digambaras conservés à Strasbourg [4]. M. Leumann a eu la bonne pensée d'admettre dans sa liste la mention de manuscrits conservés ailleurs qu'à Stras-

1) F. L. Pullé : *Shatdarçanasamuccaya di Haribhadra, Puntata secunda*; dans le t. VIII du « Journal de la Société asiatique italienne », Florence, 1895. — Cette « seconde partie », qui ne contient que l'extrait de la *tîkâ* ou commentaire de Gunaratna, fait suite à une « première partie », contenant le sûtra même de Haribhadra et publiée par M. Pullé en 1887. Cf. t. XXVII (1893), p. 277.

2) *Catalogo dei manoscritti giainici della Biblioteca nazionale centrale di Firenze*, per Francesco L. Pullé. Firenze, 1894, in-4°. — Cf. du même ; *Les manuscrits de l'extra-Siddhânta (jainas) de la Bibliotheque nationale centrale de Florence*, dans les *Actes* du Congrès des Orientalistes de Genève, section I. Leide, 1895.

3) On sait que ce grand travailleur, dont les élèves peuplent les chaires de sanscrit dans le monde entier et dont tous les indianistes de notre génération ont été, directement ou indirectement, les obligés, est mort le 30 novembre 1901. Une cécité devenue presque complète au cours de ces dernières années et causée, plus que par tout le reste, par l'énorme fatigue du dépouillement des manuscrits de Berlin, avait à peine ralenti sa productivité. Encore le 11 juillet 1901, il communiquait à l'Académie de Berlin un mémoire bondé de minutieuses observations sur la correction des textes védiques.

4) Ernst Leumann : *A List of the Strassburg Collection of Digambara Manuscripts*; dans la *Wiener Zeitschrift*, t. XI (1897), p. 297.

bourg et connus incidemment comme appartenant à la littérature encore à peine effleurée en Europe de cette branche de la secte jaina.

L'archéologie a été moins féconde pour le jainisme dans cette période que dans la précédente. Les fouilles de Mathurâ où le Dr Führer avait si bien gagné ses éperons qu'il a perdus depuis si piteusement à Kapilavastu, paraissent être abandonnées pour longtemps. Deux notices de feu Bühler, leur patron, nous en ont apporté les derniers échos. Dans l'une sont étudiées et publiées en photogravure les plus caractéristiques des sculptures découvertes à Mathurâ [1], notamment celle où est figuré le miracle de la vie embryonnaire du Jina [2], opéré par le dieu à tête de bouc, Nemesa, le représentant épigraphique du Nejamesha, Naigamesha Negameshin des documents littéraires brahmaniques et jainas [3]. Dans l'autre [4], Bühler communique une légende conservée dans un écrit du XIVe siècle, le *Tîrthakalpa* de Jinaprabha, et en tire la conclusion assez vraisemblable qu'à cette époque subsitait encore à Mathurâ la tradition du « stûpa construit par les dieux », dont il est question dans une des vieilles inscriptions. Enfin un document épigraphique du sud de l'Inde, qui est d'un grand intérêt pour l'histoire des jainas digambaras et a déjà lui-même une assez longue histoire [5], l'épitaphe de Prabhâcandra à Çravana-Belgola, a été savamment commenté et publié d'une façon définitive par M. Fleet [6].

Il ne me reste plus après cela qu'à passer en revue aussi rapidement que possible les travaux qui sont relatifs à des points particuliers de la

1) G. Bühler : *Specimens of Jaina Sculptures from Mathurâ* ; dans *Epigraphia Indica*, III (1894), p. 311.

2) Cf. t. XXIX (1894), p. 26.

3) Cette identification a été confirmée à l'aide de références nouvelles par M. Winternitz : *Nejamesha, Naigamesha, Nemeso* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1895, p. 149.

4) G. Bühler : *A Legend of the Jaina Stûpa at Mathurâ* ; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, CXXXVII, 1897.

5) Cf. t. XXIX (1894), p. 34.

6) J. F. Fleet : *Sravana-Belgola Epitaph of Prabhachandra* ; dans *Epigraphia Indica*, IV (1896), p. 22.

doctrine ou à diverses sections de la littérature, en première ligne, ceux qui ont porté sur les écritures canoniques.

M. Jacobi, à qui nous devions déjà l'*Âcârângasûtra*, le premier des *âgamas* ou traités canoniques, et le *Kalpasûtra* qui, sans être compris dans la liste officielle de ces traités, peut être considéré comme en faisant pratiquement partie[1], nous a donné comme suite et dans la même collection des *Sacred Books*, la traduction du *Sûtrakritângasûtra*, le deuxième *âgama* de la liste officielle[2], et de l'*Uttarâdhyayanasûtra*, qui appartient à la sixième et dernière section du canon, celle des *mûlasûtras*[3]. Je ne puis que m'associer sans réserve à l'éloge que M. Sylvain Lévi a fait ici même[4] de cette très belle publication; je renvoie aussi à son article pour le contenu des deux traités, qu'il serait impossible d'analyser en peu de mots. En somme, ainsi que le reconnaît la tradition, ils ont l'un et l'autre le même objet, qui est d'affermir le jeune moine dans la pratique et dans la foi. Les conseils et les prescriptions disciplinaires, les légendes, les paraboles[5] et les anecdotes, les exhortations et les sermons dogmatiques, les morceaux de polémique y alternent en de courts chapitres, la plupart en vers, mis à la suite les uns des autres, sans aucun ordre appréciable. Deux points surtout y sont mis en évidence et reviennent avec une singulière monotonie : l'imputabilité des actes, indépendante de l'intention et la défense de porter atteinte à rien de ce qui a vie. L'exposition du dogme et la polémique sont ainsi, à leur tour, ramenés sans cesse à la discipline, et cette discipline elle-même paraît procéder d'un égoïsme si farouche, qu'on se demande d'où lui a pu venir ce scrupule d'universelle innocuité. La destinée de l'homme est de se faire moine, et le moine n'a plus de devoirs qu'envers lui-même. Il n'écrasera pas un insecte, n'arrachera pas un brin d'herbe; mais qu'on lui annonce que le feu est à la msison où il a laissé sa femme et ses enfants, il répondra comme le roi Nami qui vient de renoncer au trône de Mithilâ : « Heureux ceux qui ne considèrent plus rien comme leur appartenant! Que m'importe que

1) Pour ces deux traités dont M. Jacobi a donné le texte et la traduction, voir le *Bulletin* de 1889, t. XIX, p. 282.

2) C'est le deuxième des *Angas*, qui constituent la première section du canon et passent pour en être la partie fondamentale.

3) Hermann Jacobi : *Jaina Sûtras, translated from the Prakrit. Part II : The Uttarâdhyayana Sûtra. The Sûtrakritânga Sûtra.* Oxford, 1895. — Forme le volume XLV des *Sacred Books of the East.*

4) T. XXXIV, (1896), p. 95.

5) Une entre autres, qui rappelle de loin celle du gérant fidèle de l'Évangile.

Mithilâ soit en feu? Rien là-bas ne brûle qui soit à moi! ' » Le bouddhisme a des exigences presque aussi dures et, au fond, n'est pas moins égoïste; mais combien le renoncement y est pénétré d'une veine de tendresse complètement absente de cette littérature sèche et formaliste!

Dans une savante introduction, le traducteur a examiné divers points relatifs au jainisme primitif, tels que les rapports de la secte avec les anciennes écoles brahmaniques, notamment celle des Vaiçeshikas, questions sur lesquelles la compétence de M. Jacobi est probablement sans rivale en Europe. Il a aussi recueilli et discuté ce que les diverses littératures nous ont conservé en fait d'anciens témoignages, plus ou moins contemporains et parfois réciproques, sur quelques-unes de ces sectes, jainistes, brahmanistes et bouddhistes, et il en a conclu que le jainisme, à une époque très voisine de son début et dans ses grandes lignes, a déjà été à peu près tel que nous le montre la littérature canonique. A vrai dire, ces témoignages sont si rares et, sous leur apparente précision, d'une généralité si schématique et si vague, qu'ils ne nous mènent pas loin dans la direction des « grandes lignes ». En tout cas, ils ne nous apprennent pas grand'chose sur l'antiquité de ce canon, tel que nous l'avons; notamment s'il est antérieur ou non au grand schisme — dont l'époque est d'ailleurs contestée de part et d'autre, avec quatre siècles de différence! — des Çvetâmbaras, auxquels il appartient, d'avec les Digambaras qui le rejettent comme inauthentique. Sur la question d'antiquité, M. Jacobi est d'assez bonne composition : il ne professe pas à cet égard l'intransigeance de M. Rhys Davids, par exemple, au sujet du canon bouddhique; il donne comme son opinion personnelle et sous toutes réserves, que les *angas* sont très anciens; que les autres traités du Siddhânta (comme les jainas appellent leur canon) ont été composés peu à peu pendant les premiers siècles qui ont précédé notre ère; mais que des additions et des altérations ont pu y être faites jusqu'à l'époque de la première compilation sous Devardhiganin, au milieu de notre VIe siècle. En présence de ces déclarations si modérées de la part d'un homme anssi compétent, j'aurais mauvaise grâce de répéter avec trop d'insistance que c'est la dernière de ces propositions qui me semble avoir le plus de poids.

Quant à la donnée que ces protestations des Digambaras apportent au débat, M. Jacobi l'écarte en reproduisant à nouveau, sur la façon dont le schisme se serait accompli, une théorie très ingénieuse, mais qui me paraît sujette à caution. A part quelques autres divergences entre les

1) *Uttarâdhyayana*, IX, 14.

deux sectes, la difficulté porte surtout sur la pratique de la nudité, que les Çvetâmbaras avaient plus ou moins abandonnée dès l'époque de la rédaction du canon, mais que les Digambaras ont continué à enjoindre comme nécessaire[1]. Or, il paraît certain que les jainas ont d'abord pratiqué la nudité : le canon affirme qu'elle a été pratiquée et prescrite par Mahâvîra, le 24e et dernier jina, qu'ils regardent tous comme leur fondateur immédiat. C'est même par là surtout que l'Église se serait distinguée des sectateurs de l'avant-dernier jina, Pârçva, que la tradition place deux siècles et demi avant Mahâvîra. Mais, en même temps qu'il prescrit la nudité, le canon actuel en dispense. Il a même conservé une légende, reproduite précisément dans l'un de nos deux traités[2], suivant laquelle Gotama, le premier disciple de Mahâvîra et Keçin, le chef des sectateurs de Pârçva, se seraient rencontrés à Çrâvastî et seraient tombés d'accord pour déclarer que cette divergence, ainsi que quelques autres, était sans importance. M. Jacobi reconnaît à cette légende un fond historique ; il croit en ce compromis et il y voit l'origine lointaine du schisme des Digambaras. Celui-ci se serait fait peu à peu, d'où la différence des dates données de part et d'autre : l'Église, presque dès l'origine, aurait renfermé deux partis qui, à la longue seulement, en seraient arrivés à la rupture ouverte : naturellement les Digambaras, en la quittant, auraient aussi rejeté un canon qui ne s'accordait pas avec leur rigorisme. J'avoue que tout cela me paraît bien compliqué ; que je ne crois guère à cette tolérance disciplinaire prolongée dans un milieu aussi ardent, où l'on attachait aux moindres actes une importance énorme, et que le compromis de Çrâvastî m'a tout l'air d'une plaidoirie apologétique tardive. J'en croirais plutôt les Digambaras, qui disent que l'Église, à un moment donné, s'est pervertie ; que, seuls, ils sont restés fidèles aux anciennes maximes ; que jusque-là, il n'y avait point de canon, mais seulement une tradition orale ; que le Siddhânta des Çvetâmbaras est postérieur à cette séparation, à quelque date qu'il faille la placer, et qu'il ne représente pas l'enseignement du maître. Ce serait un repère, bien faible et peu précis ; mais il faut se contenter de peu dans cette obscurité[3].

1) De là les dénominations des deux sectes : *Çvetâmbara* signifiant « vêtu de blanc », et *Digambara* « vêtu d'air ».

2) *Uttarâdhyayana*, XXIII.

3) On remarquera qu'il y a des discordances semblables dans la discipline bouddhique ; là aussi la vie ascétique apparaît taillée sur plusieurs patrons différents.

M. Leumann a tiré de cette littérature deux mémoires restés à l'état de torses et qui attendent leur achèvement. Dans l'un [1], il a fait pour l'*Âvaçyaka* ce qu'il avait déjà fait pour la *Daçavaikâlika* [2]. Comme ce dernier, l'*Âvaçyaka* fait partie de la dernière section du canon, celle des *mûlasûtras*, et, comme lui, contient des allusions plus ou moins explicites à des récits traditionnels, contes ou légendes, que les commentateurs se sont chargés de reproduire et de développer. Ce sont ces récits ou *kathânakas* [3], rédigés en prâcrit jaina, que M. Leumann a extraits de trois commentaires de l'*Âvaçyaka* (le texte même du traité paraît ne plus exister à l'état séparé), ceux de Haribhadra et de Çîlânka [4], qui sont du IXe siècle et la vieille *cûrnî*, de date incertaine, mais beaucoup plus ancienne. Il y a joint en outre les passages parallèles de deux commentaires appartenant à une autre section du canon : en tout cinq séries de textes parallèles, qu'il nous présente emboîtés dans celui de Haribhadra pris pour base, de façon à occuper le moins de place possible, avec toutes leurs omissions, additions, variantes et fausses leçons, et sans qu'il puisse se produire de confusion, si le lecteur veut bien y mettre de la peine. Mais il faudra qu'il en mette beaucoup ; car on devine à quel prix ce résultat a été obtenu : trois espèces de caractères, parenthèses et crochets, trois et même quatre sortes de sigles, astérisques simples, doubles, triples, multiples, sans compter les abréviations, les chiffres de renvoi affectés de conventions diverses et qu'il s'agit de ne pas confondre avec d'autres chiffres, bref tout un jeu de patience superposé à des textes très difficiles, qui se suivent sans rubriques ni sous-titres, avec une simple division chiffrée dont il faut deviner le sens. Ce sont d'excellents matériaux, où tout a été prévu et combiné en vue d'un double but, l'étude critique du contenu, c'est-à-dire des récits eux-mêmes, et l'étude de la langue et de ses altérations graduelles ; mais, pour pouvoir en faire usage, ceux mêmes qui sont rompus aux difficultés de ce prâcrit devront passer d'abord par une initiation laborieuse. Par un scrupule qui

1) Ernst Leumann : *Die Avaçyaka-Erzählungen, herausgegeben.* Leipzig, 1897. Forme le fasicule 2 du vol. X des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.*

2) Cf. t. XXIX (1894), p. 28.

3) M. Leumann en avait déjà publié plusieurs, notamment ceux qui sont relatifs aux divers schismes. *Ind. Studien*, XVII (1885), p. 91.

4) Du vieux manuscrit de ce commentaire de Çîlânka, la *Viçeshâvaçyakatîkâ*, M. Leumann a donné une édition en fac-similé photographique, dont je n'ai vu que des spécimens.

l'honore, M. Leumann, avant même d'être arrivé à mi-chemin, a interrompu l'impression de ses textes, afin de se procurer de nouveaux manuscrits. Une « vue d'ensemble de la littérature de l'Âvaçyaka » devant orienter « provisoirement » le lecteur sur ce domaine embrouillé, a été promise en post-scriptum, mais n'a pas encore paru, que je sache.

Le deuxième mémoire[1] n'est aussi qu'un fragment, une « première partie ». M. Leumann y étudie la légende du roi Bharata, qui est un des types de l'ascète chez les brâhmanes, chez les bouddhistes et chez les jainas. Le travail est ainsi la suite de ses précédentes enquêtes comparatives sur le stock légendaire commun à toutes ces littératures[2], et ce n'est même qu'à ce titre que la mention en est justifiée ici. Dans cette première partie, l'auteur n'examine en effet que les documents brahmaniques : il suit les diverses versions de la légende et les matières qui y sont connexes à travers le Véda, les Upanishads, le Mahâbhârata et les Purâṇas, et peut-être conclut-il un peu vite à l'existence d'une « Parivrâjaka Literatur », bien que le mot ait un sens plus élastique en allemand qu'en français. Il est assez probable que tout ou à peu près tout ce que l'ancienne tradition possédait en fait de *versus memoriales* et de fragments de récits, a été recueilli dans les œuvres que nous avons encore et que, s'il y a eu une perte, c'est celle d'un *sûtra*, d'un texte disciplinaire plutôt que légendaire, dont il est fait souvent mention et dont M. Leumann, si je ne me trompe, ne parle pas. Espérons qu'il ne tardera pas à nous donner la seconde partie des son travail : les documents bouddhiques dont il attendait la publication sont maintenant accessibles; quant aux documents jainas, personne n'en est aussi bien pourvu que lui.

C'est encore une légende appartenant à ce fonds commun que l' « Histoire de Sanamkumâra », dont M. de Blonay a donné ici-même[3] la versian jaina d'après un commentaire d'un écrit canonique. Mais le travail de M. de Blonay n'a rien de comparatif. C'est une simple traduction, sans éclaircissements, un peu trop littérale peut-être, mais générale-

1) Ernst Leumann : *Die Bharata-Saga. Erster Theil*; dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, XLVIII (1894), p. 65. — Cf. les observations de M. P. von Bradke, *Zur Bharata-Saga, mâyâ und amâya*; ibidem, p. 498. M. P. de Bradke est un autre travailleur, consciencieux et modeste, qui a quitté prématurément l'arène : il est mort le 7 mars 1897, après une longue maladie.

2) Cf. t. XXIX (1894), p. 20.

3) T. XXXI (1895, p. 29. La légende, empruntée aux « Récits en Mâhârâshtrî » de M. Jacobi, est, ainsi que les autres morceaux de ce recueil, tirée du commentaire de Devendra sur l'*Uttarâdhyayana*.

ment fidèle, en dépit de quelques à peu près inévitables et aussi de quelques méprises, celle-ci par exemple, qui est assez réjouissante. Quand le roi Sanamkumâra, pénétré de la vanité des choses, va renoncer au trône et au monde, M. de Blonay, entre autres apophthegmes en situation, lui prête celui-ci : « La propriété, c'est le vol ». Le mot peut paraître piquant, mais il n'est pas jaina du tout. Au point de vue jaina, le propriétaire n'est pas un voleur; il est un volé; *gaha* n'est pas ici l'acte de prendre, mais le fait d'être pris, et *gaho ceva pariggaho* signifie, avec un jeu de mots à peu près équivalent : « posséder est une possession ».

Ce genre narratif n'est pas toujours resté dans la dépendance des écrits canoniques. Il a été cultivé à part et a donné naissance à un grand nombre de recueils de toute dimension. Peu difficile dans ses choix dès l'origine, il l'est devenu de moins en moins, s'assimilant peu à peu toute sorte de matières profanes, fictions romanesques, contes facétieux, satiriques, grivois, au point de perdre complètement son ancien caractère hagiographique et même spécialement jaina. Le *Kathâkoça* anonyme et de date incertaine, traduit par M. Tawney[1], est encore un livre d'édification, basé en grande partie sur les commentaires canoniques, comme on peut le voir par les notes qu'y a ajoutées M. Leumann. Le lien est déjà beaucoup plus lâche dans l'*Antarakathâsangraha* de Râjaçekhara (XIVe siècle), dont M. Pullé avait déjà donné des fragments[2], et dont il a repris depuis la publication dans une collection spécialement affectée aux « Conteurs jainas »[3]; dans le *Kathâratnâkara* et dans l'*Upadeçataraṅgiṇî*, dont il cite des extraits dans ce même travail. Quant à la *Bharatakadvâtrimçikâ*, quelque chose comme « Trente-deux capucinades », dont M. Aufrecht avait fait connaître six récits, auxquels M. Pavolini en a ajouté trois autres[4], c'est tout au plus s'il l'on peut deviner qu'elle est jaina. Il en est à peu près de même des contes publiés par M. Vinson[5], dont M. Mauss a rendu compte ici

1) C. H. Tawney : *The Kathâkoça; or the Treasury of Stories, translated from Sanskrit Manuscripts* with Appendix containing notes by Prof. Ernst Leumann. London, 1895 (*Oriental Translation Fund.* New Series, II).

2) Cf. t. XXIX (1894), p. 29.

3) Francesco L. Pullé : *I Novellieri Jainici*; dans *Studi Italiani di filologia indo-iranica*, I. Firenze, 1897.

4) P. E. Pavolini : *Bharatakadvâtrimçikâ*; *ibidem*, p. 51. — Cf. T. XXIX (1894), p. 29.

5) J. Vinson : *Légendes bouddhistes et jainas, traduites du tamoul*, 2 vol. Paris, 1901.

même[1]. Ce sont là simplement des œuvres de littérature hindoue composées par des jainas, comme le sont aussi, dans un genre plus relevé, il est vrai, les poèmes jainas publiés dans la Kâvyamâlâ et dont la mention, décidément, serait déplacée ici.

Beaucoup plus caractéristique du jainisme et de première importance pour une partie de son histoire, sont certains *prabandhas* composés par des jainas, comme le *Prabandhacintâmani* de Merutunga (commencement du XIVe siècle), œuvre aussi difficile à définir que le titre en est vague, quelque chose comme « la pierre philosophale des compositions », à la fois poème, chronique, recueil de biographies religieuses et littéraires, d'anecdotes, de contes et de légendes, mêlé de dissertations doctrinales, dont M. Tawney a entrepris la traduction[2], et une œuvre d'un caractère plus défini, mais plus singulier encore, à laquelle on chercherait vainement un pendant en dehors de l'Inde, le *Dvyâçrayamahâkâvya*, « le Grand poème à deux fins », dans lequel Hemacandra, le grand docteur du XIIe siècle, s'est proposé à la fois de célébrer les rois Solankis du Gujarât et d'illustrer *sûtra* par *sûtra*, les règles de sa propre grammaire. Les vingt premiers chants, qui comprennent la chronique de la dynastie jusqu'à l'avènement de Kumârapâla (1143 A. D.) et visent la grammaire sanscrite, sont en sanscrit et n'existent encore qu'en manuscrit. Les huit derniers, qui glorifient le règne de Kumârapâla, l'élève et le protecteur de Hemacandra, et se rapportent à la partie prâcrite de la grammaire, sont en prâcrit. Séparés des vingt premiers, ils constituent le *Kumârapâlacarita*, « la Geste de Kumârapâla », et ont été édités récemment à Bombay[3]. Les premiers chants sont remplis de descriptions et de renseignements, précieux encore sous les oripeaux de cette poésie verbeuse, sur les sanctuaires et le culte du jainisme à une époque où il a été à son apogée ; les deux derniers contiennent une exposition doctrinale de la foi qui, en dépit de maint compromis de forme et de sur-

1) T. XLIV (1901), p. 145.

2) C. H. Tawney : *The Prabandhacintâmani or Wishingstone of Narratives, composed by Merutunga Acârya. Translated from the original Sanskrit*, fasc. 1-2. Calcutta, 1899-1890 (*Bibliotheca Indica*). L'original a été publié à Bombay ; mais M. Tawney a eu constamment recours aux manuscrits.

3) Shankar Pâṇḍurang Paṇḍit : *The Kumârapâlacharita (Prâkrita Dvyâçraya Kâvya), by Hemachandra, with a Commentary by Pûrṇakalaçagaṇi*. Bombay, 1900. Le volume, qui forme le n° LX du *Bombay Sanskrit Series*, comprend en outre le 8e livre (partie prâcrite) de la Grammaire de Hemacandra (avec le commentaire de l'auteur), aux sûtras duquel chaque vers du poème contient des références souvent verbales et formant jeu de mots.

face avec l'hindouisme, est restée conforme à la vieille orthodoxie.

C'est aussi à cet âge mûr du jainisme, bien qu'il se donne pour une œuvre du ve siècle, qu'appartient le *Çatrunjayamâhâtmya*, « La glorification de la montagne sainte de Gîrnar ». Analysé avec de copieux extraits dès 1858 par M. Weber, cette chronique légendaire, où il y a beaucoup d'additions tardives, a été pendant longtemps, avec les deux publications peu autorisées de Stevenson, notre seul document sur les antiquités de la secte. Nous avons eu mieux depuis. M. Burgess n'en a pas moins été bien inspiré en publiant de nouveau le travail de Weber, auquel il a joint ses propres notes ainsi que l'analyse, fournie par M. Krishna Çâstri Godbole, des morceaux que Weber avait laissés de côté[1]. — Nous sommes encore redevables à M. Burgess d'une *Note*[2] dans laquelle il attire l'attention sur ce qu'on pourrait appeler le jainisme imaginaire, si l'autre n'avait pas tant de droits à la même épithète : sur les 720 jinas passés, présents et futurs des diverses régions, sur leurs signes et emblèmes, sur leurs assistants, sur les innombrables divinités élémentaires et autres, tout un monde de chimères curieusement classées et étiquetées, en majeure partie inconnues aux anciens livres et dont les jainas se sont enrichis à peu de frais, pour ne pas être plus pauvres que leurs rivaux. Les savants d'Europe ont peu touché à ces bizarres minuties; elles appartiennent pourtant à la pathologie religieuse et, à l'occasion, la connaissance en peut être utile à l'archéologue.

Tous les travaux qui viennent d'être énumérés, à l'exception de la liste des manuscrits de Strasbourg de M. Leumann, concernent les Çvetâmbaras. Pour les Digambaras, dont la littérature est encore très peu connue, je n'ai à signaler que la publication très soignée du texte du *Pañcatthiyasamgahasutta* par M. Pavolini[3]. C'est le premier de leurs anciens écrits qui ait été rendu intégralement accessible, et il faut félici-

1) *The Çatrunjaya Mâhâtmyam (A contribution to the history of the Jainas by Professor Albrecht Weber). Edited by James Burgess, LL. D* ; dans l'*Indian Antiquary*, XXX (1901), p. 239 et 288.

2) Jas. Burgess : *Note on Jaina Mythology; ibidem*, p. 27.

3) P. E. Pavolini : *Il compendio dei cinque elementi (Pañcatthiyasamgahasuttam), I. Testo.* Firenze, 1901. Extrait du *Giornale* de la Société asiatique italienne, vol. XIV.

Mais, en Europe, au spectacle de notre propre histoire, avec ses divisions tranchées, on a montré moins de réserve : on a parlé — on parle encore parfois — de changements brusques, de luttes et de révolutions, qui auraient remué jusqu'au fond le cœur des masses. Ce n'est que peu à peu qu'on s'est aperçu que ces changements, si considérables à les considérer dans les termes extrêmes, se sont faits lentement; que, d'une part, beaucoup de nouveautés sont plus anciennes qu'il ne paraissait d'abord et que, d'autre part, il y a eu d'étranges survivances; que des choses très différentes ont pu être ainsi contemporaines et que, quand il y a eu succession, il y a eu aussi des intermédiaires; qu'enfin, si ce passé a eu ses troubles, comme tout autre, si les corps militants des diverses églises n'ont pas toujours vécu en paix, il ne faut en aucun cas y transporter rien qui ressemblerait aux luttes du christianisme contre le paganisme ou contre l'islam.

Nulle part la justesse de ce point de vue ne se vérifie peut-être mieux que dans l'épopée, dans les deux grands poèmes du *Mahâbhârata* et du *Râmâyana*, qui, dans les précédents Bulletins, ont été toujours attribués au brahmanisme et qui, dans celui-ci, ont dû passer, pour des raisons tout extérieures et sans aucun inconvénient, dans le chapitre de l'hindouisme. L'un et l'autre, en effet, ils appartiennent aux religions sectaires, qui s'en sont nourries et s'en nourrissent encore, et, d'autre part, on ne saurait, sans violence, les séparer nettement de l'ancienne; tous deux, le premier surtout, ils résument, à leur façon sans doute, un lointain passé et annoncent un futur qui, à bien des égards, est déja un présent.

Pour le Mahâbhârata, à commencer par lui, j'ai à mentionner d'abord l'achèvement de la traduction anglaise due à Pratâpa Chandra Roy[1]. Le digne Hindou n'a pas eu la satisfaction d'en voir la fin; les trois derniers livres publiés après sa mort, survenue en janvier 1895, sont au nom de sa veuve. Ce n'est qu'alors qu'on apprit officiellement ce que plusieurs savaient déjà, qu'il avait été l'inspirateur et le généreux soutien de l'entreprise, mais non l'ouvrier même de la traduction, et que celle-ci était presque entièrement l'œuvre de son collaborateur Kesari Mohan Ganguli, le traducteur, à peu près dans les mêmes conditions, de

1) *The Mahabharata of Krishna-Dvaipayana Vyasa, translated into English Prose.* Parts. I-C. Calcutta, 1883-1896. Cf. t. XXVII (1893), p. 285. — Je n'ai pas vu une autre traduction anglaise, commencée par M. Manmatha Nath Dutt, et qui ne paraît pas avoir dépassé le III• livre : *The Mahâbhârata translated literally from the Sanskrit Text.* Parts I-XI. Calcutta, 1895-1899.

la *Carakasamhitâ* et, depuis la mort de Çambhu C. Mookerjee, le directeur du *Reis and Rayyet*. Ce n'est ni un travail critique, ni une traduction savante; mais c'est une œuvre solide et utile, qui serait plus utile encore, si elle était pourvue d'un index. Dès le début, j'avais insisté auprès de M. Roy sur la nécessité de confectionner cet index, l'engageant à le préparer au cours même du travail, et lui indiquant comme modèle à suivre, celui de Hall pour son édition du Vishnu Purâna de Wilson. Il l'avait promis; mais, pour les Hindous, qui se servent des livres d'une autre façon que nous, un index est une *anukramani* et c'est une *anukramani*, en effet, une table des matières, qui nous est fournie à la fin de chaque livre. Cet instrument indispensable, que le brave Hindou n'a pas consenti à nous donner, il faut espérer que nous finirons par l'avoir, bien autrement méthodique et complet, de M. Sörensen, qui nous l'a promis, il y a bien trois ans[1]. C'est alors seulement que l'infini détail de cette immense encyclopédie sera à la disposition de tous les travailleurs.

En attendant, nous devons les meilleurs remerciements à M. le docteur Ballin, qui a eu le courage d'entreprendre la tâche passablement ingrate d'achever, après une interruption de trente ans[2], la très médiocre traduction de Fauche. Les deux volumes publiés jusqu'ici[3] comprennent les livres IX-XI et les quarante-six premiers chapitres du XIIe. La nouvelle traduction, qui est continuée sur le même plan, mais avec addition de notes, n'est pas non plus irréprochable; elle a, par exemple, la malechance de débuter par un contre-sens (dans la stance d'invocation; ce n'est pas un legs de Fauche, car il revient sous une autre forme en tête des livres suivants); mais elle est décidément supérieure à l'ancienne, et le deuxième volume, où le texte commence à devenir très difficile, est en progrès marqué sur le premier. L'auteur, il est vrai, peut s'aider de la traduction anglaise; mais tout n'en indique pas moins chez lui une façon de travailler plus soigneuse que celle de son devancier. Que M. Ballin surveille davantage l'orthographe des noms propres,

1) *An Index to the Names in the Mahabharata, with short explanations. Compiled by S. Sörensen*, devant être publié par Williams et Norgate. Le prospectus est du commencement de 1899.

2) Le 10e volume de Fauche, publié après sa mort, est de 1870 et va jusqu'à la fin du VIIIe livre, le *Karnaparvan*.

3) Docteur L. Ballin : *Le Mahâbhârata, IX, Çalyaparva, traduit du sanscrit.* — Le même : *Livres X, XI, XII, Sauptikaparva, Strîparva, Çântiparva.* Paris, E. Leroux, 1899.

qu'il consulte, autrement encore qu'a travers la version de Pratâpa Chandra Roy, le commentaire de Nîlakantha, dont le secours va devenir de plus en plus indispensable pour les difficultés techniques des livres XII et XIII, et, son œuvre achevée, il aura rendu un très grand service aux études indiennes en France.

Pour la critique du texte, où presque tout est encore à faire, M. Winternitz a donné, comme spécimens de la recension du sud de l'Inde, de copieux extraits du premier livre d'après deux manuscrits en caractère grantha, appartenant à la Société asiatique de Londres [1]. Il a soigneusement relevé les variantes, les transpositions, la division, qui est autre, les additions et les omissions qu'ils présentent par rapport à la vulgate. Parmi les omissions, deux surtout sont remarquables : celle de l'épisode de Ganeça écrivant le poème sous la dictée de Vyâsa, et celle de l'histoire de Çakuntalâ, qui lui paraissent autoriser du moins le soupçon que les deux épisodes, surtout le premier, qui manque aussi dans l'abrégé de Kshemendra, pourraient être des additions tardives [2]. De cet examen est né le projet de publier cette recension sous les auspices de l'Association internationale des Académies, projet que M. Winternitz a fait soumettre aux délégations réunies à Paris en 1901, et que celles-ci ont sagement ajourné. Avant de l'éditer, il s'agit de savoir si la recension existe, si elle ne doit pas en fin de compte, après l'inspection d'un grand nombre de manuscrits, se résoudre, comme les textes du Nord, en plusieurs branches et en une infinité de rameaux [3].

M. Cartellieri, en relevant les mentions et les réminiscences du

1) M. Winternitz : *On the South-Indian Recension of the Mahabharata*; dans l'*Indian Antiquary*, XXVII (1898), p, 67, 92, 122. — Cf. du même : *On the Mahâbhârata MSS. in the Whish Collection of the Royal Asiatic Society*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1898, p. 147. — La substance de ces deux mémoires avait déjà fait l'objet d'une communication de M. Winternitz au Congrès des Orientalistes de Paris, 1897, qui n'est pas reproduite dans les *Actes* du Congrès. — Dès 1893, l'éditeur de la *Parâçaradharmasamhitâ*, M. Vâman Çâstrî Islâmpurkar avait signalé l'existence, dans un manuscrit du Sud, de vingt-trois chapitres du XIVe livre, qui ne se trouvent dans aucun des textes imprimés.

2) Cf. du même : *Ganeça in the Mahâbhârata*; *ibidem*, p. 380, et les objections de Bühler, *ibidem*, p. 631.

3) Cf. à ce sujet les observations de M. J. Kirste : *Zur Mahâbhâratafrage*; dans la *Wiener Zeitschrift*, XIV (1900), p. 214. M. Kirste pense que le plus urgent serait d'avoir une édition critique de la vulgate avec les commentaires. Mais ceci même est un projet qui ne serait pas mûr de sitôt, du moins si l'on entendait que le travail se fît de façon à être fait une fois pour toutes.

grand poème chez Subandhu et chez Bâna, à montré que ce dernier encore, au VIIe siècle, lisait un texte qui, sur certains points, paraît avoir différé sensiblement de ce que nous avons[1]. — M. Ludwig qui a longuement collationné les textes imprimés du Mahâbhârata, a signalé de son côté un bon nombre de variantes, de fausses leçons, d'incohérences, d'interpolations plus ou moins probables[2]; sur le premier chant notamment, il s'est livré à un jeu de découpure et de combinaison plus ingénieux que convaincant[3]. — L'abrégé du Kashmirien Kshemendra, la *Bhâratamañjarî*, dont le témoignage est si précieux pour l'économie générale du poème à une époque relativement ancienne, puisqu'il est de la première moitié du XIe siècle et, par conséquent, antérieur de beaucoup à tous les commentaires venus jusqu'à nous, a été éditée fort convenablement dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay[4]. — Enfin de nouvelles informations nous ont été données sur une autre version moins abrégée, précieuse elle aussi et remontant également au XIe siècle, le Mahâbhârata en vieille prose javanaise. M. Juynboll en avait publié naguère les livres XV-XVIIe; M. Hazeu vient d'en examiner de nouveau à notre profit le livre I, de structure beaucoup plus compliquée et, par là, plus intéressant pour l'étude comparative, que les maigres livres de la fin du poème[5].

1) W. Cartellieri : *Das Mahâbhârata bei Subandhu und Bâna*; dans la *Wiener Zeitschrift*, XIII (1899), p. 214. M. Cartellieri commence par établir que, pour les Hindous d'alors, le Mahâbhârata était bien un *kâvya*, un poème. En présence de certaines exagérations récentes en sens contraire, l'observation n'était peut-être pas superflue.

2) Lettre à M. Sewell, dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1898, p. 379, et *Interpolation im Râjasûya und Jarâsamdhaparva* (*Sabhâp.* XII u. flg.) *des Mahâbârata*; dans les *Actes* du Congrès des orientalistes de Rome, 1899. M. Ludwig n'écrit pas la prose de Goethe; mais ici, par dessus le marché, on l'a imprimé avec une incorrection désespérante.

3) A. Ludwig : *Ueber den anfang des Mahâbhârata Adiparva I-CVIII*; dans les *Sitzungsberichte* de la Société royale des sciences de Bohême. Prag, 1899.

4) *The Bhâratamañjarî of Kshemendra*. Edited by Mahâmahopâdhyâya Paṇḍit Çivadatta and Kâçînâth Pândurang Parab. Bombay, 1898. — Jusqu'ici nous n'avions que les analyses très soignées de M. Kirste dans *Indian Studies*, n° II. Cf. t. XXVII (1893), p. 287.

5) Cf. t. XXIX (1894), p. 64. — Il a ajouté depuis des extraits d'une traduction en vers du XVe livre : *Eene oud-javaansche poëtische omwerking van het Açramawâsaparvan*; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, L (1899), p. 213. Cf. aussi, pour d'autres remaniements, son article : *Bijdrage tot de kennis der Oudjavaansche letterkunde*; ibidem, LI (1900), p. 102.

6) Dr. G. A. J. Hazeu : *Het oud-javaansche Adiparwa en zijn Sanskrit-Origineel*; dans la *Tijdschrift* de la Société des sciences et arts de Batavia, XLIV

De cet examen très détaillé, il résulte qu'à Java, dès le XIe siècle au plus tard, on avait un Mahâbhârata très semblable à celui dont Kshemendra s'est servi à peu près à la même époque au Kashmîr (entre autres omissions communes, il y a celle de la dictée faite à Ganeça); que cette recension javanaise était plus courte que celle des manuscrits du sud de l'Inde, laquelle, à son tour, paraît être moins développée que les textes, parfois divergents, imprimés à Calcutta et à Bombay; mais, fait singulier et sur lequel M. Hazeu a le premier, si je ne me trompe, appelé l'attention, que toutes ces recensions, celle de Java comprise, présentent en somme, pour le nombre de vers assigné à chaque livre (dans le résumé inséré au Ier livre et intitulé *Parvasangraha*), à peu près les mêmes chiffres, sans qu'aucune d'elles n'y satisfasse, toutes, même les plus développées, se trouvant sous ce rapport en déficit. Il y avait donc de ce chef, dès le XIe siècle et sans doute bien auparavant, des chiffres traditionnels qui, dès lors, ne se justifiaient plus et qui sont à mettre à côté du chiffre total de cent mille distiques attesté dès le Ve siècle. Ce ne sont là, sans doute, que des résultats en partie encore provisoires; mais, dès maintenant, ils donnent une idée de la complexité des problèmes que soulève la constitution d'un texte critique du Mahâbhârata.

Il va sans dire que nous en trouvons tout autant et de non moindres, en passant de la critique du texte à la question, d'ailleurs plus ou moins connexe, de la genèse du poème. Quant et comment a été construite cette vaste machine, formée de matériaux de tout âge, de provenance, de nature, de qualité très diverses, encombrée d'épisodes à peine reliés au sujet principal, dont plusieurs sont à eux seuls des poèmes et dont l'un dépasse en étendue l'*Iliade*, l'*Odyssée* et l'*Énéide* placées bout à bout? Longtemps on a pensé qu'elle s'était faite en quelque sorte d'elle-même, s'amassant lentement, à travers les âges, autour d'un noyau primitif; on y a distingué des couches successives; on l'a débitée en tranches et, finalement, en petits morceaux; le dernier terme du procédé a été atteint dans l'ouvrage de M. Adolf Holtzmann. J'ai résumé alors, ici même [1], cette théorie et indiqué comment elle s'est

(1901), p. 289. — Des travaux antérieurs, je rappellerai seulement ceux de van der Tuuk : *Inhoudsopgave van het Mahâbhârata in't Kawi*, avec les additions de Kern; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, 3e série, t. VI (1871), et de Kern : *Over de oud-Javaansche vertaling van het Mahâbhârata*, dans les *Verhandelingen* de l'Académie des sciences d'Amsterdam, 1877.

1) Cf. t. XXVII (1893), p. 286. — Depuis, M. Holtzmann a complété l'ouvrage en trois autres volumes, qui sont consacrés a l'analyse et à la bibliographie du poème et de son supplément le *Harivamça* (manuscrits, éditions, tra-

effondrée, en partie du moins, sous le poids de ses évidentes exagérations. En montrant qu'au VIIe siècle le Mahâbhârata était une œuvre didactique, revêtue de l'autorité d'un dharmaçâstra, que, dès le Ve, il passait pour contenir cent mille distiques et que, par conséquent, les innombrables athétèses proposées par Holtzmann et tout son système d'additions énormes et tardives étaient inadmissibles, Bühler avait prudemment écarté la question d'origine. Le problème qu'il avait ainsi reculé, le P. Dahlmann a entrepris de le résoudre, dans deux ouvrages qui ont eu, l'un et l'autre, un grand retentissement et dont l'effet sur la critique du Mahâbhârata n'est pas près d'être épuisé[1].

Il est difficile de rendre justice en peu de mots aux écrits déjà nombreux du P. Dahlmann. Ce qui frappe d'abord, c'est la verve et l'entrain de l'auteur, sa puissante imagination servie par une dialectique d'une rare souplesse ; c'est ensuite l'ampleur du plan et la richesse de l'information. Mais on s'y oriente malaisément, car cette richesse est en quelque sorte divergente. On dirait que, pour le P. Dahlmann, tout est dans tout ; sans cesse s'ouvrent de nouvelles pistes, sur une hypothèse vient aussitôt s'en greffer une autre, la première devenant fait acquis, et le cercle va toujours s'élargissant. Ou bien, s'il se resserre, si les lignes arrivent tout de même à converger et à se joindre, c'est grâce parfois à de brusques détours, à des partis pris subtils ou violents, qui achèvent de dérouter. On ne sait pas toujours bien si l'on est avec lui ou contre lui ; car la discussion, fréquemment nuageuse, est conduite le plus souvent sur le ton oratoire, et le procédé ordinaire en est l'amplification avec tous ses entraînements : on est parti d'accord et, bien avant d'être arrivé, on s'aperçoit qu'on est depuis longtemps distancé. Ces défauts, déjà très sensibles dans le premier ouvrage du P. Dahlmann, s'accusent avec plus de force dans le second (qui, bien que d'étendue presque égale, n'ajoute rien de bien essentiel au premier) et dans d'autres encore que nous aurons à mentionner plus loin. Il en résulte, à la lecture, une

ductions, abrégés, imitations) : *II. Die neunzehn Bücher des Mahâbhârata.* Kiel, 1893. — III. *Das Mahâbhârata nasch der nordindischen Recension.* 1894. — IV. *Das Mahâbhârata im Osten und Westen.* 1895 ; les quatre volumes portent le titre commun : *Das Mahâbhârata und seine Theile.* Sans abandonner sa thèse, l'auteur l'a tempérée en ce qu'elle avait de trop manifestement paradoxal. L'ensemble, d'une minutie parfois excessive, est un répertoire précieux de renseignements de toute sorte sur le Mahâbhârata.

1) Joseph Dahlmann S. J. : *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch.* Ein Problem aus Altindiens Cultur-und Literaturgeschichte. Berlin, 1895. — *Genesis des Mahâbhârata*, Berlin, 1899.

grande admiration pour le savoir et le talent de l'auteur, mêlée d'un bout à l'autre d'un sentiment de malaise ; il en résulte aussi, le livre une fois fermé, la quasi impossibilité d'en résumer en peu de mots le contenu.

De cet ensemble touffu de spéculations, se dégage pourtant un premier résultat qui, je l'espère, sera durable : le P. Dahlmann a parfaitement établi — et c'est le très grand service qu'il aura rendu — je ne dirai pas l'unité, ce serait trop accorder, mais l'uniformité du Mahâbhârata. Désormais, il ne sera plus permis, je l'espère du moins, de reconstruire un poème çivaïte, puis un poème vishnouite, puis quelques autres encore, ni même de prétendre dégager le récit proprement dit de sa gangue didactique. Tous les personnages du Mahâbhârata sont indistinctement sermonneurs et ne manquent pas une occasion de monter en chaire. A l'état brut, les matériaux ont pu être de provenance diverse, mais ils ont été refondus au même creuset et se font suite ici dans une inextricable confusion dont l'esprit hindou s'est d'ailleurs de tout temps accommodé. Essayer, par une série de découpures et de combinaisons, de leur rendre une forme distincte, c'est risquer presque à coup sûr de créer des monstres qui n'ont jamais existé. Sans doute on distingue encore des soudures et certains livres du poème actuel sont comme de simples tiroirs : il n'y a pas de raison, par exemple, pour que le *Vanaparvan*, qui compte plus de dix-sept mille distiques, ne soit pas beaucoup plus long, et nous avons de la chance, que le *Çañtiparvan* et l'*Anuçâsanaparvan*, qui forment à eux deux un seul épisode entièrement didactique de plus de quarante-trois mille vers, n'aient pas été portés au double ; je n'en suis pas moins persuadé que le Mahâbhârata a toujours eu un Vanaparvan et un Çañti-Anuçâsanaparvan. Même sur ces points, où le désir d'ajouter s'est certainement donné pleine carrière, il convient d'être prudent et de ne pas s'aventurer au delà des limites qui nous sont ou nous seront tracées par la critique du texte. En somme, nous pensons donc, avec le P. Dalhmann, que tous ces éléments d'âge, de provenance et de nature diverses ont été remaniés et groupés autour d'une légende centrale, non pas, sans doute, par un seul auteur, mais par un groupe d'hommes, par une corporation s'inspirant d'un même esprit, qui, tant bien que mal, les a revêtus d'un vernis uniforme, et cela, dans un laps de temps qui, pour nous, à la distance où nous sommes placés, peut être compté comme une seule et même époque. Seulement, pour la limite de temps comme pour la détermination du contenu, nous serrerons les cordons un peu moins que

le P. Dahlmann, nous rappelant que nous n'avons point de chronologie pour cette période et qu'il n'est presque pas une seule œuvre ancienne, même à l'époque où elles ont cessé d'être anonymes, qui ne nous soit parvenue en plusieurs recensions.

Un autre point sur lequel je suis d'accord avec le P. Dahlmann, c'est que ce noyau central a été, dès l'origine du poème, la légende des Pân*d*avas (et de K*r*ish*n*a). Sans la colère d'Achille, il nous resterait une épopée, les combats autour de Troie ; sans la légende des Pân*d*avas, nous n'aurions que des fragments épars, une poussière épique, mais point de poème imaginable, point de Mahâbhârata. Mais, à partir de là, nous nous séparons de plus en plus : le P. Dahlmann poursuit ses raisonnements, les appliquant au poème actuel, quand depuis longtemps, selon moi, il est en pleine préhistoire.

Ce poème actuel, rédigé en sanscrit par des brahmanes, qui est une sorte d'encyclopédie et qu'on a pu à bon droit assimiler à un dharmaçâstra, est en même temps, selon lui, un vrai poème épique, national et populaire. Les premiers points sont évidents ; j'accorde aussi le dernier, mais non pour le poème dans sa forme actuelle, écrit dans un idiome savant et encombré de son immense bagage didactique. Même dans l'Inde, je n'imagine pas ceux qui ont créé cette belle légende la défigurant eux-mêmes à ce point. Cette légende, inconnue à l'ancienne littérature, ce qui paraît incontestable, aurait été inventée de toute pièce, ou peu s'en faut, par les rédacteurs, ce qui l'est beaucoup moins, les brahmanes ayant toujours su ignorer ce dont ils n'avaient pas d'intérêt à se souvenir. Dans le Mahâbhârata même, ne faut-il pas fermer les yeux pour ne pas voir maintes allusions au bouddhisme, et pourtant n'y sont-elles pas voilées si discrètement que le P. Dahlmann a pu les nier ? Mais il y a plus : cette légende, dans plusieurs de ses traits essentiels et dans beaucoup de détails secondaires, est en contradiction flagrante avec les doctrines les plus formelles des brahmanes. Pour le P. Dahlmann, qui n'a pas reculé devant ce *salto mortale*, c'est une raison de plus pour que les rédacteurs brahmanes les aient inventées : ils entendaient ainsi mettre en évidence d'autres doctrines. S'il est tant question, dans le poème, de rapts et d'enlèvements, si les protagonistes, pendant plusieurs générations, sont des fils putatifs, si les Pân*d*avas, les champions du dharma, n'ont qu'une femme à eux cinq, ce qui est le comble de l'abomination pour toute la tradition brahmanique, il ne faut pas voir là un vieil héritage légendaire ; c'est simplement que les rédacteurs ont voulu illustrer une forme archaïque du mariage, insister sur la

sainteté du *niyoga* ou lévirat, pourtant blâmé déjà dans les plus anciens textes et absolument condamné dans les formes où il est pratiqué ici, ou bien encore exalter le droit d'aînesse et le régime de la famille indivise, auxquels les codes ne paraissent pas tenir davantage. Mais, tout cela accordé, quel aurait été l'auditoire de ce poème populaire redigé en une langue si peu intelligible aux masses? Pour trouver cet auditoire, il ne s'agit que de vieillir suffisamment la rédaction. Le P. Dahlmann veut bien ne pas remonter plus haut que le ve ou le vi^e^ siècle avant notre ère, jugeant que c'est assez. Cela même est douteux; car la tradition bouddhique n'a probablement pas tout à fait tort en affirmant que le Buddha, en ce temps-là, prêchait en mâgadhî. Quoi qu'il en soit, ce ne sont plus seulement certains éléments du poème, ce qui serait chose assez probable, c'est le poème entier, dans sa rédaction actuelle, épico-didactique, *als Epos und Rechtsbuch*, que nous devons accepter ainsi comme un document prébouddhique. A cela on répond en rappelant les nombreuses données d'apparence moderne qui, comme les « témoins » dans une couche géologique, sont incrustées dans les parties du poème, telles que les fréquentes mentions de peuples étrangers impliquant un horizon géographique autre que celui de l'Inde an v^e^ ou au vi^e^ siècle. Les données de cette nature ne sont pas sans importance même pour ceux qui ne sont pas intransigeants sur le chapitre des corruptions et des interpolations; mais elles auraient dû compter double, il semble, pour le P. Dahlmann [1], qui répéterait volontiers, à propos du Mahâbhârata, le propos prêté à

1) Il n'y touche pas même dans le premier ouvrage et, dans le second, il s'en débarrasse en un tour de main. Suffit-il vraiment, pour écarter l'objection des Yavanas et des Çakas représentés comme prenant part aux luttes de l'Inde, de rappeler, ce que j'avais fait du reste moi-même, que des Indiens ont combattu à Marathon? J'avais rappelé aussi que, parmi ces peuples, figuraient les Parthes, les Chinois et les Mongols, en ajoutant expressément que je n'attachais pas grande importance à quelques-uns de ces noms (car il faut compter avec les corruptions et les interpellations toujours possibles). Sur quoi, le P. Dahlmann me demande si je ne sais pas que Mudgala est un vieux nom dans l'Inde. Sans doute, je le sais; mais est-ce comme nom de peuple qu'il est vieux? Ailleurs, j'avais noté que de certaines données dans Pâṇini (ce qui, pour moi, n'implique pas une date) on pouvait conclure à l'existence, en ce temps, d'un Mahâbhârata (de forme et de langue d'ailleurs parfaitement indéterminées) à tendance sectaire, krishnaïte. Le P. Dahlmann voit là que je lui accorde que, dès le commencement du ive siècle avant notre ère, le Mahâbhârata était une *smṛiti*. Mais pas du tout!

Virgile au sujet d'Homère, qu'il est plus difficile de lui prendre un vers que d'enlever à Hercule sa massue.

Voilà, sur une seule question, de bien longs propos. Mais il fallait indiquer du moins quelques-unes des raisons qui m'empêchent d'accepter les théories, si laborieusement édifiées par le P. Dahlmann, sur l'origine et la pré-histoire du Mahâbhârata. De l'une et de l'autre, nous savons peu de chose, et la dernière nous échappe d'autant plus que, selon moi, ainsi que j'ai eu l'occasion de le dire ailleurs et ici même [1], ce n'est pas en sanscrit, mais en prâcrit qu'il faudrait pouvoir la chercher. C'est là une vue qui n'a pas l'approbation de M. Jacobi et qu'il a combattue à nouveau dans un article très ingénieux, comme tout ce qu'il fait [2]. Il trouve qu'elle aboutit à toute sorte d'absurdités (*Ungereimtheiten*), opinion que, naturellement, je ne partage pas. Au fond, ce qui nous sépare, M. Jacobi et moi, c'est qu'il a ou pense avoir la carte exacte de ce pays, tandis que moi, je l'avoue, j'y vois trouble. Il est amené ainsi à faire état de données qui ne me touchent pas. Je ne suis pas touché par des arguments comme celui qu'il tire de la métrique, qui s'est développée en sanscrit, comme le prouvent les noms sanscrits des mètres. Je n'en suis pas touché, d'abord, parce que je ne sais pas où et quand ces noms ont été inventés; ensuite, parce que je n'entends pas du tout nier l'existence d'une ancienne poésie sanscrite sur des sujets didactiques ou légendaires, ou même plus ou moins profanes, s'il y a eu quelque chose de profane dans l'Inde ancienne. Ma thèse est beaucoup plus simple et se réduit à un petit nombre de considérations. A la question : en quelle langue a pu être créée et vraiment chantée, à une époque où le sanscrit n'avait pas encore tout accaparé (les inscriptions le prouvent), une poésie que, sous son costume d'emprunt, en sent encore toute pénétrée de la sève nationale et populaire, poésie dont le sujet est étranger au vieux fond brahmanique, que les brahmanes ne revendiquent pas comme leur appartenant (encore dans la légende actuelle, Vyâsa ni même Vâlmîki ne sont de vrais brahmanes), qu'ils avouent au contraire être l'apanage d'une corporation de bardes professionnels, les *sûtas*, cochers ou écuyers des rois et des grands, dont le sanscrit, apparemment, n'était pas plus la langue qu'il n'était celle de leurs maîtres, poésie enfin qui était intimement liée à la propagande d'une religion

1) T. XXVII (1893), p. 289.

2) H. Jacobi : *War das Epos und die profane Litteratur Indiens ursprünglich in Prâkrit abgefasst?* dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, XLVIII (1894), p. 407.

sectaire, très voisine du bouddhisme, en principe et à son origine, presque aussi hostile que lui au ritualisme brahmanique ? — je réponds : En une langue populaire, en prâcrit, et tant qu'on ne m'aura pas démontré que ceci aussi est une absurdité, je dormirai en repos[1].

Les théories du P. Dahlmann ont, naturellement, soulevé de nombreuses polémiques. En fait d'articles plus étendus, je ne mentionnerai que ceux de M. Winternitz, qui les a attaquées sur le terrain du droit[2], de M. Hopkins, dont le point de vue reste à peu près celui de M. Holtzmann, le départ du vieux et du neuf[3], de M. Jacobi, dont les idées, pour le fond, se rapprochent beaucoup de celles du P. Dahlmann, mais en diffèrent sur un grand nombre de points de détail[4]; j'ai moi-même examiné longuement le premier des deux ouvrages dans le *Journal des savants*[5]. Entre les deux, le P. Dahlmann lui-même, considérant ses conclusions comme des résultats acquis, comme « fondées sur le granit », les a appliquées avec son entrain ordinaire à un nouveau problème, la genèse et l'évolution de la conception du Nirvâna[6]. En tête, naturellement, il place la description du Nirvâna tel qu'il se dégage du Mahâbhârata, le document pré-bouddhique par excellence : c'est l'absorption dans le brahman. La description est bien faite et, comme le P. Dahlmann, je crois que l'épopée nous a conservé en effet certains traits d'une très ancienne philosophie religieuse, à laquelle le bouddhisme a dû pour le moins autant qu'au Sânkhya technique. Mais l'expression en est peu

1) Cette thèse n'est pas non plus en conflit avec les conclusions auxquelles est arrivé M. S. Sörensen : *Om Sanskrits Stilling i den almindelige Sprogudvikling i Indien, avec un résumé en français* ; dans les *Mémoires* de l'Académie royale de Danemark. Copenhague, 1894. Elle ne suppose nullement que le sanscrit fût une langue morte ; c'était une langue savante. Au dessous d'elle et au dessus du dialecte populaire, M. Sörensen admet, comme « langue usuelle », un sanscrit incorrect. Quelque chose d'approchant s'est vu, en effet, et se voit encore dans l'Inde, et s'est aussi vu ailleurs ; mais faut-il faire du latin de cuisine une langue usuelle ?

2) M. Winternitz : *Notes on the Mahâbhârata, with special reference to Dahlmann's Mahâbhârata* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 713.

3) E. Washburn Hopkins : *The Bhârata and the Great Bhârata* ; dans le *Journal* de la Société américaine de philologie, 1898.

4) Dans les *Gelehrte Anzeigen* de Göttingue, 1896, n° 1 et 1899, n° 11.

5) Avril, juin, juillet, 1897.

6) Joseph Dahlmann S. J. : *Nirvâna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus.* Berlin, 1896. — Cf. l'article de M. Jacobi dans les *Gelehrte Anzeigen* de Göttingue, 1897, n° 4.

précise et plus que suspecte : ce n'est, en effet, qu'une mixture *a posteriori* du Vedânta et du Sânkhya, dont l'un a fourni la substance et l'autre la nomenclature. Dériver de là toute la spéculation de l'Inde, c'est abuser. Faut-il ajouter que l'exposition eût gagné à être plus sobre, moins orchestrée [1] ?

Après ces travaux qui ont porté sur l'ensemble du Mahâbhârata [2], je passe aux recherches de détail. M. l'abbé Roussel a continué ses études sur la théologie du grand poème [3]. — M. Sauer a fait une tentative malheureuse de retrouver Bhîma dans divers héros de l'épopée germanique [4]. — Dans une notice qui a été reproduite ici même [5], M. Serge d'Oldenbourg a ajouté de nouvelles rencontres entre la fable épique et les écrits bouddhiques, à celles qu'avait déjà signalées le P. Dahlmann. — J'ai déjà mentionné plus haut (p. 180) le travail de M. Leumann sur la légende de Bharata, en partie d'après les données du poème. — M. Jakson pense retrouver dans un passage du IIIe livre, un écho de la vieille conception indo-iranienne de l'âge d'or sous le règne de Yama [6]. C'est douteux, car on peut tout aussi bien y trouver le contraire.

1) Cette « Étude pré-bouddhique » m'a fait remettre la main sur un autre ouvrage du P. Dahlmann : *Buddha. Ein Culturbild des Ostens.* Berlin, 1898 dont la place eût été dans le Bulletin du bouddhisme, où il a été malheureusement omis par suite d'un accident, la perte de mes notes contenant toute la bibliographie du sujet, qu'il m'a fallu reconstituer de souvenir, tant bien que mal. Le livre, qui a la forme de trois conférences (de la bonne mesure et qui suppose un auditoire robuste, 216 pages in-8), est une étude brillante sur l'ensemble du bouddhisme, origines, épanouissement et décadence. Le tempérament oratoire de l'auteur, son goût pour l'amplification et les formules abstraites s'y donnent large carrière : le bouddhisme y est traité selon la méthode que Pascal appliquait à l'homme, d'abord tout en lumière, puis tout en noir. Le livre est ainsi comme une vaste antithèse, qui ne laisse pas d'inquiéter ; mais il est bien documenté.

2) Je ne puis rien dire, ne l'ayant pas vu, de l'ouvrage considérable que M. Hopkins a consacré à l'ensemble de la question du Mahâbhârata dans les *Yale Bicentennial Publications* : *The Great Epic of India, its Character and Origin.* New York, 1901.

3) *Les idées religieuses du Mahâbhârata. Adiparvan* ; dans le *Muséon*, 1894 (cf. t. XXVII, 1893, p. 286).

4) W. Sauer, *Mahabharata und Wate. Eine indogermanische Studie.* Stuttgardt, 1893.

5) T. XXXVIII (1893), p. 342 : *A propos du Mahâbhârata dans la littérature bouddhique.*

6) A. V. Williams Jackson, *On Mahâbhârata III, 142, 35-45, an echo of an old Hindu-Persian legend* ; dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XVII (1896), p. 185.

— M. Hopkins a fait une soigneuse étude des pratiques du Yoga, telles qu'elles sont mentionnées ou décrites dans les Upanishads et dans le Mahâbhârata[1]. Ces mentions sont rares et sommaires dans les portions narratives, fréquentes au contraire et riches en termes techniques dans les parties didactiques, ce qui, à première vue, paraît assez naturel. Mais M. Hopkins, qui est presque aussi expert que M. Holtzmann dans l'art de découper le poème et qui sépare par un long intervalle ce qu'il appelle la vraie et la fausse épopée, *the true epic and the pseudo-epic*, voit dans le fait la preuve d'une systématisation tardive de ces pratiques, ce qui semble risqué, d'autant plus risqué qu'il admet lui-même que les pratiques sont très anciennes. — Enfin, à M. Ludwig, nous devons deux mémoires, plus un troisième à mentionner plus loin, difficiles à résumer sans leur faire tort, car ils valent surtout par la richesse du détail. Dans le premier, il discute le fond mythique du poème[2], qui, selon lui, est la lutte des saisons, le triomphe du printemps sur l'hiver. Dans le deuxième, il cherche quelle peut avoir été la « pensée maîtresse » du Mahâbhârata[3], et me laisse cherchant, à mon tour, quelle peut avoir été la sienne. D'abord il doute qu'il y ait dans le poème une « pensée maîtresse » ; puis il montre qu'elle n'est pas dans la conception du *dharma*, du droit, qui est étrangère au sujet principal, ni dans une thèse historique, le Mahâbhârata n'étant historique que dans certains accessoires, et, finalement, il renvoie à des idées demeurées sans écho, dit-il, qu'il a exprimées dès 1884. Que ne les a-t-il formulées une fois de plus et, cette fois, plus clairement[4] ?

1) E. Washburn Hopkins : *Yoga-technique in the Great Epic* ; ibidem, XXII, (1901), p. 333.

2) A. Ludwig : *Ueber die mythische grundlage des Mahâbhârata* ; dans les *Sitzungsberichte* de la Société royale des sciences de Bohême. Prag, 1895.

3) Du même : *Ueber den grundgedankem des Mahâbhârata* ; ibidem, 1900.

4) Ce renvoi, je suppose, est à son mémoire dans les *Abhandlungen* de la Société royale des sciences de Bohême : *Ueber das verhältnis des mythischen elementes zur der historischen grundlage des Mahâbhârata*. Prag, 1884, qui, lui aussi, est une sorte de macédoine. C'est avec beaucoup d'hésitation que je crois pouvoir le résumer ainsi : il y a, dans le Mahâbhârata, une mythologie du soleil et des saisons, dans laquelle sont fondus des souvenirs historiques plusieurs fois remaniés. En fait de « grundgedanken », nous voilà bien avancés. Pourquoi ne pas dire de suite qu'il n'y en a pas ? A moins que ce ne soit tout bonnement le sujet principal, la guerre des Pâṇḍavas ; mais ce serait sans doute trop simple.

Pour le *Râmâyana*, la moisson a été moins abondante. Sauf deux traductions, que je n'ai pas vues et que je ne mentionne que pour mémoire[1], je n'ai à signaler que des travaux de détail ou, du moins, de moindre étendue. Dans une thèse de doctorat, qui est une sorte de supplément au grand travail de M. Jacobi sur le Râmâyana[2], M. Wirtz a donné l'analyse détaillée de la recension occidentale du poème et la classification des manuscrits qui la représentent[3]. — M. Jacobi lui-même a montré par de nouveaux exemples quelles épurations il faudrait, selon lui, faire subir au poème, afin de restituer l'œuvre de Vâlmîki[4]; pour les chapitres 30-34 du IVe chant, il a même pratiqué l'opération et publié le texte continu ainsi restitué : de six cents vers environ, il en reste juste cent dix-sept. Toutes ces athétèses sont admirablement motivées; quelques-unes ont en outre l'appui des sommaires insérés dans le corps du poème. J'espère néanmoins, pour des raisons que je ne veux pas répéter ici (obscurité de l'histoire et de la pré-histoire du poème, cf. plus haut, p. 193), qu'on ne nous donnera pas de sitôt une édition du Râmâyana émondé de cette façon. — M. Nobin Chandradas a essayé de débrouiller la géographie du poème[5], qui est parfois de même genre que celle de l'Arioste. — M. Hopkins a signalé les nombreuses rencontres du Râmâyana et du Mahâbhârata, les locutions, maximes et proverbes, les contes et légendes qu'ils ont en commun[6] — M. Ludwig a également traité des rapports des deux poèmes, mais avec plus d'ampleur et pour en tirer de vastes conséquences[7]. Ces rapports, il les trouve dans le

1) Manmatha Nath Dutt : *The Ramayana translated into English Prose from the original Sanskrit of Valmiki*, edited and published. Vol. I-VII. Calcutta, 1892-1894. — J. Menrad : *Râmâyana. Das Lied vom König Râma.* Ein altindisches Heldengedicht in 7 Büchern. Zum erstenmal ins Deutsche übertragen, eingeleitet und angemerkt. Vol. I. Munich, 1897 (contient le *Bâlakânda*).

2) Cf. t. XXVII (1893), p. 287.

3) Hans Wirtz : *Die westliche Recension des Râmâyana.* Bonn, 1894.

4) Hermann Jacobi : *Ein Beitrag zur Râmâyanakritik*; dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LI (1897), p. 605.

5) Nobin Chandra Das : *A Note on the Ancient Geography of Asia, compiled from the Râmâyana.* Calcutta, 1896; dans *Journal of the Buddhist Text Society of India*, IV, n° 2.

6) E. Washburn Hopkins : *Parallel features in the two Sanskrit Epics*; dans le *Journal* de la Société américaine de philologie, XIX (1898), p. 138. — *Proverbs and Tales common to the two Sanskrit Epics*; ibidem, XX (1899), p. 22.

7) A. Ludwig : *Ueber das Râmâyana und die Beziehungen desselben zum Mahâbhârata*; dans *II. Jahresbericht* des wissenschaftlichen Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag. 1894.

mythe, qui, de part et d'autre, est celui de l'année et des saisons, et dans la fable, où il y a eu influence du Mahâbhârata sur le Râmâyana. Des deux poèmes, le Râmâyana est en effet le plus jeune; il est même plus jeune que la légende de Râma insérée comme épisode dans le Mahâbhârata, le Râmopâkhyâna, qui a probablement fourni la trame de l'œuvre de Vâlmiki. M. Ludwig, qui est partisan de la théorie des couches successives, pense qu'il y a un souvenir réel dans ce que le grand poème raconte de ses diverses rédactions. — Plus prudent a été M. Oldenberg, en présentant les deux épopées au grand public, dans la belle série d'études débarrassées de tout appareil d'érudition, mais de fond solide et pleines de vues originales, qu'il consacre à la littérature de l'Inde ancienne[1]. Il pense, lui aussi, que le Mahâbhârata, en somme plus archaïque, doit être considéré comme le plus vieux des deux[2]; il note même dans la fable et dans le rôle des personnages du Râmâyana, un certain nombre de parallélismes qui lui paraissent être des imitations; d'autre part, il estime, avec M. Jacobi, que le *Râmopâkhyâna* est, non pas la trame, mais le résumé du Râmâyana, introduit après coup dans le grand poème. Mais il glisse rapidement sur ces questions obscures et, plutôt que de spéculer sur la manière dont la composition a pu se faire, il montre ce qu'elle est, ce que sont les poèmes eux-mêmes, de quel esprit ils s'inspirent et dans quel milieu ils nous transportent, le tout au moyen de traits bien choisis et dans une langue superbe, à laquelle je ne ferai qu'un reproche, d'être trop uniformément fleurie : d'un bout à l'autre, c'est comme le déroulement d'une somptueuse broderie.

1) H. Oldenberg : *Die Literatur des alten Indien. III, Die beiden Epen und Manu's Gesetze*; dans la *Deutsche Rundschau*, décembre 1901 et janvier 1902 (les sections précédentes (1899-1900) traitaient : I, du Véda ; II, des Upanishads et de la littérature bouddhique). M. Oldenberg, en parlant du code de Manu, immédiatement après le Mahâbhârata, — ils appartiennent en effet à la même couche littéraire — a fort bien montré que l'idée même de législation est étrangère au droit hindou. Je goûte d'autant moins la comparaison qu'il fait — en passant, il est vrai — entre la systématisation du Code et celle de la discipline bouddhique, qui, elle, est une législation, mais sur un domaine combien restreint !

2) Telle n'est pas l'opinion de M. Narayana Sastri, qui, dans un curieux article : *On the Indian Epics* (*Indian Antiquary*, 1900, p. 8), essaie de prouver, contre Weber, que le Râmâyana est de beaucoup le plus ancien des deux et que le fond en est historique. Il y a de bonnes observations dans l'article, mais une absence complète de sens critique. L'auteur est de ceux qui lisent ce qui leur vient d'Occident et en comprennent la lettre, mais restent absolument fermés à l'esprit.

Hors de l'Inde, nous rencontrons cette fois le Râmâyana à Java. M. Juynboll a comparé un épisode de la vieille version en langue kavi avec le passage correspondant (le réveil de Kumbhakarna, VI, 60) de l'original sanscrit et les remaniements de plus en plus altérés en javanais moderne et en malais [1]. Presque en même temps M. Kern a donné l'édition complète du texte vieux-javanais, malheureusement sans traduction [2]. Ce Râmâyana en kavi, œuvre d'un poète çivaïte anonyme, que M. Kern place au commencement du XIIIe siècle, n'est pas une traduction proprement dite : c'est une version très libre et très abrégée, faite, non sur l'original sanscrit, mais sur une version javanaise antérieure et aujourd'hui perdue; il ajoute quelquefois et plus souvent supprime, par exemple tout l'épisode final de la répudiation de Sîtâ. Ainsi que les remaniements plus récents, c'est un document pour l'histoire du poème et de l'hindouisme dans l'Archipel; ce n'est pas, comme la traduction javanaise du Mahâbhârata, un document pour la critique du texte ori-original.

Le Râmâyana annonce de loin l'épopée raffinée et de plus en plus artificielle du moyen âge hindou; le Mahâbhârata est continué en quelque sorte dans les *Purânas*. La plupart des textes héritiers de ce vieux nom, qui couvre des marchandises de provenance très diverse, s'impriment fréquemment dans l'Inde, soit en entier, soit partiellement; je n'indiquerai ici que les éditions récentes que j'ai vues, qui offrent quelques garanties et sont facilement procurables en Europe. Dans l'*Ânandâçrama Sanskrit Series* de Poona [3], le *Padma-P.* a été achevé [4], et le *Brahma-P.* a suivi à une année d'intervalle [5]. Dans la *Bibliotheca*

1) H. H. Juynboll : *Eene Episode uit het Oudindische Râmâyana vergeleken met de Javaansche en Malaische bewerkingen* : dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, 1899, p. 59.

2) H. Kern : *Râmâyana. Oudjavaansch Heldendicht, uitgegeven*. Publié aux frais de l'Institut royal de La Haye, 1900.

3) Cf. t. XXXIX (1899), p. 63.

4) *The Padmapurâna, edited from several MSS., by the late Rao Saheb Viswanâth Nârâyana Mandlic*. Published by Mahâdeva Chimnâjî Âpte, vol. I-IV. Poona, 1893-1894.

5) *The Brahmapurâna by Çrîmat Vyâsa, edited by Pandits at the Ânandâçrama*. Published by Hari Nârâyana Âpte. Poona, 1895.

Indica de Calcutta, le *Varâha-P.*[1], le *Vrihannâradîya-P.*[2] et le *Vrihaddharma-P.*[3], un *Upapurâna* ou Purâna secondaire, ont été achevés, et la traduction anglaise du *Mârkandeya-P.* a progressé de trois nouveaux fascicules[4]. Au Népal, le pandit Haraprasad Çâstrî a trouvé un manuscrit du *Skanda-P.* en caractères guptas[5], qui remonterait au milieu du VIIe siècle et assignerait une antiquité très respectable à une portion du moins de cette vaste compilation, qu'on tenait en général pour moderne et donc l'existence même, comme ouvrage distinct et défini, était contestée[6]. Je n'ai pas vu une traduction anglaise du *Vishnu-P.* par M. N. Dutt[7]. Chez nous, pas contre, je suis heureux de pouvoir rappeler que la traduction du *Bhâgavata-P.* commencée par Burnouf, continuée par Hauvette-Besnault (X[e] livre), a été achevée (livres XI et XII) et munie d'un excellent index par M. l'abbé Roussel[8]. Un index des noms géographiques a aussi été publié par M. Abbott[9].

Du Bhâgavata-P. et aussi du Mahâbhârata, M. l'abbé Roussel a tiré

1) *The Varâha Purâna, edited by Pandit Hrishîkeça Çâstrî.* 14 fascicules, Calcutta, 1887-1893.

2) *The Vrihannâradîya Purâna, edited by the same.* 6 fascicules, Calcutta, 1886-1891.

3) *The Vrihaddharma Purâna, edited by Pandit Haraprasad Çâstrî.* 6 fascicules, Calcutta, 1888-1897.

4) F. E. Pargiter, *The Mârkandeya Purâna, translated,* fasc. 1-6, Calcutta, 1888-1899.

5) Mahâmahopâdhyâya Haraprasad Shâstrî : *Report on the Search of Sanskrit Manuscripts* (1895-1900), Calcutta, 1901, p. 4.

6) La *Sûtasamhitâ*, qui est une portion de ce Purâna, est maintenant achevée dans l'*Ânanddçrama Series* : *The Sûtasamhitâ, with the Commentary of Çrîman Mâdhavâchârya, edited by Pandit Vâsudeva Çâstrî Panaçîkara,* vol I-III, Poona, 1893.

7) M. N. Dutt : *The Vishnu Purana, translated in English Prose.* Calcutta, 1896. M. Dutt paraît être ou avoir été à la tête d'une véritable officine de traduction. Outre cette traduction du Vishnu-P. et celles, déjà mentionnées, du Mahâbhârata et du Râmâyana, il a à son actif une traduction de la *Bhagavadgîtâ* (1893), sans compter des *Gleanings from Indian Classics* (1892), et un recueil périodique, the *Wealth. of India* (1892), où ont été amorcées des traductions du *Bhâgavata-P.*, de l'*Agni-P.*, du *Gîtagovinda.* Je n'ai rien vu de tout cela, et j'ignore ce qu'il en est advenu depuis.

8) *Le Bhâgavata Purâna, ou histoire poétique de Krishna,* traduit et publié par Eugène Burnouf. Tome V[e], par M. Hauvette-Besnault et le R. P. Roussel, de l'Oratoire. Paris, 1898.

9) Rev. J. E. Abbott, *The Topographical List of the Bhagavata Purana*; dans l'*Indian Antiquary*, XXVIII (1899), p. 1.

une intéressante série de récits, moitié contes et apologues, moitié sermons de morale [1]; il nous a donné en outre une bonne étude sur la cosmologie et la théodicée du Purâna[2]. Sans aucun parti pris de les ravaler, il se plaît pourtant, il ne s'en cache pas, à en signaler les contradictions et les défaillances. Peut-être aurait-il pu se dire — en tout cas, c'est à nous de le faire pour lui — que pareille chose arrive plus ou moins à *toute* métaphysique, quand elle vient à parler le langage de la dévotion et qu'elle se trouve en outre aux prises avec de vieilles traditions bien concrètes. Le fidèle se retranche alors derrière le mystère, et c'est précisément aussi ce que font les Hindous. Rien de plus curieux sous ce rapport que de voir, en passant de l'abbé Roussel à quelque livre moderne d'apologétique hindoue, comment des hommes très intelligents et d'une conscience délicate, qui ne sont pas demeurés étrangers non plus à la manière de penser et de sentir de l'Occident, se trouvent à l'aise devant ce qui nous déroute ou nous choque. Le *Sree Krishna*, par exemple, de M. Muralidhur Roy[3] est la biographie du dieu, de l'Être suprême, absolu fait homme, très habilement et très honnêtement racontée d'après le Mahâbhârata et le Bhâgavatapurâna. Sans rien déguiser ni retrancher de ces récits, pour nous parfois si louches, l'auteur y trouve, d'un bout à l'autre, une abondante source d'édification. Les *lîlâs* mêmes, les jeux amoureux de Krishna et des bergères, ne l'embar-

1) A. Roussel : *Légendes morales de l'Inde empruntées au Bhagavata Purana et au Mahabharata*, traduites du sanscrit. 2 vol. Paris 1900-1901. Forme les tomes XXXVIII et XXXIX de la série : *Les littératures populaires de toutes les nations*, publiée par la librairie Maisonneuve.

2) A. Roussel, prêtre de l'Oratoire : *Cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata Purâna*, Paris, 1898.

3) Muralidhur Roy : *Sree Krishna*. Calcutta, Indian Publication Society, 1901. — Un autre ouvrage de même genre, *The Bhagabat Purana : A Study*, par M. Purnendu Narayan Sinha, est peut-être plus curieux encore, parce qu'il paraît faire une plus grande place à la discussion; mais je ne le connais que par ce qui en est dit dans le *Brahmacharin* d'octobre 1901. Le *Brahmacharin* lui-même est une revue mensuelle, qui, depuis deux ans, se publie en anglais à Jessore, sous la direction de M. Jadunath Mozoomdar, l'éditeur du journal bengali *Hindu Patrikâ*. L'objet est à la fois la défense et la réforme de l'hindouisme sur la base orthodoxe du Vedânta. Outre la revue, les promoteurs ont fondé un séminaire (*brahmacari asram*), où seront formés des missionnaires, membres d'un ordre, destinés à répandre le *sanâtana dharma*, « la vérité éternelle » de l'unité de tous les êtres, et un collège (*vidyâlaya*), qui admet des élèves libres et où s'enseignent dès maintenant le sanscrit et les diverses branches de la littérature orthodoxe.

rassent pas plus que le reste : il les spiritualise et s'attendrit pieusement au récit du « divin mystère ». Les livres de ce genre ne sont pas proprement des œuvres de propagande, du moins au sens que le mot a chez nous. Les auteurs ne se proposent pas de nous convertir à un dogme ni même à leur manière de voir : ils savent si bien et depuis si longtemps que les voies de l'Absolu sont infiniment diverses et que toute façon de se les représenter, la leur comprise, n'est après tout qu'un mirage! Mais ils veulent ne pas être méconnus, ils veulent surtout nous faire aimer ce qui leur paraît à eux-mêmes bon et aimable. A tant de ferveur, avec si peu de prosélytisme étroit et grossier, on ne saurait méconnaître, à côté d'une certaine naïveté, ce qu'il y a de distinction dans ces natures affinées par un long atavisme spéculatif. Mais, d'autre part, on ne saurait nier que, si la maxime *omnia sancta sanctis* est partout de mise, elle est ici d'application particulièrement fréquente ; que cette dévotion du Bhâgavatapurâna est malgré tout sur la pente qui aboutit à l'érotisme à la fois obscène et raffiné du *Gitagovinda* et aux ordures des *Tantras*, et que, en somme, elle n'a pas été un aliment salutaire pour le peuple hindou.

Les Hindous, pour peu qu'ils soient lettrés, sont si profondément pénétrés de la notion que toute réalité n'est qu'apparence et symbole, qu'ils sont tout préparés à ce jeu de combinaison qu'est l'explication des mythes. Ils n'ont à compter ni avec des scrupules religieux, ni avec les commandements d'une orthodoxie : le plus dévot peut, à son aise et sans cesser d'être révérencieux, retrouver les plus hautes figures de sa religion dans un phénomène ou les dissoudre en une formule abstraite. Leur plus ancienne littérature leur en donne déjà l'exemple, et cet exemple a toujours été suivi depuis. Si, en présence des premières théories de mythologie indo-aryenne construites en Occident, qui leur venaient par des livres et des *magazines* anglais, ils sont d'abord restés passifs, c'est, apparemment, qu'ils ont été surpris et désorientés par des procédés si différents des leurs. Mais ils paraissent s'être ressaisis et, du train dont ils vont, ils promettent de faire du chemin. Leurs résultats, il est vrai, diffèrent entièrement des nôtres, et non moins diffèrent les voies par lesquelles ils y arrivent; mais nous avons nous-mêmes si souvent changé nos explications et nos méthodes, que nous n'avons plus guère le droit de les mettre hors de cause. Les deux seuls reproches que nous puissions leur faire, et ils sont graves, c'est de manquer du sens historique : ils mettent sur le même plan des données séparées par des siècles, et de ne rien accorder à l'étude comparative :

ils ne sortent pas de l'Inde. Mais nous leur avons dit tant de fois que leur Veda est la source et la clef de toutes choses, que, sur ce dernier point du moins, ils sont excusables.

Ces deux reproches frappent en plein l'ouvrage très remarquable que nous devons à M. Nârâyan Aiyangâr, ancien *Assistant Commissioner* dans l'État de Mysore[1]. Ses « Essais de mythologie indo-aryenne » sont visiblement inspirés par l'*Orion* de M. Bâl Gangâdhar Tilak[2]. Le premier volume traite des mythes du Veda; le deuxième est consacré à la mythologie épique et pouranique; mais la distinction est de forme plutôt que de fond; il n'y a pas de véritable critique des données. De part et d'autre aussi les résultats sont à peu près les mêmes : à chaque personnage l'auteur trouve un rôle stellaire ou astronomique, lequel, suivant des équations fixes et assez nombreuses pour ne faire jamais défaut, se double d'une fonction rituelle, le ciel avec ses constellations étant le lieu du sacrifice typique, celui que célèbrent les devas; ce sacrifice typique, à son tour, est le symbole de certaines vérités abstraites, et le mythe, outre ses autres significations, est ainsi ramené finalement à une thèse védantique. L'ensemble rappelle singulièrement, d'une part, les romans astronomiques imaginés chez nous par Dupuis et par Volney; d'autre part, le symbolisme de Görres et de Creuzer. Les mythes, pour l'auteur, n'existent pas indépendamment les uns des autres; ils ne se sont pas formés en partant de quelque observation bien simple, se développant ensuite pour leur propre compte et d'autant mieux que le souvenir du fait initial s'est obscurci; ils se tiennent au contraire par des liens logiques, ils constituent une science et une philosophie exprimées en une langue obscure à dessein, faites d'énigmes et de symboles ingénieusement ramifiés, où chaque trait a sa valeur fixe et sa place dans l'ensemble. Pour l'élaboration de ce système, car c'est bien un système, M. Aiyangâr n'a eu d'autres précédents que le livre de M. Tilak et les innombrables identifications mythologiques qui, depuis les Brâhmaṇas, flottent dans la littérature sanscrite. Ce qu'il a dû y dépenser de labeur et de contention d'esprit est difficile à imaginer et n'est égalé que par la candeur avec laquelle il nous dit parfois, à défaut d'autre raison : Je suppose ici que ceci est cela. Comme système, ces *Essays* n'en sont pas moins condamnés à rester stériles; ils n'auront pas

1) Nârâyan Aiyangâr : *Essays on Indo-Aryan Mythology*. Part. I, Bangalore, 1898. Part. II, Madras, 1901.

2) Cf. t. XXXIX (1899), p. 79.

même abouti à une classification des figures du panthéon hindou[1].

De même que les deux grandes épopées, bien que dans une moindre mesure, les Purânas se sont répandus en dehors de l'Inde. M. Juynboll a donné de nouvelles informations et des spécimens de deux versions javanaises, l'une en prose, l'autre en vers, du Brahmândapurâna[2]. A l'autre bout de l'Asie, sur les bords de la mer Caspienne, un des cultes de la religion, en somme, éclectique que la plupart de ces écrits nous présentent a laissé des traces encore visibles à Bakou, où un ancien temple du feu, jusqu'à une époque toute récente, était desservi par des prêtres et visité par des pèlerins hindous[3].

A côté des Purânas et parfois s'en distinguant à peine, s'est développée une autre classe d'écrits, dont la vogue paraît avoir été surtout grande au Bengale, en Orissa et au Népal, les *Tantras*. Affectés à des cultes plus particuliers et même secrets, ils n'ont jamais obtenu le brevet d'orthodoxie et sont encore très peu connus. M. Haraprasad Çâstrî, au cours de ses tournées officielles à la recherche de manuscrits sanscrits, a trouvé de nombreux exemplaires de ces écrits et doit en donner prochainement une bibliographie complète. En attendant, il en signale de très anciens, quelques-uns même en caractères guptas[4], ce

1) Une autre étude mythologique, faite suivant des principes tout différents, mais qui, elle aussi, ne mène à rien, est l'essai de M. W. Crooke sur Krishna : *The Legends of Krishna*, dans les *Transactions* de la Folk-lore Society, mars 1900. C'est une tentative d'interpréter ces légendes à la lumière du folk-lore universel. Krishna, suivant l'auteur, étant un dieu agricole, nous avons un premier essai sur les divinités agricoles et chthonniennes ; sa naissance miraculeuse nous en vaut un autre sur les naissances miraculeuses des dieux et des héros; ses victoires sur les monstres rappellent naturellement toutes les victoires semblables; ses amours et ses danses avec les Gopîs, amènent une dissertation sur les cultes érotiques, les hiérodules et les danses sacrées ; Krishna, le « noir », évoque toute la légion des dieux et images de dieux noirs, et ainsi de suite. M. Crooke ne semble pas se douter qu'à ramasser des cailloux on ne fait pas un mur.

2) H. H. Juynboll : *Het Oudjavaansche Brahmândapurâna*; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, 1900, p. 272.

3) Colonel C. E. Stewart : *Account of the Hindu Fire-Temple at Baku, in the Trans-Caucasus Province of Russia*; avec une note de M. R. N. Cust sur le temple de Jvalamukhî à Kangra (Penjab) ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 316. Des deux inscriptions, la plus lisible, qui commence par la formule *çrîganeçâya namah* suivie de noms propres, dont le premier est *çrî Râmajîputra*, porte une date que je crois devoir lire *samvat* 1809 (= 1753 AD).

4) Dans son *Report* de 1901 mentionné plus haut, p. 202, note 5, et dans

qui obligerait de reculer de beaucoup la date assez moderne qu'on a voulu parfois assigner à cette littérature. Il n'y a par contre rien de nouveau dans un article sur les Tantras de M. Macdonald[1] : nous savions sans lui qu'on n'en sait pas grand'chose, et il appert de l'article que l'auteur n'en sait pas plus que nous.

(*A suivre.*) A. BARTH.

une notice de lui dans les *Proceedings* de la Société asiatique de Bengale, août 1900. Dans cette notice il essaie de montrer comment le culte des *Çaktis*, des Énergies femelles, qui est typique des Tantras, a pénétré dans le bouddhisme par suite de la personnification de la *Prajnâpâramitâ*, de la science transcendante. — M. Louis de la Vallée Poussin a signalé des traces d'une division commune aux Tantras bouddhiques et brahmaniques : *The Four Classes of Buddhist Tantras*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1901, p. 900.

1) K. S. Macdonald : *Tantra Literature*; dans *Calcutta Review*, juillet 1901, p. 100.

NOUVELLES CONTRIBUTIONS
A L'HAGIOLOGIE DE L'ISLAM

Nédromah et les Traras, par *René Basset* (Paris, Leroux, 1901; in-8 de XVII et 238 p: — *Publications de l'École des Lettres d'Alger*; *Bulletin de Correspondance Africaine*, t. XXV).

Les dix dernières années ont été fécondes en travaux qui permettent d'apprécier plus exactement le culte des saints locaux dans l'Afrique du Nord. De pareilles recherches contribuent plus à la connaissance de l'Islam actuel que l'étude de la dogmatique des Écoles. La religion du peuple se manifeste dans les variétés de ces cultes locaux et bien souvent, en dépit des savants théologiens, elle s'inspire des traditions populaires qu'ils dédaignent. Aussi faut-il accorder une grande attention aux études scientifiques sur le culte des saints, sous les formes multiples qu'il revêt dans les divers pays et chez les diverses populations de l'Islam.

La *Revue* a publié récemment des notes très intéressantes, de M. *Edmond Doutté*, sur l'hagiologie de l'Islam dans l'Afrique du Nord[1]. Les missions scientifiques qu'il a poussées depuis lors plus loin au cœur du Maghrib, et dont il est permis d'attendre des résultats considérables, y ajouteront encore une riche moisson de renseignements[2]. Il va de soi que le savant inspirateur de l'essor scientifique pris par les études islamiques en Algérie durant les dernières années, M. *René Basset*, ne se désintéresse pas de cet ordre de travaux. Il n'y a pas longtemps nous avions l'occasion de signaler ici même l'importance de son mémoire sur les

1) Voir *Revue*, t. XL et XLI et le tirage à part chez Leroux : *Notes sur l'Islam Maghribin. Les Marabouts* (1900 : 124 p.).

2) Qu'il nous soit permis, à cette occasion, d'exprimer le vœu que M. Doutté puisse continuer son *Bulletin bibliographique de l'Islam Maghribin* (Extrait du « Bulletin de la Société de Géographie d'Oran » ; 1899). Cette publication, accueillie avec beaucoup de faveur par les savants, comble, de l'aveu de tous, une lacune de l'histoire littéraire de l'orientalisme. Il serait très fâcheux qu'elle fût suspendue.

sanctuaires du Djebel Nefousa pour la connaissance de la religion populaire dans cette partie de l'Afrique[1]. L'ouvrage sur Nédromah, auquel se rapporte le présent article, contient les résultats scientifiques d'une mission dont il fut chargé, sur le territoire des Traras, dans l'ouest du pays, en avril 1900, par M. Laferrière, alors gouverneur général de l'Algérie. Cette région est importante pour l'histoire politique et religieuse du nord de l'Afrique. Elle est habitée par la tribu berbère des *Koumijah*, celle dont était originaire 'Abdalmoumin, le grand général de Mohammed ibn Toumart et le fondateur de la dynastie des Almohades. Cela seul suffirait à rendre d'emblée particulièrement intéressant le livre de M. Basset. Il se rattache ainsi à l'une des époques les plus remarquables de l'histoire de l'Islam dans le nord de l'Afrique et, pour l'historien, il importe beaucoup de connaître le milieu, topographique et ethnographique, où se sont formés des héros dont les noms ont caractérisé une phase de l'histoire. Jusqu'à présent nous n'avons appris à connaître 'Abdalmoumin qu'à partir de sa rencontre fortuite avec l'agitateur dont il devait continuer l'œuvre. M. Basset nous montre les lieux de son enfance, son pays et le peuple d'où il est sorti.

Par un autre côté encore la mission accomplie par M. Basset appelle notre attention. Dans une notice provisoire où il a résumé ses découvertes chez les Traras[2], il s'exprimait ainsi : « Je dois signaler une influence juive incontestable et qu'on ne saurait attribuer aux Israélites actuels qui sont venus du Maroc au XVIIe siècle, à ce que m'ont raconté les rabbins du pays. On vénère encore sur le bord de la mer, à quelque distance de Nédromah, le tombeau de Josué (Sidi Youschà ben Noun) et les traditions attribuent aux Benou Zeiyân, rois de Tlemcen, la constitution des habous de ce sanctuaire. Au moyen âge, un cap Noun (nom du père de Josué) est mentionné dans ces parages par les géographes arabes et l'on retrouve encore aujourd'hui une tribu des Beni Ichou', au lieu de la forme arabe Aissa ». De plus l'histoire contée dans le Koran, *Sur.* XVIII, v. 59 et suiv. et à laquelle la tradition mohamétane a mêlé Josué à propos du v. 59, est localisée dans ce pays par la population indigène. Le mur (gidâr) mentionné au v. 76 est réclamé par les gens de Tlemcen comme leur appartenant. Gidâr, en effet, ne serait pas autre chose que Agadir. Ce serait le lieu du voyage de Moïse avec Khadir. La légende mohamétane indigène a conservé aussi un souvenir traditionnel du poisson que

1) T. XLI, p. 398-401.
2) *Journal Asiatique*, 1900 (juillet-août), p. 180.

Moïse et Josué auraient en partie mangé. « Je verrais volontiers, écrit M. Basset (p. XII), dans cette exégèse de fantaisie, l'œuvre d'un Juif converti dans le genre de Ka'b el-aḥbâr, à qui on doit maintes explications de cette sorte. Celle-ci aurait pour base l'existence d'un tombeau où reposait, dit-on, Josué ».

Je me permets d'exprimer timidement des doutes sur le caractère décisif des conclusions assurément très suggestives présentées par l'auteur. La pénétration des Juifs en Mauritanie à l'époque romaine et grecque est sans doute un fait historique, auquel M. Basset a raison de faire appel[1]. Mais on ne peut en déduire qu'une influence religieuse de ces établissements juifs dans le nord de l'Afrique se soit conservée contre vents et marée jusque dans l'islamisation des Berbers. Les filiations généalogiques remontant jusqu'aux Juifs, à cause même de leur caractère artificiel, sont pour une grande part des fictions savantes[2]; pour l'autre part elles ont d'autres origines[3]. Une influence juive aurait dû laisser tout d'abord des traces dans des survivances éparses de coutumes, d'usages ou d'institutions, remontant à des souvenirs d'origine juive ou à des notions spécifiquement juives, étrangères au caractère propre des indigènes et offrant un cachet différent du leur. Il ne paraît pas qu'il en soit ainsi des légendes de Josué ni de la présence du nom de Noun qui dans le Judaïsme lui-même n'avait jamais eu de notoriété prépondérante. La localisation d'une légende où Josué joue un rôle et qui se réduit après tout à la dénomination d'un sanctuaire d'après un vocable hébraïque connu par l'Ancien Testament, ne me paraît pas un point d'appui suffisant pour stipuler l'action d'une antique influence juive sur la population de ce pays. D'autant moins qu'il n'est guère probable que ces Juifs établis dans le nord de l'Afrique eussent jamais attribué au conquérant du pays de Canaan un séjour plus ou moins prolongé en Afrique. Les populations d'origine cananéenne dont parlent des traditions juives et que mentionnent aussi depuis le IIIe siècle des écrivains chrétiens, ne sont pas des Israélites, mais des autochthones cananéens qui fuient justement leur pays devant la conquête israélite et

1) La bibliographie à ce sujet a, depuis lors, été dressée dans l'article *Africa*, de M. Samuel Krauss, dans *Jewish Encyclopedia*, I, p. 226.

2) C'est-à-dire inventées par des procédés considérés comme scientifiques, tout comme les étymologies arabes des noms de lieux berbères ; *Basset*, p. 93, note 1 ; p. 119 (Ṭirbân), etc.

3) Cfr. R. Basset, *Les dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, (Paris, 1890), p. 27, n° 2 ; p. 29, n° 6.

se réfugient en Afrique[1]. Dans les traditions de cette espèce il n'y a pas place pour Josué.

Ces réminiscences bibliques me paraissent être l'œuvre des missionnaires mohamétans qui cherchaient à réconcilier avec l'Islam des Berbers rénitents, par de semblables rapprochements entre leurs pays et les anciens prophètes. De même que les instructeurs des peuples païens convertis à l'Islamisme rattachaient volontiers la généalogie de ces peuples à l'arbre généalogique des Arabes[2], de même il leur paraissait utile de rattacher aux personnages de la religion les pays de leurs convertis[3]. *Bornou* devient par l'étymologie *Barr Nûh*, pays de Noé, et est mis en relation avec ce patriarche[4]. Sous ce rapport l'Afrique du Nord ne diffère pas des autres domaines de l'Islam. En Afghanistan on a fixé sur la chaîne des montagnes du Suleimân-dâgh le point où atterrit l'arche de Noé et au Takht-Suleimân on a déterminé le lieu où le roi Salomon s'assit[5].

On n'a pas encore trouvé la source juive de la légende du Koran dont nous sommes partis. Mais d'autres localités que Agadir se la sont annexée. La ville (karja) du v. 76 serait d'après les uns Antioche, d'après d'autres Ubulla près Basra, ou encore Bâdjarwân en Arménie[6]. Nous ferons bien, je pense, d'appliquer à ces prétentions et à ce genre de légendes le jugement énoncé par un Maghribin éclairé, *Ibn Chaldûn*: « Il faut regarder ces renseignements comme une fable provenant de l'esprit inné de partialité qui porte les hommes à exalter leur ville natale, le pays d'où ils tirent leur origine, la science qu'ils cultivent, le métier qu'ils exercent[7] ». M. Basset aura en tout cas groupé ici avec une merveilleuse abondance tout ce qui se rapporte à cette tradition sur Josué et aux autres éléments juifs observés dans le domaine qu'il a étudié et il fournit ainsi d'abondants matériaux pour la tractation de ce sujet. C'est dans l'introduction de son livre qu'il expose la conclusion qu'il croit pouvoir y rattacher.

1) Voir les témoignagnes à l'appui chez S. Munk, *Palestine* (*L'Univers pittoresque, histoire et description de tous les peuples*, Paris 1838), traduction allemande de *M. A. Levy* (Leipzig, 1871, t. I, p. 192-195).

2) Cfr. mes *Muhammedanische Studien*, I, p. 143. Les généalogies juives signalées par M. Basset, (p. XIV) tendent sans doute au même but.

3) Voir mon article *Arabische Beiträge zur Volksetymologie* dans *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, XVIII, p. 81.

4) Nachtigal, *Sahara und Sudan*, II, p. 401.

5) Élisée Reclus, *Géographie*, IX, p. 42.

6) Beidhâwii *Commentarius in Coranum* (ad locum), éd. Fleischer, I, p. 570, 9.

7) Cité par M. Basset, p. XII.

L'ouvrage même est, dans la pleine acception du terme, une monographie qui épuise le sujet et où l'on trouve tout ce qui concerne le territoire de Nédromah et sa population. L'érudition bien connue de M. Basset en de nombreuses littératures lui permet de toucher avec une égale abondance de renseignements aux sujets les plus variés. Le but principal du livre est de fournir la description topographique exacte de Nédromah et des tribus qui y habitent, mais tout en décrivant les localités et leurs traditions il a semé dans ses notes des indications très intéressantes pour l'étude comparée des légendes (p. ex. p. 33, note 2[1]; p. 69, note 1; p. 121, note 2). Les lecteurs qui s'intéressent à la philologie berbère trouveront abondamment leur compte dans son livre. Les explications des noms de lieux berbères donnent lieu à des commentaires philologiques, dont le riche contenu ne peut pas être analysé. De plus un Appendice spécial, n° 1, est consacré à une étude grammaticale et lexicographique sur « le dialecte berbère de la région et le dialecte des Beni Bou Sa'id » (p. 131-157).

Ce qui nous intéresse ici tout particulièrement, ce sont les abondants renseignements hagiologiques de ce livre. Dans la description topographique l'auteur a porté tout spécialement son attention sur les mosquées, les zâwijahs, les tombeaux de saints, les lieux commémoratifs, les enceintes de pierres (*hawitâ* et *hôsch*), les cours couvertes qui portent le nom d'un saint et qui sont en quelque sorte le fondement topographique des formations religieuses locales. Outre les saints spécifiquement locaux nous y trouvons aussi des noms sacrés qui sont répandus à travers tout le monde de l'Islam, de très nombreuses commémorations locales du saint Gilanien ʿAbdelkâdir, qui paraît être l'objet d'une vénération toute particulière dans le Maghreb, voire même des personnalités qui viennent de fort loin, telles que Sîdî Sfijân (Sufjân) al-Thaurî (p. 112) dont la relation avec la région étudiée ne nous paraît pas bien claire. Au milieu des petits saints locaux dont l'action est strictement limitée au lieu de leur résidence[2], d'autres de plus gros calibre se sont introduits, qui ont leur place dans le développement de l'Islam nordafricain comme patrons et fondateurs de grandes associations religieuses, comme p. e. dans une

1) Aux données réunies ici nous ajouterions volontiers que le peuple tyrolien raconte une légende analogue du reliquaire de sainte Nothburga dans l'église d'Eben près de l'Achensee.

2) A propos de *Sîdî Bâ-Ḳânâdîl* (p. 120) je rappellerai *Hâddj Gandîl* dont M. Vollers a signalé le culte local près d'ʿAmarna en Égypte et dont il a essayé de donner l'interprétation (*Zeitschrift für Assyriologie*, VIII, p. 208).

mosquée et une koubba en l'honneur de Mohammed al-'Arbi [1], fondateur de l'ordre des Derqâouas (p. 54). Jamais l'auteur ne néglige de réunir en notes les renvois utiles aux ouvrages orientaux et occidentaux que sa prodigieuse érudition lui permet de glaner dans tous les coins et recoins de la littérature scientifique. Ses observations deviennent parfois de véritables petites monographies sur les personnages mentionnés dans le texte ou sur les noms propres. Une table sommaire des matières qu'il y a traitées, ne donnerait qu'une très faible idée de la riche moisson que sa méthode de description topographique des sanctuaires locaux apporte à la science de la religion dans ce domaine de l'Islam Maghribin. Il faudrait avoir des monographies locales semblables au modèle que nous a donné M. Basset, pour pouvoir embrasser dans son ensemble et avec tous les détails l'Islam Maghribin.

L'auteur a étudié aussi avec soin les inscriptions qu'il a trouvées, en petit nombre malheureusement, dans les lieux sacrés qu'il a visités. Elles ne sont pas bien anciennes, pas plus que les constructions auxquelles elles appartiennent. La plus ancienne et en même temps la plus précieuse est celle qui provient d'une chaire de la grande mosquée de Nédromah, une inscription taillée sur bois, de l'année 474 de l'hégire (1081/2 de l'ère chrétienne), par conséquent de la belle période de Jûsuf b. Taschfîn. Cette pièce, acquise par M. Basset pour le Musée des Antiquités algériennes à Alger-Mustapha, rivalise par conséquent d'antiquité avec l'inscription de la porte de Sidi Okba, que l'on considérait jusqu'à présent comme le plus ancien document épigraphique de l'Islam algérien. M. Basset en donne le fac-similé (p. 22). Il a également trouvé dans les archives des Zâwijahs des lettres et des documents relatifs aux habitants, qu'il reproduit pour une part dans le texte arabe, tandis qu'il résume le contenu du reste (p. 60 et suiv.).

L'auteur constate qu'en sus de celui de Nédromah il existe un grand nombre de tombeaux de Josué dans beaucoup de localités orientales et occidentales [2]. A ce propos il nous offre une précieuse étude sur les doublets des tombeaux de saints et spécialement de ces tombes de person-

1) Aux données bibliographiques, j'ajouterai l'ouvrage très important : *Baghjat al-mustafîd lischarḥ Munjat al-murîd* (Le Caire, 1304 ; 297 p. in-4°), très instructif pour qui veut connaître le mysticisme maghribin.

2) Sur les différentes traditions relatives au lieu de sépulture de Josué, voir mon article dans *Zeitschrift des deutschen Palæstinavereins*, II (1879), p. 13-17. Sur un tombeau de Josué, près de Bagdad « sur la route qui conduit à la petite ville persane Gâdim », cfr. *Journal Asiatique*, 1885, I, p. 533.

nages bibliques qui sont également honorées dans le Judaïsme, dans le Christianisme et dans l'Islamisme et sur la localisation desquelles règnent les traditions les plus divergentes. Cela sert à expliquer pourquoi les Mohamétans du nord de l'Afrique vénèrent le tombeau de Josué en un autre lieu que les Juifs, les Chrétiens ou les Mohamétans orientaux.

L'un des caractères les plus remarquables du Mohamétisme populaire, c'est la facilité avec laquelle, en tous pays, les sectateurs de l'Islam se sont approprié les objets de culte des religions antérieures. Ils ont parfois transformé des images de saints chrétiens en représentations de héros de la foi mohamétane[1]. Mais, même sans leur donner une nouvelle affectation, ils s'associent volontiers à la vénération des tombeaux des personnages sacrés honorés par les Juifs ou les Chrétiens. Du moment qu'ils espèrent remporter de leur visite au tombeau sacré une bénédiction quelconque, il leur est assez indifférent que le pouvoir du saint à la cour céleste émane d'une puissance ou d'une autre.

En différents siècles des témoignages historiques attestent que la masse populaire mohamétane en Palestine accomplit des actes de vénération auprès des tombes sacrées des Juifs. D'après un témoin du XIIIe siècle le peuple mohamétan a consacré de l'huile et des offrandes votives au tombeau de R. Jônâthan ben ʿUzziel, à ʿAmuk, ainsi qu'au tombeau d'Eliézer ben Hyrcanos, non loin de Giscala. Pour honorer celui-ci, des Mohamétans, d'accord avec les Juifs, ont orné son tombeau de lampes chaque vendredi[2]. Le voyageur juif florentin, Meshullam de Volterra, qui visita l'Égypte et la Terre sainte en 1481-82 et dont le journal de voyage a été publié, il y a quelques années, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Laurentienne, raconte qu'aux environs de Jérusalem beaucoup de tombeaux de saints spécifiquement juifs sont tenus en grand honneur par les Mohamétans et que ceux-ci adressent même parfois aux Juifs le reproche de négliger ces tombeaux[3]. Ainsi les Mohamétans auraient manifesté plus de zèle que les Juifs eux-mêmes pour honorer des tombeaux juifs. Un renseignement datant du XVIIe siècle est encore plus caractéristique. Un habitant de Safed, originaire de Mo-

1) On en trouve un exemple très remarquable dans *Ḳazwînî*, éd. Wüstenfeld, II, p. 331, 15. Voir aussi l'exemple du tombeau du rabbin juif Ziphaï dont les Mohamétans font un théologien de l'Islam (Basset, p. 194).

2) Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte des* XIIIe-XVIIe *siècles*, traduits de l'hébreu (Bruxelles, 1849), p. 132, 135, 251, 264 ; cfr. *Basset*, p. 193.

3) *Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlichen Kenntniss des jetzigen und alten Palaestinas*, publié par M. J. Luncz, I (Vienne, 1882), p. 205 de la partie hébraïque.

ravie, Salomon Meinsterl, dans un récit qui illustre fort bien la situation de la Palestine à cette époque (1602), rapporte ceci : « Ils fêtent chaque veille de la nouvelle lune et la fête du jour des expiations, en s'abstenant de travail jusqu'à l'après-midi; tous les Juifs s'assemblent dans une grande synagogue ou visitent le tombeau du prophète Osée ben Beëri, recouvert d'une grande et fort belle coupole; ou bien ils visitent la grotte du divin Tannaïte Abba Saul ou le tombeau de R. Jehuda ben 'Illâï; ces hommes pieux sont, en effet, enterrés non loin de la ville. Ils y célèbrent de solennelles prières jusqu'à l'après-midi; souvent ils y passent toute la journée en prières et en prédications. Les habitants de la Terre sainte qui ne sont pas Juifs témoignent à ces gloires et à ces saints d'Israël beaucoup de respect et de vénération. Quoique nous fussions toute la journée en plein air, couverts du tallith et vêtus de tefillin, et que nous invoquassions à haute voix notre Dieu devant les tombeaux des hommes pieux, personne des non-Juifs ne s'enhardit à pénétrer dans le lieu de prière des Juifs ni — Dieu les en garde! — à tourner leurs prières en dérision. Chacun continuait sa route; personne n'ouvrait la bouche pour faire des observations qui pussent nous troubler. Bien au contraire *ils rendent honneur aux tombeaux des saints Tannaïtes et des saints de la Synagogue*; *ils allument des lampes sacrées auprès des tombeaux et offrent de l'huile pour les synagogues*. Dans les localités de Zer'în, ('Ain-) Zeitûn et Mêrôn[1] qui sont inhabitées à cause de nos péchés, il y a beaucoup de synagogues avec un grand nombre de rouleaux de la Thora. Les non-Juifs leur adressent, à eux aussi, beaucoup de témoignages de respect. Les clefs de ces synagogues sont entre leurs mains; ils honorent ces sanctuaires et allument des lampes devant eux; personne ne touche aux rouleaux de la Loi. De temps à autre nous visitons, nous aussi, ces synagogues et y disons nos prières, lorsque les circonstances l'exigent ». »

Il y a aussi des lieux sacrés de chrétiens qui sont honorés par les Mohamétans. L'Islam n'empêcha pas le conquérant barbare Timour, après la conquête et le pillage d'Amid, de consacrer de grosses sommes à la construction de deux dômes au-dessus des tombeaux du prophète Jonas et du saint chrétien Sergius, auprès desquels il s'était pieusement rendu

1) Dans le texte : כפר צירין דיתום ומירין :, dans cette dernière localité, à deux heures au nord-ouest de Safed, se montrait jadis le tombeau de Hillel et de Schammaï (Ritter, *Erdkunde*, XV, p. 258).

2) Imprimé dans le livre intitulé *Schibhché hâ-Arî* (éd. de Livourne, an du monde 5550 = 1789), fol. 36a.

en pèlerinage[1]. Une pareille attitude se comprend aisément de la part de populations dont l'Islamisme est de date récente et qui ne pouvaient pas abandonner du jour au lendemain leurs sanctuaires ni leurs traditions sacrées. Il y en a de nombreux exemples parmi les Grecs. L'auteur du « Nouveau voyage en Orient » raconte dans sa xve lettre que les Mohamétans, malgré leur hostilité envers le culte des images, consacrent des fleurs, des bougies, etc. à l'image de saint Antoine de Padoue, dans l'île de Scio, quand ils sont en détresse, à cause des nombreux miracles qui lui sont attribués[2]. Et Fallmerayer, parlant de l'image miraculeuse de Marie dans le couvent de Sumélas, rapporte ce qui suit : « Nous avons vu de nos yeux trois femmes turques, venues de Baiburd, à douze heures de marche, accompagnées de leurs parents, toutes voilées, se prosterner jusqu'à terre au culte du matin devant l'iconostase de l'église conventuelle pour obtenir avec le concours des psalmodies des moines l'intercession de Mirjam-ana (Mère Marie) auprès du Seigneur de l'Univers. Pendant la mystérieuse transsubstantiation des espèces et pendant la procession du Saint-Sacrement les « infidèles » étaient chaque fois conduites hors de l'église par un moine, mais l'Évangile était lu spécialement et avec un accent solennel, entre deux cierges allumés, sur la tête des Mohamétanes assises[3]. »

Il ne nous échappe pas, assurément — nous venons déjà de l'indiquer — que ces divers exemples ne rentrent pas dans la même catégorie de l'histoire religieuse ; il faut les distinguer d'après les antécédents ethnographiques. Mais d'une façon générale ils nous montrent cependant la disposition syncrétiste qui est inhérente à la *religion populaire* chez les Mohamétans et qui lui permet d'honorer des lieux sacrés juifs ou chrétiens. En ce qui concerne les Chrétiens il faut tenir compte aussi de la vénération pour le *râhib* (anachorète chrétien), dont l'influence a été décisive sur le développement de l'ascétisme mohamétan[4]. A ce point de vue il est intéressant de noter que dans la légende de saint François d'Assise les Musulmans s'inclinent avec respect devant lui et déclarent que « Dieu seul a pu former un pareil homme ».

Si les Mohamétans s'associent spontanément à la vénération des tombeaux de rabbins juifs et de moines chrétiens, à combien plus forte

1) Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches* (en 4 vol. ; Pesth), I, p. 226; Lamartine, *Nouveau voyage en Orient* (Paris, 1877), p. 347.

2) *Mirike-Reiz*, p. 55.

3) Fallmerayer, *Fragmente aus dem Orient*, 2e éd. (Stuttgart, 1877), p. 121.

4) Voir *Revue*, t. XXVIII, p. 113 ; cfr. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. XIII (1899), p. 36 et suiv.

raison ont-ils pu s'approprier la consécration de certains lieux auxquels se rattachait la mémoire de personnages *bibliques*! Dans cet ordre de croyances leurs traditions tantôt s'accordent avec celles des Juifs et des Chrétiens, tantôt ils ont associé aux noms des patriarches et des prophètes d'autres localités que ceux-ci; tantôt ils l'ont fait d'accord entre eux, tantôt ils ont adopté des traditions différentes. Nous devons une vive reconnaissance à M. Basset de ce qu'il ait comblé une regrettable lacune de nos connaissances à ce sujet en groupant, dans un appendice spécial de son livre, toutes les traditions des trois religions sur *les tombeaux des principaux personnages de la Bible* (p. 158-195). Grâce à son inépuisable érudition littéraire il a rassemblé et soumis à un jugement critique les données juives, chrétiennes et mohamétanes sur ce thème. Qu'après une pareille moisson il reste encore quelque chose à glaner, personne ne s'en étonnera ni ne songera à en faire le reproche à l'auteur. Sur un champ littéraire aussi vaste [1], il est impossible qu'il en soit autrement. Sous le bénéfice de cette observation je fais suivre ici quelques notes additionnelles :

§ 2. Il est aussi parlé d'un tombeau d'*Abel* (Kabr Hâbil) à Sûk (près Damas), l'ancien *Abila* [2]. La tradition provient sans doute de l'homophonie d'Abila et d'Abel. On a localisé le théâtre du premier fratricide dans la région de Damas et l'on a même été jusqu'à interpréter le nom de cette ville comme « sang du juste » (?) [3]. Dans le voisinage, dans la vallée de Jahfûfah, dans l'Anti-Liban, on a localisé aussi le tombeau de Seth [4]. Le comte polonais Nicolas Radzivil, qui voyageait en Orient au XVIIe siècle, parlant de la montagne près de Damas, donne le renseignement suivant : « In ejus summitate duo colles eminent in quibus Domino holocausta sua obtulisse feruntur [scil. Cain et Abel]; ad radices unius horum *locus ostenditur caedis et sepulturae dicti Abel.* Dixerunt nobis Turcae, quod hoc in loco subterraneus quidem fremitus auditur in fratricidii illius testimonium et memoriam innocentis Abel, ob idque

1) Pour la littérature juive sur le sujet il faut aussi consulter le mémoire de L. Zunz, *Geographische Litteratur der Juden von den ältesten Zeiten bis zum Jahre* 1841 (Introduction à *Benjamin de Tudèle*, éd. Asher, Berlin, 1840-1841), publié maintenant dans les *Gesammelte Schriften von Dr Zunz*, I (Berlin, 1875), p. 146-216. Sur des traditions relatives aux tombeaux, voir p. 167, n° 43; p. 182, n°s 74, 78; p. 191, n° 109; p. 210.

2) Porter, *Five years in Damascus* (Londres, 1870), p. 99.

3) Lynch, *Bericht ueber die Expedition der Vereinigten Staaten nach dem Jordan und dem Todten Meer* (traduction allemande, Leipzig, 1850), p. 309.

4) Burton-Drake, *Unexplored Syria* (Londres, 1872), I, p. 33.

plurimum locum venerantur et pro certo affirmarunt, si quis gravi aliqua infirmitate correptus nudo corpore in eo jacuerit, statim sanitati pristinae restituitur »[1].

§ 4. Le tombeau de *Sem*, d'après Makrîzî[2], est dans la mosquée Ibn al-Bannâ, à 150 mètres au nord de Bâb Zuweile au Caire. On peut y ajouter qu'aux environs d'Hébron, auprès d'une Chirbet râs *Kan'ân*, il est fait mention du tombeau du patriarche des Cananéens[3].

§ 5. Il y a, ailleurs encore, des tombeaux d'*Abraham* isolés, ainsi dans le village de Berzeh près Damas[4] où l'on célèbre chaque année une « Dôseh » en l'honneur du patriarche[5]. Près de Hilleh, en Mésopotamie, on mentionne des traces d'une tradition de même nature[6].

§ 6. D'après Renan la tradition place en un lieu nommé Si'ir, dans le voisinage d'Hébron, un tombeau d'*Ésaü*[7].

§ 9. En ce qui concerne les lieux de sépulture des *fils de Jacob* j'ai groupé diverses traditions locales dans mon mémoire « Aus dem muhammedanischen Heiligencultus in Aegypten » (*Globus*, LXXI, n° 15, p. 237). Les Israélites d'Ispahan vénèrent près de cette ville le tombeau de *Serach, fille d'Asser*[8].

§ 10. Au sujet du tombeau de *Moïse* les Mohamétans ont des traditions différentes. La plus connue veut qu'il ait été enseveli dans le voisinage de la Mer Morte, sur la colline *Nebi Mûsa*, où les touristes font en général une excursion obligatoire depuis Jéricho. J'ai visité ce lieu moi-même en 1873 et j'y ai rencontré un très grand nombre de pèlerins mohamétans qui entouraient avec recueillement la sépulture du prophète[9]. M. Dalman publie dans son ouvrage récent une chanson des pèlerins allant au tombeau de Nebi Mûsâ[10]. Mais on montrait aussi le

1) Nicolas Radzivil, *Ierosolymitana peregrinatio* (traduction latine de Thomas Frater), Jaurini (= Györ en Hongrie), 1753, p. 22.

2) *Chiṭaṭ*, I, p. 380; II, p. 409; *Globus*, LXXI, p. 236.

3) G. Rosen, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XI, p. 59.

4) Kremer, *Mittelsyrien und Damaskus* (Vienne, 1853), p. 118. — Murâdî, dans le *Silk al-durar* (Boulaq, 1301), III, p. 112-113, s'étend longuement sur le *maḳâm Ibrâhîm* près de Berzeh.

5) *Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Ges.*, t. XXXVI, p. 647; *Zeitschrift für Ethnologie*, 1873, p. 285.

6) Ormsby-Wellsted, *Reise* (traduction allemande, Pforzheim, 1841), p. 144.

7) *Mission en Phénicie*, p. 813.

8) *Revue des Écoles de l'Alliance isr. univ.*, 1901, fasc. 3.

9) Voir aussi Arthur Alric, *Les pèlerins musulmans au tombeau de Moïse* (Montpellier, 1882).

10) *Palaestinischer Diwan* (Leipzig, 1901), p. 158.

tombeau de Moïse dans une vieille mosquée à Damas, du moins il y a six siècles[1], et à trois jours de marche de Mokka, d'après une source fort sujette à caution, il est vrai[2], il y a aussi une montagne où l'on place le tombeau de Moïse. Dans le Djebel 'Akkâr, en Phénicie, il y a un endroit appelé Nebi Mûsâ[3].

Les Mohamétans ont assigné des emplacements divers au tombeau d'*Aaron*, tantôt à peu près à l'endroit où le place le récit biblique[4], tantôt sur le mont Ohod près de Médine[5]. Ce tombeau arabe d'Aaron a été mis en rapport avec la légende d'un séjour de Moïse et d'Aaron dans le Hedjâz[6].

§ 13. Il est parlé du tombeau d' « un prophète *Urijah* » dans le pays d''Ammân à côté d'autres lieux consacrés à des personnages bibliques (le château de Goliath, l'oratoire de Salomon[7], etc). Pour le prophète *Ézéchiel* (Dhu-l-kifl), les Mohamétans ont aussi des tombeaux ailleurs qu'en Mésopotamie. Ibn Batûtah en a visité un à Balkh[8]. On signale aussi un *makâm D. kifl* à Damas, dans un cimetière sur le versant du mont Kâsijûn[9].

L'esquisse que nous venons de tracer du nouveau livre de M. Basset, montre à combien d'égards cet ouvrage intéresse les hagiographes de l'Islam et combien il doit stimuler leur zèle pour continuer ces études dans le même sens. Le gouvernement de l'Algérie acquiert des titres à la reconnaissance du monde savant en permettant, par l'octroi de missions, aux savants de son ressort de se livrer à de semblables recherches. Puissent les missions de ce genre être toujours confiées à des maîtres aussi compétents et produire toujours d'aussi riches moissons.

IGNAZ GOLDZIHER.

1) *Jâḳût*, II, p. 589, 21.

2) Sepp, *Jerusalem und das heilige Land* (Schaffouse), II, p. 245. Al-Ḳastalânî étudie les différentes versions sur le tombeau de Moïse dans son commentaire sur Bouchârî (II, p. 494), *Kitâb al-djâna'tz*, n° 69.

3) Renan, *Mission en Phénicie*, 116.

4) Tûr Hârûn, *Jâḳût*, II, p. 529, 21 ; *Kazwînî*, I, p. 168. Cfr. E. H. Palmer, *Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels* (Gotha, 1876), p. 337-339.

5) *Zeitschrift d. deutschen morgenl. Ges.*, XVI, p. 688.

6) Burton, *Personal narrative*, etc. (Tauchnitz), II, p. 57.

7) *Jâḳût*, III, 720, 3.

8) *Voyages*, éd. Paris, I, p. 231. Cfr. *Archiv für Religionswissenschaft*, II, p. 194.

9) Murâdî, *Silk al-durar*, I, 30, 9 ; 258, pénult. Cf. sur les traditions touchant le tombeau de ce prophète, Nestle, *Marginalien und Materialien* (Tübingen, 1893), p. 53-55.

CORRESPONDANCE

Lettre de M. De Wulf et réponse de M. Picavet.

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Dans le numéro de novembre-décembre 1901 de la « Revue de l'Histoire des Religions » (p. 302 et suiv.), M. Picavet m'a fait l'honneur de rendre compte de mon « Histoire de la Philosophie médiévale ». Toutefois son analyse tantôt exagère ma pensée, tantôt la mutile.

Et d'abord, le savant critique ne livre qu'une partie de ma pensée. La *philosophie* scolastique (trop souvent confondue avec la théologie scolastique) doit être envisagée à deux points de vue : 1° en elle-même, d'une manière *absolue*, comme un système de doctrines fournissant l'explication rationnelle de l'ordre universel ; 2° dans ses *rapports* avec la théologie et la religion. — De ces deux points de vue, le premier, qui me paraît *le plus important* dans une histoire de la philosophie (V. une déclaration à ce sujet, p. 148) est totalement négligé par M. Picavet. Or, c'est à l'évolution d'idées purement philosophiques que la meilleure partie de l'ouvrage est consacrée.

Je comprends qu'écrivant dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, M. Picavet ait accentué le second point de vue : les rapports de la philosophie médiévale et scolastique avec la religion. Il est *de fait* que depuis la philosophie indienne jusqu'à la philosophie moderne, il y eut entre la religion et la philosophie des relations intimes. Divers ouvrages de M. Picavet ont eu pour but de le démontrer pour le moyen âge.

Pourquoi dès lors écrire des phrases comme celles-ci : « S'il s'agissait de juger et d'apprécier, en son ensemble, l'œuvre de M. De Wulf, on pourrait dire que la philosophie pose *aujourd'hui* les problèmes soulevés par les sciences et se tient à l'écart des religions. » Je partage le même avis. Aussi mon livre ne parle pas de la philosophie d'*aujourd'hui*, mais de la philosophie médiévale à laquelle la religion « ayant précédé la philosophie, impose naturellement la prise en considération de ses points de doctrine ». Voilà pourquoi je conclus : « *Dans la mesure* où les systèmes philosophiques ont eu des rapports avec les théologies et les religions, l'histoire de la philosophie doit être attentive à l'histoire de la dogmatique religieuse. »

Il est vrai que la scolastique est traitée dans mon ouvrage comme la partie principale de la philosophie du moyen âge, non parce qu'elle est la philosophie des catholiques, mais parce que, en tant que *synthèse rationnelle*, elle l'emporte en valeur sur les autres systèmes du moyen âge. Cette scolastique, du reste, je ne la caractérise pas uniquement d'après le thomisme, comme le dit mon critique (p. 306), puisque j'ai essayé de démarquer ce qu'il y a de commun à tous les grands scolastiques (v. p. 262, note).

Enfin, M. Picavet dresse une liste d'affirmations qu'il prétend être d'un « apologiste ou d'un adversaire plutôt que d'un historien » (p. 308). S'il faut mériter ce jugement, pour oser écrire, par exemple, — qu'Étienne Tempier eut un caractère violent et emporté (Denifle, *Chartul. Univ. Paris*, I, 438 est plus sévère que nous) ; que la morale des Cathares et de plusieurs sectes mystiques fut relâchée, dévergondée (V. Delacroix, *Le mysticisme spéculatif au* XIVe siècle, p. 62 et suiv.) ; — il serait facile de montrer que la « façon entièrement historique et impartiale », telle que l'entend M. Picavet est une utopie que lui-même d'ailleurs n'a pas réalisée dans ses écrits.

Veuillez agréer, etc.

MAURICE DE WULF.

M. Picavet, après avoir pris connaissance de la lettre de M. De Wulf, nous a adressé les lignes suivantes :

MONSIEUR ET CHER DIRECTEUR,

Persuadé que M. De Wulf en agirait de même, le cas échéant, avec ceux dont sa *Revue Néo-scolastique* aurait examiné les œuvres, je ne vois, comme vous, que des avantages à publier la note qu'il a bien voulu vous adresser, car elle permet de préciser le point de vue auquel nous nous plaçons, à cette *Revue*, comme dans notre École pratique, pour étudier l'histoire des religions.

Qu'il soit *facile de démontrer que je n'ai pas réalisé dans mes écrits la méthode entièrement historique et impartiale*, j'en conviens bien volontiers, car elle constitue non une *utopie*, ainsi que le dit M. De Wulf, mais, comme l'écrivait excellemment M. Mommsen à propos de la nomination de M. Spahn à Strasbourg, un idéal qu'on n'atteint jamais et qu'on doit poursuivre sans cesse. Et j'ai pensé, je le reconnais encore, que mes efforts pour l'atteindre n'avaient pas été tout à fait vains, en voyant plus d'une fois des Revues et des journaux catholiques, le *Monde*, la *Quinzaine*, la *Revue thomiste*, les *Études* publiées par des Pères de la Société de Jésus et la *Revue Néo-scolastique* elle-même signaler l'esprit impartial de mes recherches et en accepter les plus importants résultats.

Mais, pour quitter les questions personnelles dont l'importance est médiocre en pareille matière, je doute qu'il soit aussi facile de montrer que ce soit une utopie de vouloir étudier, comme je le demande, la scolastique d'une façon entièrement historique et impartiale. Dans les affirmations qui m'ont paru « d'un apologiste ou d'un adversaire, plutôt que d'un historien », M. De Wulf ne relève que celles qui ont rapport à Étienne Tempier, aux Cathares et aux Mystiques. Ceux de nos lecteurs qui se reporteront aux nombreuses citations, de la page 308, relatives à Sénèque, Proclus, l'é-

cole d'Athènes, Photius, Roscelin, la Renaissance et la Réforme, Ramus et Giordano Bruno, etc., verront pourquoi M. De Wulf n'a pas estimé qu'elles pouvaient être reprises par un historien. Je crois qu'il en est de même de celles qu'il a relevées. Que le P. Denifle soit plus sévère pour Étienne Tempier que M. De Wulf, cela se conçoit, puisqu'il est Dominicain et plus disposé *à priori* à mal juger ceux qui ont touché à saint Thomas, le maître vénéré dont l'ordre s'est toujours réclamé. Qu'Étienne Tempier ait même été, comme le veut M. De Wulf, emporté et violent, que les théologiens séculiers aient, comme il le dit encore, eu de vieilles rancunes contre les ordres mendiants, est-ce une raison, pour l'historien, de dire ou de laisser entendre que la condamnation du thomisme s'explique par le caractère violent et emporté du président, par les rancunes des membres de l'assemblée? Que cela suffise à l'apologiste, pour qui la vérité s'identifie avec le thomisme et qui est tenté, par suite, d'accuser d'ignorance ou de mauvaise foi ceux qui l'attaquent, il n'y a pas à s'en étonner. Mais l'historien, qui voit les théologiens d'Oxford condamner deux fois des doctrines thomistes et la première fois sous la présidence du dominicain archevêque Robert Kilwardby, se dit, avec le catholique Jourdain (*La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, II, p. 47), que toute l'autorité de saint Thomas ne suffisait pas à protéger la doctrine (*la matière est le principe de l'individuation*) contre le soupçon et le reproche d'hérésie, ou il juge, avec M. De Wulf lui-même, que tous les théologiens, dominicains ou non, ont été effarouchés par les innovations de saint Thomas (p. 300); que, par suite, il est inutile et faux de supposer à la conduite des uns des motifs méprisables qu'on ne suppose pas à la conduite des autres.

Pour les Cathares et les Mystiques, je suis d'abord obligé de rétablir les citations de M. De Wulf, telles que je les ai données dans la *Revue* et telles qu'elles figurent dans l'*Histoire de la philosophie médiévale*: « Le nom des Cathares est associé, au moyen âge, *au déchaînement de la plus vile immoralité*

polonaise. M. Bugiel s'est permis de commettre dans son article toute une série d'inexactitudes, savoir :

1° Il n'est pas vrai, que *je ne fais pas mention de la situation géographique du pays yakoute*; non seulement j'ai indiqué au commencement du livre les degrés de latitude et de longitude, mais encore j'ai joint à la fin du livre la carte géographique du pays. Du reste, mon livre est destiné aux personnes, ayant quelques connaissances de géographie et d'ethnographie;

2° Il n'est pas vrai, que *je n'ai pas donné de détails concernant l'établissement des Yakoutes*. Tout un chapitre (VII) est consacré à ce sujet, complété encore par la description des établissements particuliers et de leur création dans le chapitre intitulé « La Tribu ». Quant à la question des villes, des districts, des cantons, etc., je pensais absolument inutile d'en parler, non seulement pour les critiques ethnographes, mais même pour les simples lecteurs, lorsque je signalais l'existence des « nasleg » et d' « ulus »;

3° La littérature orale occupe il est vrai *seulement 20 pages*, mais les matériaux, ou, pour mieux dire, les exemples cités dans ce livre et indispensables pour faire comprendre le caractère des créations yakoutes *ont été écrits par moi*, d'après des récits faits de vive voix, et *personne avant moi ne les a publiés*. *Personne avant moi* n'a marqué la différence entre les divers genres de la poésie yakoute. Si je me borne à ne citer que les plus caractéristiques, c'est pour ne pas trop surcharger le livre. Toutes les variantes, les contes, les légendes feront partie du second volume qui renfermera le reste des matériaux exclusivement miens;

4° Je n'affirme *nulle part l'existence du matriarcat*. En m'appuyant sur l'analyse des cérémonies du mariage, des noms de parenté et des traditions conservés par les Yakoutes, *j'ose à peine* exprimer sur ce sujet mes *suppositions* (je le fais du reste avec grande précaution). Je vous serais fort reconnaissant, Monsieur, de vouloir bien jeter un coup d'œil sur les passages relatifs dans le résumé anglais du professeur Sum-

ner, que je me permets de joindre à cette lettre ;

5° Je ne tire *nulle part* mes conclusions d'un simple conte quelconque, *cité par un autre auteur*. Je profite quelquefois des traditions, des légendes, etc., pour appuyer mon argumentation, mais je me fonde toujours sur les usages, les superstitions des Yakoutes, ou sur une base économique et historique. Non seulement cette méthode est approuvée par les autorités scientifiques, mais, pour l'avoir bien appliquée, j'ai reçu de la part des critiques compétents des preuves d'approbation. (Voir le rapport du vice-président de la section ethnographique de la S. G. de S.-P., adressé à la Commission des prix, 1894)[1] ;

6° Si *je cite les contes des autres auteurs*, si je me rapporte quelquefois à eux, c'est tantôt pour prouver que je ne suis pas le seul à soutenir une opinion, tantôt pour montrer la différence qui règne entre mes remarques et celles de mes prédécesseurs ; le tout pour éclairer exactement le lecteur ;

7° Le titre *complet* des sources citées est toujours donné la première fois, les fois suivantes en abrégé, comme il est partout d'usage. Dans le cas où l'œuvre a eu plusieurs éditions, j'indique l'année pour faciliter les recherches. La plupart des œuvres citées ne sont pas dans le commerce, mais se trouvent dans les bibliothèques publiques où il suffit de savoir le titre pour avoir le livre. Je ne puis donc prendre ce reproche au sérieux ;

8° M. Bugiel me reproche d'avoir *médiocrement fait* et *mal digéré* les emprunts, empruntés aux ouvrages de mes prédécesseurs. Pour les étudier, ces ouvrages, j'ai passé trois ans, du matin au soir dans les bibliothèques, ayant aussi à ma disposition les archives et les musées. Chaque chapitre de mon livre a été lu, avant d'être imprimé, par un spécialiste, j'ai donc le droit d'exiger que les reproches de M. Bugiel sortent du cercle des généralités.

M. Bugiel donne, comme le meilleur de tous les chapitres,

1. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1894 г.

précisément celui qui a été traduit en français : « Les croyances ». Et pourtant les vrais savants et les connaisseurs sérieux estiment le plus : « La tribu » et « La famille » auxquels M. Bugiel trouve tant à reprendre!

Voilà les rectifications de fait.

Quant à la critique de la valeur scientifique de mon livre, je la laisse à la conscience de M. Bugiel. Je me permettrai seulement d'attirer votre attention, Monsieur, sur d'autres avis encore :

D'un avis différent que M. Bugiel fut la Société scientifique du nom de L. Mianowski à Varsovie, qui pour l'édition polonaise me décerna un prix[1].

D'un avis différent fut la Société géographique de Saint-Pétersbourg qui récompensa l'édition russe de mon livre, basée sur les mêmes sources, d'une médaille d'or, et me nomma membre. (L'édition polonaise parut quelques années plus tard; je pus donc profiter des remarques, des critiques et des matériaux nouvellement trouvés[2]. Je pense que le livre n'a pu que gagner).

D'un avis différent fut la Société des Amateurs de sciences naturelles, d'ethnographie et d'anthropologie[3] à Moscou et aussi l'Impériale Indépendante Société économique[4] à Pétersbourg, qui pour mon œuvre me nomma membre.

D'un avis différent fut le très honorable vice-président de la S. Géographique P. P. Siemienoff, qui demanda au Gouvernement de me faire revenir dans ma patrie après 15 ans d'exil comme récompense pour mes mérites scientifiques.

Vous comprenez donc, Monsieur, pourquoi ce livre, indépendamment des années de travail assidu qu'il m'a coûté, m'est si particulièrement cher, et pourquoi je vous prie de vouloir bien rectifier les erreurs commises par M. Bugiel.

1) Towarzystwo naukowe imiena J. Mianowskiego. Varsovie, 1901 ч.

2) J'en fais mention dans la préface.

3) Императорское Общество Любителей Естествоученія Антропологіи и Этнографіи.

4) Императорское Вольно-Экономическое Общество.

Je travaille maintenant au second volume pour la Société géographique de Saint-Pétersbourg.

Veuillez agréer, etc.

WENCESLAS SIEROSZEWSKI.

M. V. Bugiel nous écrit la lettre suivante, en réponse aux observations qui précèdent :

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

A la longue missive de M. Sieroszewski je répondrai ce qui suit :

Il reconnaît avec moi que le folklore n'occupe chez lui que 20 pages; il reconnaît aussi qu'il ne parle pas « de villes, de districts, de cantons », bref de la géographie politique du pays des Yakoutes. (Le fameux « tout un chapitre concernant l'établissement des Yakoutes » ne raconte que l'histoire de l'arrivée des Yakoutes au pays où ils résident actuellement). Je retiens donc ces deux aveux.

Il prétend avoir indiqué les degrés de latitude et de longitude sous lesquels se trouve le pays des Yakoutes. Je me suis soumis à la peine de relire les chapitres de cet ouvrage consacrés à la géographie (écrits dans un polonais des plus défectueux) et je ne trouve aucune indication de ce genre. M. Sieroszewski assure avoir donné des renseignements bibliographiques exacts : or, après avoir passé en revue ses citations, j'ai constaté que pas un seul livre ne porte d'indication de date. Les périodiques seuls font exception. Et encore toutes les fois qu'il s'agit d'un livre ou d'un périodique russe, l'auteur en donne le titre en polonais sans même ajouter entre parenthèse que le livre ou la revue en question ont paru en russe. C'est un procédé que l'on ne saurait admettre !

En sa qualité d'ancien ouvrier mécanicien M. Venceslas Sieroszewski peut être excusé si les méthodes rigoureusement scientifiques ne lui sont pas familières. Mais qu'il ne

s'imagine pas qu'un livre ethnographique doit se passer d'indications précises sur le pays où vit le peuple dont on traite; qu'il ne s'imagine pas qu'il est suffisant de donner dans une bibliothèque l'indication de l'auteur et du titre, sans texte et quelquefois même sans indication de la langue dans laquelle l'ouvrage a paru — pour obtenir le livre. Ceux qui ont travaillé dans les grandes bibliothèques de l'Europe — et pour ne pas aller loin : à la Bibliothèque nationale de Paris — savent combien ces assertions de M. Sieroszewski sont inexactes... Que M. Sieroszewski ne pense non plus qu'on lui fait l'objection de ce qu'il s'est servi des matériaux réunis par les autres. N'aurait-il donc rencontré pendant les trois ans de travail « du matin au soir dans les bibliothèques ayant aussi à sa disposition les archives et les musées » aucun livre ethnographique ne consistant qu'en élaboration des matériaux réunis par d'autres? C'est étonnant. Mon objection ne vise pas du tout l'emploi par l'auteur des « contes quelconques, cités par un autre auteur » ; ce qui est à reprocher c'est la hâte avec laquelle il tire des conclusions rien qu'en se basant sur des probabilités très faibles.

Je regrette aussi que pendant ces « trois ans » il ne semble pas avoir trouvé ni « dans les bibliothèques », ni « dans les archives », ni « dans les musées » qu'il dit avoir fréquentés, aucune bonne monographie ethnographique, car autrement il aurait appris comment on fait un livre pondéré. Si seulement il s'était donné la peine d'étudier l'admirable œuvre de son compatriote Jean Kubary sur les îles de l'Australasie!

A lire sa réponse on croirait que c'est lui qui a découvert les Yakoutes. « Personne avant moi n'a fait ceci », « personne avant moi n'a publié cela ». Et pourtant combien longue est la série de voyageurs et d'auteurs qui ont déjà étudié les Yakoutes, avant lui! Il y a là des nommés Khoudiakov, Radloff, Pavlinov, Priklonskii, Middendorff, etc., etc., qui ont vu plus que M. S.

La susceptibilité de M. *S.* va jusqu'à me reprocher la pré-

férence que je donne au chapitre traitant des croyances religieuses des Yakoutes sur les autres. « Les vrais savants et les connaisseurs sérieux », dit-il, estiment le plus « La tribu » et « La famille ». Je remercie M. S. de ce jugement un peu — yakoute et je lui répéterai que — faux savant et connaisseur léger que je suis — je ne peux pas préférer ces deux chapitres qu'il aime tant parce que là justement il nous débite des théories mal fondées et qui me paraissent absurdes. M. Sieroszewski me parle enfin des corps savants qui ont été d'un avis tout différent du mien. Leur avis m'importe fort peu. Je n'avais pas à donner l'avis des membres de ces corps, mais le mien. Et je le maintiens en totalité. Je répète ce que j'ai dit dans mon article : Ce que l'auteur a observé lui-même est bien observé et sera utile à la science. Mais malheureusement il a voulu compléter ses données par des données empruntées aux autres, il a voulu faire une monographie. Or, comme *monographie* son livre est médiocre et si on voulait le juger comme tel, le jugement devrait être bien plus sévère.

Veuillez agréer, etc.

Paris.

Dr V. Bugiel.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. LANG. — **The Making of Religion.** — Londres. Longmans, Green and Co, 1re édit. 1898; 2e édit. 1900.

Deux ans à peine s'étaient écoulés depuis la publication de la première édition du *Making of Religion* que déjà M. Lang se voyait forcé d'en éditer une seconde, tant le public s'est intéressé à ses travaux. Le corps de l'ouvrage est resté le même. Les huit premiers chapitres exposent la critique de la théorie anthropologique courante, qui dérive la croyance aux esprits des rêves, visions, hallucinations, etc. ; dans les chapitres IV à XVII l'auteur examine comment la notion d'esprit une fois acquise, l'homme forma celle d'Être Suprême.

La théorie critiquée dans la première partie est celle qu'a exposée M. Tylor dans sa *Civilisation primitive* : puisque, pendant qu'il rêve, l'homme agit, se meut, visite des contrées lointaines, c'est qu'il existe en lui quelque chose d'indépendant du corps et pouvant le quitter : ce quelque chose c'est l'âme. Pour M. Lang, par contre, la notion d'âme ou d'esprit est venue au sauvage tout autrement. Les recherches récentes sur l'hystérie, l'hypnotisme, la multiple personnalité, la double vue, la lévitation, ont amené les savants à reconnaître l'authenticité de faits jusque-là dédaigneusement traités de fables. M. Lang, appliquant la méthode comparative, montre que ces faits sont aussi fréquents, sinon davantage, chez les non-civilisés qne chez nous. Pour ne citer qu'un exemple : plusieurs observateurs dignes de foi relatent des cas de lévitation de petits objets, baguettes, pierres, etc., chez les Hindous, les Yaos, les Mélanésiens, les Maoris, les Zoulous, les Karens, etc.; or, en vertu du principe : tout ce qui meut est animé, on attribue une âme à ces objets et on en fait des fétiches; que ce mouvement soit dû à l'ha-

bileté d'un opérateur, magicien ou autre, cela n'a rien à faire avec la question dans le cas donné; ce que l'auteur veut dire, c'est que des mouvements anormaux d'objets ont pu contribuer à faire croire à des sauvages que des esprits peuvent animer des objets inanimés. M. Lang est certes trop au courant de la littérature du sujet pour prétendre donner une explication absolue et définitive; celle de Tylor, par les rêves, est en effet exacte dans un assez grand nombre de cas bien contrôlés; mais on ne saurait trop remercier l'auteur d'avoir entrepris le défrichement de ces régions de la vie psychique des non civilisés dont, voici déjà bien des années, Bastian disait qu'elles nous réservaient des surprises fécondes. Nous subissons encore plus qu'on ne croit l'influence à la fois de l'ancienne psychologie et de Rousseau : nous jugeons trop la psyché du non-civilisé d'après la nôtre et sommes en même temps portés à croire l'homme de nature plus naturel, c'est-à-dire plus normal, alors que chez lui les symptômes morbides sont d'une extraordinaire fréquence.

L'auteur ne tient d'ailleurs pas à convaincre les lecteurs de la première partie du livre de l'exactitude de ses conclusions; il a voulu simplement indiquer la marche à suivre; mais a-t-il alors le droit de se plaindre, comme il le fait dans la préface de la nouvelle édition, du reproche qn'on lui a fait d'avoir juxtaposé deux travaux que n'unissait aucun lien interne? Dialecticien remarquable, M. Lang voudrait nous prouver à la fois qu'il n'en est pas ainsi, mais que cependant cela se pourrait fort bien : car la deuxième partie peut être lue sans que la première l'ait été.

L'auteur part cette fois d'un fait bien constaté, la croyance à l'existence d'êtres supérieurs par quelque côté à l'homme, et prétend démontrer que, contrairement à l'opinion de Spencer, de Huxley et même de Tylor, les divinités des non-civilisés sont des *puissances morales actives*. Bien mieux, il accuse la science anthropologique d'avoir simplifié son problème en négligeant ou en ignorant de parti pris les faits qui prouvaient l'existence d'une croyance en un Dieu ou Être Suprême doté d'attributs moraux, mais qu'on expliquait par des influences chrétiennes ou musulmanes. Pour prouver ce qu'il avance, M. Lang passe en revue les divinités suprêmes de différents peuples, en finissant par le Jahvèh des Juifs auquel il consacre un chapitre qui se termine par cette affirmation : le développement de la religion juive fut précisément celui que nous montre la Bible.

Quand bien même l'auteur aurait raison en ce qui concerne les Juifs

par exemple ou les peuples du golfe de Guinée, il resterait à démontrer la valeur de l'opinion fondamentale qu'il expose p. 317 : « Une fois admise l'hypothèse d'un ancien Être Suprême obscurci ensuite par le culte des ancêtres et des dieux-esprits, mais non toujours perdu pour la tradition religieuse, les polythéismes barbares et civilisés s'expliquent fort bien ». Sans doute, mais l'hypothèse, l'admettriez-vous facilement ? Certes nous n'accuserons point M. Lang, comme l'ont fait quelques critiques, de reprendre à son compte l'ancienne théorie des missionnaires avec laquelle la sienne ne présente qu'une ressemblance extérieure; mais ce sont ses preuves qui sont insuffisantes. Tant qu'il s'agit de peuples barbares, on peut encore discuter; mais si l'on ne veut pas se payer de mots, il faut mettre à l'épreuve le système de M. Lang chez les peuples vraiment sauvages; c'est ce qu'a bien vu M. Sidney Hartland : il a considéré uniquement les Australiens, lesquels se trouvent depuis assez longtemps dans un état d'isolement suffisant pour permettre un développement religieux progressif ou régressif propre; là le domaine des investigations semblait assez restreint pour qu'on pût se rencontrer et s'entendre. La revue anglaise *Folk-Lore* a publié en 1898 et en 1899 l'attaque de Sydney Hartland, la réponse de Lang, celle de S. H., puis une communication de notre auteur qui a enfin résumé le débat dans la préface de la nouvelle édition du *Making of Religion*.

Cette polémique a obligé M. Lang a préciser et à atténuer en même temps ses idées qui ne sont plus alors si révolutionnaires : l'homme est parti du concept de *faire* pour arriver à celui de *créer* ; une fois obtenue la notion d'un Créateur surnaturel, il conçut celle de Puissance et, l'imagination aidant, celle de Bonté, etc. ; donc le Fabricateur est devenu un Créateur doté d'attributs éthiques. C'est ainsi que les Australiens auraient acquis, en dehors de toute influence chrétienne, leurs dieux suprêmes tels que Bayami et d'autres. Mais voici que fut publié le bel ouvrage de MM. Spencer et Gillen sur les tribus de l'Australie centrale qui croient à l'existence d'un Grand Esprit dépourvu d'attributs moraux ; or tous leurs voisins, à en croire de bons observateurs dont Howitt, croient en un Dieu suprême moral ; il faut donc admettre ou bien que les tribus centrales en sont encore au stade religieux le plus primitif, alors que leurs voisines, partant du même point, ont continué à se développer et ont enrichi peu à peu le concept de leur propre divinité ou bien qu'elles ont dégénéré.

Mais on arrive alors à se poser la question fondamentale : un sauvage

est-il capable de concevoir la notion d'un Créateur moral? C'est ici que ni M. Lang ni M. Sidney Hartland ni M. Tylor n'arrivent à s'entendre. Une réponse definitive étant impossible, il ne reste qu'à discuter sur les mots; et c'est pourquoi M. Lang, comme tout écrivain actuel qui se respecte, donne sa définition du mot religion (p. 50) ainsi que des mots, si fréquents sous sa plume, de: éternel, créateur, omniscient, tout-puissant, omniprésent et moral.

A. VAN GENNEP.

FD. NICOLAÏ. — **Histoire des croyances, superstitions, mœurs, usages et coutumes.**—Paris, V. Retaux; 3 vol. in-8.

Le titre de cet ouvrage intrigue et inquiète de prime abord le lecteur par sa complexité. L'épigraphe empruntée à Le Play : « Le Décalogue, loi des lois, est un incomparable programme de documents » est aussi déconcertante. Mais il suffit d'un coup d'œil jeté sur la préface et la conclusion pour comprendre l'idée directrice de l'auteur, qui est une apologie de la religion. M. F. Nicolaï a voulu, passant en revue les mœurs et croyances de tous les peuples, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, éprouver la valeur de ces deux thèses favorites des libres-penseurs anti-religieux :

I. Il y a un certain nombre de peuples sauvages qui, avant le contact des Européens ou des missionnaires, sont athées.

II. La morale n'est pas une et identique chez tous les peuples; elle varie suivant les climats et le tempérament des races.

Mais, en voulant embrasser un champ d'études universel, l'auteur, nécessairement, n'a pu l'approfondir partout. Sauf dans les chapitres qui concernent le droit, qui est sa spécialité, il a dû faire œuvre de compilation, de coordination et a négligé de faire la critique rigoureuse des documents qu'il enregistrait. D'ailleurs, l'ordre emprunté au Décalogue offrait aussi des inconvénients. Ce plan était plus séduisant que facile, et pour le faire cadrer avec une distribution logique de ses matériaux, M. F. Nicolaï a dû le changer en plusieurs parties. Ainsi l'auteur, sans doute pour éviter un double emploi, a confondu en un seul livre les deux premiers commandements de Moïse. Par contre, comme il lui fallait retrouver ses dix livres, il a dédoublé la matière du Xe commandement en deux livres : l'un sur le mariage; l'autre sur le vol, le brigandage et la pira-

terie. Il en est résulté que le Xe livre fait double emploi avec le VIIe, qui traitait déjà de la propriété et du vol. On voit qu'il s'est produit un certain flottement dans l'ordre des matières adopté par l'auteur ; mais, cela est presque inévitable, quand on a à classer une masse aussi énorme de documents.

Nous grouperons nos remarques en suivant l'ordre des livres, divisés en deux sections correspondant aux deux tables du Décalogue.

Ire Table. — Nous n'avons que peu de remarques à faire sur le Ier livre. C'est un chapitre d'histoire des religions où l'auteur a groupé une foule de faits relatifs aux différents cultes et sur lesquels il n'est pas toujours également bien documenté. Ses thèses principales sont justes : 1° Les peuples sauvages admettent l'existence de puissances surhumaines ; 2° La notion d'un dieu suprême se retrouve parfois, même chez chez les non-civilisés.

Mais, l'auteur se trompe, quand il croit le monothéisme des Hébreux antérieur à Moïse (I, p. 84) ; qu'il affirme que les dieux à Rome n'étaient que les attributs d'une seule et même divinité (p. 25) ; qu'il nie la relation entre les devins et les prophètes (p. 284) ; qu'il soutient que les « contours de la dogmatique anglicane sont élastiques » (p. 198) et que les protestants libéraux sont « séparés de l'Église réformée et de la croyance au Christ » (p. 197, etc.).

C'est avec raison, par contre, qu'il critique la thèse de Joseph de Maistre : *La superstition est un ouvrage avancé de la religion qu'il ne faut pas détruire.* Elle en est, à ses yeux, « le pire ennemi, parce qu'elle remplace la foi par l'idolâtrie, l'amour par l'effroi, la raison par la sottise, la conscience par de puériles pratiques » (I, p. 305).

M. Nicolaÿ rattache au 3e commandement ce qui concerne le serment et les vœux. Nous ne pouvons pas accepter l'exégèse que l'auteur donne de la défense faite par Jésus de jurer par quoi que ce soit (*S. Math.*, v., 33). En effet, se fondant sur l'autorisation de l'Église et sur cette déclaration du Christ : *Il est venu, non pas abolir, mais accomplir la Loi*, il pense que le Seigneur n'a voulu comme Moïse interdire que les « invocations mixtes et dangereuses et les vaines adjurations par les créatures ». Nous pensons que le Christ a été plus loin que Moïse, comme dans son sermon sur la montagne, et qu'il a interdit formellement le serment.

Quant au dimanche et aux jours de fête, l'auteur fait remonter jusqu'en Chine l'origine de la semaine et d'un temps de repos tous les sept jours. Il se prononce pour le dimanche obligatoire, c'est-à-dire l'interdiction légale du travail, à condition que le salaire des ouvriers leur soit

payé pour ce jour-là. A propos des fêtes catholiques, il n'a pas remarqué que plusieurs d'entre elles ont été placées à la même date que certaines fêtes païennes, afin d'abolir l'observation de ces dernières et qu'il en est résulté certains usages. Par exemple, les feux de la Saint-Jean et l'arbre de Noël sont empruntés à des fêtes païennes.

Enfin le 5e commandement lui a fourni l'occasion de curieuses recherches sur le culte des ancêtres et les rites funéraires de l'âge préhistorique. Il attribue plusieurs de ces rites à la piété filiale et y voit les commencements de la religion. Mais ne tombe-t-il pas dans un excès, en mesurant le degré de piété filiale d'après le soin donné à la sépulture des corps? A ce point de vue il devait placer les Égyptiens, qui conservaient le corps de leurs parents sous forme de momies, plus haut que les Chrétiens, qui le laissent pourrir dans la terre. Cela l'amène à condamner très sévèrement l'incinération; il y voit, avec la congrégation du Saint-Office (Décret d'octobre 1889) un *detestabilis abusus* et une violation du repos dû aux morts. L'auteur n'oublie que deux choses; cette grande parole de l'Ecclésiaste, XII, 9 : *La poudre retourne à la terre, comme elle y était; l'esprit retourne à Dieu, qui l'a donné* et nous ajouterons : « A Dieu, qui n'a pas besoin de cette misérable guenille qu'est notre corps pour lui donner des organes appropriés au monde supérieur ». Il oublie, en outre, que c'est seulement sur la volonté formelle du défunt qu'on recourt à ce procédé. D'ailleurs, l'incinération peut être, tout aussi bien que l'immersion en pleine mer ou l'enterrement, accompagnée de prières et de discours religieux. Elle se concilie parfaitement avec la conception spiritualiste de l'immortalité de l'âme.

IIe Table. — Le 6e commandement amène l'auteur à examiner toutes les questions qui touchent à la destruction violente de la vie humaine : le suicide, la peine de mort, la guerre. Il s'approprie avec raison les arguments de J.-J. Rousseau contre le suicide et constate, d'après la statistique, qu'il y a quatre fois moins de suicides chez les femmes que chez les hommes et beaucoup moins chez les gens mariés que chez les célibataires (II, p. 268, 272). Quant au droit de la guerre, tout en admirant les Quakers et les Anabaptistes ou Baptistes qu'il distingue à tort des Mennonites, il admet « que la guerre est juste, honorable, et néces-« saire, quand elle se fonde sur la légitime défense ».

Mais, il y a, dans ce livre, une grosse lacune. M. F. Nicolaÿ, qui passe en revue tous les genres de supplice depuis la décollation jusqu'à l'électrocution, n'a pas consacré un seul paragraphe à la question de l'abolition de la peine de mort. Et pourtant, c'est un problème moral

qui s'impose à la conscience chrétienne, et, je dirai même, à l'attention des jurisconsultes. Plusieurs États l'ont supprimé (l'Italie, la Russie, plusieurs Cantons Suisses) et elle est appelée à disparaître un jour du code des nations civilisées. Autre lacune : le livre VI qui devrait correspondre au 7e commandement : *Tu ne commettras pas adultère*, ne dit pas un mot de la violation de la foi conjugale, des peines qui la frappent et ne traite que de l'intempérance et du luxe, du théâtre et de la danse.

Autour du 6e commandement, l'auteur groupe tous les faits relatifs à la propriété; il décrit son organisation dans les différents pays. Cela le conduit à examiner la question des biens du clergé, mis à la disposition de la nation (Décret du 2 nov. 1789) par l'Assemblée Nationale. M. Nicolaÿ soutient cette thèse, qu'il y avait là un emprunt, non une aliénation ; que l'Église n'a perdu ses droits à ces biens que par suite du Concordat de 1801 et que le budget des cultes n'est que la compensation légale de la renonciation consentie par le pape. A propos des Juifs qui pendant le moyen âge ont été déclarés (III, 707) alors incapables de posséder des biens fonciers, l'auteur suppose que le peuple déicide ne devait pas être vu avec faveur par les papes (III, 73). Or cette allégation est démentie par l'histoire. Tandis que les Israélites étaient persécutés ou bannis des divers pays d'Europe, ils trouvèrent asile et protection dans les États pontificaux. Les papes eurent longtemps des médecins et des banquiers juifs.

Le 9e commandement l'amène à parler des aveux et de la torture, des témoignages et du parjure, des ordalies, du combat judiciaire et du duel. A propos de ce dernier, l'auteur rappelle qu'il a été condamné par le Concile de Trente et il cite quelques cas curieux de femmes qui se sont battues en duel, pour défendre l'honneur d'un père ou par simple jalousie (III, p. 204-206).

Dans son IXe livre, M. Nicolaÿ traite du mariage, à propos du 2e paragraphe du 10e commandement. Il donne des détails sur les rites du mariage chez les anciens, sur les fiançailles avant la Révolution. A propos du droit mosaïque (III, p. 241) il ne dit pas que la polygamie était autorisée chez les Hébreux et qu'elle a existé, en fait, chez les Juifs d'Afrique et d'Algérie jusqu'en 1870. Il constate avec raison que « la condition de la femme indique généralement le rang qu'occupe un peuple dans l'échelle de la civilisation ». Il voit avec satisfaction le mouvement féministe qui d'Amérique a passé en Europe, mais craint qu'il ne dépasse bientôt la mesure.

Le Xe et dernier livre fait double emploi avec le VIIe, car ils ont tous deux pour objet le respect de la propriété et ses violations. Comme l'auteur a déjà parlé du vol chez les anciens (chap. v du livre VII), l'auteur décrit les divers procédés en usage chez les voleurs modernes, traite de l'usure (III, p. 371), des brigands et des pirates (p. 418) et termine par la traite des nègres et l'esclavage. Cette dernière partie de son ouvrage est celle qui renferme les informations les plus neuves. Les documents relatifs à la piraterie sont très rares et M. Nicolaÿ ne les a trouvés qu'à grand'peine dans les Archives des chambres de commerce et du ministère de la Marine.

Telles sont les remarques de détail que nous avions à faire sur les volumes de M. Nicolaÿ; mais ces erreurs et ces lacunes étaient inévitables dans un ouvrage, qui embrasse un champ d'étude aussi vaste et qui a été poursuivi pendant tant dannées, avec une patience et une exactitude de bénédictin [1].

C'est en somme une enquête sur les mœurs et les croyances de l'humanité, sur la question de l'idée de Dieu et de la loi morale. Voici les conclusions auxquelles l'auteur aboutit : il n'y a pas d'athéisme collectif; le sentiment religieux est universel; on rencontre chez tous les peuples les éléments d'une loi morale commune, qui est pour ainsi dire le « *Décalogue de l'humanité* ». Ainsi, en dernière analyse « la foi en la raison sagement interrogée confirme les raisons de la foi », qui enseignait déjà, par la bouche des écrivains sacrés et de plusieurs Pères de l'Église, que tous les peuples avaient reçu quelques parcelles de la révélation divine. Cette dernière conclusion nous révèle la tendance apologétique qui a inspiré et soutenu l'auteur d'un bout à l'autre de son travail. Il a voulu défendre la religion contre les attaques des matérialistes incrédules et démontrer qu'il n'y a pas incomptabilité entre la science et la foi éclairée.

L'auteur, tout en confessant hautement sa foi catholique, s'efforce d'être impartial et tolérant envers les autres confessions chrétiennes; peut-être s'est-il laissé trop influencer par la discipline de l'Église à laquelle il appartient dans les jugements qu'il porte sur certains usages; par exemple le divorce, l'incinération. Il nous paraît avoir démontré sa thèse principale, « que le sentiment religieux est universel ». Or, sur ce point, M. F. Nicolaÿ sera sans doute étonné d'être d'accord avec un écrivain, qui passe pour avoir été un des plus violents adversaires du Catholicisme. Voici ce que Voltaire écrivait dans les conclusions de son *Essai sur les mœurs*

1) M. F. Nicolaÿ a travaillé pendant vingt ans à ce livre et a dépouillé environ 15.000 ouvrages, qu'il a cités de première main.

et l'esprit des nations (livre VI, chap. XCVII), un ouvrage qui offre, par son sujet, de nombreux points de contact avec le livre en question : « La religion enseigne la même morale à tous les peuples, sans aucune exception : les cérémonies asiatiques sont bizarres, les croyances absurdes, mais les préceptes sont justes. Le derviche, le faquir, le bonze, le talapoin disent partout : Soyez équitables et bienfesants... Je dis que jamais on n'a vu aucune société religieuse, aucun rite institué dans la vue d'encourager les hommes aux vices. On s'est servi, dans toute la terre, de la religion pour faire le mal, *mais elle est partout instituée pour porter au bien*. Si le dogme apporte le fanatisme et la guerre, la morale inspire partout la concorde ». Sous réserve de son opinion sur le dogme, qui n'a pas toujours engendré le fanatisme, on voit que Voltaire, avec son génie, avait compris le rôle moral des religions et, s'il revenait à notre époque, il courrait grand risque d'être traité de catholique et de clérical par nos modernes libres-penseurs !

G. BONET-MAURY.

A. MAYR. — **Die vorgeschichtlichen Denkmæler von Malta** (Abhandlungen d. K. Bayer. Akademie der Wissenschaften, XXI, 3, 1901, p. 646-726).

Les monuments préhistoriques de Malte ont été pendant longtemps attribués aux Phéniciens. Le progrès des études préhistoriques d'une part, de l'autre les fouilles récentes en Crète et dans l'Archipel, mettant au jour ce qui reste de la civilisation préhomérique et prémycénienne ont permis de faire justice de cette erreur ; M. Mayr s'y applique. Aux sanctuaires maltais manque, remarque-t-il (p. 706) l'élément principal, à savoir la grande cour, des temples sémitiques ; ceux-ci sont sur plan carré ; à Malte dominent les lignes courbes ; les sculptures sont fort éloignées de ce que l'on pourrait attendre d'un art subissant à la fois l'influence de l'Assyrie et de l'Égypte (nous sommes en plein âge du bronze, au deuxième millénaire). L'ancienne hypothèse est donc à peine discutable.

Les monuments de Malte et de Gozzo appartiennent à la série des constructions préhistoriques, dolmens et chambres à couloir, voûtées en encorbellement ou creusées dans le roc, qu'on relève tout autour de l'Europe depuis les kourganes de la Russie méridionale, le long des côtes de la Méditerranée, à la pointe de l'Italie, en Espagne, dans l'ouest de la

France, les Iles Britanniques, l'Allemagne du Nord et la Scandinavie. La plupart sont des tombeaux, dolmens à l'air libre et chambres funéraires sous tumulus, les autres sont des sanctuaires, comme les plus importants monuments des Baléares, ou des habitations. Les temples maltais ont une connexion évidente avec les monuments des Baléares et du sud de l'Espagne. Mais c'est avec les monuments tunisiens que M. Mayr les compare de préférence. Avec la Sicile les îles n'ont que des rapports de commerce. Ici M. Mayr oublie que le plan d'une partie des tombes siciliennes creusées dans le rocher rappelle de près celui des édifices qu'il décrit avec tant de minutie.

On peut dire qu'il les étudie pierre à pierre. Il examine quatre sanctuaires ou groupe de sanctuaires, la Gigantia dans l'île de Gozzo, Mnaidra, Hadschar-Kim, It-torri-tal-Mramma dans l'île de Malte. Ils se composent de chambres ovales communiquant en général deux à deux, développées en absides, noyées dans d'épaisses murailles. Les parois sont composées de dalles dressées, sur lesquelles s'étagent quelques assises horizontales. Les entrées et les passages sont couverts. Les salles devaient être abritées par des tentes. Quelques pierres sont piquetées de cupules semblables à celles des mégalithiques de l'Europe occidentale et septentrionale, quelques spirales complètent l'ornementation. Des trous pour planter les piquets des tentes, des anneaux creusés dans la pierre pour attacher sans doute les animaux destinés aux sacrifices, des tables d'autel supportées par des dalles dressées ou par un pilier central, des bétyles coniques, des tabernacles inaccessibles, complètent l'aménagement. A Hadschar-Kim on trouve un autel semblable aux autels bétyliques égéens que décrit M. A. Evans dans son *Mycenaean tree and pillar cult*, des piliers sont indiqués aux quatre angles et entre eux un feuillage est grossièrement sculpté. On relève en outre des têtes de statues lourdement modelées, des idoles accroupies élargies aux hanches, et de la poterie appartenant aux types connus dans le bassin oriental et sur la côte africaine de la Méditerranée. En dehors des sanctuaires on signale des piliers dressés, des menhirs religieux.

Dans un *Nachtrag*, p. 722, provoqué par la publication du travail de M. Evans, cité ci-dessus, l'auteur expose une théorie de l'évolution du sanctuaire et de l'autel. M. Evans tentait de démontrer que dans le monde égéen la partie principale du sanctuaire, tombe ou temple, est le pilier sacré où s'incorpore l'esprit du dieu ou du mort et que du pilier réduit dérive un autel par l'adjonction d'une table. Pour M. Mayr le point de départ de l'évolution est la tombe dolménique ; le temple est

calqué sur la tombe; la partie caractéristique étant la table, la chambre originaire se réduit en autel qui peut être supporté indifféremment en son centre et par ses extrémités.

Pour nous convaincre, M. Mayr devrait nous dire si les gens de Malte et des Baléares ont jamais eu des tombeaux dolméniques. Il cite beaucoup le livre de M. Montelius, *Asien und Europa*. Or M. Montelius établit que, dans la masse de monuments funéraires auxquels se rattachent les sanctuaires de Malte, il faut distinguer deux séries, celle des simples dolmens non enterrés et celle des chambres à couloir enterrées, et que ces deux séries sont jusqu'à présent indépendantes. M. Mayr devrait nous montrer qu'à Malte le temple mégalithique dérive du dolmen par une évolution naturelle. Il est fort possible qu'il en soit ainsi, encore faudrait-t-il le montrer.

H. HUBERT.

Le P. LAGRANGE. — **Études sur les religions sémitiques. Enceintes et pierres sacrées** (Extrait de la *Revue biblique*, avril 1901), 36 p.

L'auteur a résumé et discuté un certain nombre de données relatives aux anciennes religions sémitiques et qui intéressent notre connaissance des phases primitives de la religion d'Israël. Au premier moment et d'après la mention « Jérusalem » qui se lit à la signature, j'avais eu l'idée de recherches personnelles, poursuivies par l'auteur en Palestine et dont il nous livrerait les fruits. Il n'en est rien et je le regrette en une certaine mesure, car je crois qu'il pourrait y avoir là matière à d'utiles explorations. Donc, et bien que le P. Lagrange ait fait une très grande place aux données concernant le pays de Chanaan, cette brochure a puisé ses éléments dans les livres; c'est un travail fait à l'aide des ressources d'une bonne bibliothèque. L'information est étendue, précise : le ton de la discussion est excellent, sans polémique, sans attaques personnelles, sans apologétique non plus. Nous devons nous féliciter de voir les procédés de l'enquête méthodique et « objective » pratiqués sans hésitation par des hommes de toute provenance, désireux de contribuer à l'œuvre collective; c'est là un grand progrès et nous faisons œuvre de justice en le proclamant. J'ajouterai que, en une matière où les vues systématiques ont parfois tenu une trop grande

place, le P. Lagrange n'a pas eu la prétention, tout en faisant ses réserves sur tel ou tel essai d'interprétation générale, d'opposer système à système. De cela aussi nous le louons.

L'auteur, étudiant en premier lieu ce qui concerne les « enceintes sacrées », rappelle la théorie émise par Robertson Smith dans son ouvrage bien connu *The religion of the Semites* : « Puisque c'est la vie divine qu'on adore dans les arbres, les eaux, la fécondité du sol, l'oasis sera pour les Arabes un lieu où la vie surnaturelle est plus répandue et surabonde. Tant que la tribu peut se croire étrangère aux divinités qui peuplent ce lieu, il inspire la terreur. Mais lorsque le démon, désormais un dieu, est devenu l'ami, ou plutôt le parent de la tribu, l'enceinte sacrée ne lui est plus fermée. Cependant c'est toujours un lieu plus chargé d'électricité divine; on ne peut en user sans restriction, ni y pénétrer sans précaution ». Le P. Lagrange cherche dans les données fournies par les « différents groupements sémites » les éléments nécessaires à l'appréciation du bien fondé de cette théorie; il passe en revue les faits provenant de la Chaldée, du pays de Chanaan, de Syrie, de l'Afrique du Nord, des Phéniciens, de l'Arabie; R. Smith « s'est appuyé sur ces exemples pour voir dans l'inviolabilité de l'enceinte sacrée une application du principe de la sainteté communiquée ou, pour parler comme lui, du *tabou* contagieux. Le criminel est devenu inviolable parce qu'il a participé de la sainteté du lieu, etc. ». Le P. Lagrange concède que « l'idée de propriété divine ne suffit pas à expliquer ces faits », mais il se demande si c'est « bien en effet l'enceinte sacrée qui s'est imposée elle-même au culte, qui n'est pas *devenue* sacrée, mais qui a été reconnue pour telle parce que l'action divine s'y manifestait davantage » et il remarque justement, selon nous, qu' « il fallait bien que le lieu fût déterminé sur un choix, car ce n'est pas toute la fécondité de la nature qu'on a voulu honorer, ni elle seule. » Il ajoute que « la variété même des Harams montre que certains phénomènes naturels ne s'imposaient pas comme lieu de culte », qu' « il semble plutôt que, dans son désir d'entrer en relation, qui est déjà un commencement de religion, l'homme a été plus frappé de certains sites où il croyait trouver Dieu plus près, la solitude, les hauteurs, des gorges inaccessibles ou au contraire l'oasis riante ou féconde. »

Ces réflexions nous semblent marquées au coin du bon sens et, pour notre part, nous ne nous sommes jamais rendu compte de l'engouement avec lequel ont été acceptées des théories très contestables, très subtiles et qui, si elles semblent justifiées pour l'explication de certains détails,

sont impuissantes à rendre compte de faits non moins nombreux et non moins importants. Le point de départ de la désignation, non pas — qu'on y fasse attention ! — de n'importe quelle source, arbre, oasis, site sauvage, etc., et par suite des enceintes sacrées déterminant leurs limites et les vertus surnaturelles y attachées, mais de *telle* source, *tel* arbre, *tel* emplacement, *telle* enceinte, nous paraît devoir être cherché tout simplement dans les apparitions divines, conférant à l'endroit où elles se sont produites, le caractère sacré de la puissance surnaturelle. Le monarque suprême, le dieu, est descendu des hauteurs de la voûte céleste à l'appel d'un de ses adorateurs ; l'endroit où ses pieds se sont posés fait partie désormais du domaine céleste. Les textes bibliques, autrement dit les légendes groupées par les écrivains juifs autour de leurs sanctuaires, sont absolument instructives à cet égard. Le criminel devient inviolable quand il a réussi à pénétrer dans le domaine où le dieu est seul maître ; au dieu seul il appartient désormais de prononcer sur son sort. En revanche, l'imprudent qui s'est introduit sans les démonstrations de respect obligatoire dans l'enceinte sacrée, sera frappé plus ou moins sévèrement selon qu'il peut ou non invoquer sa bonne foi comme circonstance atténuante. Ne connaissons-nous pas, ne pratiquons-nous pas aujourd'hui encore la règle de l'ex-territorialité pour les demeures des représentants des puissances étrangères? N'existe-t-elle pas en Orient pour les palais des rois comme pour les lieux de culte? Nous-mêmes, occidentaux, ne l'avons-nous pas abandonnée tout récemment récemment en ce qui touche les biens et propriétés d'Église, les sanctuaires, la juridiction des Universités dans tel quartier d'une ville? J'admire qu'on aille chercher si loin des explications embrouillées pour des faits d'une intelligence aussi aisée et je loue le P. Lagrange de remettre les choses au point en faisant ressortir l'insuffisance de la *clé* proposée par M. Robertson Smith même pour le cas qu'il invoque.

Une seconde réserve — et essentielle — c'est que l'auteur des *Lectures sur la religion des Sémites*, s'il a allégué de préférence des faits empruntés au domaine sémitique, ne peut prétendre, en aucune façon, que lesdits faits soient proprement sémitiques. La vérité est que nous les rencontrons partout et qu'ils ne sont pas plus caractéristiques des Phéniciens, des Assyriens, des Arabes ou des Hébreux que des populations dites indo-européennes, ou des populations antérieures au flot des invasions encore dénommées en quelques places « aryennes », ou des nations restées aux bas échelons de la civilisation. Le P. Lagrange n'a pas voulu

s'engager dans cet ordre de réflexions; nous n'y insisterons donc pas davantage.

Parmi les renseignements d'origine juive ou biblique concernant les enceintes sacrées, le P. Lagrange a relevé très justement les curieuses allégations du livre de l'*Exode* concernant l'enceinte élevée par Moïse autour de la montagne sainte du Sinaï, sur laquelle la divinité venait de prendre séance; je regrette qu'il n'y ait point insisté d'une façon plus précise. Que le fait soit plutôt du domaine de l'imagination théologique que de la réalité, il importe peu, car il contient, dans le premier cas, l'expression d'une vue générale, qui se dégageait d'une multitude de faits particuliers et s'imposait aux rédacteurs des livres bibliques. Il y avait lieu alors de parler de la curieuse disposition du « campement » israélite dans le désert avec le tabernacle au centre, entouré lui-même par les représentants de la caste ou tribu sacerdotale. De là on passait à l'enceinte du temple de Jérusalem, encore subsistant dans le Haram musulman et aux singulières dispositions préconisées par le livre d'*Ézéchiel*, que l'auteur a cependant désignées dans une note. Dans certains cas le fidèle se trouve inopinément sur le terrain consacré à la divinité; c'est le cas de Jacob lors de la fameuse vision de l'échelle ou escalier, de Jacob encore à Phanouel quand la divinité s'oppose à son passage et cherche à le terrasser, de Moïse dans le passage dit du Buisson ardent, du même Moïse, peut-être, quand, lors de son retour en Égypte, il s'installe pour la nuit, sans s'être mis dans l'état de pureté rituelle, dans un endroit où la divinité, justement irritée, ne consent à épargner sa vie qu'après qu'il a été consacré par le contact du sang provenant de l'ablation du prépuce de son fils. Enfin, dans le même ordre d'idées, l'enceinte sacrée, au sens le plus large du mot, n'est rien moins que le pays de Chanaan tout entier, la *Terra promissionis* limitée par le Jourdain à l'Est et la Méditerranée à l'Ouest (*Nombres*, XXXIV, cf. *Ezéchiel*, XLVII-XLVIII).

« Cependant, poursuit le P. Lagrange, on a voulu rendre le dieu plus présent et plus sensible. Il trônait souvent dans l'enceinte sacrée et sous la forme d'une pierre! Ce phénomène serait déjà étrange, au plus bas degré de la civilisation. L'homme a rendu un culte à l'eau et aux arbres... mais qu'attendre de la pierre?... il faudrait, du moins, assigner un sens quelconque au culte des pierres, quelles qu'elles fussent. » C'est par ces lignes que débute un nouveau chapitre, intitulé « Pierres sacrées, dites Bétyles »; l'auteur proteste contre la prétention de considérer toute cette catégorie de pierres comme des incorporations de la

divinité : la distinction me paraît légitime et il convient de se prononcer selon l'examen de chaque cas en particulier. Il fait d'expresses réserves sur l'extension donnée trop aisément au terme de Bétyle; nous nous y associons. Ainsi que lui, nous ne sommes pas convaincu que les mots grecs Βαίτυλος et Βαιτύλιον dérivent de l'hébreu *Béthel* (maison de El, maison de dieu) et n'en soient que la transcription. En revanche, nous hésitons à le suivre dans le rapprochement qu'il propose entre la pierre sacrée de forme conique et la tour à étages des Chaldéens, figuration ou représentation de la « montagne de tous les pays », qui rejoint la terre au ciel. L'interprétation proposée pour l'admirable stèle de Naram-Sin, trouvée à Suse récemment, ne nous paraît pas, comme à lui, faire ici la pleine lumière ». Il nous a même semblé qu'il y avait un écart par trop sensible entre le commentaire vraiment insignifiant dont le P. Lagrange a accompagné la remarquable héliogravure qu'il a eu la bonne fortune de pouvoir insérer dans son mémoire, et le résultat annoncé. Tout ce qu'il dit des *ziqqurât* babyloniennes, qui ne seraient pas « autre chose que la terre entière réduite à l'imitation d'une montagne », d'une « partie montante de la terre » représentée tantôt par une tour à étages, tantôt par une pierre conique, réclame, selon nous, un nouvel examen. En tout cas il y a exagération, dans l'état actuel des questions, à proclamer « l'identité symbolique de la pierre conique avec la *ziqqurât* et d'en prétendre donner la raison par l'explication (est-ce vraiment là une explication?) qui suit : « D'ailleurs la pierre comme la tour représentait la divinité, s'identifiait avec elle; nous savons maintenant pourquoi, c'est que la tour avec son soubassement, la pierre avec son piédestal, étaient le symbole de la terre entière contenant le divin. »

Le P. Lagrange a consacré la partie suivante de son mémoire aux « stèles et cippes ». Il déclare avec raison que « peu de sujets offrent plus de confusion dans les différents auteurs » et que cette confusion était difficile à éviter, parce qu'on pouvait passer trop aisément de la stèle indicatrice, véritable *monumentum* (avertissement), munie ou non d'une inscription relatant l'origine du sanctuaire, à l'image de la divinité c'est-à-dire à l'idole, à la représentation du personnage céleste, de la vertu surnaturelle attachés à l'endroit. Pourquoi verse-t-on de l'huile, du vin sur ces *monumenta*, sur ces stèles, sur ces *matsébahs*, pour user du terme employé dans la Bible? Est-ce l'offrande faite au dieu, qui résiderait dans la stèle, dont la pierre serait la demeure (maison du dieu ou *béthel*)? Le P. Lagrange a rempli ici son office d'informateur bien renseigné en groupant les nombreux textes relatifs au sujet et en les com-

mentant sans parti-pris. L'hésitation est permise en mainte circonstance; car l'onction faite, au moyen d'un liquide consacré lui-même, pouvait s'appliquer aux objets matériels comme aux personnes, aux stèles purement commémoratives comme aux rois ou aux membres du sacerdoce. Il y a lieu, naturellement, de faire une catégorie à part pour les stèles de caractère funéraire. Une troisième explication consisterait à considérer la stèle comme un autel, apte à recevoir les offrandes liquides.

Une dernière section traite des « colonnes, piliers, *khammanim* ». L'auteur a groupé et discuté les données qui se rapportent aux colonnes de dimensions exceptionnelles, notamment à celles qui figuraient dans la partie antérieure de certains sanctuaires, comme c'était le cas pour le temple de Jérusalem. Le P. Lagrange indique en terminant — et toujours avec la mesure et la réserve de bon goût qui distinguent d'un bout à l'autre sa remarquable dissertation — qu'en ces matières (il s'agit ici non plus d'un point spécial, mais de l'ensemble des sujets traités) il lui a paru « juste de rechercher quelle avait pu être l'influence d'une civilisation aussi perfectionnée et aussi vieille que la chaldéenne avant de recourir à l'hypothèse des survivances de l'animisme ». C'est ce que nous avons pensé souvent et écrit à plusieurs reprises. Sous la forme parfaitement modérée dont use le P. Lagrange, nul ne protestera contre ses réserves; d'ailleurs, le temps des grands enthousiasmes pour les Peaux-Rouges et les Polynésiens semble se ranger dans la catégorie des époques passées et dépassées, malgré la tentative étrange que fait, en ce moment, M. Salomon Reinach pour nous imposer le nouveau dogme du « totémisme ».

Le nom qui vient de venir sous ma plume me fait néanmoins penser à une autre hypothèse du même savant et que je tiens pour beaucoup plus digne de considération : je veux parler d'une explication proposée (je ne la connais que par une communication orale) pour rendre compte de la préférence donnée par les Sémites aux sommets des montagnes pour y loger les sanctuaires. Ces sommets seraient les sièges, les trônes de la divinité quand elle descend sur la terre, et les autels, au moins dans certaines de leurs dispositions, seraient ordonnés de façon à rappeler cette origine.

Si l'étude du P. Lagrange pèche par quelque point, ce n'est ni par ses tendances générales, ni par un parti-pris quelconque, c'est plutôt par l'abondance des sujets traités, qui l'a mis visiblement dans l'obligation de traiter trop brièvement des documents et des essais d'interprétation dignes de retenir plus longuement l'attention. D'autre part, malgré

l'effort qu'il a fait pour rendre compte de tout un ordre de données, il reste incomplet : il ne parle point, par exemple, de ces cromlechs ou galgals » (Galgala), qui sont des pierres disposées en cercle, ni des monuments d'origine mégalithique, ni des haches de pierre ou pierres de foudre, dont il me semble me souvenir que le regretté F. Lenormant avait signalé l'importance. Mais ces critiques seraient injustes : il était difficile, en une quarantaine de pages, d'être plus complet et plus précis que ne l'a été le rédacteur de la « Revue biblique » et nous devons souhaiter à celle-ci de publier le plus souvent possible des mémoires aussi nourris, aussi convenablement documentés, frappés au coin d'une aussi saine érudition. La brochure du P. Lagrange reproduit et groupe un grand nombre de textes, que l'on ne saurait parcourir aisément sans de longues recherches de bibliothèques; elle est appelée ainsi à rendre de réels services.

Je ne voudrais pas terminer ce compte-rendu, dont la longueur à elle seule est un hommage apporté à un travail très méritoire, sans en tirer quelques conclusions d'ensemble relatives à l'état présent des questions d'origines religieuses chez les Hébreux. Le P. Lagrange était tenu à plus de réserve que je ne suis moi-même et son caractère, d'autre part, peut sembler l'avoir incliné volontiers à certaines conclusions plutôt qu'à d'autres, notamment en ce qui touche les allures matérialistes et particularistes du culte chez les anciens Israélites.

1° L'intention annoncée par l'auteur de chercher des points de comparaison avec la Bible dans les plus anciens monuments des cultes sémitiques, est de tout point digne d'approbation : l'examen contradictoire dégagera les données acquises de celles qui paraissent devoir être écartées.

2° L'ancien culte d'Israël (que nous ne faisons débuter que vers 1100 avant l'ère chrétienne, mais que nous croyons pouvoir faire durer, au moins dans quelques-unes de ses pratiques, jusqu'au IVe siècle avant notre ère, époque de la mise complète en vigueur de la réforme accomplie sous les auspices de la doctrine nouvelle) était pénétré d'éléments d'un matérialisme assez grossier, bien que la doctrine se rapprochât d'une monolâtrie, ne méritât pas le nom de polythéisme et ne fût surtout pas assimilable à l'animisme ou polydémonisme. En somme, Yahvéh, dieu particulier d'Israël, est adoré d'une façon sinon exclusive, au moins dominante, dans une multitude de sanctuaires dès les temps les plus anciens à nous connus.

3° Le triomphe du monothéisme éthique et spiritualiste (doctrine

exposée dans le *Deutéronome*), en établissant le monopole du temple de Jérusalem, n'a laissé subsister les pratiques primitives et grossières des temps anciens que sous la forme, ou très atténuée ou complètement transformée, de l'Ephod-épaulière, du Pectoral-Ourim, des Chérubins, des Séraphins, enfin des fameuses colonnes du temple, dont le sens ne nous apparaît plus clairement, mais qui ne semblent pas pouvoir se justifier devant l'orthodoxie. Les usages matérialistes apparaissent dans un certain nombre de rites, notamment dans l'envoi du bouc émissaire au démon Azazel.

4° Cependant, même à partir du triomphe de la doctrine spiritualiste, le monopole du temple de Jérusalem n'a pu triompher de légendes et d'habitudes enracinées. Les anciens sanctuaires conservent leur prestige, non seulement dans les milieux populaires (hommage rendu aux démons du désert, sacrifices offerts à ces forces redoutables, pratiques de nécromancie, de sorcellerie, de divination, culte des morts qu'on apaise par des offrandes, etc.), mais le souvenir des apparitions qui les ont consacrés continue à les désigner au respect des fidèles. La mention, tout épisodique, qui est faite du mont Carmel comme lieu de culte important dans la légende d'Élie et d'Élisée, la mention d'autres sanctuaires dans les livres bibliques, font entrevoir combien on serait dans l'erreur en croyant que la religion et le culte tels que les prescrit le *Deutéronome*, ont jamais été pratiqués sans mélange d'autres éléments d'un caractère moins raffiné.

La religion populaire d'Israël devait différer sensiblement de la religion « selon le dogme officiel ». Qu'on réfléchisse au rôle considérable joué par le démon dans l'entourage de Jésus tel que le décriront, un peu plus tard, les Évangiles synoptiques!

MAURICE VERNES.

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, *in Verbindung mit Lic. Beer, Prof. Blass, etc... übersetzt und herausgegeben von* E. KAUTZSCH. — Tubingue, Fribourg et Leipzig. Mohr, 1900. 2 volumes, XXXII + 508 et VII + 540 pages, 20 mark.

Un article de cette Revue (t. XLII (1900), p. 282-289) a déjà été consacré aux dix premières livraisons de cet important ouvrage; elles contenaient une partie des apocryphes de l'Ancien Testament. Les livrai-

sons 11-34 dont nous avons à nous occuper aujourd'hui renferment le reste de la publication, soit deux des apocryphes, toute la partie réservée aux pseudépigraphes et enfin les introductions, tables et index.

Ecclésiastique (M. Ryssel). — Les découvertes de fragments du texte hébreu de cet apocryphe se sont succédé dans ces dernières années avec une rapidité, très réjo issante d'ailleurs, mais qui a eu pour effet de condamner les nombreux ouvrages publiés sur l'Ecclésiastique dans l'intervalle des trouvailles à n'être jamais au courant. Celui de M. Ryssel n'a pas échappé au sort commun. Bien qu'il soit daté de 1899 et ait paru en 1900, on n'a pu y utiliser que onze des feuillets aujourd'hui connus; quelques autres sont mentionnés dans les *Nachträge*. Le texte est donc à revoir pour les sections 3, 6-16, 26; 18, 30. 31; 19, 1.2; 20, 4-6. 12 (?); 25, 7. 8. 12. 16-23; 26, 1.2; 27, 5. 6. 16; 30, 11-33,3; 35, 9-38, 27; 50, 23-51, 30[1].

Sur le nom de l'auteur de l'Écclésiastique, nous n'avons pas bien saisi la pensée de M. Ryssel. Dans l'introduction, il paraît écarter la forme donnée par Saadia (et confirmée par le nouveau texte hébreu) : « Simon, fils de Josué (ou Jésus), fils d'Éliéser Ben Sira », et hésiter entre la leçon des manuscrits grecs du « type alexandrin » : « Jésus, fils de Sirach [fils d'] Éléazar », et celle que suggère la version syriaque : « J. fils de Simon, fils d'Éliéser Ben Sira ». Or, dans la traduction (50, 27), M. Ryssel suit une 4e leçon, celle des manuscrits grecs onciaux : « Jésus, fils de Sirach ».

Une des parties les plus instructives de l'introduction, est celle où est discutée la question de l'âge du livre. M. Ryssel établit avec une grande force que la « 38e année » dont il est question dans le prologue du traducteur grec est la 38e de Ptolémée Evergète II Physcon, donc 132 av. J.-C., que le grand-prêtre Simon dont on lit l'éloge ch. 50, est Simon II, et non Simon 1er le Juste, que l'auteur a donc écrit vers 190-170.

Notre critique admet, à la suite de M. Schlatter, que le Siracide aimait à grouper ses distiques par séries de 50 et de 100; il adopte aussi les vues très particulières du professeur de Berlin sur l'histoire du texte de la version grecque de notre livre. Son exposé tombe donc sous le coup des objections très graves que M. Smend a opposées aux thèses de M. Schlatter sur ces deux points (*Theol. Lit. zeit.*, 1900, n° 13, col. 389-392).

1) On trouvera le texte complet de ces fragments, avec traduction et commentaire, dans l'ouvrage dont M. Israël Lévi vient d'achever la publication dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, sous le titre *l'Ecclésiastique*, Paris, Leroux, 1re partie (1898), 2e (1901).

La méthode adoptée pour la constitution du texte mis à la base de la traduction semble un peu mécanique : suivre le texte hébreu, sauf lorsqu'il est certainement corrompu ou illisible; dans ce cas seulement recourir, soit aux notes marginales du manuscrit hébreu, soit au grec, soit au syriaque; quand l'hébreu manque et qu'il y a lieu d'hésiter entre le grec et le syriaque, mettre la leçon grecque dans le texte et la variante syriaque dans la note. Et pourtant M. Ryssel dit lui-même que « le texte que G. et S. avaient sous les yeux, repose souvent sur une ancienne tradition »; il ne veut pas se prononcer sur la valeur comparée des notes marginales et du texte du manuscrit hébreu; et il reconnaît une valeur critique à peu près égale aux traductions grecque et syriaque.

Dans un *Nachtrag* qui est, je pense, de M. Kautzsch, sont exposées et combattues les vues de MM. Margoliouth et Israël Lévi, qui, on le sait, ont soutenu que le prétendu « original hébreu » récemment découvert était, en réalité, une retraduction faite au moyen âge d'après les anciennes versions. M. Israël Lévi a, depuis, renoncé à cette hypothèse hasardeuse.

Page 239, deux fois, lisez 36, 16 au lieu de 30, 16.

Sapience (M. Siegfried). — L'introduction a la brièveté substantielle et la finesse d'observation auxquelles nous a habitués M. Siegfried. Il y défend des thèses que nous croyons absolument justes : que l'auteur de la Sapience polémise contre l'Ecclésiaste, que la couleur hébraïsante que l'on remarque dans certaines parties de ce livre, généralement si hellénique de langue et d'inspiration, est voulue, que l'auteur s'adresse, non à des païens, comme le veut, par exemple, M. Schürer, mais à des Juifs séduits par la culture grecque; lorsqu'il fait apostropher les rois païens par Salomon, il pense, d'après notre critique, à des Juifs parvenus à de hautes situations, comme ce Tiberius Alexander, qui fut fait gouverneur de toute la rive arabe du Nil. M. Siegfried affirme que Paul a connu la Sapience et estime qu'elle doit avoir été écrite entre 150 et 50 av. J.-C.

Notre auteur paraît faire grand cas de l'*Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine* de M. Henri Bois. Nous n'avons pas noté moins de 13 passages où il renvoie à l'ouvrage du professeur de Montauban ou adopte ses hypothèses.

La série des *Pseudépigraphes* est ouverte par une très intéressante édition, due à M. Wendland, de l'*épître d'Aristée*.

M. Schürer écrivait en 1886 : « Il y a encore beaucoup à faire pour l'établissement d'un texte critique ». Et, en effet, même l'édition de Moriz

Schmidt (1869) ne pouvait être considérée que comme un travail provisoire. Depuis, Mendelssohn réunit d'importants documents, mais ne put mettre au point qu'une partie seulement de l'épître d'Aristée (§ 1-51), qui fut publiée après sa mort (1897).

M. Wendland a eu à sa disposition les papiers de Mendelssohn et annonce qu'il fera prochainement paraître une édition critique complète et une étude détaillée de notre pseudépigraphe. En attendant, il donne ici une traduction de son texte critique et ses conclusions générales. Un jugement ne pourra être porté qu'après la publication du travail annoncé. Bornons-nous aujourd'hui à caractériser le point de vue de M. Wendland.

Il admet que l'ouvrage d'Hécatée d'Abdère que cite notre épître, était authentique, que c'était une histoire d'Égypte (non un ouvrage spécial sur les Juifs) et que l'auteur y a fait de larges emprunts.

Avec Mendelssohn, il place la composition de notre épître entre 96 et 63 av. J.-C. (non vers 200, comme M. Schürer), surtout à cause de la description de la Palestine, qui suppose la Judée indépendante, sous l'autorité de son grand-prêtre, l'Acra au pouvoir des Juifs, ainsi que la Samarie, l'Idumée, les ports, bref, l'état politique du pays après Alexandre Jannée.

Quant à l'écrit attribué à Aristobule (vers 170-150) et qui dépend de notre épître, M. Wendland le regarde comme un pseudépigraphe chrétien du IIe siècle.

Livre des Jubilés (M. Littmann). — Ce *midrasch* sur la Genèse est précieux, parce qu'il montre avec tout le relief désirable ce qu'était l'exégèse palestinienne au temps de Jésus, comment la sagacité s'y mêlait à la fantaisie, le respect du caractère historique des récits au souci des applications juridiques, la croyance la plus rigide en l'inspiration littérale de la Loi, dictée par les anges, à une liberté entière vis-à-vis des données les plus claires du texte sacré.

L'introduction de M. Littmann est sobre, mais dit l'essentiel. Sur le temps et le milieu auxquels appartenait l'auteur, les conclusions de notre critique ne se dégagent pas bien nettement : il paraît rapporter le livre des Jubilés à « l'époque des Maccabées ». Il n'invoque, pour justifier cette assertion un peu vague, que la tendance polémique de notre livre, les divergences entre sa *halacha* et celle qui devint normale par la suite, et enfin le passage 38, 14, où on lit : « les fils d'Edom n'ont pas échappé au joug de la servitude que les 12 fils de Jacob leur imposèrent, jusqu'à ce jour ».

Ce dernier passage, supposant l'asservissement de l'Idumée par Jean Hyrcan, oblige à descendre, dans « l'époque des Maccabées », au moins après l'an 128 av. J.-C. Il faut même dépasser l'an 64 (conquête romaine), si, comme nous le croyons, la petite apocalypse du ch. 23 suppose qu'Israël, après une guerre civile (19. 20), est tombé sous la domination de païens sans pitié (22-24). D'autre part les Jubilés paraissent antérieurs à 70 ap. J.-C. ; car ils donnent des règles sur les sacrifices, par exemple ch. 21.

Nous ne pouvons faire ici une critique détaillée de la traduction qui nous est offerte ni de la constitution du texte qui lui sert de base. Indiquons seulement quelques erreurs matérielles qui devraient disparaître dans la prochaine édition.

Ch. 41, 1, il faut *am 2. Jahre*, et non *am 2. Tage*.

Le titre du ch. 46 devrait être « ensevelissement *des fils* de Jacob à Hébron » (cf. Jos., *A. J.* II, 8, 2; *Act.*, 7, 16).

Ch. 5, 22. Au lieu de « 22e jubilé » que portent les manuscrits, il faut certainement lire, non pas 26e, comme M. Littmann corrige à la suite de M. Charles, mais 27e; sans quoi le déluge n'aurait pas lieu 1307-1309 ans après la création, 350 ans avant la mort de Noé, 100 ans après la naissance de Sem, 600 après celle de Noé, comme le demandent le livre des Jubilés et la Genèse.

Ch. 10, 18, de même, il faudrait changer « 33e jubilé » en « 34e » (Dillmann, Rönsch), sans quoi Péleg n'aurait que douze ans à la naissance de son fils.

Ch. 22, 1, il faut aussi substituer 43 à 44 (Rönsch). Comp. 24, 21 et les données sur l'âge d'Abraham.

Ch. 13, 1. Il aurait été bon de noter que le nom propre Assur représente le mot *'èrès* du texte hébreu de *Gen.* 12, 6, qui a été pris pour un nom propre : c'est un nouvel indice établissant que l'auteur des Jubilés ne lisait pas la Genèse dans la traduction des LXX.

Ch. 13, 10, on lit qu'Abraham « alla dans le Midi jusqu'à *Boa Lot* » (lat. *Bahalot*). Ce nom ne représente pas le *Baalât* de la Bible, qui était dans le territoire de Dan, mais *Bedlôt* qui était dans le midi de Juda (*Jos.* 15, 24).

Le Martyre d'Esaïe. — Sous ce nom, M. Beer traduit les parties de l'*Ascension d'Esaïe* qu'il considère comme d'origine juive : 2, 1-3, 12; 5, 2-14. C'est dire que sur la composition de cet apocryphe il adopte les vues de Dillmann, qui ont été aussi admises par MM. Harnack, Schürer, König, Strack.

Le traducteur n'a malheureusement pas pu utiliser deux ouvrages parus à peu près en même temps que le sien : *The Amherst Papyri* de MM. Grenfell et Hunt (Londres, Frowde, 1900), contenant un important fragment grec de l'*Ascension d'Esaïe* (2, 4-4, 4), découvert en Égypte, et l'*Ascension of Isaiah*, publiée par l'infatigable éditeur des apocryphes, M. Charles (Londres, Black, 1900), ouvrage pour lequel une nouvelle collation des manuscrits éthiopiens a été faite et dont il eût été intéressant de discuter les conclusions critiques, différentes sur plus d'un point de celles de Dillmann (cf. Schürer, *Theol. Lit. zeit.*, 1901, 6, col. 169-171).

Signalons deux notes instructives sur les parallèles que présente la littérature iranienne à la croyance aux sept cieux et à la légende du martyre d'Esaïe, scié en deux à l'instigation de Satan. M. Beer n'ose pas décider s'il y a ou non rapport de dépendance entre les écrits persans et l'apocryphe juif.

Psaumes de Salomon (M. Kittel). — Notre critique se prononce contre les vues d'Ewald reprises récemment par M. Frankenberg et discutées ici même (n° de juill.-août 1898, p. 85-90), d'après lesquelles les Psaumes de Salomon auraient été composés sous Antiochus Épiphane. Avec la majorité des critiques, M. Kittel pense qu'ils sont de l'époque de la conquête de la Palestine par les Romains (63 av. J.-C.), plus spécialement des années 63 à 45, ou peut-être 80 à 45 (si le ps. 4 vise Alexandre Jannée).

L' « importance théologique » de ce recueil est bien caractérisée par ces mots : « il s'en dégage une fidèle image de la piété pharisienne de cette époque ». Peut-être l'attitude du (ou des) auteurs à l'égard de Pompée n'est-elle pas marquée d'une façon tout à fait juste : « ces chants, est-il dit, p. 128, saluent la ruine de la domination hasmonéenne comme un juste jugement de Dieu avec une satisfaction non déguisée, et Pompée ne reçoit de blâme que dans la mesure où il a outrepassé le mandat qui lui était confié ». Pour être équitable, il faudrait ajouter que le psalmiste considère cependant l'intervention de Pompée et l'humiliation de Jérusalem, privée de son diadème et soumise aux païens, comme un malheur (2, 19-21 ; 8, 30), et comme un malheur provoqué, non seulement par les crimes des impies (les Sadducéens), mais par ceux de tous les enfants de Jérusalem. L'auteur, selon nous, ne doit pas être cherché parmi les partisans de Hyrcan, qui « dans leur égarement » (8, 19) ouvrirent les portes à Pompée; il appartenait plutôt au tiers parti, qui accusa devant Pompée à la fois Aristobule et Hyrcan.

Dans sa traduction, M. Kittel ne s'est pas astreint à suivre la version grecque dans laquelle les Psaumes de Salomon nous ont été conservés, mais a tenté de reconstituer l'original hébreu. Il n'a, du reste, fait qu'un usage modéré et judicieux de la conjecture.

4e livre des Maccabées. — M. Deissmann a fait un intéressant effort pour combiner les données des différents témoins du texte de cet opuscule : manuscrits des LXX, manuscrits des œuvres de Josèphe, version syriaque. Il a ainsi contribué à la préparation de l'édition critique que l'on attend encore.

M. Deissmann place la composition du 4e livre des Macc. entre Pompée et Vespasien, sans justifier son assertion. Il ne paraît pas souscrire entièrement à la thèse de M. Freudenthal, qui voit dans notre petit ouvrage un sermon prononcé dans une synagogue égyptienne. Il le range plutôt dans le genre de la *diatribe*, sorte de traité ayant la forme d'un discours, mais destiné dès l'origine à être publié.

La traduction des *Livres Sibyllins* a été confiée à M. Blass, le philologue bien connu par son aventureuse hypothèse sur les deux textes du livre des *Actes*. Il a limité son travail à 3 des 12 recueils d'oracles sibyllins actuellement existants, les livres 3, 4 et 5, les seuls qui soient généralement regardés comme d'origine juive. Encore a-t-il laissé de côté dans le livre 3 les vers 1-35 et 93-96.

Sur l'âge des 3 livres qu'il offre ainsi au lecteur, il partage à peu près les vues de M. Schürer.

Voici comment il caractérise lui-même sa méthode d'interprétation : « La traduction s'attache le plus exactement possible à l'original, et en particulier, ne vise pas à être plus claire que lui. Les vers de la Sibylle ont, dans la traduction en vers latins de Castalion, corrigée par Alexandre, un tour très élégant et presque profond ; mais l'original n'est nullement ainsi ; et le traducteur qui introduit du sens et de la suite là où il n'y en a pas ou bien où il n'y en a plus, celui-là est infidèle ou se permet des libertés excessives. Une certaine mesure d'absurdité a donc été maintenue dans le texte. » M. Blass s'est conformé à son principe; et plus d'un passage de sa version allemande n'est intelligible que si l'on se reporte à l'original ou à l'une des traductions antérieures.

Il eût été charitable, pour permettre au lecteur de se retrouver dans ces demi-ténèbres, d'indiquer brièvement en note les événements historiques visés par les poètes, au moins dans les passages où il n'y a pas de doute à avoir.

Hénoch. — M. Beer professe, sur la composition de ce livre, une opi-

nion qui se rapproche de celles de MM. O. Holtzmann, Charles et Clemen : le recueil, sous sa forme actuelle, renferme, selon lui, 15 groupes de traditions qui ont circulé oralement ou par écrit, avant d'être consignées dans notre livre. Quant à l'âge de ces différents fragments, voici comment il conclut : « On peut dire, en somme, que, des traditions dont se compose le livre d'Hénoch, les plus anciennes proviennent de l'époque qui précède l'an 167, les plus récentes d'avant l'an 64 avant J.-C., que l'ensemble du livre a donc été composé environ 60 ou 70 ans avant le commencement de l'ère chrétienne. »

L'introduction se termine par une intéressante étude sur la valeur du livre d'Hénoch au point de vue de l'histoire religieuse.

La traduction et les notes qui l'accompagnent renferment plus d'une indication instructive : mais le texte qui a servi de base à cette traduction ne nous paraît pas établi avec une méthode assez ferme, du moins dans la première partie du livre, celle où, à côté de la version éthiopienne, nous possédons des fragments de traductions grecques[1].

Notre connaissance du texte éthiopien du livre d'Hénoch a fait, depuis la publication du travail de M. Beer, un pas important grâce à l'Académie des sciences de Prusse, qui, dans la collection des Écrivains grecs chrétiens des trois premiers siècles, donne une édition de notre pseudépigraphe ; il a paru déjà, de cet important ouvrage, un volume contenant les fragments grecs (par M. Radermacher) et une traduction allemande de la version éthiopienne (d'après 14 manuscrits, par M. Flemming[2]).

Assomption de Moïse. — M. Clemen pense, avec Ewald, MM. Schürer, de Faye, etc., que, pour déterminer l'âge de cette apocalypse, il faut se baser, non sur divers passages obscurs ou corrompus des chap. 7-10, mais sur le chap. 6. Il en conclut que l'auteur a écrit avant l'an 30 ap. J.-C., et peu après la guerre de Varus (4 ap. J.-C.), à laquelle il fait allusion (6, 8. 9), probablement après l'exil d'Archélaüs (6 ap. J.-C.).

Du passage 9, 6, où l'énigmatique Taxo se déclare prêt à se retirer dans une caverne et à mourir plutôt que de transgresser le commandement du Seigneur, M. Clemen conclut que l'auteur était, non un zélote (Schürer), mais un quiétiste pharisien (Baldensperger, Charles).

Bien qu'il conserve le titre traditionnel, M. Clemen suppose que le

1) Pour plus de détails sur ce point, voy. *Annales de bibliographie théologique*, IX, 11 (15 nov. 1901), p. 161-166.

2) *Das Buch Henoch*, Leipzig, Hinrichs, 1901. Voyez *Annales*, *loc. cit.*, p. 166-169.

fragment qui nous a été conservé n'a pas, en réalité, appartenu à l'*Assomption de Moïse* dont parlent les Pères et les canons d'apocryphes, mais au *Testament de Moïse*, que certaines listes citent à côté de l'Ἀνάληψις Μωυσέως ; selon lui l'*Assomption* serait une forme développée du *Testament*. Et il est de fait que, dans notre fragment, bien qu'il soit plusieurs fois parlé de la fin de Moïse, il n'est pas fait allusion à son ascension.

Les notes qui accompagnent la traduction sont abondantes et constituent un commentaire d'une réelle valeur. J'y signalerai pourtant quelques points contestables :

1, 3, ne faut-il pas lire 300, et non 400, puisqu'il s'agit d'un nombre rond représentant 238 + 40 ?

3, 4. *Ducent se ut leaena*... M. Clemen a raison de trouver ce texte peu satisfaisant. On attendrait plutôt : « ils gémiront comme une lionne. » N'y aurait-il pas eu une confusion de *nâham* (gronder, gémir, en hébreu) avec *ndhag* (conduire)?

9, 1. M. Clemen montre avec raison que Taxo n'est pas le Messie, mais un précurseur du règne de Dieu. Ce nom mystérieux ne serait autre que le mot grec τάξων, celui qui mettra en ordre. Cette hypothèse, empruntée à Schmidt-Merx, est contestable : l'auteur entend indiquer par Taxo non une fonction, mais le nom du personnage.

10, 8. Il nous paraît bien douteux que l'aigle sur le cou *et les ailes* duquel Israël montera (à savoir au ciel, v. 9) désigne Rome : les ennemis vaincus d'Israël giront à terre (v. 10). Il y a simplement là une réminiscence de l'image poétique d'*Ex.* 19, 4 (cf. *Deut.* 32, 11).

4 Esdras. — M. Gunkel a, on le sait, entrepris d'accomplir une révolution dans l'interprétation des apocalypses ; dans sa *Schöpfung und Chaos*, il est parti en guerre contre la méthode exclusivement *zeitgeschichtlich*, qu'il voudrait détrôner au profit d'une méthode qu'il appelle *religionsgeschichtlich* : ce qui signifie que, au lieu de voir dans les tableaux brossés par les auteurs d'apocalypses des allégories des événements de leur temps *imaginées par ces auteurs*, il faudrait y reconnaître en général de très vieux mythes ou d'antiques traditions, dans lesquels, du reste, les écrivains juifs, auraient souvent, par des allégories factices, découvert des allusions à leur temps.

Il était intéressant de voir le savant de Berlin appliquer ses théories à l'étude suivie d'une apocalypse.

Son travail sur le 4e livre d'Esdras est une œuvre tout à fait remarquable.

L'introduction, développée, abonde en aperçus nouveaux. M. Gunkel s'attache à mettre en relief la haute valeur religieuse de notre livre, remarquant avec raison que, dans la pensée de l'auteur lui-même, le véritable intérêt de l'ouvrage n'est pas dans les révélations eschatologiques qui le terminent et qui ont presque exclusivement attiré l'attention des critiques, mais dans les spéculations qui remplissent les trois premières visions. L'auteur y aborde deux problèmes qui lui étaient imposés par les nécessités de sa vie religieuse : d'abord celui de l'origine de la souffrance d'Israël, de la souffrance humaine en général, et du péché, cause de la souffrance. Le deuxième problème est celui-ci : pourquoi le sort épouvantable réservé aux pécheurs dans le monde à venir? Question dans laquelle M. Gunkel reconnaît finement l'expression de l'incertitude où l'auteur était sur son propre salut, sentiment inconnu aux Juifs des temps antérieurs, aux psalmistes par exemple, mais qui tourmentait certaines natures plus profondes, comme Paul, aux environs de l'ère chrétienne.

A côté de ces spéculations, le 4e livre d'Esdras renferme des éléments proprement apocalyptiques, auxquels M. Gunkel applique sa méthode *religionsgeschichtlich*. A la base de la 6e et de la 7e vision (l'apocalypse de l'Homme, et la légende d'Esdras reconstituant les Écritures) il trouve des traditions mythologiques ; le thème de la 4e vision (la femme) est emprunté à un conte familial du genre de Tobit ; seule la 5e vision (celle de l'aigle) est une véritable allégorie *zeitgeschichtlich* ; encore, vu sa complication actuelle, M. Gunkel estime-t-il qu'elle n'a pas été imaginée par l'auteur, mais empruntée à quelque écrivain antérieur. Il ne nie nullement, du reste, que, dans ces éléments empruntés à la tradition, l'auteur ait découvert, par une allégorisation très artificielle, des allusions aux événements de son temps. De sorte que notre critique diffère de ses prédécesseurs moins sur l'*interprétation* des visions (il explique la vision de l'aigle exactement comme M. Schürer et la plupart des savants) que sur l'*origine* de leur contenu.

Il se prononce contre les hypothèses de MM. Kabisch, de Faye, Charles, qui trouvent dans le 4e livre d'Esdras les fragments de plusieurs apocalypses. Pour notre critique il y a eu, non juxtaposition mécanique de débris hétérogènes, mais utilisation intelligente de traditions diverses par un auteur, dont il retrouve partout la forte et originale individualité.

A propos de la constitution du texte latin, nous aurions aimé trouver cité, à côté du nom de Bensly, celui du regretté Samuel Berger.

qui a, le premier, signalé et étudié trois des manuscrits les plus importants de cette version.

La traduction nous paraît avoir une réelle valeur littéraire ; le commentaire est suggestif. On ne pourra que gagner à lire « la plus sympathique des apocalypses » sous la direction d'un homme qui a manifestement à cœur de la faire comprendre et aimer.

Apocalypses de Baruch. — Outre le livre de Baruch qui fait partie des apocryphes, la collection Kautzsch contient la traduction de deux des nombreux ouvrages attribués au compagnon de Jérémie : l'apocalypse conservée en syriaque (2 Baruch) et l'apocalypse grecque (4 Baruch), confiées toutes deux à M. Ryssel.

L'apocalypse syriaque de Baruch est traitée avec moins d'ampleur que le 4e livre d'Esdras avec lequel elle peut pourtant rivaliser pour l'importance historique. L'introduction vise moins à apporter des résultats nouveaux qu'à orienter le lecteur sur ce qui a été dit jusqu'à ce jour. Après avoir loyalement exposé le pour et le contre, M. Ryssel paraît pencher pour l'unité de notre apocalypse ; il pense qu'elle a été composée en hébreu, peu après la destruction de Jérusalem et avant le 4e livre d'Esdras (M. Gunkel dans l'introduction à l'ouvrage précédent soutenait la thèse opposée).

La traduction nous a paru faite avec soin. L'auteur a sur quelques points amélioré ou rectifié les interprétations proposées par M. Charles dans son très important et très personnel travail de 1896. Nous n'indiquerons qu'un seul exemple, parce qu'il a une certaine portée. Au chap. 83, 8, Baruch écrit : « Appliquez vos cœurs à ce que vous avez cru auparavant. » Et M. Charles remarque en note : « Ceci semble se rapporter à des apostats, c'est-à-dire à des chrétiens qui avaient quitté le judaïsme. » M. Ryssel traduit : « Appliquez vos cœurs à ce que vous avez cru [déjà] auparavant. » Ceci est certainement juste ; car la suite indique que l'auteur vise simplement des Juifs qui, *par suite des malheurs qui les accablent*, ont perdu courage et foi ; il leur recommande de s'attacher à leur foi antérieure, de peur que, après avoir eu à souffrir la déportation dans ce siècle, ils aient à subir des tourments dans l'autre.

Testaments des XII Patriarches. — Cet important ouvrage de haggada a été confié à M. Schnapp, pasteur à Dortmund, auteur d'un travail sur le même sujet publié en 1884, et dont les principales idées ont été depuis généralement admises. M. Schnapp y démontrait que le recueil des 12 testaments n'est pas un écrit chrétien, mais un ouvrage

juif, interpolé par un chrétien. Il soutenait, en outre, ce qui est moins fortement établi, que l'ouvrage juif était lui-même composé de deux sources. Dans le travail qu'il publie aujourd'hui, il reprend ces deux thèses, mais sans les appuyer d'arguments inédits.

Il n'y a pas, à son avis, de preuve absolument sûre que la langue originale soit l'hébreu; en tout cas le texte hébreu du testament de Naphtali contenu dans la Chronique de Ierachmeel et publié par M. Gaster en 1894, n'est pas un fragment de l'original, mais un remaniement juif du texte grec.

Dans l'établissement du texte, il est regrettable que M. Schnapp n'ait pas utilisé l'un des témoins, la version slave, et que, parmi les autres documents, la version arménienne et les quatre manuscrits grecs collationnés par M. Sinker, il ait de parti pris suivi à peu près exclusivement le Cod. Cantabrigiensis. On ne voit pas bien pourquoi, corrigeant parfois ce manuscrit d'après les autres, il néglige ailleurs les leçons très importantes ou même évidemment meilleures de ces autres témoins, sans même les indiquer en note : ainsi *Juda*, 11 (ἔλαβε τῷ certainement préférable à ἐλάβετο, cf. Sinker); *Zab.*, 2 (καὶ ἐποίησαν οὕτως); *Gad*, 6, (ἠσύχασον); *Asser*, 4 (ἄδικον καὶ); *Benj.*, 1 (125 ans); *Benj.*, 9 (il faut certainement : et *le dernier* [temple] sera plus glorieux que le premier »); *Benj.*, 12 (ἐν τῷ πολέμῳ Χανχάν).

Dans la traduction, généralement très fidèle, nous nous permettrons de signaler quelques taches. *Lévi*, 9, on lit : « *Von* 12 *Bäumen, die immer Blätter haben, bringe* [*die Erstlinge*] *dem Herrn, wie auch mich Abraham lehrte.* » C'est une allusion évidente à la légende rapportée *Jubil.*, 21, 12. Il faut donc suppléer non pas « apporte [les prémices] » mais « apporte [pour le bûcher du sacrifice]. » *Zab.*, 2 « mon foie s'épancha ἐπ' ἐμέ ». Il faut rendre : « en moi », et non : « contre moi »; c'est un hébraïsme. *Dan*, 3, ἀσθενὴς signifie ici non *krank*, mais faible ; car l'antithèse est δυνατὸς, un homme qui a à sa disposition « l'appui de ses subalternes » et « la richesse ». *Dan*, 5, πονηρίας = méchancetés et non *Mühen*. *Gad*, 4, ὀλιγοψυχία est pris, non dans son sens classique de pusillanimité (Schnapp : *Kleinmut*), mais, comme l'indique l'antithèse μακροθυμία, longaminité, au sens hébraïsant d'impatience, qu'il a déjà dans les LXX (*Ex.*, 6, 9). *Benj.*, 4 : *Besiegt den Bösen*. Les manuscrits ont τὸ κακὸν, le mal (= *Rom.*, 12, 21). *Benj.*, 12 : ἐνενηκοστῷ πρώτῳ ἔτει τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου, ne peut pas signifier : dans la 91e année *avant* la sortie d'Égypte, mais *après* la sortie d'Égypte. Comme ce sens ne convient pas au contexte, il faut

corriger. On pourrait rayer ἐξ Αἰγ. ou substituer « de Canaan ». D'après les *Jubilés*, le transfert des os des patriarches se fit précisément 91 ans après que les fils d'Israël furent sortis de Canaan.

Dans *Juda*, 25, M. Schnapp traduit : *die Hungrigen*, donc comme s'il y avait ἐν πείνῃ, et non ἐν πενίᾳ, sans signaler en note la correction, du reste très satisfaisante, qu'il fait subir au texte.

Les notes se rapportant au fond sont rares; elles ne sont pas toujours bien topiques. A propos de la description des 7 cieux (*Lévi*, 3), on attendrait un renvoi, non à *Hén.*, 71, où ne se trouve que l'expression « les cieux des cieux », mais à des ouvrages comme *Hén. slave*, *4. Esdr.* (3, 19), *Asc. Es.*, les apocalypses grecques de *Baruch*, d'*Esdras*, de *Paul*, de *la Vierge*, etc.

On a eu l'heureuse pensée d'insérer, à la suite de la forme grecque du *Testament de Naphtali*, la curieuse recension hébraïque dont nous avons dit quelques mots plus haut. La traduction est de M. Kautzsch.

Vie d'Adam et d'Ève. — La biographie d'Adam et d'Ève était un des thèmes préférés de la haggada juive et chrétienne. Deux des ouvrages consacrés à ce sujet ont été admis dans la collection de M. Kautzsch : celui que l'on appelle « l'apocalypse de Moïse » (bien que Moïse ne soit nommé que dans le titre, et seulement dans une partie des manuscrits), et la *Vita Adae et Evae* qui existe en traduction latine.

M. Fuchs, chargé de cette partie du travail, s'en est acquitté avec beaucoup de science et de soin. Pour « l'apocalypse de Moïse », il a consulté deux nouveaux manuscrits grecs, l'un de Montpellier, l'autre de Paris.

On est généralement d'accord pour admettre que, dans les recensions actuelles, manifestement chrétiennes, il y a des éléments juifs. Mais les uns estiment que ces éléments juifs ne peuvent plus être distingués, les autres, que le rédacteur chrétien s'est borné à quelques interpolations. M. Fuchs se range à ce dernier avis. L'original, selon lui, était écrit en hébreu et peut être reconstitué dans ses grandes lignes.

Il est regrettable que notre critique ne donne aucune indication sur l'âge de l'ouvrage et de ses diverses recensions. Il eût été bon aussi d'orienter le lecteur sur l'ensemble de la littérature adamique. Signalons en passant, qu'elle s'est enrichie encore, depuis la publication de l'ouvrage que nous annonçons, de 7 morceaux nouveaux, traduits de l'arménien par M. Preuschen (*Die apokryphen gnostischen Adamschriften*, Giessen, Ricker, 1900; cf. Schürer, *Theol. Lit. zeit.*, 1901, col. 172-173).

Une seule remarque sur le commentaire. M. Fuchs soutient, avec

raison, que le § 39 de l'Apocalypse a été transposé. Ce n'est pas, en effet, *au cadavre* d'Adam transporté *dans le Paradis* que Dieu a pu dire : « Si tu avais gardé mon commandement, ceux qui t'ont fait descendre *en ce lieu* ne se réjouiraient pas. » Notre critique suppose que ce discours se trouvait au milieu du § 37 et était adressé par le Seigneur à *l'esprit* d'Adam, après qu'il a été plongé 3 fois dans le lac Achéron et qu'il est resté 3 heures étendu devant Dieu. « Ce lieu » serait le lac Achéron. Seulement : 1° ceux qui ont plongé Adam dans le lac, ce ne sont pas des ennemis, Satan et ses anges, c'est un Séraphin ; 2° le lac Achéron n'est pas un lieu de torture, mais un lieu de purification (cf. *Ap. Paul*, 22) : Satan ne doit donc pas se réjouir d'y voir plonger Adam, au contraire; 3° ce n'est pas dans le lac, mais devant Dieu qu'Adam reste 3 heures étendu. — La place primitive du discours du § 39 n'était-elle pas plutôt entre 36 et 37? Ce serait la sentence de miséricorde que les anges sollicitent § 33 ss., qu'ils célèbrent ensuite § 37, sans que le texte actuel dise explicitement que Dieu a pardonné à Adam.

ADOLPHE LODS.

J. WALLES. — **Studier öfver den judiska forsamlingens uppkomst under det persiska världsrikets tid.** — Uppsala, 1900, 8°, 282 p.

L'église juive postexilienne, celle qui nous a donné les psaumes et enfin Jésus de Nazareth, comment fut-elle fondée? Le récit embrouillé et souvent contradictoire qu'en donnent les livres d'Esdras et de Néhémie, complété par les prophéties d'Aggée et de Zacharie, a été depuis quelques années l'objet d'une analyse plus pénétrante que jamais. A côté des théologiens belges, Imbert, van Hoonacker, et hollandais, Kuenen, Kosters, qui ont ouvert la discussion en y mettant de nouvelles et de fécondes idées, il faut surtout nommer Wellhausen, Eduard Meyer, Sellin et Cheyne. Un privat-docent d'Upsala, M. Walles, vient de se mêler à cette discussion d'une manière qui mérite l'attention. En même temps que les livres historiques de l'Ancien Testament que j'ai nommés, les remarquables documents religieux réunis dans les chapitres XL-LXVI d'Ésaïe et désignés d'habitude sous le nom du Deutéro-Ésaïe, ont de nouveau attiré l'attention. Une nouvelle époque pour l'intelligence de ces

vingt-six chapitres rattachés au livre d'Ésaïe commence avec le Commentaire de M. Duhm publié en 1897 dans le *Handkommentar* de Nowack. Toute une littérature a paru depuis lors concernant les problèmes renfermés dans le Deutéro-Ésaïe, surtout concernant « le serviteur de Yahvéh », Ebed-Yahvéh, du chapitre LII, 13-LIII, 12 et d'ailleurs. L'intérêt du livre de M. Walles consiste tout d'abord en ceci, d'avoir, plus énergiquement que personne avant lui, tâché de combiner ces deux séries de documents pour comprendre la naissance de la communauté juive à Jérusalem et en Judée après l'exil et le caractère propre de sa piété. Les chapitres XL-LXVI d'Ésaïe prouvent « que l'histoire d'Israël après l'exil a été plus compliquée et qu'elle a offert un spectacle plus riche en faits significatifs que la rédaction du chroniqueur des livres d'Esdras et de Néhémie ne semble l'indiquer ».

La piété juive après l'exil présente un double aspect. D'un côté une observance scrupuleuse de la Torah, une piété légaliste et particulariste, attachée par les liens les plus étroits au Temple de Jérusalem et aux cérémonies lévitiques de son culte. De l'autre, une piété spirituelle et universaliste qui rejette le temple et les sacrifices comme des « abominations », ainsi qu'a dit l'Éternel : « Le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied. Quelle maison me bâtirez-vous?... Car toutes ces choses, ma main les a faites... Et voici à qui je regarde : à celui qui est humble, qui a l'esprit abattu... Égorger un bœuf est comme tuer un homme; sacrifier une brebis, comme abattre un chien », etc. *És.*, LXVI, 1 sqq. Pour cette piété, les liens qui tiennent l'église unie sont l'immanence de Yahvéh dans les cœurs et la justice des hommes. M. Walles attribue à ces deux tendances opposées des origines, différentes non seulement par l'esprit qui les anime, mais aussi par les lieux où elles se développent. La piété cérémonielle lévitique a été développée en Babylonie parmi les Juifs déportés. Le prophète de l'exil, Ézéchiel, en avait tracé la grandiose ébauche. Tous les hommes venus à plusieurs reprises, depuis le règne de Cyrus jusqu'à l'époque de Xerxès, de la *golah*, de la captivité, ont travaillé dans l'esprit de ce grand organisateur théocratique. Aggée et Zacharie relèvent de son influence. Esdras, pendant ses deux expéditions à Jérusalem, a réorganisé, avec Néhémie, la communauté juive à Jérusalem, après une nouvelle destruction de la ville par Xerxès, dans le sens d'Ézéchiel et de la Torah.

L'idée universaliste au contraire est née, d'après notre auteur, grâce à je ne sais quelle influence étrangère au judaïsme, parmi la *sheerit*, שְׁאֵרִית, le reste, c'est-à-dire les pauvres Juifs qui vivaient dispersés autour de

Jérusalem dans la misère, exposés sans abri à l'hostilité des voisins. C'est là que naquit dans la douleur, la certitude de l'insuffisance de la Torah pour sauver Israël, combien « grande et magnifique » que fût devenue cette loi (*És.*, XLII, 21 ss.). Voici comment M. Walles prétend résoudre l'énigme des quatre « chants d'Ebed-Yahvéh » (*És.*, XLII, 1-4 : XLIX ; 1-6, L, 4-9 ; LII, 13-LIII, 12), que l'on s'accorde de plus en plus à distinguer du reste du livre du Deutéro-Ésaïe. Ces hymnes sur « le serviteur de Yahvéh » sont, d'après M. Walles, la partie la plus ancienne du Livre. Jamais la religion d'Israël n'a atteint de si lumineuses hauteurs que dans ces hymnes, avant le christianisme. M. Walles juge le judaïsme incapable de produire l'idée d'une mission universelle comme celle qui est exposée par ex. dans *És.*, XLIX, 1-6. Il trouve dans ces morceaux un esprit tellement différent de celui de la religion juive, qu'il imagine pour eux une origine mystérieuse dans un milieu qu'il n'a pas su bien définir. L'auteur, ou bien les auteurs des chants d'Ebed-Yahvéh appartenaient d'après lui à des groupes d'hommes pieux en Palestine qui furent les ancêtres spirituels des Esséniens. Il n'admet donc pas la thèse qui jouit d'une nouvelle faveur après la remarquable démonstration de Budde, que l'Ebed-Yahvéh dans le passage LII, 13-LIII, 12, serait le peuple Israël lui-même dont les peuple païens auraient enfin reconnu le rôle unique dans le monde. D'après M. Walles, ce serait méconnaître complètement ce serviteur de Yahvéh. Il s'appelle Israël, XLIX, 1, mais il n'est pas le peuple. Il est justement cette population mystérieuse, cette secte universaliste dont nous avons parlé tout à l'heure. Ces hommes menaient dans le désert, dans « une Terre desséchée », LIII, 2, dans des « grottes » et des « fosses », XLII, 22, une existence misérable dans des conditions matérielles déplorables. C'est pour cela qu'ils sont appelés « aveugles et sourds » ; mais ils « voient » les chemins de Dieu et ils « entendent » sa voix, XLII 18-XLIII, 8.

L'idée d'une tâche universelle pour le vrai peuple de Yahvéh, destiné à être le missionnaire de toutes les nations, une fois proclamée dans ces « chants d'Ebed-Yahvéh, le Deutéro-Ésaïe, « l'évangéliste de l'Ancien Testament », la reprend à son tour. Il est amené par l'apparition de Cyrus à concevoir un nouvel avenir pour le peuple de Yahvéh. Les chapitres *És.*, XL-XLV ont été écrits en 538 avant Jésus-Christ. Cyrus est devenu tout récemment roi de Babylone, mais son délégué pour l'organisation des choses à Jérusalem, *Se*šbasar, n'est pas encore arrivé. Dans chacun de ces six sermons, XLI, 1-20, XLI 21-XLII 17 (sauf XLI, 27-XLII, 8), XLII, 18-XLIII, 7, XLIII, 8-XLIV 5, XLIV, 6-23, XLIV, 24-XLV, 8, le prophète parle : 1° d'une

« première chose », XLII, 9, « d'un événement passé », XLIII, 18 : ce sont les victoires de Cyrus, et 2° « d'une chose nouvelle », de ce qui va arriver : c'est le renouvellement de la nature par la puissance de Yahvéh ; la terre aride et négligée de la Judée va être fertile de nouveau ; cette fertilité matérielle implique un nouvel état de richesse spirituelle. C'est seulement le Deutéro-Ésaïe qui veut que le peuple d'Israël tout entier soit le serviteur de Yahvéh. Mais il donne au peuple le véritable serviteur de Yahvéh, celui dont nous venons de parler, comme modèle à imiter, XLII, 20. Cependant, était-il nécessaire que la religion d'Israël s'attachât de nouveau au sol aride et aux conditions précaires de la Judée pour accomplir une pareille mission? Voilà « la dispute » dont il est parlé, XLV, 9-25. Le Deutéro-Ésaïe fait observer ici deux faits qui ont frappé les historiens modernes de la religion d'Israël : d'une part la situation de la Judée près du chemin qui relie les grandes civilisations de cette époque, XLV, 14 ss. ; d'autre part son isolement entre les montagnes ; Yahvéh est « un Dieu caché », verset 15.

Les chapitres XLVI-XLVIII supposent l'arrivée de *Se*šbaṣar et le commencement des travaux pour le fondement du temple à Jérusalem. L'auteur de ces chapitres veut attirer « Jacob », l'Israël du Nord, à la communauté de Jérusalem.

Les chapitres XLIX-LV révèlent une époque plus tardive. Jérusalem a été détruite par Xerxès dans sa marche contre l'Égypte, et des Juifs ont été déportés de nouveau en Babylonie. La communauté de Sion est dispersée. L'auteur se trouve en Palestine hors de Jérusalem. Quant au « Troisième Ésaïe », chap. LVI-LXVI, M. Walles le met, avec Duhm et d'autres, en rapport avec les événements provoqués par l'activité d'Esdras. Il distingue du reste dans ces chapitres, trois morceaux : LVI, 9-LVII, 13 *a*, LIX, 1-15 *a*, LXVI, 1-4, où le culte de Yahvéh et le caractère de la communauté sont conçus d'une manière toute différente de celle des chapitres LX-LXII, LXIII-LXIV, 11 et LVI 1-8 ; les idées des chants d'Ebed-Yahvéh n'ont pas été abandonnées malgré leur incompatibilité avec le judaïsme de la Torah.

Plus d'un exégète s'est trouvé embarrassé pour attribuer *És.*, XL-LXVI à un auteur vivant à Babylone. Ainsi Ewald et Duhm, qui ont publié les plus remarquables travaux que nous ayons sur ce livre. Ewald songeait à l'Égypte, Duhm pensa un instant à la Phénicie. Seinecke a émis l'idée que l'auteur des chap. XL-XLVIII écrivit à Jérusalem. Sellin l'a suivi. Cette idée revient chez M. Walles avec une nouvelle signification et avec une nouvelle force. La valeur originale et principale de son ou-

vrage est d'avoir prouvé, d'une façon qui me semble difficile à réfuter, l'origine palestinienne des morceaux, *És.*, XL-LXVI et d'avoir réussi à jeter ainsi sur ces remarquables documents de la piété juive, une toute nouvelle lumière.

Il fait remarquer tout d'abord que l'origine babylonienne du livre n'a jamais été prouvée. On l'a admise comme une conséquence naturelle de ce que l'auteur (ou bien les auteurs) vivait pendant l'exil. Depuis Doederlein qui, le premier, a émis des doutes en 1775 concernant l'origine des 26 derniers chapitres du livre d'Ésaïe, le problème s'est posé ainsi : ou bien Ésaïe écrivant en Palestine, ou bien un prophète anonyme contemporain de Cyrus écrivant en Babylonie. Ainsi, en 1866, M. Rutgers, un théologien hollandais, voulait prouver la vérité de la tradition synagogale sur l'auteur de *És.*, XL-LXVI en démontrant que ces chapitres n'ont pu être écrits qu'en Palestine. Voici quelques faits que M. Walles allègue en faveur de l'origine palestinienne de ces chapitres : 1° L'auteur regarde la Chaldée ou la Mésopotamie comme située aux extrémités du monde, XLI, 9 ; 2° Il a un vif intérêt pour l'Égypte et l'Éthiopie, XLIII, 3, XLV, 14, etc.; 3° Il parle souvent d'îles ; 4° Au chap. XL il prêche évidemment pour Jérusalem et les villes de Judée. M. Oort, de Leyde, attribue en effet ce chapitre à la Palestine tout en soutenant l'origine babylonienne du reste du livre, XL-XLIX ; 5° La flore est celle de la Palestine plutôt que celle de la Babylonie, XLI, 19, XLIV, 14; 6° Le caractère des idoles fondues ou en bois rappelle vivement le paganisme cananéen plutôt que l'usage babylonien ; 7° Le Deutéro-Ésaïe n'aurait jamais pu vivre parmi les exilés en Babylonie sans subir l'influence d'Ézéchiel ; 8° D'après XLII, 9-17, « ceux qui se confient aux idoles taillées seront confondus » honteux, parce que Yahvéh « ravagera montagnes et collines et qu'il desséchera toute la verdure ». Le rapport étroit entre ces deux faits ne devient clair que lorsqu'on voit, qu'il s'agit des Baalim locaux de la Palestine, des divinités cananéennes de la fertilité. Les habitants ont considéré la verdure des montagnes et des collines comme l'œuvre de ces divinités. Voilà comment la sécheresse leur montrera l'impuissance de leurs dieux ; et le renouvellement de la nature témoignera de la puissance de Yahvéh. C'est lui seul qui pourra faire jaillir des fleuves et des sources, XLI, 18. La population juive qui restait en Judée considérait Yahvéh comme les Baalim de la végétation, XLVI, 5. Le prophète leur oppose la véritable nature de Yahvéh ; 9° Le passage XLIV 24-XLV, 8 suppose que Cyrus est déjà entré dans la ville de Babylone. Ici plus que jamais nous nous attendons à une parole sur

un retour des Juifs exilés de la Babylonie. Mais pas plus qu'ailleurs il n'y a dans ce passage une allusion à un tel retour. Cela serait inexplicable si l'auteur avait écrit en Babylonie. Mais s'il se trouve en Palestine la chose s'explique. Cyrus est l'oint du Seigneur pour terrasser les nations; devant lui Yahvéh « rompra les portes d'airain et brisera les verrous de fer » de Babylone pour lui « donner des Trésors cachés ». Ce même Cyrus ordonnera que *Jérusalem soit rebâtie*, XLIV, 28. De même les documents araméens dans le livre d'*Esdras* V-VI, ne parlent d'aucun retour des Juifs babyloniens, seulement du commandement de Cyrus concernant la reconstruction du temple de Jérusalem et de sa promesse d'appui matériel pour ce travail. — XLV, 13, il faut lire avec les LXX : « il changera l'état de mon peuple » au lieu de « il libérera mes captifs ». « Le désert », XL, 3, vise la Judée desséchée. Les ennemis, XLI, 11 s., sont les voisins palestiniens des Juifs.

Je dois avouer que les raisons alléguées par M. Walles en faveur de son hypothèse sur la signification originaire d'Ebed-Yahvéh me semblent moins concluantes. Ses idées sur ce point se rencontrent avec ce que M. Klein, rabbin à Stockholm, a avancé dans une conférence au Congrès de l'histoire des religions à Paris en 1900 sur une lignée spirituelle d'une plus pure piété, dont les Esséniens seraient les héritiers, sans que l'un de ces deux savants ait emprunté cette idée à l'autre. Je vois bien les difficultés que M. Walles oppose à la thèse de M. Budde, d'après laquelle le serviteur de Yahvèh, dans Ésaïe, LIII, serait le peuple d'Israël dont parlent les nations. Mais ce problème obscur est expliqué par M. Walles, par une hypothèse encore plus obscure et encore plus énigmatique.

L'ouvrage de M. Walles dont je n'ai pu relever que les points les plus saillants m'a inspiré un réel intérêt. En le lisant on assiste à un travail mené avec une puissance et une énergie remarquables. L'auteur ne se contente pas de passer en revue tout ce qui a été écrit sur ce sujet, pour se former une opinion moyenne ou se ranger de l'un des côtés opposés dans chaque question. Il veut réellement sentir la réalité historique elle-même, ce qui s'est passé dans les faits et dans la pensée de cette époque. Il a fait un effort louable pour y pénétrer, et il a fait avancer le problème d'un pas. Il y a vu nullement un problème littéraire, mais un problème de l'histoire religieuse. Nous avons le droit de fonder de sérieuses espérances sur ses qualités comme historien de la religion d'Israël.

NATHAN SÖDERBLOM.

G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA. — **Indische Invloeden op oude Christelijke Verhalen** (Influences indiennes sur d'anciens récits chrétiens), thèse de doctorat en théologie. Broch. in-8, de VIII-140 pp. — Librairie E. J. Brill, à Leyde, 1901.

M. Van den Bergh van Eysinga pense que la légende indienne, et particulièrement la légende bouddhiste, a déteint sur la composition de la première tradition chrétienne, et s'est attaché à démontrer cette thèse, ou du moins à la rendre plausible, par de nombreuses comparaisons entre les récits légendaires de l'Inde et plusieurs points saillants de la tradition évangélique. Il faut lui reconnaître le mérite d'avoir fait preuve de beaucoup de savoir et d'ingéniosité dans ses rapprochements et aussi d'avoir su rester dans les limites imposées par une appréciation judicieuse des deux termes dont il a cherché les rapports possibles. Il connaît trop bien les origines et le caractère spécial du bouddhisme et du christianisme pour endosser la monstruosité historique, soutenue pourtant au cours du siècle dernier par quelques écrivains, que celui-ci était le fils de celui-là.

Telle n'est pas l'opinion de M. Van Eysinga. Mais il admet pourtant que, par le canal des relations qui s'établirent entre l'Inde et l'Asie occidentale à partir des derniers Achéménides et des conquêtes d'Alexandre, des fragments d'histoire et de légendes bouddhistes ont pu filtrer jusque dans les milieux où se forma la première tradition chrétienne et contribuer à lui imprimer la physionomie que nous lui connaissons. Il croit en retrouver les traces positives en rapprochant de documents indiens, surtout bouddhistes, les textes évangéliques où nous lisons notamment les épisodes relatifs au vieux Siméon bénissant dans le Temple le Christ nouveau-né, au baptême ou à la tentation de Jésus, à la marche de Pierre sur les eaux, au dialogue avec la Samaritaine, à l'Annonciation, à la Transfiguration, à quelques autres incidents ou enseignements de la même histoire, et il signale, comme c'est son droit, d'autres rapprochements curieux d'autres récits indiens avec l'ancienne légende apocryphe de l'enfance et de l'adolescence de Jésus.

Nous ne saurions aborder dans cette courte notice la discussion détaillée des preuves qu'il avance. Nous devons toutefois lui avouer que sur bien des points elles nous ont paru très faibles et, comme on dit vulgairement, tirées par les cheveux. Il en est qui peuvent prétendre à

plus d'objectivité. Mais l'étonnant n'est pas qu'elles soient présentables, ce serait qu'il ne s'en présentât pas.

En effet il y a une analogie fondamentale entre le christianisme et le bouddhisme sans que cela entraîne un rapport de filiation. Les deux religions partent de la donnée d'un fondateur historique, ayant atteint ls *summum* de la perfection humaine au point de vue religieux et moral et servant de patron, de directeur, d'inspirateur au grand édifice qui s'abrite sous son nom et se réclame de son autorité. Le premier soin de leurs disciples respectifs en racontant leur histoire a été de les glorifier l'un et l'autre, d'éliminer de leurs narrations biographiques tout ce qui pouvait jeter de l'ombre sur la perfection du héros, d'y ajouter tout ce qui pouvait la rendre plus éclatante. Pourtant, et surtout dans les premiers temps, ils étaient encore dominés par une réalité historique à laquelle ils n'eussent pas osé se soustraire entièrement. Plus le temps marcha, plus la tendance à la glorification aux dépens de la réalité concrète prit le dessus. Qu'on mesure, par exemple, dans les évangiles le chemin parcouru dans ce sens depuis la tradition synoptique jusqu'à celle du quatrième évangile ! Les narrateurs ont écrit dans toute la sincérité compatible avec un fervent enthousiasme, et il ne saurait être question de les accuser de supercherie.

Cela posé, il va de soi que des parallélismes, plus surprenants par des ressemblances inévitables qu'instructifs par leurs analogies de détails, s'établirent entre les deux biographies. Tous ceux qui se sont adonnés à l'étude comparée des religions ont connu cet étonnement que fait naître au premier abord la rencontre inattendue de points de vue étranges, de rites bizarres, de coutumes très particulières, qu'on découvre chez des populations tellement différentes et éloignées les unes des autres qu'il n'est pas possible de songer à une influence exercée d'un côté sur l'autre. Si les déterminations possibles de la pensée humaine sont d'une immense variété, il y a, quand cette pensée se fixe de deux côtés sur un terrain semblable où elle a pu arriver par des chemins divers, une sorte de logique interne et fatale, génératrice de ces ressemblances qui frappèrent tant les premiers théoriciens de l'histoire religieuse. En particulier les héros de cette histoire sont décrits comme ayant montré de bonne heure aux yeux clairvoyants, dès leur vie intra-utérine elle-même, des signes de leur future grandeur. Ils ont dû dès leur enfance et leur adolescence déployer d'autres indices de leur vocation divine. Leurs disciples de prédilection tout au moins ont eu le privilège de s'apercevoir avec certitude que leur apparence encore modeste et toute sembla-

ble à la nôtre cachait une nature céleste ou plutôt *célestisée* qui ne devait se révéler pleinement qu'après leur départ de la terre. Ils ont eu leur tentation décrite une fois pour toutes dans une scène imagée où se condensent à la manière mythique les tentations qui les ont assaillies à plusieurs reprises dans le cours de leur vie active. Quoi d'étonnant que sur les bases communes il se rencontre, chez des narrateurs qui n'ont jamais eu ensemble de rapport direct ou indirect, des analogies qui peuvent aller jusqu'à des ressemblances verbales?

Ces points de rapprochements entre les deux traditions n'impliquent donc nullement une filiation du christianisme évangélique qui le ferait naître du bouddhisme. Il y a entre les deux grands courants religieux une différence essentielle qui s'oppose à toute conclusion de ce genre. Le christianisme évangélique connaît certainement le renoncement au monde, à ses convoitises pernicieuses et à ses joies frelatées. Mais il déborde d'amour de la vie, d'une vie plus riche, plus ample, plus durable, plus réelle enfin, que celle de ce qu'il appelle le monde. C'est par l'intensité même de cet amour de la vraie vie qu'il combat cette vie du monde qui mène à la mort et qu'il recommande le chemin étroit qui mène à la vie. Le bouddhisme, en principe plein de miséricorde et d'humanité, n'aime pourtant pas la vie et son idéal est un effacement de l'individualité, un effacement tel qu'on se demande, au dedans comme en dehors de ses cadres, si l'individu d'élite parvenu au Nirvâna vit encore ou bien s'il n'est pas complètement anéanti. Ce sont là deux points de vue si complètement différents que les ressemblances de détail relevées par d'ingénieux critiques peuvent fournir le thème d'intéressantes comparaisons, mais ne sauraient tirer à aucune conséquence.

Je pense que, tout hommage rendu à l'érudition et à la sagacité de M. van den Bergh van Eysinga, c'est la conclusion à laquelle on arrive quand on a lu son travail et qu'on pose la question : *Quid inde*?

A. RÉVILLE.

JUSTUS KÖBERLE. — **Die geistige Kultur der semitischen Voelker.** —Leipzig, A. Deichert, 1901 (50 p.).

La conférence que M. Köberle, lic. th., privat-docent à l'Université d'Erlangen, a publiée sous ce titre, présente un grand intérêt et contient des observations fort justes.

Après avoir tracé un brillant tableau de la civilisation arabe dont le centre était à Cordoue, l'auteur observe que, si les peuples étrangers (Babyloniens, Perses, Grecs, etc.) ont exercé une influence profonde sur les Sémites, dans leur développement intellectuel et social, ce développement toutefois a été original et appartient bien en propre à la race sémitique.

Les Sémites ont des dons remarquables, mais incomplets; de là ce que l'on constate d'inégal dans les civilisations qu'ils ont créées.

Ce qui frappe le plus dans leur caractère, c'est le fait de tout rapporter au *moi*. Dans leurs langues, leurs littératures, leur façon de comprendre la nature, leur conception du monde, etc., leurs observations sont limitées au *moi*. Dans ses relations avec ces langues, ces littératures, ces conceptions. Incapacité chez eux de généraliser, de saisir l'ensemble des phénomènes comme un tout. Dans le domaine de la poésie, qui est chez eux l'art par excellence, cette préoccupation unique du *moi* est d'une évidence absolue. De là le caractère passionné des poèmes arabes.

« Vous autres Européens, disait à von Maltzan un Arabe qui avait voyagé dans nos pays, vous êtes des gens sages; vous avez des chemins de fer, des bateaux à vapeur, des télégraphes, et bien d'autres choses qui ne servent qu'aux marchands et aux coquins; vous savez beaucoup, vous savez même tout ce que l'intelligence peut saisir. Mais chez vous il n'y a pas trace de sentiment. Vous croyez savoir ce qu'est l'amour, mais vous vous trompez; vous n'en avez pas le moindre pressentiment. Ce que vous appelez amour n'est que de l'eau de rose, une ombre misérable, un fantôme inconsistant. Et comment pourrait-il en être autrement dans votre race, dans une race qui, au lieu de sang, a du lait d'amande dans les veines, sur laquelle brille un soleil pâle comme la lune, dans une race dont la blancheur de peau trahit sa parenté avec la glace du pôle? Non, celui qui veut connaître l'amour, doit avoir dans les veines du sang, un sang brûlant, comme nous Arabes, mais que parlé-je de sang? Non, c'est du feu qui circule dans nos artères; notre amour est une flamme dévorante ».

Cette disposition à ne saisir que le particulier, l'individuel, le détail, ce manque d'aptitude à comprendre le général, le tout, l'ensemble, est partout sensible dans le domaine sémitique, aussi bien dans le gouvernement que dans le Coran ou la littérature.

L'auteur passe ensuite en revue tout le champ de l'activité des peuples sémitiques. Il insiste sur la simplicité, à certains égards, de leurs langages, sur leur absence de caractère philosophique, etc.; mais

étrange de saint Christophe, le géant porte-dieu, fléchissant sous le poids de l'enfant Jésus qu'il porte sur ses épaules? Elle tient pourtant tout un chapitre dans le livre dont nous parlons. Ce peut être le sujet d'une monographie intéressante, mais après?

Les parties qui nous ont paru les mieux réussies sont celles où l'auteur, avec une grande érudition technique, explique l'imagerie et le symbolisme de l'Église par des emprunts à des sculptures, à des peintures et à des cérémonies rituelles payennes. Il me paraît seulement qu'à chaque instant il intervertit les rapports. Ce n'est pas parce qu'il y avait des Hermès ou des Apollons portant un agneau que les chrétiens en sont venus à la figuration classique du bon pasteur. C'est parce qu'ils avaient puisé cette notion dans la tradition évangélique qu'ils ont aimé à lui donner une représentation déjà passée dans la tradition artistique séculaire. D'autant plus qu'ils s'ouvraient facilement à l'idée que, dans l'ensemble de cette tradition et de cet art payens qu'ils repoussaient en bloc, il y avait, soit ruse du démon se retournant contre lui-même, soit influence mystérieuse de l'Esprit divin dans l'œuvre de préparation à l'Évangile au sein du monde payen, quelques éléments sporadiques de vérité et de prophétie qu'il leur était très permis de s'approprier. On eût dit qu'ils y reconnaissaient leur bien. On peut en dire autant des Orphées domptant les fauves par le charme de leurs chants et qui figurent parmi les symboles chrétiens d'un temps où l'on n'eût jamais osé, quand même on l'eût pu, peindre le Christ sous ses traits réels.

On n'exigera pas de nous que nous suivions l'auteur anglais d'un bout à l'autre de son livre. Il faudrait pour cela en faire un autre tout aussi gros. Nous avons simplement voulu esquisser les impressions qu'il nous laisse. C'est en particulier la mythologie et la légende de Krishna qu'il aime à présenter comme une des sources principales du mythe ou des mythes évangéliques. Pourtant c'est bien loin et bien forcé. Pourquoi faire de pareils voyages quand, pour indiquer la source possible des éléments légendaires du récit canonique on peut la chercher sans sortir de Palestine ou du moins du sémitisme? Un moment j'ai vraiment cru que l'auteur irait aussi chercher des éléments d'histoire évangélique de l'autre côté de l'Océan, dans le culte des deux grands dieux mexicains, Huitzilopochtli et Tezcatlipoka. Et notez que s'il s'était donné cette peine, en vertu de sa méthode, il en aurait trouvé.

Un seul échantillon de sa manière de procéder. Il n'y a pas eu, pense-t-il, de Jésus réel, correspondant à ce qui est raconté dans les évangiles, et son nom historique de Jésus de Nazareth n'est pas historique du tout. Il y a

bien le Jésus de Paul, mais Paul ne connaît de lui que son dernier repas, sa crucifixion et sa résurrection. On n'en peut donc rien tirer et il ne l'appelle jamais « Jésus de Nazareth ». C'est après Paul que le nom et le culte d'un Jésus inconnu (M. J. M. Robertson appelle cela le *Jésuisme*) se trouvent associés avec le *naziréismę*, cette vieille dévotion sectaire et ascétique. On ne sait pas trop si la forme première fut *nazaréen* ou bien *naziréen* ou *nazôréen* (*nazôraios*) ou bien si le mot *nazaréen* ou *de Nazareth* ne fut pas adopté pour distinguer des chrétiens non-naziréens de ceux qui l'étaient. Après un temps il y eut des groupes anti-ascétiques qui cherchèrent probablement à contrebattre le naziréisme en donnant une base nouvelle et quasi-historique au terme *nazaréen*, c'est-à-dire qu'ils inventèrent le mythe (!) de l'éducation de Jésus à Nazareth. C'est probablement un mythe postérieur à celui de la naissance à Bethléem. Et cela continue deux pages durant, remplies de probabilités du même genre pour aboutir à ceci qu'il n'y a aucune raison d'admettre que Jésus soit originaire de Nazareth.

Le sujet est trop sérieux pour qu'on se permette la plus innocente des plaisanteries que pourrait suggérer une pareille manière de raisonner. Disons brièvement que cela ne tient pas debout. Ni Jésus ni ses disciples ne furent des naziréens. Le naziréisme n'était pas une secte, mais un genre de dévotion temporaire dont les origines paraissent remonter très haut et dont le dernier exemple connu dans l'histoire est celui de la reine Bérénice peu de temps avant la guerre juive contre les Romains. Paul nous dit lui-même (II Cor., v, 16) qu'il a connu le Christ « selon la chair », mais qu'il ne veut plus le connaître ainsi. Les deux vocables *nazaraios* et *nazôraios* se prenaient si bien l'un pour l'autre que le premier évangéliste les identifie (II, 23). Que reste-t-il de cette mythification ?

Nous regrettons sincèrement qu'un homme qui a fourni dans ce livre lui-même de nombreuses preuves d'une très vaste érudition et d'une ingéniosité très remarquable ait fait un si formidable effort pour aboutir à zéro, dominé qu'il a été par un point de vue à-prioristique proche parent, bien qu'à l'extrême opposé, des *a-priori* traditionnels qui ont si longtemps empêché de traiter l'histoire évangélique d'une manière vraiment historique. Mais nous ne pouvons conclure qu'en lui appliquant les termes dont il se sert p. 3, pour juger ses prédécesseurs : *It would seem that such a tendency is frustrative of scientific progress.*

A. RÉVILLE.

G. GABRIELI. — **Al Burdatan ovvero i due poemi arabi del « Mantello » in lode di Maometto.** — Florence, Biblioteca scientifico-religiosa, 1901, 124 p. in-8.

Après la prise de La Mekke, le fils d'un des plus grands poètes de l'Arabie anté-islamique, frère de poète et poète lui-même, Ka'ab ben Zohaïr, apprenant par son frère Bodjaïr, converti à l'islâm, que Mohammed avait autorisé son meurtre, se résigna a faire sa soumission : il vint à La Mekke et récita au Prophète un poème qui commençait sur un thème bien connu : So'ad a disparu ; il y célébrait Mohammed et ses compagnons avec un talent poétique comme la nouvelle religion n'en connaissait chez aucun de ses adhérents, même chez Hassân ben Thabit. En récompense, il reçut le manteau (*Bordah*) du Prophète que celui-ci lui donna et qui plus tard fut racheté pour 40.000 dirhems, suivant d'autres 20.000, par le khalife Mo'aouyah. Ce précieux vêtement resta au pouvoir des khalifes omayades et abbasides jusqu'à l'époque où il fut pris par les Seldjouqides. Le second poème fut composé sept siècles plus tard, par Cheref eddin Mohammed el-Bousiri, pour remercier le Prophète de l'avoir guéri en songe d'une hémiplégie en étendant sur lui son manteau. La qasidah est connue, de ce fait, sous le nom de *Bordah*.

De là le titre donné par M. Gabrieli à sa traduction : *Al Burdatan* (les deux Bordah).

Mais il ne faudrait pas croire que les deux poèmes, pour l'inspiration. et aussi pour le talent et le contenu, offrent quelque autre point de ressemblance. Le premier est un panégyrique comme en composaient les poètes anté-islamiques : regret du départ d'une femme aimée, description de la chamelle, puis éloge de Mohammed dans les termes dont d'autres s'étaient servis pour célébrer les rois de Hira ou de Ghassan. Ce n'est pas le *Prophète* qui est mis en scène : Ka'ab ne cite aucun miracle : c'est le chef d'une nation et c'est à ce point de vue que durent le considérer les convertis en masse de la dernière heure. Au contraire, le poème d'El-Bousiri est un abrégé des croyances musulmanes et surtout un résumé sommaire de la légende de Mohammed, telle qu'elle se présente à nous au XIIIe siècle, contaminée par une imitation évidente des légendes empruntées aux traditions chrétiennes et qui ne sont pas sans rapport avec les récits bouddhiques. Le lien qui réunit les deux poèmes est donc tout à fait artificiel et peut-être eût-il mieux valu sub-

stituer à celui de Ka'ab ben Zohaïr une autre composition d'El-Bousiri, la Hamziah qui a aussi une grande célébrité en Orient et en Occident et qui n'a encore été traduite, à ma connaissance du moins, dans aucune langue européenne.

En ce qui concerne la Bordah, M. Gabrieli a utilisé le commentaire que j'ai joint, il y a huit ans, à ma traduction de ce poème, et il l'a reconnu avec la plus grande loyauté et dans des termes élogieux qui me rendraient difficile l'appréciation de cette partie de son travail. Je ne puis mieux faire que de renvoyer aux articles que M. Goldziher a publiés dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (t. XXXI, p. 304-311) et dans la *Deutsche Litteraturzeitung* (1901, n° 30).

Je reviens à la *Bânat So'ad*. A l'objection que je faisais plus haut, M. Gabrieli répond par avance (p. 3) qu'il a voulu prendre le panégyrique de Mohammed à son point de départ et à son point d'arrivée, le poème de Ka'ab et celui d'El-Bousiri formant les deux termes; mais puisque tel est son plan, il montre surtout en quoi ils différaient tous deux, car tant qu'à prendre des pièces de vers contemporaines du Prophète et inspirées par le sentiment religieux, il n'y avait qu'à puiser largement dans le diwan de Hassân ben Thabit ; mais puisqu'il choisissait le fils de Zohaïr, il fallait le replacer davantage dans son milieu [1] et ici, les traditions et les vers conservés par divers auteurs [2] permettaient d'étudier

1) Il serait injuste de ne pas reconnaître que M. Gabrieli a consacré les pages 95-101 de sa *discussione storica* à cette étude, mais ce qu'il en est dit n'est qu'une esquisse et le sujet devait être plus approfondi. Il est regrettable que des ouvrages de première importance ne lui aient pas été accessibles. Le *Delectus veterum carminum arabicorum* de M. Nœldeke est un excellent livre et un modèle d'anthologie, mais il ne peut remplacer, pour un travail de fonds, les ouvrages comme le *Kitâb el-Aghâni*, *la Ḥamasa*, *la Djemharat ach'âr el-'Arab*, *la Sirat er-Rasoul* (texte), etc.

2) M. Gabrieli a traduit la notice d'Ibn Hichâm, p. 5-9, mais elle ne se rapporte qu'aux événements concernant la conversion du poète. Il aurait trouvé largement à puiser dans le *Kitâb el-Aghâni* d'Abou 'l-Faradj el-Isbahâni (t. XV, p. 147 et suivantes), d'El-Baghdâdi dans la *Khizânah el-Adab* (t. IV, p. 7-12 et *passim*), etc. Ainsi la *Djemharat Ach'ar el-'Arab* d'Abou Zeïd Moḥammed ben Abou 'l-Khaṭṭâb (Boulaq, 1308 hég. in-4, p. 107-109) contient une pièce de Khiddâch, frère de Zohaïr, reproduite par le *Kitâb Neïl el-Arab* (Le Qaire, s. d. p. 40-41) et Abkarious Iskender Agha, *Tezîin Nihâyab el-Arab* (Beyrout, 1867, in-8, 143-144), sans parler des vers isolés de Ka'ab et de sa famille qu'on pouvait relever dans la *Ḥamasah* d'Abou Tammâm, la *Khizânah el-Adab* d'Ibn Hadjdjah, le *Mo'djem* d'El-Bekri, le *Ghorar el-Khaṣaiṣ* de Ouaṭouaṭ, l'*Asas el-Belâghah* d'Ez-Zamakhchari, le commentaire des vers cités par Ibn 'Aqil, par El-Djerdjâoui, le *Mostat'ref* d'El-Ibchihi, etc.

la vie et le talent de Ka'ab comparé à son père Zohaïr, à ses frères Khiddâ'h et Bodjaïr. Comme l'a fait remarquer M. Gabrieli, la *Bânat So'ad*, bien que Mohammed y soit deux fois qualifié d'*Envoyé de Dieu* (v. 38) et d'*Apôtre* (v. 50) est purement d'inspiration païenne. Le premier hémistiche du vers 38, par exemple, est une imitation, nous dirions un plagiat, moins des vers 1 et 2 de la pièce III de 'En Nabighah edz-Dzobyâni (éd. Ahlwardt), comme le croit M. Gabrieli (p. 98) que du vers 41 de la pièce V du même poète. La comparaison du lion qui se rencontre chez Ka'ab et En Nabighah nous rappelle le souvenir de relations entre eux, conservé par Abou 'l-Faradj sous forme de concours poétique, forme traditionnelle dans l'ancienne poésie (cf. la tradition du défi entre Imrou 'l-Qaïs et 'Alqamah, entre Et-Touam el-Yachkori et imrou 'l-Qaïs, entre Zohaïr et Ka'ab lui-même). Le début lui-même, *Bânat So'ad* (So'ad a disparu) était devenu un lieu commun[1] : sept cents qasidah, ou suivant un chiffre plus restreint, mais encore considérable, soixante commençaient par cette formule. Je pourrais allonger la liste de ces *desiderata*, surtout en ce qui concerne le commentaire[2].

1) Cf. à ce propos deux vers d'un poète postérieur, Zeïn eddin ibn el-Ouardi, cités dans la *Ḫalbat el-Komaït* de Chems eddin en-Naouâdji (Le Qaire, 1299 hég. in-8, p. 194). Ils manquent dans le *Divân* d'Ibn el-Ouardi, publié à la suite du commentaire de Zamakhchari et d'El-Mobarred sur la *Lamyat el-A'rab* d'Ech Chanfara, Constantinople, 1300 hég. in-4.

2) Par exemple, pour le proverbe sur les promesses de 'Orqoub (vers 11), M. Gabrieli aurait pu rappeler que le vers de Ka'ab est un des plus anciens passages où il en soit fait mention et que c'est l'autorité citée par El-Hamdani dans sa *Geographie der arabischen Halbinsel* (Leyde, éd. Müller, 1884, in-8, p. 87). L'auteur aurait pu utiliser les indications données par M. Guidi, dans son édition du commentaire d'Ibn-Hichâm (p. XIX-XX) et Freytag dans les notes de son édition du poète (p. 8-9), d'après le *Kitâb el-Aghâni*. On peut y ajouter ce qui suit. Le vers d'El-Motalammis est aussi attribué à El-A'cha par Ibn 'Abd Rabbih (*Kitâb el-Iqd el-Ferid*, Boulaq, 3 v. in-4, 1293 hég., t. I, p. 336). L'anecdote qui s'y rattache aurait pu être racontée soit d'après Abou 'l-Faradj el-Isbahani (*Kitâb el-Aghâni*, XV, 150-151), Ibn Qotaïbah (*Kitâb el-Ma'arif*, éd. Wüstenfeld, Goettingen, 1850, in-8, p. 298); Es-Soyouti *Mozhir el-'Oloum*, Boulaq, 1282 hég., 2 v. in-8, t. I, p. 238); Ech-Cherichi (*Commentaire des séances de Hariri*, Boulaq, 1300 hég., 2 v. in-4, t. I, p. 228); de Sacy (éd. Paris, 1847, 2 v. in-4, p. 160-161, qui cite le vers de Ka'ab et celui d'El-A'cha); Es-Samhoudi (*Kholaṣaṭ el-Ouafâ*, Boulaq, 1285, in-4, p. 9) ou enfin dans les *Proverbes* de Meïdâni (éd. de Boulaq, 1284 hég., 2 v. in-4, t. II, p. 222); Freytag, *Proverbia arabum* (Bonn, 1838-1843, 3 v. in-8, t. I, p. 454). Le dicton relatif à 'Orqoub est encore cité par Ibn Hichâm dans son commentaire de la Maqṣourah d'Ibn Doraïd (manuscrit de la Bibliothèque d'Alger, n° 1851,

Le texte dont s'est servi M. Gabrieli est celui qui a été publié par M. Guidi avec le commentaire d'Ibn Hichâm[1]. Il n'en pouvait choisir un meilleur pour la correction tant du texte que du commentaire. Une autre recension d'Ibn Hichâm, dans la *Sirat er-Rasoul* lui a été fournie, non par l'édition de Wüstenfeld ou par celle de Boulaq (1295 hég., in-4) mais par le *Delectus veterum carminum arabicorum* de M. Nœldeke[2]. Ici encore, il ne pouvait trouver mieux. Mais, en ce qui concerne les éditions et les traductions, il se borne à renvoyer (p. 10, note 1) à Brockelmann[3]. Or le livre de ce dernier, d'ailleurs recommandable à certains égards, est souvent incomplet quand il n'est pas inexact. Il fallait y ajouter les indications suivantes : la Bânat So'ad se trouve dans le *Neïl el-Arab* (p. 83-86), dans le *Teziin Nihâyat el-Arab* d'Abkarious Iskander agha (p. 164-167), dans le *Medjmou'min mohimmat el-Motoun*[4] (p. 23-25), dans la *Djemharat ach'âr el-'Arab* d'Abou Zeïd Mohammed ibn Abou 'l-Khattâb (p. 148-151), à la suite de l'édition du *Diwan* de Mohammed ben Solaïmân el-'Afif et Tilimsâni[5]. Le commentaire d'El-Badjouri a été lithographié au Qaire en 1279 hég.; celui d'Ibn Hichâm a été publié au Qaire avec les gloses d'El-Badjouri en 1304 hég. (Brockelmann ne mentionne que les éditions de 1305 et de 1307). Le commentaire d'Ahmed ben Mohammed el-Ansâri ech-Chirouâni a été imprimé à Calcutta en 1231 hég. Les deux poèmes de la *Bânat So'ad* et de la Bordah ont été traduits en anglais par Red-

f° 44) et par Abou 'Obeïd el-Qâsim, dans son recueil publié dans la *Tohfat el-Bahyah* (Constantinople, 1302 hég., p. 14). Cf. aussi Meïdâni, t. I, p. 222-223. On pouvait en rapprocher aussi un des contes moralisés de Nicole Bozon (Paris, 1889, in-4, p. 171), un des sermons de Jacques de Vitry (cité dans les notes de Bozon, p. 291), un chapitre des *Gesta Romanorum* (n° 72, *De ingratorum trucidatione*, éd. Oesterley, Berlin, 1886, in-8, p. 386).

Au vers 53, la légende de David fabriquant des cottes de mailles aurait dû être racontée d'une façon plus détaillée : elle est ancienne dans la littérature arabe et antérieure à l'Islam; cf. mon *Loqmân berbère*, Paris, 1890, in-12, p. XLIII-XLIV et notes. Je pourrais citer d'autres exemples : ces deux-ci suffiront.

1) G'emâleddîni Ibn Hişâmi, *Commentarius in carmen Ka'bi ben Zohair*, Leipzig, 1871, in-8.

2) Berlin, 1890, pet. in-8.

3) *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. I, fasc. I, Weimar, 1897, in-8, p. 38-39.

4) Le Qaire, 1313 hég., in-8.

5) Beyrout, 1885, in-8.

house et publiés dans le recueil de Clouston [1]. Le commentaire d'Es-Soyouti existe aussi à la Bibliothèque Es-Sadiqiah à Tunis [2], ainsi que celui de 'Ali Qâri [3]. Aux *Takhmis* cités, il faut ajouter celui de 'Abd el-Bâqi ben 'Ali el-Varnaoui (de Varna), mort en 1187 de l'hégire [4].

La part faite à la critique, je dois reconnaître que le travail de M. Gabrieli, s'il pèche par des lacunes, n'en est pas moins une bonne œuvre de vulgarisation. Grâce à lui, on connaîtra en Italie, où, à ma connaissance, il n'existait pas jusqu'ici de traduction de la *Bânat So'ad* ni de la *Bordah*, deux poèmes des plus célèbres chez les Arabes. La traduction est correcte et la discussion historique et critique fera connaître d'une façon suffisante quoique sommaire, au public non-orientaliste, les circonstances dans lesquels l'islâm s'est développé à son début. C'est un travail d'un bon augure.

RENÉ BASSET.

1) *Arabians poetry for English readers* privately printed, 1881, in-8, et tiré à part à 35 exemplaires, *The two Burdas*, Londres, 1881, in-8.

2) دفتر المكتبة الصادقية, Tunis, 1292 hég. in-f°, p. 114.

3) *Ibid.*, p. 122.

4) Khalil el-Morâdi, *Silk ed-Dorar*, Boulaq, 1301 hég., 4 v. in-8 t. II, p. 234.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr. Fritz Schultze. — **Psychologie der Naturvölker**. — *Entwicklungspsychologische Charakteristik des Naturmenschen in intellektueller, aesthetischer, ethischer und religiöser Beziehung. Eine natürliche Schöpfungsgeschichte menschlichen Vorstellens, Wollens und Glaubens.* — Leipzig, Verlag von Veit & Comp. 1900.

Malgré le titre suggestif de son livre, il faut avouer que M. Schultze est un attardé. Il se réclame bien de la psychologie physiologique, par exemple, ou de l'évolution, ou de la sociologie, mais c'est pour avoir l'air d'être au courant : il emploie les mots, il ignore les méthodes; et les résultats auxquels il arrive ne méritent pas les épithètes d' « éminemment nouveaux, particulièrement importants » qu'il leur décerne dans sa préface. Il s'en est volontairement tenu aux ouvrages d'ensemble, la plupart vieillis, comme ceux de Klemm, Peschel, Lubbock, etc., « car, dit-il, ils contiennent l'extrait critique des sources »; c'est pourquoi il uniformise et simplifie au point que le Sauvage dont il nous fait la psychologie n'est qu'un mannequin de laboratoire. Entre temps, l'auteur nous donne ses théories sur le calcul, le langage, la musique, la technique, etc., etc., des non-civilisés; on trouvera, pp. 193-210, un chapitre sur les rapports entre homme et femme et l'évolution(!) du mariage et de l'amour où se montre suffisamment le défaut d'information et d'intelligence de la complexité des faits caractéristiques de l'auteur.

De la p. 211 à la p. 359 M. S. étudie la *Weltanschauung* religieuse en prenant pour guide... Frobenius! Pour le fétichisme, il se contente de résumer son propre travail sur ce sujet paru en 1871, aux idées duquel, nous dit-il p. 214, il n'a rien eu à ajouter depuis, et puisque la mode est à l'évolution, il nous donne celle de la religion : fétichisme, animisme, polythéisme, etc. Voici encore deux faits caractéristiques : nulle part, dans l'ouvrage, il n'est question de totémisme... et p. 249 M. S. republie les raisonnements de Lubbock sur les peuples qui n'ont pas de croyances religieuses. Le livre se termine par un aperçu d'éthique évolutionniste d'après Sutherland.

A. van Gennep.

Reinhold Köhler. — **Kleinere Schriften zur Maerchenforschung.** — Herausggegeben von Johannes Bolte. Weimar. E. Felber, 1898, 8°

Les contes et recueils de contes analysés dans ce premier volume d'une série sont classés en sept groupes d'après leur parenté : Généralités (N°s 1-10); français (N°s 11-15); celtes (N°s 16-18); italiens (N°s 19-24); grecs, albanais et valaques (N°s 25-28); slaves et lithuaniens (N°s 29-34); et orientaux (N°s 35-40. Les deux volumes suivants contiendront les articles de *R. K.* sur la poésie populaire, les légendes du moyen âge et certains poètes des XVIe et XVIIIe siècles. On ne saurait trop remercier M. Bolte d'avoir pris la peine de réunir en volume les articles si intéressants et si utiles de *R. K.* sur le folk-lore, articles publiés dans un grand nombre de revues et le plus souvent introuvables, et d'avoir enrichi ce recueil d'annotations comparatives personnelles on ne peut plus utiles.

A. van Gennep.

Sophus Bugge. — **The Home of the Eddic Poems.** — (Traduit du norvégien par M. H. Schofield) avec une introduction inédite par l'auteur. — Londres, D. Nutt, 1899.

La thèse fondamentale de l'auteur est que la demeure primitive des mythes nordiques anciens est, non pas la Scandinavie, ni la Germanie, mais bien les Iles Britanniques et plus spécialement la Grande-Bretagne; ils ne remontent pas plus haut que l'ère des Vikings, époque à laquelle les Scandinaves entrèrent en contact avec la civilisation chrétienne : on comprend très facilement alors comment il se rencontre dans les mythes nordiques et islandais des éléments judéo-chrétiens et classiques. Le fond de ces mythes est scandinave, sans doute, mais au moment où ils furent fixés sous une forme littéraire, les Scandinaves avaient fortement subi, ou subissaient, l'influence des Anglais et des Irlandais et un peu celle des Germains d'Allemagne et de la Baltique. Or, la forme la plus ancienne des mythes nordiques se trouve dans les Eddas, qui nous ont été conservées dans des manuscrits dont les plus anciens sont islandais et ne remontent pas plus haut que le IXe siècle. Les auteurs en étaient Norvégiens, sans doute, mais des Norvégiens qui s'étaient trouvés soumis à l'influence des habitants des Iles Britanniques possédant peut-être un trésor mythologique et légendaire propre, dont la connaissance poussa les Scandinaves à mettre par écrit leurs sagas à eux. Bien mieux, une étude attentive des textes amène l'auteur à prétendre que les Eddas furent en majorité composées dans une région de peu d'étendue, qui ne peut être que la partie septentrionale de l'Angleterre proprement dite; quel-

ques-unes le furent en Ecosse, d'autres en Irlande, dans les îles écossaises, fort peu en Islande; encore celles-ci sont-elles bien postérieures.

Les preuves données par l'auteur à l'appui de son opinion sont principalement d'ordre philologique ; elles ne sont pas toutes à l'abri de la critique : voyez notamment comment il démontre que Loki « personnage mythique connu seulement des Scandinaves » fut « emprunté par des Scandinaves de l'ouest au fonds légendaire judéo-chrétien ».

M. Bugge nous semble abuser des explications par l'emprunt : Fenrir, l'ennemi des dieux et le meurtrier d'Odin, a la forme d'un loup ; or le Diable était souvent représenté au moyen âge sous forme de loup ; d'autre part, il est question dans la Bible du monstre Behemoth lequel était aussi le Diable; donc, d'après l'auteur, Fenrir doit sa forme à un contact des Scandinaves avec un peuple chrétien;... la lecture de quelques travaux sur les religions des non-civilisés eût rendu M. B. plus prudent et l'eût porté à penser que si tous les peuples possèdent des mythes et des légendes plus ou moins semblables, cela tient simplement à leur ressemblance psychique et au petit nombre des combinaisons imaginatives possibles.

A. VAN GENNEP.

VINCENT A. SMITH. — **Asoka, The Buddhist Emperor of India** (with illustrations). — Oxford. Clarendon Press. 1901, pp. XVI-204, 3 sh. 6 d. (Rulers of India series).

M. Vincent Smith appartient à cette élite de fonctionnaires qui ont toujours fait l'honneur de l'administration anglo-indienne et qui maintiennent les nobles traditions fondées par les William Jones et les Colebrooke. Les charges d'un poste élevé ne l'ont pas empêché de consacrer une part de ses efforts à l'étude du passé ; la numismatique de l'Inde ancienne lui doit en particulier des contributions considérables qui l'ont classé au premier rang des spécialistes. Rentré en Angleterre, il utilise les loisirs d'une retraite laborieuse à préparer une histoire de l'Inde. Le présent volume en est un chapitre détaché. Un caprice ironique du sort a rejeté en dehors de la série régulière des *Rulers of India* le plus grand et le plus admirable des empereurs hindous ; Açoka a dû céder le pas à la multitude des concurrents qui se sont disputé son héritage, des Mongols à Dupleix et de Clive aux vice-rois britanniques ; il partage les honneurs d'une série supplémentaire avec James Thomason. Mais les lecteurs de M. Smith rétabliront sans peine la perspective faussée. A défaut d'une image complète et détaillée que l'histoire encore rudimentaire est impuissante à tracer, ils verront s'évoquer en traits larges, mais précis, la physionomie originale d'un prince strictement hindou, contre qui la légende et l'histoire semblent avoir conspiré à l'envi, rendu à la science après des siècles d'oubli ou de fiction par une suite de

trouvailles inespérées et par un déchiffrement de génie. M. Smith, en historien sévère, a résolument rejeté dans un appendice, sans prétendre à les interpréter, les traditions du bouddhisme indien et singhalais ; cette intransigeance farouche, *summum jus, summa injuria* — se justifie à coup sûr comme une réaction contre Lassen et son école, trop disposés à tout admettre en bloc. Mais une critique impartiale, fondée sur de nouveaux documents, arrivera sans aucun doute à analyser ces documents et à y reconnaître un résidu historique ; de fait, M. Smith lui-même signale à plusieurs reprises l'accord des deux séries.

La substance du livre est fournie naturellement par les inscriptions mêmes : l'auteur ne se pique pas d'en apporter une interprétation personnelle ; il prend pour guides Bühler et M. Senart. Autour de l'épigraphie il dispose quelques données fournies par Mégasthène, quelques renseignements dus à l'archéologie. Le tableau, ainsi façonné en mosaïque, s'anime pourtant d'un souffle de vie vraie, par ses rapprochements ingénieux et discrets avec l'Inde actuelle. M. Smith est familier avec les Hindous ; il l'est aussi avec l'Inde, et surtout avec le Magadha. Il décrit les monuments en homme qui les a vus et visités pour la plupart, en archéologue instruit et sagace. Par là cet ouvrage de vulgarisation intéresse et atteint les spécialistes. Les deux illustrations qui l'accompagnent sont choisies avec goût et exécutées avec soin : l'une, qui représente le pilier au lion de Lauriya-Nandangarh (*sic*, et non Navandgarh comme écrit à tort Cunningham) met sous les yeux du lecteur un monument intact où s'affirme l'élégance et l'audace des architectes d'Açoka ; l'autre reproduit l'inscription admirablement préservée du pilier de Lumbini, la plus magnifique trouvaille de l'archéologie indienne en ces dernières années [1].

SYLVAIN LÉVI.

AD. HARNACK. — **Socrates und die alte Kirche.** — Plaquette de 24 p. ; Giessen. Ricker ; prix : 50 pf.

Discours de rectorat. M. Harnack a voulu concentrer dans un diptyque — Christ et Socrate — la rencontre de la tradition évangélique palestinienne et de

1) Il y aurait quelque pédantisme à discuter les menus détails dans un livre de vulgarisation, aussi satisfaisant en son ensemble. C'est évidemment par un *lapsus* que l'ouvrage de M. Senart « les Inscriptions de Piyadasi » est indiqué comme publié en 1878 (p. 104, n.). Le 1er volume est de 1881 ; le 2e, de 1886. Le nom de l'école Vaibâdhyavâdina (p. 171) est une méprise évidente pour Vibhajyavâdin, et qui résulte sans doute d'une demi-confusion avec le nom des Vaibhâsikas. — Corriger aussi Sarvâstivâdina (*ib.*) en vâdin. Enfin la traduction adoptée pour Priyadarçin « the Humane » (16, et *pass.*) me semble tout à fait inexacte. Je pense (*cf.* Quelques Termes des Inscriptions ksatrapas, dans *Journ. As.*, janv.-févr. 1902) que Priyadarçin est une épithète générique fournie par le protocole royal, et n'exprime rien de plus individuel que le titre de Majesté ou de Sire.

l'esprit grec, d'où est sorti au IIe et au IIIe siècle le Christianisme historique. Il nous montre Socrate devenant par sa mort pour la cause de la vérité l'initiateur de la vie supérieure dans le monde antique; les premiers apologètes grecs et les théologiens d'Alexandrie le considérant comme un précurseur qui a reçu la révélation partielle du Logos, mais les Latins, déjà avec Tertullien, mais surtout avec Lactance et avec saint Augustin, repoussant de plus en plus ces honneurs illégitimes décernés à un sage qui, malgré tout ce qu'on pouvait faire valoir en son honneur, n'en était pas moins resté dans le paganisme. Pour saint Augustin, les vertus des païens les plus éminents ne sont plus que des *splendida peccata*. Philon, Josèphe, Virgile sont devenus des Pères de l'Église avant la lettre. Socrate a été laissé de côté.

Tout en reconnaissant le rétrécissement de l'horizon chrétien dans la théologie exclusive et intransigeante de l'Occident, M. Harnack pense cependant qu'il y avait dans la thèse de saint Augustin le point de départ d'une conception plus juste et plus approfondie des rapports du Christianisme et de la philosophie grecque. Aujourd'hui, dit-il en concluant, nous ne faisons plus du Christ un maître de philosophie et nous ne prétendons plus faire de Socrate un chrétien par anticipation. Ce qui ne nous empêche pas de penser, avec Justin Martyr, que le Logos a agi aussi en Socrate.

Le discours de M. Harnack n'est donc pas une comparaison de Socrate et du Christ, mais plutôt un tableau de l'opinion que les chrétiens du monde antique ont eue sur Socrate. Peut-être l'éminent historien a-t-il un peu exagéré la place que Socrate tenait dans la pensée du monde antique à l'époque où se forma le christianisme. Était-il vraiment considéré comme le maître de la vie supérieure? Homère, Hésiode, Virgile, les grands poètes en qui la tradition avait trouvé ses plus éloquents interprètes, n'étaient-ils pas, d'une façon bien plus effective que Socrate, les inspirateurs de l'éducation de la jeunesse dans les écoles de rhéteurs? Ne sont-ce pas justement les chrétiens qui ont mis en lumière les analogies entre la condamnation du Christ et celle de Socrate, pour montrer aux païens que la mort ignominieuse que l'on reprochait à Jésus, n'était pas une preuve d'indignité, mais qu'au contraire le sort réservé au père de la sagesse grecque avait été en quelque sorte la consécration de sa [dignité spirituelle?

Mais nous aurions tort de vouloir serrer de trop près un discours universitaire, comme s'il s'agissait d'une dissertation publiée dans une revue érudite. Mieux vaut reconnaître une fois de plus le talent de M. Harnack pour vivifier tout ce qu'il touche. Assurément, les auditeurs de sa harangue rectorale ont dû passer une heure aussi agréable qu'instructive à l'écouter.

Jean Réville.

Dr J. M. S. Baljon. — **Geschiedenis van de boeken des Nieuwen Verbonds.** — Groningen, Wolters, 1901.

Félicitons d'abord l'auteur d'avoir intitulé son ouvrage *Histoire des livres du N. T.*, au lieu d'employer le terme, traditionnel en théologie, de « Introduction aux livres du N. T. ». Ce titre plus moderne et plus exact nous fait espérer de voir l'ancienne discipline théologique de l'*Introduction* prendre un caractère toujours plus strictement historique, ne craignant pas de dépasser les limites de notre recueil canonique et d'échapper, à l'occasion, à ses divisions parfois artificielles. Espérance réalisée en partie dans le livre de M. B., qui ajoute par ex. à son étude des évangiles canoniques un rapide aperçu des évangiles apocryphes des Ébionites, des Hébreux, des Égyptiens, de Pierre, etc.

Son ouvrage n'en est pas moins composé sur le modèle de ce qu'on appelle « Introduction » en théologie. Il contient une étude détaillée de chaque livre du canon (Introd. spéciale), et traite ensuite des questions de textes, de manuscrits, de traductions, de formation du recueil canonique (Introd. générale). Le tout forme une œuvre compacte de 624 pages serrées, coupées par de très rares alinéas, alourdies encore par les notes et les citations fondues dans le texte. M. B. serait sans doute peu touché du reproche de n'avoir pas sacrifié à l'agrément et à l'art dans cet ouvrage strictement scientifique. Mais il est certainement plus sensible à un inconvénient plus grave de ces travaux de longue haleine qui reprennent toutes les questions par leur base : pendant leur longue gestation, d'autres études paraissent incessamment, ouvrant de nouveaux points de vue, qui modifient à chaque instant tel ou tel point particulier. C'est ainsi que l'auteur avoue dans sa Préface, n'avoir pu tenir compte des nouvelles éditions des *Introductions* de *Zahn* et de *Jülicher* et du *IVe Évangile* de *Jean Réville*, parus pendant la correction de ses épreuves. C'est sans doute pour une raison analogue que deux lignes seulement sont consacrées à l'hypothèse pourtant intéressante du récent ouvrage de *Wendt* (*Das Johannesevangelium*, 1900), d'après laquelle il faudrait distinguer dans le IVe Évangile un noyau johannique de la rédaction postérieure. Enfin l'histoire très détaillée et très copieuse des diverses étapes par lesquelles a passé la question synoptique, nous laisse encore à désirer une exposition plus précise de l'état actuel de la question et les opinions personnelles de l'auteur à ce sujet.

Reconnaissons toutefois que cette surabondance consciencieuse et minutieuse de détails, si elle présente des inconvénients dans un livre, est la forme la mieux appropriée à un cours, et c'est d'un cours qu'il s'agit ici. On doit trouver dans un manuel, qui se consulte plutôt qu'il ne se lit, les renseignements les plus précis et les plus complets sur chaque point de la science dont il s'occupe. A ce même point de vue, un manuel remplit son rôle en ne donnant comme certains que les résultats définitivement acquis de la science. Il faut donc féliciter l'au-

teur de s'en tenir à une critique très modérée et très sage, quand même on pourrait la trouver trop conservatrice dans un ouvrage d'un autre genre. *Nec temere, nec timide* est sa devise. Attitude d'autant plus louable que M. B. ne laisse rien ignorer d'une critique plus avancée, et qu'il nous fait impartialement connaître les hypothèses les plus aventureuses des radicaux hollandais *Pierson*, *Loman*, *Van Maanen*, qui, sur les traces de Bruno *Bauer*, nient l'authenticité des quatre épîtres pauliniennes universellement incontestées.

C'est sur cette note de consciencieuse impartialité et de haute indépendance que nous terminons — nos objections ne portant que sur le genre et non sur son ouvrage — en remerciant M. B. de cet excellent manuel que nous ne saurions trop recommander à tous ceux qui s'intéressent à la critique du N. T.

GEORGES DUPONT.

TH. TREDE. — **Der Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche.** — Gotha, Perthes, 1901.

M. Trede fut pasteur de la communauté allemande à Naples. Il eut sous les yeux le tableau du catholicisme du sud de l'Italie et le présenta au public dans un premier ouvrage dont le titre indique l'idée dominante : « Le paganisme dans l'Église romaine, tableaux de la vie religieuse et morale du sud de l'Italie. »

Le volume de 264 pages in-8° que nous étudions est un ouvrage posthume publié par les soins de M. Diestel, dans lequel M. Trede a étudié spécialement la croyance aux miracles : 1° dans le paganisme gréco-romain (9 chapitres); 2° dans l'Église chrétienne du temps de Constantin (11 chapitres).

La croyance aux miracles constituait l'essence du paganisme. Les mythes de la forme la plus différente séduisaient tour à tour l'imagination des peuples, mais ils reposaient tous sur la même notion fondamentale : la croyance aux miracles. Le miracle au sens païen, c'était la manifestation évidente d'une divinité qui affirmait son existence et sa puissance par un prodige. Le miracle était la raison d'être de la religion ; les dieux ne se croyaient obligés d'intervenir dans le cours naturel des choses qu'en faveur des hommes qui leur offraient des sacrifices. Miracles de la part des dieux, sacrifices de la part des hommes, ces actes étaient étroitement liés. « Do ut des ». Tel était le principe religieux du paganisme.

Les miracles païens se divisaient en deux catégories : les miracles cultuels : oracles rendus dans le sanctuaire où parlait le dieu, guérisons opérées dans son temple, et les miracles extracultuels : ceux de la magie et de la sorcellerie. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, ce besoin de merveilleux avait créé dans tout l'empire un état d'esprit favorable aux inventions les plus extravagantes. Les types des Peregrinus Proteus et des Apollonius de Tyane sont

les produits de ce milieu. Alexandre d'Abonoteichos et d'autres sorciers savent l'exploiter à leur profit.

C'est ce besoin de merveilleux que l'Église chrétienne, devenue religion officielle, dut satisfaire : *Victi victoribus leges dederunt*. La conception païenne du miracle-prodige s'introduisit dans l'Église.

Le christianisme devait faire concurrence au paganisme et le vaincre sur son propre domaine, celui des miracles. Aux miracles païens s'opposent des miracle chrétiens : les formules magiques païennes sont remplacées par les signes de croix, les tombes des martyrs deviennent des buts de pèlerinages, des lieux de guérisons et font concurrence aux temples d'Esculape, à Épidaure et à Rome. Les anachorètes attirent eux aussi les foules : ils opèrent au nom du Christ les prodiges les plus extraordinaires et mettent en fuite les démons par le signe de la croix. Les plus grands esprits du temps propagent les légendes ou les inventent : Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostôme sortent des écoles païennes tout imprégnés des mythes du paganisme et exercés à la rhétorique. En habiles avocats, ils savent user du « mensonge avantageux » pour entraîner les foules. Eusèbe crée ainsi la légende de la vision de Constantin, Athanase orne de miracles sans nombre la vie de saint Antoine. Enfin, les divinités chrétiennes supplantent les divinités païennes. Isis disparaît devant Marie, la mère de Dieu, Esculape devant le Christ. Mais on ne détruit que ce qu'on remplace : sous le nom de Marie c'est toujours Isis, la *domina regina cœlorum* qui est adorée; sous le nom de Christ, c'est Esculape, le « σωτήρ », le « ἰατρός » dont on implore le secours. Dans le christianisme déformé le paganisme survit. « Le seul miracle authentique de cette époque, conclut M. Trede, c'est que le christianisme n'ait pas complètement péri dans cette atmosphère viciée. »

L'auteur use et peut-être abuse d'une érudition considérable pour appuyer chacune des ces thèses. L'ouvrage entier est un recueil de citations relatives au miracle et réparties tant bien que mal dans les différents chapitres. Le lecteur a souvent l'impression de piétiner sur place.

M. Trede étudie l'introduction dans le christianisme de la notion païenne de miracle, à l'époque de Constantin. Mais, depuis la fixation des récits évangéliques, il y a eu une notion du miracle dans l'Église chrétienne. Quelle était cette notion chrétienne primitive ? Quelle différence présentait-elle avec la notion païenne? Enfin, en quoi a consisté la déformation de cette notion que M. Trede constate au IVe siècle? On aimerait connaître l'opinion de M. Trede sur ces points.

A. Jundt.

G. Gabrieli. — **Gesù Cristo nel Qorano** (dal *Bessarione*, Rivista di studi Orientali, anno V, vol. IX, fascicolo 55-56). — Roma, 1901 (31 p.).

Nous attirons l'attention des lecteurs, qui s'intéressent soit à l'Islamisme, soit au Christianisme, sur l'étude fort bien faite de Gabrieli, « Jésus-Christ dans le Coran ».

Après avoir remarqué que, tandis que Mahomet a souvent été calomnié et invectivé par les auteurs chrétiens, Jésus au contraire a toujours été respecté par les Musulmans, et par Mahomet qui le considère comme le plus grand prophète avant lui, Gabrieli expose, en citant les textes, ce que le Coran sait de Jésus.

L'auteur recherche l'origine des connaissances que Mahomet possède sur Jésus. Il les trouve tout d'abord dans les relations que Mahomet a eues, pendant ses voyages, avec des Juifs et des Chrétiens. Mais Mahomet n'a connu la personne et l'enseignement de Jésus que par l'intermédiaire d'hérétiques, répandus ou réfugiés en Arabie (Béryllidiens, Collyridiens, etc.). De là les erreurs qu'il partage sur la mort apparente de Jésus, sur Marie personne de la trinité, etc.

Mahomet a aussi puisé dans la tradition des Évangiles prophétiques. Gabrieli a mis un soin tout particulier à mettre en évidence les rapports du Coran avec les apocryphes du Nouveau Testament. Quant aux Évangiles canoniques, celui qui paraît avoir le plus de relations avec le Coran, c'est celui de Luc.

Nous félicitons l'auteur de son travail judicieux. Il est vraiment nécessaire qne l'on répande dans le public des notions vraies et exactes sur Mahomet et le Coran. Tant d'erreurs ont été dites sur l'un et sur l'autre! Tant de préjugés circulent encore sur eux!

Édouard Montet.

CHRONIQUE

FRANCE

Nécrologie. — Depuis la publication de notre dernière livraison la *Revue* a perdu en la personne de M. *Léon Feer* un de ses plus anciens collaborateurs. M. Feer était un des rares Français capables de parler avec compétence des choses tibétaines. Son concours, à ce titre, nous était précieux. Né à Rouen en 1830, il n'était entré qu'en 1842 à la Bibliothèque Nationale, où il a travaillé à la rédaction de plusieurs catalogues de manuscrits orientaux. Il y suivit toute la filière hiérarchique jusqu'à sa nomination de conservateur adjoint en 1900. A deux reprises, à l'École des Langues orientales vivantes et au Collège de France, il fut chargé de cours. Mais il était plus apte au travail de cabinet qu'à l'enseignement. C'était un érudit modeste, timide, doué d'une grande persévérance et d'une laborieuse patience. C'est lui qui a catalogué, « avec savoir et abnégation », écrit M. Léopold Delisle dans la Préface, les Papiers d'Eugène Burnouf conservés à la Bibliothèque Nationale (in-8, Paris, 1899). Dans les *Annales du Musée Guimet* il a donné, au t. II, une traduction augmentée de diverses additions et de remarques, de l'*Analyse du Kandjour et du Tandjour*, écrite par Alexandre Csoma de Kŏrŏs ; — au t. V des *Fragments extraits du Kandjour*, traduits du tibétain ; — au t. XVIII, l'*Avadana Çataka*, cent légendes bouddhiques, traduites du sanscrit. Dans la « Bibliothèque orientale elzévirienne » il a publié une traduction du *Dhamapada* tibétain, et dans la « Collection de Contes et de chansons populaires », *Les trente-deux récits du trône*, traduits du bengali. M. Léon Feer était un des collaborateurs les plus actifs du *Journal Asiatique* et de plusieurs autres revues d'un caractère plus général. De plus, il laisse un nombre considérable de travaux inédits dont il faut espérer que l'on saura tirer parti.

*
* *

M. *Alexandre Bénazet*, attaché au Musée d'Ethnographie du Trocadéro, a publié dans la « Bibliothèque d'études des Annales du Musée Guimet » (t. XIIIe), *Le théâtre au Japon, ses rapports avec les cultes locaux*, un vol. gr. in-8° de v et 302 p., avec de nombreuses illustrations, travail qui lui a déjà valu le doctorat ès-lettres. Au Japon comme ailleurs, les origines du théâtre sont religieuses. Mais, tandis qu'en Europe, il s'est promptement émancipé de la tutelle

ecclésiastique sous l'action d'autres influences, au Japon le souvenir de l'origine liturgique du drame s'est maintenu à travers les siècles avec persistance. C'est là ce qui fait, au point de vue de l'histoire littéraire générale, l'intérêt tout particulier de l'histoire du théâtre japonais. Isolé dans son archipel, le peuple s'est développé dans son individualité, sans que la pénétration de races étrangères en ait modifié le caractère. « Le drame japonais, dit M. Bénazet, nous apparaît comme un organisme qui s'est développé spontanément, par sa seule force intime, et qui garde, sous les formes transitoires des œuvres, son existence propre et continue. Il offre au critique un ensemble complet par lui-même, dont l'analyse découvrira l'évolution nécessaire, plus ou moins modifiée par le mouvement des idées, par le progrès social, par le contact des races étrangères »... « Hiératique à l'origine, comme les autres arts du Japon, il est resté hiératique ; c'est le drame sacré ou *nô*. A la vérité, un système romantique et populaire s'est formé au XVIIIe siècle sous le nom de *shibaï* ; c'est le drame profane. Mais l'antique théâtre religieux vit toujours, scrupuleusement conservé par la piété des lettrés. De véritables mystères sont représentés encore aujourd'hui dans les fêtes traditionnelles ou *matzouri*, qui contiennent sans doute les origines lointaines du théâtre » (p. IV et V).

L'ouvrage est divisé en cinq parties : I. Matzouri et Mystères ; II. Drame sacré ; III. Drame profane ; IV. Les procédés littéraires ; V. La pratique du théâtre.

***

M. *A Houtin* publie chez Goupil, à Laval, une curieuse étude intitulée : *Les origines de l'Église d'Angers ; la légende de saint René* (in-8 de 79 p.). Il y a là un exemple des plus instructifs de la manière dont se forme une légende. A l'origine il est dit, au VIIe siècle, de saint Maurille qu'il obtint par ses prières qu'une femme stérile devînt mère. L'enfant de ce miracle est naturellement voué à l'Église. Au IXe siècle saint Maurille, non seulement provoque la naissance de l'enfant, mais comme celui-ci meurt pour ne pas avoir reçu la confirmation, il le ressuscite. De là le nom de Renatus. Saint René est devenu le successeur de saint Maurille, quoique l'on ait la preuve que le véritable successeur s'appelait Thalasius. A la fin du XIIIe siècle, à l'époque où les comtes d'Anjou étaient rois de Naples, il est identifié avec un saint René, de Sorrente. Bientôt on a de lui des reliques ; celles-ci accomplissent des miracles à leu tour. Par une persistance remarquable du trait originel dont sont sorties la personne et l'histoire de saint René, il est resté un merveilleux intercesseur pour assurer aux femmes stériles la progéniture tant désirée et pour les protéger au moment de leur délivrance. — Combien les mythologues ne devraient-ils pas faire leur profit de ces études critiques des légendes de saints, où l'on voit à l'œuvre, dans des conditions beaucoup plus accessibles souvent qu'aux temps éloignés ou dans des régions mal connues, les mêmes facteurs qui ont travaillé à la formation des mythes ! La publication de M. Houtin mérite d'être

lue pour elle-même autant que pour la portée plus générale que nous lui reconnaissons.

***

MM. *Ernest Morel,* professeur à Neuchâtel, et *G. Chastand,* de Paris, ont publié chez Bridel, à Lausanne, et chez Fischbacher, à Paris, une *Concordance des évangiles synoptiques,* en français, qui nous paraît appelée à rendre de grands services à tous ceux qui ne peuvent recourir aux Concordances du texte grec. La principale innovation de ce travail, du moins celle qui saute aux yeux tout d'abord, c'est que chaque évangile est imprimé sur un fond d'une teinte particulière, Marc sur fond blanc, Matthieu sur rose et Luc sur vert. Les fragments juxtaposés des synoptiques ressortent ainsi très clairement à première vue. Mais les auteurs ne se sont pas bornés à une simple disposition synoptique des trois premiers évangiles. Au bas de chaque paragraphe ils ont placé : 1° des notes critiques destinées à signaler quelques-unes des principales variantes du texte grec; 2° des parallèles empruntés à d'autres livres de la Bible et accompagnés parfois de notes exégétiques empruntées à Reuss, à Godet et à Lutteroth; 3° pour les citations de l'Ancien Testament, les divergences entre le texte hébreu et celui de la version grecque des LXX; 4° les principales variantes de treize versions françaises. Le texte même est celui du commentaire de Bonnet, dans la sconde édition revue par M. Schrœder. Dans quelques passages — on ne voit pas bien pour quelle raison — les auteurs ont admis dans le corps même de la synopse des fragments du IVe évangile.

***

Les éditeurs Lechevalier, Leroux et Maisonneuve ont mis en vente les Actes du *Congrès international des traditions populaires* qui s'est réuni à Paris du 10 au 12 septembre 1900. Ce volume de x-150 pages contient la liste des membres, les discours et les communications, les unes *in-extenso*, les autres résumées. Dans celle de M. Raoul Rosières, sur les *Lois de la vie des légendes*, dont seules les conclusions sont données, nous relevons les propositions suivantes : 1° Loi des origines : « Chez tous les peuples de même capacité mentale, l'imagination procède pareillement et arrive parfois à des créations légendaires semblables ». — 2° Loi des transpositions : « A mesure que la renommée d'un héros faiblit, la légende qui avait été créée pour l'honorer, le quitte et s'attache à un héros plus fameux ». — 3° Loi des adaptations : « Toute légende qui change de milieu se transforme pour s'adapter aux conditions ethnographiques et sociales de ce nouveau milieu ».

Parmi les communications reproduites nous signalons celles de M. *R. Basset*, sur l'Union fait la force, de M. *Paul Sébillot* sur les Légendes mégalithiques, de M. *N. W. Thomas* sur la Danse totémique en Europe, de M. *Stanislas Prato* sur la Divine Comédie de Dante au point de vue des mythes orientaux et de la tradition populaire, etc.

***

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Séance du 7 mars : M. *Clédat*, membre de l'Institut archéologique français du Caire, annonce la découverte, à Baouit, d'une église copte, ornée de peintures et de sculptures de qualité supérieure à celles que l'on trouve généralement sur les monuments coptes.

M. *B. Haussoullier* a reçu de M. de Morgan un osselet en bronze, dont l'inscription prouve que ce fut une offrande à Apollon Didyméen. Elle doit provenir du temple consacré à ce dieu sur le territoire de Milet. Pausanias et Strabon prétendent que ce temple fut pillé par Xerxès et que les offrandes furent transportées à Ecbatane. Hérodote attribue le pillage à Darius et dit que les objets furent recueillis à Suse. Comme M. de Morgan a trouvé cette offrande à Suse, le témoignage d'Hérodote reçoit une confirmation décisive, au détriment de celui de Strabon.

ANGLETERRE

M. *George Saint-Clair*, qui nous est déjà connu par un gros livre intitulé *Creation records discovered in Egypt, studies in the Book of the Dead*, publié par l'éditeur Nutt, en 1898, a fait paraître, cette fois chez Williams et Norgate, deux volumes plus gros encore sous le titre : *Myths of Greece explained and dated*. C'est l'application à la mythologie grecque du système qu'il avait précédemment appliqué aux mythes de l'Égypte et que M. Maspero, en rendant compte ici même (t. XL, p. 124-126) résumait ainsi : les mythes de l'Égypte « révèlent un système astro-religieux et racontent l'histoire vraie du progrès de l'astronomie, des corrections successives du Calendrier, des changements de la théologie, avant le temps de l'histoire écrite ». La mythologie hellénique se transforme à son tour en allégorie astronomique; les prêtres de la période préhistorique deviennent des savants qui ont observé des phénomènes célestes dont leurs successeurs, trompés par leurs relations poétiques des faits, ont perdu le sens jusqu'à ce que, beaucoup plus tard, des observateurs sagaces les découvrent à nouveau. Le nouvel ouvrage de M. Saint-Clair présente les mêmes qualités et les mêmes défauts que le précédent. Il y a un grand nombre de remarques ingénieuses, de vastes connaissances, mais une critique des textes tout à fait insuffisante, une facilité étonnante à se servir de documents tardifs pour en tirer des conclusions sur l'époque préhistorique, enfin une déplorable tendance à expliquer par un seul et même procédé toutes les variétés de la mythologie.

ALLEMAGNE

Le XIIIe Congrès international des Orientalistes se tiendra à Hambourg du 4 au 10 septembre 1902. Les adhésions doivent être envoyées au trésorier, M. Albrecht O'Swald, 22. Grosse Bleichen, Hambourg. La cotisation est fixée à 20 marks pour chaque membre et à 10 marks pour chaque dame introduite par un membre, à condition qu'elle lui soit directement apparentée. Le Congrès comportera les sections suivantes : 1° Linguistique, Généralités indo-germaniques; 2° Inde et Iran; 3° Extrême-Orient; 4° Asie centrale et orientale; 5° Section sémitique générale; 6° Islamique; 7° Langues égyptienne et africaines; 8° Actions et réactions de l'Orient et de l'Occident dans l'antiquité, au moyen âge et dans les temps modernes (y compris les études byzantines); 9° Section coloniale.

Cette dernière section a été ajoutée par le comité organisateur, composé surtout de magistrats hambourgeois et d'hommes d'affaires, mais où ne figure, nous semble-t-il, aucun professeur d'université. Ce sera celle qui attirera certainement le plus l'intérêt local. Le Congrès de Hambourg semble destiné à avoir un caractère plus pratique, plus ethnographique et économique, que les précédents. A condition que cela ne devienne pas la règle, il n'est pas mauvais que ce Congrès se différencie un peu des autres.

Publications : 1° M. *Albert Thumb* a publié chez Trübner, à Strasbourg, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* (gr. in-8° de VIII et 275 p.). Ce travail offre un grand intérêt pour les interprètes du Nouveau Testament, de la littérature judéo-alexandrine, des Pères apostoliques et des apologètes chrétiens. L'auteur connaît aussi bien le grec médiéval et le grec moderne que la langue classique; il est ainsi particulièrement qualifié pour apprécier la valeur historique du grec hellénistique. Bien loin d'y voir une simple dégénérescence de la langue classique, il montre comment la disparition des dialectes jointe à des influences étrangères provoqua la formation de cette langue universelle que fut la κοινή et comment celle-ci, à son tour, renferme en germe bien des particularités qui se développeront dans le grec médiéval. L'histoire entière de la langue grecque se déroule ici d'une façon très instructive.

2° Le premier volume de la *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, du professeur E. Schürer, contenant l'introduction et l'histoire politique, a paru récemment en 3e et 4e édition (double édition, à cause de la notable augmentation du tirage), chez Hinrichs, à Leipzig. L'auteur nous informe que le texte n'a pas subi de modifications essentielles, mais le nombre des additions de détail est cependant assez considérable pour avoir nécessité une augmentation de volume de 127 pages. Ce sont surtout les inscriptions découvertes ou étudiées en ces dernières années et les documents sur papyrus qui ont exigé des notices complémentaires. L'index qui, dans les précédentes éditions, était

joint au premier volume, parce qu'il avait été publié après les deux autres, en est maintenant séparé. Il sera publié à part sous peu.

3° La 3e édition du premier volume du *Handcommentar zum Neuen Testament*, du professeur *H. J. Holtzmann*, consacré aux évangiles synoptiques et aux Actes des Apôtres, est achevée depuis peu (Tubingen, Mohr). Il est superflu de faire l'éloge de ce commentaire ; il est l'instrument de travail indispensable de ceux qui veulent faire une étude scientifique du Nouveau Testament. M. Holtzmann l'a mis au point dans cette nouvelle édition, en utilisant les données nouvelles qu'ont fournies les travaux exégétiques et philologiques des dernières années. Il a dû surtout le retoucher en ce qui concerne l'établissement du texte des *Actes*, en soumettant à une critique judicieuse la préférence accordée systématiquement au texte dit occidental par M. Blass et ses disciples. M. Holtzmann est un juge trop expérimenté pour se laisser entraîner par l'enthousiasme des thèses nouvelles. Il ne méconnaît pas la valeur de certaines variantes du ms. *D*, mais il se refuse à le suivre aveuglément au détriment du texte établi par une critique moins exclusive.

4° M. le professeur *Krüger* commence chez Schwetschke (Berlin) la publication d'une Bibliographie théologique annuelle, avec le concours de nombreux érudits groupés autour de M. Nestle : *Bibliographie der theologischen Literatur für das Jahr* 1900 (1 vol. in-8 de III, 342-VII p.). Cette blibliographie nous paraît appelée à rendre les plus grands services. Elle comprendra non seulement les ouvrages publiés en allemand ou en d'autres langues, mais aussi les mémoires et articles des revues et des recueils, le tout systématiquement groupé par matière pour l'ensemble d'un année. Elle ne coûte que 2 marks par an. Ce prix extraordinairement modique peut être accepté par l'éditeur, parce que la plus grande partie de cette bibliographie n'est que la reproduction des titres d'ouvrages ou d'articles analysés dans le *Theologischer Jahresbericht* ; mais au lieu d'avoir à les chercher à travers cette revue désormais considérablement grossie, on les trouvera rapidement dans des listes scrupuleusement classées.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DU GNOSTICISME

AU IIe ET AU IIIe SIÈCLE

Ce n'est pas sans raison que le gnosticisme paraissait si redoutable aux défenseurs de l'Église. Il a fait courir au christianisme naissant les périls les plus graves. On comprend la sévérité des jugements qu'il a provoqués. Ce qui est moins excusable, c'est le parti pris des écrivains ecclésiastiques de présenter l'hérésie sous le jour le plus défavorable. Dans la description qu'on en fait, on néglige tout ce qui pourrait agréer à la piété chrétienne. Dans les systèmes gnostiques, on a soin de mettre en pleine lumière les aspects propres à les faire paraître odieux ou ridicules. La partialité et la passion ont manifestement obscurci le jugement de la plupart des anciens héréséologues. Plusieurs, comme Épiphane, sont justement suspects de mauvaise foi. A vrai dire, il n'y a, parmi les écrivains ecclésiastiques que Clément d'Alexandrie et Origène qui aient traité du gnosticisme avec intelligence et parfois avec impartialité.

Les vues qu'Irénée, Épiphane, Théodoret ont transmises sur le gnosticisme ont fait autorité. C'est sur elles que s'est formée l'opinion traditionnelle. Celle-ci n'a pas varié pendant des siècles. Au XVIIe siècle, Tillemont la reproduit avec de rares rectifications. Il est l'organe compétent de l'opinion officielle sur l'hérésie gnostique.

Avec l'éveil de l'esprit critique au XVIIIe siècle, commence

pour l'histoire du gnosticisme une ère nouvelle. On va enfin l'étudier avec indépendance. On ira, par réaction, parfois trop loin. De maladroits érudits seront plus préoccupés de blanchir les hérétiques que de rechercher la vérité historique sur leur compte. Bayle, dans les articles de son Dictionnaire, sur les Caïnites et Marcion donne le signal de la critique indépendante. De Beausobre et Moscheim jettent de vives clartés sur l'histoire des sectes gnostiques[1]. On peut encore les consulter avec fruit. Au siècle suivant paraissent les travaux d'ensemble de Néander, de Matter, de Christian Baur. Chacun s'efforce, sans grand succès, de définir le gnosticisme et d'en trouver la formule. Baur y voyait le précurseur de l'hégélianisme.

Assurément les travaux des érudits et des historiens que nous venons de nommer ont de réels mérites. Il n'en est pas moins vrai qu'ils n'ont pas réussi à expliquer le gnosticisme. Celui-ci a été, jusque dans les derniers temps, une énigme bizarre et indéchiffrable même pour les hommes les plus versés dans l'histoire du christianisme des premiers siècles. On n'en voit pas clairement la raison d'être; on ne se rend compte ni du rôle qu'il a joué ni de l'influence qu'il a exercée sur l'Église chrétienne. On n'est même pas fixé sur ses véritables origines. En somme, le gnosticisme passe pour une aberration dont aurait été frappé l'esprit humain au IIe siècle. Il faudrait y voir un accès subit et passager de délire métaphysique. Renan l'appelait « une sorte de croup des plus dangereux » qui faillit étouffer le christianisme « au sortir des langes »[2].

De telles explications ne le sont qu'en apparence. L'historien ne peut s'en contenter. Le gnosticisme est un fait beau-

1) De Beausobre, *Histoire de Manichée et du Manichéisme*, où l'on justifie cette hérésie de plusieurs imputations outrées et souvent fausses. Amsterdam, 1739.

Moscheim, *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*, 1753.

2) *L'Église chrétienne*, p. 140.

coup trop considérable pour qu'on se permette de l'exécuter en quelques phrases brillantes.

Les études, que les trente dernières années ont vu paraître sur ce grand sujet, ont mis en pleine lumière le défaut capital des études plus anciennes. Ce qui leur a manqué à toutes, c'est la critique approfondie des sources. Elle n'est pas entièrement absente des travaux de Néander, de Matter ou de Baur, mais elle est tout à fait insuffisante et superficielle. Il faut dire qu'au temps où écrivaient ces historiens, dont l'un fut justement le créateur de la critique historique, on ne pratiquait pas encore, comme nous le faisons, la critique littéraire des documents antiques. Celle-ci s'ébauchait dans le domaine du Nouveau Testament qu'elle allait transformer. On ne soupçonnait pas encore la révolution qu'elle allait opérer dans l'étude de l'Ancien Testament. Ce sont ces hauts faits qui consacrèrent la réputation de la critique historique. Chacun put se rendre compte de la puissance de ses méthodes. On s'empressa de les appliquer à la littérature patristique et notamment aux documents relatifs au gnosticisme. C'est précisément ce qui distingue les travaux de MM. Lipsius, Harnack, Hilgenfeld de ceux de leurs devanciers et c'est ce qui en fait la supériorité. Ce qui prouve, une fois de plus, l'excellence de la méthode critique, c'est que les travaux qui l'appliquent ont déjà éclairci mainte partie de l'histoire du gnosticisme. En ce qui concerne cette histoire au IIe siècle, il y a des résultats que l'on doit considérer comme acquis.

Le moment est venu, croyons-nous, non seulement de coordonner et de fixer ces résultats, mais aussi de déduire des travaux des trente dernières années des règles précises pour l'étude de l'histoire du gnosticisme. Il ne suffit pas d'appliquer à cette étude les principes généraux de la critique historique, elle comporte une méthode spéciale qu'il n'y a qu'à dégager des excellents travaux des dernières années. Pourquoi l'histoire du gnosticisme est-elle encore si obscure et si confuse en dépit de ces travaux? C'est parce qu'on n'y

traité intitulé : *Adversus omnes haereses* faussement attribué à Tertullien. Philaster, évêque de Brescia, écrit vers le même temps qu'Épiphane un *De haeresibus*, ouvrage analogue de tous points à celui de l'évêque de Salamis.

M. Lipsius compare ces trois auteurs pour la période de l'histoire du gnosticisme qu'il étudie; il compte que cette comparaison fera la lumière sur les sources qu'Épiphane a utilisées. Il l'a faite très détaillée et en a tiré les quatre thèses suivantes.

1° Pseudo-Tertullien, Philaster et Épiphane ont eu entre les mains un écrit plus ancien sur les hérésies. Ils en ont tous trois fait usage pour l'histoire du gnosticisme jusqu'au IIIe siècle. Il est possible d'extraire cet écrit de nos trois auteurs. Épiphane en incorpore constamment des fragments, mais il les noie dans ses amples notices. Pseudo-Tertullien et Philaster le reproduisent en l'abrégeant et en le traduisant. Cet écrit était composé de notices sur trente-deux hérésies dont la première était celle de Dosithée et la dernière celle de Noëtus.

2° M. Lipsius identifie l'écrit dont il s'agit avec un traité contre les hérésies dont Hippolyte de Rome est l'auteur, mais qui est perdu. Eusèbe mentionne expressément ce traité parmi les ouvrages d'Hippolyte dont il donne la liste[1]. Photius a lu cet écrit et en donne une description sommaire[2]. Il l'appelle un opuscule, βιβλιδάριον. Il s'y trouvait exposées trente-deux hérésies dont la première était celle de Dosithée et la dernière celle de Noëtus. Cette description cadre exactement avec ce que nous savons de l'écrit utilisé par nos trois hérésiologues. Ainsi se justifie l'identification que propose M. Lipsius.

3° Notre auteur pense qu'Hippolyte a écrit son traité contre toutes les hérésies en Asie-Mineure, de l'an 190 à l'an 195. Il l'aurait composé en s'inspirant d'entretiens qu'il aurait eus

1) *Histoire eccles.*, VI, 22 : intitulé πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις.

2) *Bibliotheca*, 121. Voir le texte dans la *Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius* de Harnack, p. 616.

ère *Apologie* et du *Dialogue avec Tryphon* dans
est question des gnostiques et de leurs doctrines.
ignements qu'ils donnent sont maigres, mais ce
remarque partout, c'est que Justin énumère les
nostiques qu'il connaît dans un ordre particulier.
e Magicien, Ménandre, Marcion, Valentin, Basilide,
l, voilà la série. On remarquera la place assignée ici
cion. Cet ordre de succession des premières hérésies
iennes a, sous la plume de Justin, quelque chose de
otypé. Il est identique dans le *Dialogue* et dans l'*Apo-*
e. M. Harnack conclut de ce fait que Justin ne fait que re-
duire dans les écrits que nous possédons l'ordre même
'il avait adopté dans son traité. Nous aurions ainsi dans la
érie que nous donnent l'*Apologie* et le *Dialogue* le squelette
ou le plan du traité perdu.

Ce qui rend fort plausible l'hypothèse de M. Harnack, c'est qu'Hégésippe, dans un fragment de ses mémoires conservé par Eusèbe, donne une liste des hérésies de son temps qui coïncide d'une manière frappante avec celle de Justin Martyr[1]. Où donc l'historiographe chrétien l'aurait-il trouvée si ce n'est précisément dans le traité perdu de Justin?

Notre auteur se sent maintenant en mesure d'examiner, avec une entière indépendance, la thèse de M. Lipsius. Celui-ci prétend qu'Irénée a utilisé, dans son *Catalogue*, le traité perdu de Justin. C'est ce que l'examen critique du *Catalogue* lui semble démontrer. M. Harnack trouve insuffisantes les raisons que donne Lipsius. Il conclut nettement à l'impossibilité de prouver par le seul examen du *Catalogue* qu'Irénée a fait usage du traité de Justin. Toute cette partie de son travail est fort remarquable. Les critiques portent juste et à fond.

Que faire maintenant que les fondements mêmes de l'hypothèse de M. Lipsius sont ébranlés? Faut-il l'abandonner? M. Harnack s'en garde bien, car il estime qu'il est en mesure

1) *H. E.*, IV, 22, 5.

de lui donner une base bien plus solide. N'a-t-il pas cet avantage sur Lipsius qu'il possède une notion précise du traité de Justin? Il semble donc qu'il lui sera plus facile et de prouver qu'Irénée en a fait usage dans son *Catalogue* et de marquer dans quelle mesure il a utilisé Justin. Nous ne pouvons reproduire en détail l'ingénieuse démonstration de M. Harnack. Il suffira de signaler la plus grosse difficulté qu'il ait eu à écarter. Le *Catalogue* d'Irénée et le traité de Justin, tel que notre auteur le conçoit, ne s'accordent pas sur l'ordre de succession des hérésies. Comment expliquer alors cette différence essentielle s'il est vrai qu'Irénée a incorporé, en bonne partie, le traité de Justin dans son *Catalogue*? On sait que M. Harnack se joue, avec une virtuosité incomparable, d'obstacles qui arrêteraient tout autre que lui. On trouvera, dans cette partie de son travail, un remarquable exemple de ce talent. Mais si l'auteur force l'admiration du lecteur par les ressources de l'érudition la plus ingénieuse, il ne saurait prétendre à emporter sa conviction.

M. Harnack croyait, de bonne foi, compléter Lipsius en le corrigeant sur un point capital. Il ne doutait pas qu'il n'eût affermi et même établi l'hypothèse de ce savant. En réalité, il l'avait compromise. M. Harnack lui-même avait montré de façon décisive combien fragile était la base sur laquelle Lipsius la faisait reposer. Combien plus précaire ne devait-elle pas apparaître, lorsqu'on prétendait, comme lui, la fonder sur un ensemble de déductions trop ingénieuses pour ne pas être suspectes! La hardiesse même des vues du jeune critique devait forcément éveiller le doute. C'est ainsi que, contrairement à ses intentions, M. Harnack avait affaibli l'hypothèse de M. Lipsius et diminué les chances qu'elle pouvait avoir de s'imposer. La suite même des discussions dont elle allait être l'objet devait rendre toujours plus évident un résultat que le jeune théologien de Leipzig était alors loin de prévoir.

M. Harnack avait eu le grand mérite de comprendre l'importance des vues que Lipsius avait émises dans son étude

sur Épiphane. Il en saisissait si bien la portée qu'il ne lui suffisait pas d'en avoir discuté à fond l'une des plus intéressantes. Il fallait les soumettre toutes à une étude approfondie et instituer une revision détaillée des thèses de Lipsius. C'est ce qu'il fit dans un remarquable travail qu'il publia l'année suivante[1].

M. Harnack accepte, sauf des réserves de détail, la première de ces thèses. Il déclare que, dans son opinion, on doit considérer comme acquis que Pseudo-Tertullien, Philaster et Épiphane ont, chacun pour son compte, fait usage pour la première période de l'histoire du gnosticisme chrétien d'une source commune.

Il affirme ensuite à son tour, que cette source n'est autre que le traité d'Hippolyte *Contre toutes les hérésies*. Ce qui ajoute au poids de cette affirmation, c'est qu'elle repose sur une étude tout à fait personnelle, indépendante de celle de Lipsius. Dans ces conditions, on doit considérer comme établi que ce traité d'Hippolyte, que mentionnent déjà les *Philosophumena*[2] et que Photius a lu, dont il dit expressément qu'il contenait trente-deux notices d'hérésies dont la première était celle de Dosithée et la dernière celle de Noëtus, était bien la source commune utilisée par nos trois héréséologues. En fait, l'identification proposée par M. Lipsius, confirmée par M. Harnack est maintenant généralement adoptée. C'est à titre de résultat acquis que les manuels et les encyclopédies l'enregistrent[3].

Ce n'est pas que l'hypothèse de M. Lipsius soit élevée au-dessus de toute objection. Il y en a une, en particulier, qui ne laisse pas d'être embarrassante. M. Harnack a soin de la signaler et de la discuter. Il est entendu qu'Hippolyte est

1) Harnack, *Zur Quellenkritik des Gnosticismus*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1874, vol. XLIV, p. 143-226.

2) *Philosophumena*, lib. I, proœmium, l. 15-20. Duncker et Schneidewin.

3) Batifol, *Ancienne littérature chrét*, I, p. 150, 156, 303. Manuel de G. Krüger ; *Litteraturgeschichte* de Harnack ; *Dictionary of christian biography*.

l'auteur des *Philosophumena*. S'il en est ainsi, on a de la peine à concevoir qu'il puisse être également l'auteur du traité qu'on lui attribue, du moins de ce traité tel que la critique le reconstitue à l'aide de nos trois héréséologues. Les différences entre ces deux écrits sont considérables et semblent exclure l'idée que le même homme en soit l'auteur. M. Harnack s'efforce de montrer que ces différences qu'il reconnaît sont conciliables avec l'hypothèse de l'identité d'auteur. Elles s'expliqueraient par le long intervalle de temps qui sépare le traité et les *Philosophumena*. On verra, dans la suite de notre travail, qu'il est possible de préciser encore les explications de notre auteur. Jusqu'ici nos deux critiques sont d'accord sauf sur des détails. Pour le reste, M. Harnack se sépare nettement de Lipsius. Il ne pense pas qu'Hippolyte ait écrit son traité en Asie-Mineure ni même qu'il ait rencontré Irénée dans cette province. D'après lui, c'est à Rome que le futur auteur des *Philosophumena* a composé son opuscule contre les hérésies. Il estime aussi que M. Lipsius fait remonter cet écrit trop haut. C'est au début de l'épiscopat de Zéphyrin qu'il faut le placer.

Le point sur lequel le désaccord est le plus marqué, c'est celui de savoir quelles ont été les sources utilisées par Hippolyte. Tout le monde peut constater qu'il y a de notables ressemblances entre son traité et le *Catalogue* d'Irénée. Il s'agit de les expliquer. Hippolyte aurait-il fait usage pour son traité du grand ouvrage de l'évêque de Lyon? M. Lipsius ne le pense pas; il voit de trop fortes raisons qui s'opposent à cette hypothèse. Il lui semble préférable d'expliquer les ressemblances entre Hippolyte et Irénée par le fait que l'un et l'autre se sont servis d'une source commune. Cette source, c'est le traité perdu de Justin Martyr.

Cette explication, M. Harnack ne saurait l'accepter. Il a pour l'écarter d'emblée une raison qui lui paraît dirimante par elle-même. On se souvient que, d'après lui, Justin suivait, dans son traité, un ordre de succession des hérésies notablement différent de celui d'Irénée. Il n'en soutenait pas moins

que le *Catalogue* de celui-ci est fait en bonne partie du traité de Justin. Or s'il est vrai que de son côté, Hippolyte a emprunté largement à ce même écrit, comment persisterait-on à soutenir avec M. Harnack que Justin classait les hérésies dans un ordre qui n'est pas celui du *Catalogue* d'Irénée puisque sur ce point Hippolyte s'accorde avec Irénée? N'est-il pas évident que l'ordre adopté et par l'un et par l'autre a dû être celui de l'écrit qu'ils ont tous deux utilisé? M. Harnack le voit fort bien et, comme il croit son hypothèse solidement établie, inattaquable même, il conclut qu'Hippolyte ne doit rien à Justin. Il ne lui reste alors d'autre moyen d'expliquer les ressemblances qui existent entre le traité d'Hippolyte et le *Catalogue* d'Irénée qu'en supposant que le premier a eu le grand ouvrage de celui-ci sous les yeux, au temps même où il écrivait pour la première fois contre les hérésies. Il défend cette hypothèse avec une grande abondance d'arguments. C'est ainsi qu'il croit en trouver la confirmation jusque dans les termes ambigus par lesquels Photius marque, à propos du traité d'Hippolyte, les rapports de celui-ci avec Irénée. Un des arguments les plus frappants qu'il fait valoir en faveur de son point de vue, c'est le fait que l'on retrouve chez Hippolyte l'erreur qu'Irénée commet dans son livre au sujet de Colarbassus. N'est-ce pas une indication claire qu'Hippolyte a eu le livre d'Irénée sous les yeux?

C'était un grand succès pour M. Lipsius de voir les plus importantes des thèses qu'il avait émises neuf ans auparavant et qui avaient passé presque inaperçues hautement adoptées par un critique aussi pénétrant et aussi indépendant que l'auteur de l'article que nous venons d'analyser. L'opinion compétente ne pouvait plus rester indifférente. La discussion était ouverte.

Personne ne prêta une attention plus sérieuse aux observations de M. Harnack que Lipsius lui-même. En 1875, il publie un nouveau volume sur « Les sources de l'histoire première de l'hérésie »[1]. C'est une étude détaillée et appro-

1) *Die Quellen der aeltesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875.

fondie des vues émises par M. Harnack. Tous les chapitres en sont instructifs et intéressants, mais ils n'ont pas tous la même importance. Il nous suffira d'analyser ceux qui éclairent la discussion maintenant engagée entre nos deux éminents critiques.

Dans les deux premiers chapitres de son étude, M. Lipsius examine les vues de M. Harnack sur le traité perdu de Justin Martyr. Dans les chapitres V et VI, il donne son sentiment sur celles que son critique émet dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*. Il nous dit dans quelle mesure il maintient ou modifie ses thèses premières.

On conçoit que la brillante reconstruction du traité perdu de Justin que propose M. Harnack paraisse fragile à un critique comme M. Lipsius. Il soumet tout d'abord à un minutieux examen le plan que celui-ci attribue au traité de Justin et qu'il croit pouvoir déduire de l'*Apologie* et du *Dialogue avec Tryphon*. La série des hérésies qui y sont mentionnées, identiques dans ces deux écrits, aurait constitué l'ossature du traité perdu. On se souvient que M. Harnack faisait grand état du fait que le nom de Marcion occupait, dans cette liste, la troisième place, immédiatemeut après Ménandre. C'était, d'après lui, ce qu'il y avait de plus caractéristique dans l'ordre des hérésies adopté par Justin. Il est vrai que, dans la liste du *Dialogue avec Tryphon*, figure, à la place de Marcion, le nom de Marcus, le célèbre disciple de Valentin[1]. C'est du moins ce qu'implique le texte. Les hérésies y sont désignées par les noms collectifs dérivés du nom du fondateur de la secte. A la troisième place, on lit Μαρκιανοί, qui est proprement le substantif collectif de Μάρκος. M. Harnack s'ingénie à démontrer que ce pluriel est l'équivalent de Μαρκιανισταί, le vrai collectif de Μαρκίων. A l'appui de cette opinion, il rappelle que, dans la liste d'Hégésippe, se trouve précisément Μαρκιανισταί, à la troisième place, après Ménandre. M. Lipsius conteste, non sans raison, cette interprétation et pour prou-

1) *Dialogue*, ch. LXXX, édit. Otto.

bantes, celles-ci ne suffisent pas pour emporter la conviction de M. Lipsius. Bien au contraire, elles achèvent de le rendre sensible à tout ce qu'il y a de précaire et même d'illusoire dans l'hypothèse qu'il a été le premier à émettre. M. Harnack en essayant de reconstituer le traité perdu de Justin lui fait toucher du doigt la témérité de l'entreprise. Dès lors, il la juge chimérique et il abandonne sagement sa première hypothèse.

Dans les chapitres V, VI et VII de son livre, M. Lipsius s'explique sur les divergences d'opinion qui subsistent entre lui et M. Harnack malgré leur accord sur les thèses essentielles. Il sait faire les concessions nécessaires. C'est ainsi qu'il reconnaît que son critique a raison de placer la rédaction du traité d'Hippolyte à Rome plutôt qu'en Asie-Mineure.

Il est un dernier point sur lequel nos deux critiques ne parviennent pas à s'entendre. M. Lipsius le discute dans les chapitres que nous venons de mentionner. Il s'agit d'expliquer les notables ressemblances que l'on constate entre le *Catalogue* d'Irénée et le traité restauré d'Hippolyte. M. Harnack les explique en supposant qu'Hippolyte a fait usage de l'*Adversus haereses*. M. Lipsius avait pensé tout d'abord que les deux héréséologues ont utilisé la même source et que c'est ainsi que se sont produites tant de concordances entre les deux écrits. Cette source aurait été le traité perdu de Justin. Cette hypothèse, M. Lipsius se voit obligé, sinon de l'abandonner, du moins de la modifier profondément. Il estime maintenant qu'il est impossible de rien savoir du traité de Justin. Comment alors ce traité serait-il la source commune où ont puisé Irénée et Hippolyte ou du moins comment pourrait-on le savoir?

M. Lipsius se décide donc à soumettre à un nouvel examen toute cette question des rapports entre Irénée et Hippolyte. L'étude qu'il en fait ne laisse plus rien à désirer. Nous en notons les résultats. Notre auteur reconnaît d'une part qu'il n'est pas impossible qu'Hippolyte ait eu entre les mains le grand ouvrage d'Irénée lorsqu'il composait son traité. Il

accorde que certains détails donnés par celui-ci, notamment ce qui touche Colarbassus et Tatien semblent avoir été directement empruntés à Irénée. D'autre part, il ne reste pas moins sensible à la force des objections que l'on peut faire valoir contre l'hypothèse de M. Harnack. Il ne peut donc se résoudre à expliquer, avec celui-ci, les concordances que l'on constate entre les deux héréséologues par l'usage qu'Hippolyte aurait fait de l'*Adversus haereses*. Il les passe minutieusement en revue ; il précise, délimite exactement les analogies et il conclut que la meilleure explication est de supposer que les deux auteurs ont utilisé une commune source. Quelle est-elle? Nous l'avons vu, M. Lipsius ne peut plus supposer que ce soit le traité perdu de Justin. Ne serait-ce pas ce document inconnu dont Irénée a fait usage, d'après notre auteur, pour composer et les chapitres XI-XII de son livre premier et le *Catalogue*? Notre auteur incline fortement à le croire et c'est dans ce sens, qu'il corrige son hypothèse première. On verra dans la suite si, amendée de la sorte, elle devient plus probante.

La discussion se trouvait momentanément épuisée. On pouvait considérer comme acquis à la science historique les points sur lesquels deux critiques comme MM. Lipsius et Harnack s'accordaient. Pour le reste, il n'y avait de clair que l'extrême difficulté d'arriver à des résultats propres à s'imposer. Aussi, pendant plusieurs années, on ne vit personne tenter de rouvrir la discussion [1].

Enfin, en 1884, M. Hilgenfeld descend dans la lice. Il publie son grand ouvrage sur l'histoire de l'hérésie aux premiers siècles [2]. Il voyait parfaitement que les études de Lipsius et de Harnack entraînaient une transformation complète des méthodes à appliquer à l'histoire première du gnosti-

1) Voir, cependant, un article de M. Ludemann dans la *Literarisches Centralblatt*, 1876, n° 11 ; la *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, 1880, les articles de Lipsius sur Irénée et Valentin dans *Dictionary of christian Biography*.

2) *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884.

cisme. Celle-ci devait être faite strictement d'après les documents. C'est à ce point de vue qu'il écrivit son livre. L'entreprise était peut-être prématurée. L'opinion critique n'était pas encore bien fixée sur la valeur historique des documents qu'il s'agissait de mettre en œuvre. Quoi qu'il en fût, M. Hilgenfeld partait d'un point de vue juste et nouveau. Son livre mérite une place à part.

L'éloge de l'ouvrage de M. Hilgenfeld n'est pas à faire. Il a rendu un immense service et largement contribué au progrès de nos études. Les analyses des divers écrits gnostiques sont faites avec une exactitude et une précision irréprochables. L'auteur excelle à faire bien connaître les documents et, dans les descriptions qu'il en fait, déploie un réel talent d'écrivain.

Un trait caractéristique de notre critique, c'est sa prédilection ou, si l'on veut, son faible pour les hypothèses hardies et parfois aventureuses. Dès que l'une de ces brillantes conjectures apparaît à l'horizon, on voit M. Hilgenfeld lui faire le plus cordial accueil. Plus elle paraît téméraire et originale, plus il marque de plaisir à l'enregistrer et le plus souvent à l'adopter. M. Hilgenfeld est le moins méfiant des hommes. M. Lipsius est un sceptique à côté de lui. Dès lors il n'est pas surprenant que les nouvelles hypothèses relatives à l'histoire première du gnosticisme aient trouvé grâce aux yeux de notre historien. De plus timides que lui les ont acceptées. Lui-même va plus loin, et lorsque, à son tour, il se prononce sur les points restés en suspens, il n'hésite pas et en général les tranche dans le sens le plus hardi.

Puisque notre auteur se propose d'écrire une histoire documentaire de l'hérésie première, il lui est indispensable d'avoir une opinion précise sur la valeur et du traité perdu de Justin et de celui d'Hippolyte. Faut-il les considérer comme des sources de premier ordre, les poser comme fondement de l'édifice qu'on se propose de construire? Faut-il adopter l'un et ignorer l'autre ? Question capitale pour l'historien du gnosticisme chrétien.

Tout d'abord que pense M. Hilgenfeld du traité perdu de Justin Martyr? Il estime qu'il est presque aisé de le reconstituer pour l'essentiel. Il est fort éloigné du scepticisme dont témoignent les dernières conclusions de M. Lipsius. A son avis, celui-ci a eu tort d'abandonner l'hypothèse dont il avait été l'auteur. M. Hilgenfeld n'hésite pas à prendre parti pour Lipsius de l'étude de 1863 contre Lipsius du volume de 1875. Il ne s'est pas laissé ébranler par cette fine et vigoureuse critique qui semblait avoir réduit à néant tout espoir de ressusciter le traité perdu de Justin. Tout ce qu'il en a retenu, ce sont certaines observations de détail qui lui servent à modifier quelque peu l'hypothèse qu'il adopte. M. Harnack l'a séduit. Il estime que l'ingénieux critique de Lipsius a réussi à reconstituer le traité perdu dans ses grandes lignes et même dans son contenu essentiel. Il n'y a qu'à amender ici et là ce projet de reconstruction. Ainsi M. Lipsius a raison de ne pas admettre l'exégèse des passages de Justin que propose M. Harnack. Il n'est nullement prouvé, comme le croit celui-ci, que le nom de Marcion figurait au troisième rang dans la liste des hérésies énumérées et décrites par Justin.

Notre historien entreprend à son tour de nous rendre le traité de Justin. Il en discerne partout les traces et parfois les débris. D'après lui, cet écrit a été la source principale où Irénée, Hippolyte et Tertullien ont puisé leurs renseignements sur les premiers gnostiques. De Justin dérive la plus grande partie du *Catalogue* d'Irénée et du chapitre onzième du Ier livre. On se souvient que M. Lipsius, tout en reconnaissant que ces parties de l'*Adversus haereses* ont été composées à l'aide d'un document plus ancien, estimait qu'il était impossible de démontrer que ce document fût le traité de Justin. Il croyait avoir les raisons les plus sérieuses pour ne pas lui attribuer ce document. M. Hilgenfeld se contente de déclarer que l'opinion de Lipsius n'est pas fondée. Puis, avec une inaltérable sérénité, il procède à faire, dans le *Catalogue*, le triage de tout ce qui revient à Justin. Il n'a forcément, pour le guider dans ce travail, que des impressions subjectives, ou,

si l'on veut, une sorte d'instinct divinatoire. En la circonstance, c'est le seul critère dont dispose le critique. C'est précisément ce qui avait éveillé les soupçons de M. Lipsius. Il avait compris que, dans ces conditions, toute tentative de restauration du traité perdu ne pouvait être qu'arbitraire. Dès lors quelle confiance méritait une hypothèse qui reposait sur un fondement aussi précaire? Ce sont là scrupules qui ne touchent pas M. Hilgenfeld.

Voilà comment notre historien arrive à retrouver Justin partout. Il lui paraît évident qu'Irénée, Hippolyte, Tertullien procèdent, en dernière analyse, de l'introuvable traité. Celui-ci devient, dans son système, une sorte de source occulte dont on sent la présence dans tous les documents que nous possédons de l'histoire première du gnosticisme. Justin prête ainsi son autorité de contemporain des fondateurs des grandes hérésies aux traditions et aux renseignements que nous tenons des premiers héréséologues ecclésiastiques. A son insu, M. Hilgenfeld se fait conservateur. Grâce à lui, on a l'illusion que l'histoire traditionnelle du gnosticisme au IIe siècle repose sur une base solide.

L'autre fondement de cette histoire a été, sûrement, le traité d'Hippolyte. D'une manière générale, notre auteur s'accorde avec M. Lipsius dans l'idée qu'il se fait de cet écrit. Pour maint détail relatif à la restauration de ce traité, il donne raison à M. Harnack. Notre critique se montre plus indépendant lorsqu'il se prononce sur les sources qu'Hippolyte aurait, à son avis, utilisées. Le traité de Justin a été la principale; il constitue ce qu'on peut appeler le gros œuvre de l'écrit d'Hippolyte. Justin forme si bien le fond et la matière du traité de son successeur que celui-ci n'a eu guère qu'à compléter sa source par les notices d'hérésies qui n'existaient pas encore au temps où le Martyr l'avait composée. En même temps qu'Hippolyte faisait usage de Justin, il compulsait Irénée. M. Hilgenfeld soutient avec Harnack qu'il a eu entre les mains l'*Adversus haereses*. Notre critique demande comment Hippolyte aurait négligé, encore moins ignoré cet

ouvrage. Il ne se dit pas que si nous connaissions les circonstances dans lesquelles Hippolyte a rédigé son traité, nous découvririons peut-être la raison d'un fait assurément étrange. Il ne nous explique pas, d'autre part, comment il se fait qu'Hippolyte exploite, dans une si faible mesure, l'*Adversus haereses*, s'il l'a eu sous les yeux pendant qu'il composait son traité « Contre toutes les hérésies », tandis que lorsque ce même Hippolyte écrit trente ans après les *Philosophumena*, il y cite de longs fragments du grand ouvrage de son ancien maître.

Ainsi M. Hilgenfeld estime que les nouvelles hypothèses, même les plus hardies, sont bien établies. Il en fait lui-même le fondement de son histoire du gnosticisme au IIe siècle. Notre critique est décidément optimiste.

(*A suivre.*)

EUGÈNE DE FAYE.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

HINDOUISME

(Suite)[1]

Tous les livres dont se compose la littérature que nous venons de passer en revue s'attribuent une antiquité fictive; une portion, les Tantras, se prétend révélée. Bien que sectaires, en comparaison des disciplines strictement brahmaniques, ils constituent à l'hindouisme une sorte de fond commun. Au moment de les quitter, et avant de passer aux sectes particulières et aux données, parfois très vieilles, du folklore contemporain, il me reste à signaler quelques publications qui appartiennent, elles aussi, à ce fond commun, et un certain nombre de travaux qui s'y rapportent plus ou moins directement.

Toute la philosophie religieuse de l'hindouisme orthodoxe est résumée et ingénieusement mise en action dans le drame allégorique de Krishnamiçra, le *Prabodhacandrodaya*, ou « lever de la lune de la (vraie) intelligence ». De cette œuvre singulière (fin du XIe siècle), dont les éditions antérieures sont devenues rares, nous devons au pandit Vâsudevaçarman Panaçîkara une édition nouvelle, modeste mais soignée, où le texte est accompagné des commentaires de Nândillagopa (commencement du XVIe siècle) et de Râmadâsa[2]. — De même les maximes de la sagesse pratique, de la morale utilitaire et mondaine ont été développées dans les apologues et dans les contes. Nous avons déjà vu que

1) Voir la livraison précédente, p. 207.

2) *Çrîmat Krishnamiçrayatipraṇîtam Prabodhacandrodayam, Candrikâvyâkhyâ-Prakâçâkhyavyâkhyâbhyâm sahitam.* Bombay, Nirnayasâgara Press, 1898.

les boudhistes et les jainas ont fait un instrument de propagande de ces fictions, en y imprimant leur cachet spécial; d'autres sont restées brahmaniques ou simplement hindoues et, comme les précédentes, forment des recueils dont le contenu, encadré dans un récit principal, va, par des degrés divers, de la moralité édifiante jusqu'au conte grivois ou licencieux. Je n'ai pas vu la traduction que M. R. Schmidt a faite de l'un de ces recueils, le *Pancatantra*[1]; mais je donne en note[2] toute une série de publications du même auteur sur la *Çukasaptati* (« les soixante et dix (contes) du perroquet »), qui constituent peut-être un hommage un peu long à ce très médiocre recueil, uniquement intéressant par sa vaste ramification en dehors de l'Inde. — Une autre collection, « Les vingt-cinq contes du vampire », a été traduite par M. V. Bettei, avec d'abondantes informations bibliographiques et littéraires[3]. — Une autre encore, de dimensions beaucoup plus considérables, qui date de la première moitié du XIe siècle, mais, par sa source, remonte

1) Richard Schmidt : *Das Pancatantra (textus ornatior). Eine altindische Märchensammlung zum erstenmale übersetzt. I. Theil.* Leipzig, 1901. — Je n'ai pas vu non plus sa traduction du *Kâmasûtra* : *Vâtsyâyana. Das Kâmasûtram. Die indische Ars amatoria*, nebst dem vollständigen Commentare (Jayamangalâ) des Yaçodhara. Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben. 2e édition, Leipzig, 1900. — Je me suis déjà exprimé ici même (t. XXVII (1893), p. 282) sur ce livre, qui est immonde surtout dans ses appendices. Le volume de M. Schmidt est le premier d'une série qui doit comprendre l'ensemble de la littérature érotique. Le premier volume ayant eu une 2e édition avant l'année révolue, il est à prévoir que le succès ne fera pas défaut à cette œuvre pimentée.

2) *Vier Erzählungen aus der Çukasaptati, samskrit und deutsch.* Kiel, 1890. — *Die Çukasaptati. Textus simplicior. Herausgegeben.* Leipzig, 1893 (est le n° 1 du t. X des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*). — *Die Çukasaptati (Textus simplicior), aus dem Sanskrit übersetzt.* Kiel, 1894. — *Der Textus ornatior der Çukasaptati, Ein Beitrag zur Märchenkunde.* Stuttgart, 1896. — *Die Marâthî-Uebersetzung der Çukasaptati. Marâthî una deutsch.* Leipzig, 1897 (est le n° 4 du t. X des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*). — *Der Textus ornatior der Çukasaptati, kritisch herausgegeben*; dans les *Abhandlungen* (philos.-hist.) de l'Académie de Munich, t. XXI, p. 317. — *Die Çukasaptati (Textus ornatior). Aus dem Sanskrit uebersetzt.* Stuttgart, 1899. — *Der Textus simplicior der Çukasaptati in der Recension der Handschrift A*; dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LIV (1900), p. 515.

3) V. Bettei : *Vetâlapañcavimçatikâ. Il venticinquenovelle d'un lemure.* Un *Studio* préliminaire a paru dans le *Giornale* de la Société asiatique italienne, VII, 1894; la traduction a été commencée dans les *Studi italiani di filologia indo-iranica*, I, 1897. Je n'ai pas vu la suite.

bien plus haut, jusqu'à la vieille *Brihatkathâ* pracrite de Gunâdhya, dont elle est, comme son frère jumeau, le *Kathâsaritsâgara*, une traduction abrégée, la *Brihatkathâmañjarî*, ou « abrégé de la grande narration », du kashmirien Kshemendra, vient d'être publiée dans le *Kâvyamâlâ* de Bombay[1]. — Tous ces contes ont beaucoup voyagé, à l'Est et à l'Ouest, et nous les retrouverons en partie plus loin, dans l'Archipel. Mais l'Inde n'a pas été si riche de son propre fonds qu'elle n'ait aussi emprunté du dehors. Le recueil du kashmirien Çrîvara (XVe siècle), le *Kathâkautukam* ou « Histoires délectables », depuis longtemps signalé par Bühler et pa, Weber, et sur lequel ont aussi travaillé MM. Schmidt[2] et Simon[3], est traduit du persan ; il est également en cours de publication dans la (*Kâvyamâlâ*[4].

Nous passons sur le terrain des coutumes et pratiques religieuses avec M. Allen, qui décrit, aussi bien que le permettent les données confuses des textes, les rites du *Vatasâvitrîvrata*, d'après le *Caturvargacintâmani* de Hemâdri (seconde moitié du XIIIe siècle) et le *Vratârka* de Bhatta Çankara, qui est de 1678[5]. Les deux textes rapportent l'observance à la touchante histoire racontée au IIIe livre du Mahâbhârata v. 16620-16918), où Sâvitrî, l'épouse dévouée, arrache son mari aux mains de Yama, le dieu de la Mort. Le poème nous parle en effet, et même avec insistance, des observances que s'est imposées Sâvitrî, mais il ne fait pas la moindre allusion à ce *vatasâvitrîvrata*, qui paraît être inconnu au vieux rituel, et qui, très probablement, n'avait d'abord rien de commun avec l'ancienne légende[6]. Comme l'a fort bien vu M. Allen, il y a là les restes d'un culte populaire rendu par les femmes à l'arbre vata,

1) *Kâçmîrikamahâkavi çrîKshemendraviracitâ Brihatkathâmañjarî.*

2) R. Schmidt : *Das Kathâkautukam des Çrîvara verglichen mit Dshâmî's Jusuf und Zuleikha.* Kiel, 1893.

3) R. Simon : *Die Geschichte von Joseph in persisch-indischem Gewandt; sanskrit und deutsch.* Kiel, 1898.

4) *Pandita Çrîvaraviracitam Kathâkautukam*, 1901.

5) Albert Henry Allen : *The Vata-sâvitrî-vrata, according to Hemâdri and the Vratârka*; dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XXI (1900), p. 53.

6) Par contre c'est bien d'un récit du vieux poème, celui du matricide de Paraçurâma, que provient, en dernière instance, la *Paria Legende* de Goethe. Longtemps on s'était trompé sur les sources immédiates ; M. Th. Zachariae vient d'en compléter la filière (*Zu Goethes Parialegende*; dans la *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin*, 1901, 2. Heft). Ce sont : le *Voyage de Sonnerat* (1782) et, pour un dernier détail, le *Bagavadam* (1788); la source même de Sonnerat doit avoir été un recueil tamoule qu'on ne peut plus préciser, mais auquel on connaît du moins un analogue.

le figuier indien, culte que les brahmanes ont bien voulu adopter, mais non sans l'habiller à leur façon. C'est un exemple de leurs procédés pour ne pas vieillir. — M. Hopkins a étudié une autre pratique plus célèbre, celle du *dharna*, qui consiste à se faire rendre justice ou ce qu'on regarde comme tel, sous menace de suicide[1]. Le dharna est faiblement attesté dans les Codes, mais l'épopée y fait des allusions fréquentes; dans le Râmâyana, il est réservé aux brahmanes, avec défense d'y recourir contre le roi. L'étude, très poussée quant à ces textes, aurait pu être mieux fournie d'exemples pris dans le reste de la littérature tant ancienne que moderne; l'auteur ne dit rien, par exemple, de la coutume chez les *cârans* et *bhats* radjepouts, ni des pratiques fort semblables employées par les *aghoris* et autres faquirs pour extorquer l'aumône. Par contre la digression sur le suicide religieux en général eût été supprimée sans inconvénient : dans les limites de l'article, elle devait forcément être incomplète; il n'y est pas dit un mot de la mort par la faim chez les jainas, qui a été longtemps de règle pour leurs saints.

Bien autrement célèbre et de vaste conséquence est l'ensemble de coutumes constituant la caste, dont on a pu dire qu'elle était l'Inde même. Les articles de M. Senart sur cette institution, dont j'ai parlé ici même[2], au moment où ils paraissaient dans la *Revue des Deux-Mondes*, ont été réunis depuis en un volume, avec addition des références[3]. Je n'y reviendrai pas, mais je dois dire quelques mots des objections qu'y a faites M. Oldenberg[4]. M. Oldenberg pense, comme M. Senart, que si, par castes on entend des classes, l'institution est immémoriale dans l'Inde, et que les interdictions parfois bizarres qui en sont le nerf remontent bien plus haut encore et ont leurs racines dans ces règles compliquées et impérieuses de pureté et d'impureté, de *connubium* et de commensalité qu'on retrouve presque partout dans les sociétés primitives. Mais il est plus conservateur que lui vis à vis du système officiel de la caste, tel que l'ont formulé les brahmanes. Il pense que ce système, dans sa partie essentielle du moins, a été vrai à une certaine époque, quand les tribus aryennes formaient encore une masse

1) Washburn Hopkins : *On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance*; dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XXI, p. 146.

2) T. XXIX (1894), p 59.

3) Émile Senart : *Les castes dans l'Inde. Les faits et le système.* Paris. 1896 (fait partie de la *Bibliothèque de vulgarisation* du Musée Guimet).

4) Hermann Oldenberg : *Zur Geschichte des indischen Kastenwesens*; dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LI (1897), p. 267.

compacte et n'avaient pas imposé leur culture à une grande partie de la péninsule. Pour cette époque, il croit à l'unité réelle de ces grandes divisions, unité à la fois externe, vis à vis des autres classes, et interne, quant aux rapports de leurs membres entre eux, et cela, non seulement pour la classe sacerdotale, mais aussi pour les trois autres; sur le modèle de ces quatre classes devenues peu à peu des castes se seraient ensuite formés, par voie de scission, d'autres groupes, les castes mêlées du système. Et par là, la théorie de M. Senart est touchée dans le vif. Nous n'avons pas beaucoup de données positives pour cette époque; mais, en présence de bien des indices, j'ai de la peine à croire à cette unité, même pour les brahmanes, qui n'y sont pas encore arrivés aujourd'hui, après tant de siècles qu'ils y prétendent. Sans doute, ils ne nous ont pas fait la confidence de leurs divisions dans le passé; mais que saurions-nous de celles d'aujourd'hui, si profondes, si nous n'avions pas d'autres témoignages pour cela que celui de leurs écrits? Et je crois encore bien moins à cette unité pour les autres castes officielles. Pour la caste militaire, par exemple, l'analogie de l'ancienne noblesse de notre Occident, avec son caractère international, ne porte pas; elle ne nous donnerait qu'une classe dans la hiérarchie sociale, et la caste des kshatriyas, telle que le système la suppose, n'est pas une classe sociale; elle comprend tous ceux qui portent les armes, les soldats aussi bien que les chefs. Je persiste donc à croire, avec M. Senart, que les grandes castes du système ont toujours été plus ou moins fictives, nous masquant, autrefois comme aujourd'hui, les castes réelles, infiniment nombreuses et diverses.

Presque en même temps que par M. Senart, la question de la caste a été traitée par un Hindou, M. Jogendra Nath Bhattacharya[1], dont le livre a déjà été apprécié ici même et un peu sévèrement peut-être par M. Finot[2]. Sa description des castes lointaines est maigre; mais ce qu'il nous dit de celles du Bengale, son pays, est intéressant et de première main, et l'idée qu'il est arrivé tout seul à se former de l'origine des castes actuelles et du système officiel des çâstras témoigne d'une indépendance d'esprit et d'un coup d'œil historique si rares chez ses compatriotes, qu'elle doit nous faire passer par dessus bien des insuffisances. Il admet bien, ce qui est incontestable, que beaucoup de castes

1) Jogendra Nath Bhattacharya : *Hindu Castes and Sects*. An Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects towards each other and towards other Religious Systems. Calcutta, 1896.

2) T. XXXVIII (1898), p. 197.

modernes se sont formées par voie de scission ; mais, parallèlement à ce courant et en sens contraire, il en découvre un autre, qui a porté vers l'unification ; et celui-ci a été l'œuvre des brahmanes et de leur système officiel, des brahmanes qui, loin de pratiquer la maxime *divide ut imperes*, ont été au contraire de grands unificateurs. Sous une forme hindoue, c'est presque la théorie de M. Senart. La seconde moitié du livre, qui traite des sectes et qui est celle probablement à laquelle l'auteur attachait le plus de prix, en est la partie la plus faible ; elle est écrite dans un esprit uniformément hostile. Non seulement il y marque au fer rouge les sectes décidément immorales, mais il les renvoie toutes dos à dos, comme ne valant pas mieux les unes que les autres. Sa façon, par exemple, d'apprécier le bouddhisme et le reproche qu'il fait au Buddha de n'avoir pas été un vrai philanthrope et, au lieu de fuir le monde, de n'avoir pas fondé plutôt des sociétés de bienfaisance et un corps de pompiers ont quelque chose de saugrenu. Le seul intérêt que cette partie du livre peut avoir pour nous, c'est de nous montrer quel agnosticisme hautain on professe pour les religions du vulgaire dans certaines régions de l'orthodoxie brahmanique. Car M. Bhattacharya était un brahmane strictement orthodoxe et ses ouvrages de jurisprudence sont écrits en défense de la pure doctrine mimamsiste[1].

Le mot pour désigner la caste, *varna*, signifie proprement « couleur », et, comme ils l'ont fait pour beaucoup d'autres choses, il est aussi arrivé aux brahmanes d'assigner à chacune des quatre grandes castes une couleur. M. Johnston a vu là une grande simplification du problème de l'origine des castes[2] : elles procèdent de quatre races distinctes, blanche, rouge, jaune et noire, qui, par leur mélange, ont formé la population de l'Inde. Il y a pourtant de bonnes observations dans ce singulier mémoire ; car l'auteur est un *Old Indian*, et il a travaillé son sujet. — M. Hopkins a étudié un organisme très voisin de la caste, les corpora-

1) Je ne citerai que ses *Commentaries on the Hindu Law* of Inheritance, Partition, Wills, Adoption, Marriage, Maintenance, Stridhan, Endowment, Castes, and Priests. 2e édition, Calcutta, 1893. Dans cet ouvrage, où le droit religieux tient une grande place et où il prétend exposer la loi, non la juger, il s'efforce de démontrer qu'on n'entend quelque chose aux çâstras qu'à la condition d'y appliquer strictement les règles d'interprétation de la Mîmâmsâ. Dans les polémiques auxquelles a donné lieu le *Age of Consent Bill*, M Bhattacharya, sans approuver complètement le Bill, a été en somme du côté des progressistes.

2) Charles Johnston : *Caste and Colour in Ancient India* ; dans *Calcutta Review*, octobre 1895, p. 326.

tions professionnelles[1]. Dans un mémoire excellent, il a condensé tout ce qu'apprennent à cet égard les anciens çâstras, l'épopée et les incriptions, en le complétant avec ce qu'il a pu constater par lui-même pendant un séjour récent qu'il a fait dans l'Inde. — J'ai déjà signalé ici, dans la section du bouddhisme[2], les données relatives à l'organisation sociale et à l'histoire des castes que M. A. R. Fick à tirées des *Jâtakas* bouddhiques. Ces recherches ont été continuées à peu près dans la même ligne par Mme Rhys Davids[3]. Ses notes, bien classées, qui sont prises dans l'ensemble de la littérature bouddhique et aussi dans quelques livres brahmaniques, se rapportent surtout aux questions d'ordre économique. Par rapport à la chronologie, il y a à faire les mêmes réserves que pour l'ouvrage de M. Fick; quant à la valeur même des données, que l'auteur, d'ailleurs, ne s'exagère pas trop, l'économiste verra bien ce qu'il en devra faire, en constatant qu'un âne vaut 8, une paire de bœufs 24, un poulain de bonne race 6.000, un beau char 90.000; qu'une visite chez le barbier se paie 8 et une journée de tailleur 1.000, et ainsi de suite.

Le P. Dahlmann s'est aussi occupé de l'organisation de cette ancienne société et, à son ordinaire, il a tenu à faire grand. Dans un mémoire[4] où il y a de belles pages et, sans doute, aussi de bonnes choses, mais que je serais bien fâché d'avoir à traduire en français, tant il est farci de phraséologie abstraite et visant à l'effet, il a entrepris de reconstituer pour nous le *Volkstum* de l'Inde antique. Ce *Volkstum*, du moins en ce qu'il a de caractéristique et de propre à l'Inde, se réduit en somme à la caste. A part le fait de leur existence, nous savons en effet peu de chose des autres divisions de cette société. Pour une des plus antiques, celle des *gotras*, ou communautés de brahmanes se réclamant d'un ancêtre commun, nous n'avons guère que des cadres, et ce que nous y voyons de plus clair, c'est que là aussi il entre beaucoup de fiction. Les Bharadvâjas du Sud, par exemple, au teint noir, aux lèvres épaisses et au nez épâté, ne sont évidemment pas les frères par le sang de leurs

1) E. Washburn Hopkins: *Ancient and Modern Hindu Gilds*; dans *Yale Review*, mai et août 1898.

2) T. XLII (1900), p. 69.

3) Caroline Foley Rhys Davids : *Notes on Early Economic Conditions in Northern India*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1901, p. 859.

4) Joseph Dahlmann S. J. : *Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde*. Cologne, 1899.

homonymes presque blancs, au profit caucasien du Penjab, et, si nous trouvons des *gotras* mixtes, composés de brahmanes et de non-brahmanes, et que, pour expliquer ce fait en conflit avec la théorie, puisque l'ancêtre commun est un brahmane, on nous dit que les autres castes adoptaient le nom de *gotra* de leur *purohita* brahmane, il va de soi que ceci encore est de la fiction. Toute étude sociale sur le passé de l'Inde, si elle ne doit pas s'encombrer de généralités applicables aussi bien à tel autre pays, est donc ramenée sans cesse à la caste, le seul organisme qui soit à la fois caractéristique de cette société et documenté d'ancienne date. Aussi pouvons-nous, sans faire tort au P. Dahlmann et à son mémoire, nous en tenir à ce qui en est la substance, sa théorie de la caste. Celle-ci, il nous la donne comme la seule explication vraiment organique, en égale opposition avec les théories arbitraires de MM. Senart et Oldenberg. Je n'ai pas à revenir sur ces dernières et laisse maintenant la parole au P. Dahlmann :

« Senart dénature, moyennant une fiction, des classes primordiales et en fait le « quatuor[1] » des *castes*; Oldenberg les (les classes) considère simplement comme des castes. Tous deux, ensuite, ils cherchent un moyen de passer du « quatuor » du système à la « multiplicité » de la réalité : Senart, en faisant intervenir le mirage de théories brahmaniques; Oldenberg, en admettant une transition graduelle. Mais, que la formation à quatre membres de la caste moderne n'ait *en soi* absolument rien à faire avec le « quatuor », c'est-à-dire que le quatuor se soit produit sur une tout autre base, et aussitôt tombe la question même de savoir comment la multiplicité du présent peut être conciliée avec le quatuor du passé. Et cette supposition se vérifierait si, dans le « quatuor » des livres de droit, se présentait à nous, non seulement pour l'époque védique, mais aussi pour les temps postérieurs, un régime de classes pleinement développé, et, en tant que tel, n'ayant aucun rapport avec les éléments qui constituent le régime des castes modernes. Au sein de ces classes se serait alors formée et développée l'organisation multiple et diverse des corporations; et c'est de la multiplicité des *corporations* que se serait dégagée peu à peu la multiplicité des castes, attendu que ce sont précisément les éléments organiques des *corporations* qui, peu à peu dépérissant, c'est-à-dire perdant la mobilité d'un organisme social vivant, se seraient figés en castes. Cette supposition supprimerait toute nécessité de concilier le quatuor de la vieille théorie avec la multiplicité de la

1) *Vierzahl*; je risque le mot, pour éviter des périphrases.

réalité moderne. Nous évitons ainsi toute espèce de « mélange hybride d'éléments disparates », les vieux groupes restent ce qu'ils étaient : des classes fondées sur la distinction du clergé, de la noblesse, des métiers ; ce qui devient caste est uniquement et exclusivement la corporation ; or, des corporations, il y en avait aussi bien parmi les brahmanes et les kshatriyas que parmi les vaiçyas. Tant que nous ferons naître la formation moderne du mélange de deux facteurs disparates, le produit restera un organisme hybride. Mais si la caste *en soi* provient *immédiatement* des éléments dépérissants des corporations, tout le système se développe quantitativement et qualificativement d'un *seul* facteur social. Ainsi tombe cette théorie hermaphrodite qui dérive le *nombre* et la *variété* des castes modernes de la masse des formations corporatives, mais dérive leur nature, en tant que castes, de la nature des quatre « varnas » ou « castes », cet organisme hybride auquel les corporations auraient fourni l'élément quantitatif et substantiel, et les vieux « varnas », l'élément qualificatif et formatif » (p. 69-70).

Je crois avoir fidèlement traduit ce passage, que j'ai choisi, non pour son air rébarbatif — il y en a de plus entortillés, — mais parce qu'il contient le nœud de la théorie du P. Dahlmann. Je n'y ajouterai que quelques courtes observations. A la mettre en langage plus simple, je ne puis y voir, avec la meilleure volonté du monde, qu'une cote mal taillée entre la thèse de M. Senart et celle de M. Oldenberg. Ou, plutôt, c'est la thèse même de M. Oldenberg, à cela près que le P. Dahlmann est bien décidé à appeler classe ce que M. Oldenberg appelle caste et qu'appellera caste, comme lui, quiconque se donnera la peine d'ouvrir le Code de Manu. On ne peut pas à la fois maintenir, comme le P. Dahlmann, ce que les çâstras nous disent des *varnas* et voir dans ceux-ci de simples classes. Il y aurait bien encore une autre différence à noter, si seulement j'arrivais à me la représenter nettement. Comment les quatre castes du système officiel n'auraient-elles rien de commun avec les castes modernes, quand elles en partagent tous les caractères, quand, de part et d'autre, il y a la même permanence, la même transmission par le sang, les mêmes barrières et les mêmes restrictions, et qu'on admet en outre, comme le P. Dahlmann, que la description soit vraie des deux côtés? Comment les centaines de sous-castes des brahmanes, qui sont des castes réelles, ou les nombreuses castes et sous-castes des blanchisseurs, des balayeurs, qui sont également des castes réelles, seraient-elles sorties peu à peu de corporations par le « dépérissement des éléments corporatifs »? Et les kshatriyas, d'où serait venue l'opinion que depuis long-

temps ils n'existent plus, si les Hindous eux-mêmes les avaient tenus pour une simple classe? Que de peine s'est donné le P. Dahlmann pour édifier tant de choses sur une simple chicane verbale, et cela uniquement afin de maintenir un certain caractère d'objectivité à une partie de ce système des çâstras que, pour tout le reste (l'explication des castes mêlées), il est obligé lui-même d'abandonner comme fictif[1]!

1) Je note en passant quelques objections que le P. Dahlmann fait à M. Senart et qui me semblent porter à faux. Tel, par exemple, le reproche de faire sortir les castes d'anciens groupes de nature tribale ou familiale (*gens*, γένος, φυλή, *sippe* et, dans l'Inde, *gotra*, *jâti*, *kula*) et de confondre ainsi deux ordres de faits radicalement distincts, ces groupes supposant un ancêtre commun, ce que ne fait pas la caste, et étant exogames, tandis que la caste est endogame : on se marie dans sa caste, mais en dehors de son *gotra*. Ce dernier point, qui ne concernerait en tous cas que les brahmanes et certains groupes de kshatriyas, les seuls qui aient de véritables gotras, resterait à prouver pour la haute antiquité. Mais je l'admets et j'accorde que le reproche serait fondé, si M. Senart avait assigné une origine pareille aux grandes castes, qui sont, pour lui, des castes artificielles. Mais il est parfaitement évident qu'il n'entend parler ainsi que des castes réelles. Or, parmi celles-ci, il en est beaucoup qui sont de nature tribale ou familiale. C'est notamment le cas de tous les clans des Radjepouts, qui sont leurs castes réelles et qui remontent ou prétendent remonter chacun à un ancêtre commun : un Radjepout se marie en dehors de son clan, c'est-à-dire de sa caste réelle, et contre une Radjepoute, c'est-à-dire dans sa caste artificielle. Mais, même à ces castes réelles, il s'en faut de beaucoup que M. Senart assigne uniformément une origine tribale ou familiale; il admet au contraire largement le concours d'autres facteurs, ethniques, géographiques, professionnels, économiques, sectaires ou même simplement accidentels. Si je l'entends bien, il a surtout tenu à montrer que la législation qui les régit a ses racines lointaines dans les coutumes analogues qui constituent presque partout le droit primitif de la tribu et de la famille. Il se peut qu'il ne se soit pas toujours exprimé à cet égard avec des précautions suffisantes; mais il a fait assez de réserves pour qu'on en tienne compte, si l'on veut prendre sa thèse en elle-même et non comme une matière à plaidoirie. Est-il nécessaire d'ajouter qu'en qualifiant d'artificielle la théorie des çâstras, M. Senart n'a pas entendu dire qu'elle soit restée à l'état de pure fiction et qu'elle n'ait pas réagi puissamment sur la réalité? — Il en est à peu près de même d'un autre reproche que le P. Dahlmann fait à M. Senart, celui d'avoir avancé que, sauf des exceptions toutes naturelles, les professions les plus diverses sont permises aux castes. Entendue des castes artificielles, la proposition est absolument conforme à la réalité passée et présente, et elle est non moins conforme à la doctrine des çâstras, si l'on veut bien lire entre les lignes et tenir compte des exigences du décorum; on n'a qu'à se reporter aux listes des occupations permises « en temps de détresse ». Ce n'est que dans les castes réelles qu'on rencontre à cet égard plus de restrictions. — Je doute aussi que M. Senart ait de la poésie védique l'idée qu'on lui prête ici, qu'il la croie à ce point le reflet direct, sincère

C'est en partie aux mêmes problèmes qui s'est attaqué M. Baden-Powell, en les abordant par le côté ethnographique. Dans des « Notes[1] » qui forment en réalité un long mémoire, il a donné de bons renseignements sur la distribution et l'organisation, les us et coutumes des races et populations de l'Inde des deux côtés des monts Vindhyas, notamment des clans radjepouts; mais il s'est engagé dans une impasse en essayant de remonter des traditions actuelles jusqu'aux temps épiques. Entre les dynasties solaire et lunaire de l'épopée et les Sûryavaṃçis et Candravaṃçis des inscriptions et des chroniques, il y a une lacune que rien, jusqu'ici, et rien moins que les généalogies des bardes radjepouts, ne permet de combler. Dans un précédent article sur le régime de la terre[2], où il y a aussi des spéculations risquées, il a eu en outre le tort de faire appel à M. Hewitt et de provoquer ainsi de nouvelles élucubrations[3] de cet amateur intempérant, qui paraît bien décidé à mourir dans l'impénitence finale. M. Hewitt pourrait donner de bonnes informations sur les aborigènes de l'Inde centrale, qu'il connaît pour avoir longtemps résidé parmi eux, et il lui arrive même d'en donner; mais il les noie sous le flot montant de ses folles spéculations, de rapprochements et de méprises invraisemblables et d'étymologies absurdes. Non content de servir tout cela dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, il vient porter sa lumière sur le continent. A la Société d'anthropologie de Bruxelles, il a communiqué ses rêveries sur le svastika[4], et il en a donné peu après une deuxième édition à la Société archéologique du Finistère[5]. A Bruxelles, il a trouvé le P. Van den Gheyn pour lui répondre; à Quimper, où les archéologues ne manquent pas, mais où il y

et naïf de la réalité dans l'âme d'un peuple. Mais le P. Dahlmann avait besoin d'une antithèse, et il grossit toujours un peu.

1) B. H. Baden-Powell : *Notes on the Origin of the « Lunar » and « Solar » Aryan Tribes, and on the « Rajput » Clans*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1899, p. 295 et 519.

2) Le même : *The Origin of Village Land-Tenures in India*; ibidem, 1898, p. 605.

3) J. F. Hewitt : *The Pro-Aryan Communal Village in India and Europe*; ibidem, 1899, p. 329 et : *The Communal Origin of Indian Land Tenures*; ibidem, 1897, p. 628. — Pour des écrits antérieurs, cf. t. XXIX (1894), p. 54.

4) *L'histoire et les migrations de la croix et du Sù-astika*; dans le *Bulletin* de la Société d'anthropologie de Bruxelles, XVII (1898), p. 96.

5) Voir sa lettre à propos de la pierre gravée de Kermaria en Pont-l'Abbé, dans le *Bulletin* de la Société archéologique du Finistère, XXV (1898), p. 318. Pas un seul mot n'est à retenir de cette lettre extravagante.

a plus de gens ayant été en Orient que d'orientalistes, ses chimères ont été accueillies avec dévotion.

Avec les publications qui précèdent, nous voici arrivés à l'Inde moderne et contemporaine. Pour caractériser le plus rapidement possible les travaux qui en ont traité au point de vue religieux, nous les examinerons successivement selon que le sujet y est envisagé sous l'un ou sous l'autre de ses deux grands aspects : d'une part, l'hindouisme plus ou moins commun et populaire ; d'autre part, les sectes réformatrices qui, sans cesse, en émergent pour y retomber et s'y dissoudre. L'hindouisme, à son tour, est un ensemble très complexe et difficilement définissable : il comprend d'abord toute la masse de croyances et de coutumes auxquelles se rapportent les publications que nous venons de passer en revue, et, ensuite, un grand nombre de cultes et d'usages locaux, les uns très anciens, les autres plus ou moins récents, mais qui, alors même, ne sont parfois que la réapparition, sous une forme nouvelle, de choses très vieilles ; cultes et usages que nous font connaître surtout des travaux relevant de l'anthropologie et du folk-lore, qu'il nous reste à examiner.

Parmi les travaux d'ensemble de cette sorte, il faut signaler d'abord les publications de M. Crooke, et, en première ligne, son grand traité sur les religions populaires de l'Inde du Nord[1], qu'il a d'abord qualifié modestement d'Introduction, ce qui paraissait annoncer plus de théorie que de substance, mais qui est mieux que cela : c'est un répertoire commode de faits recueillis au prix d'une longue et laborieuse enquête, suffisamment classés (dans la première édition surtout ; dans la deuxième, qui est augmentée d'un tiers, il y a parfois un peu de désordre) pour qu'on puisse s'y orienter, sans toutefois l'être trop, de

1) W. Crooke : *The Popular Religion and Folk-lore of Northern India.* A new edition, revised and illustrated. 2 vol. (Londres, Westminster, 1896. — La 1re édition en un volume, Allahabad, 1894, a pour titre : *An Introduction to the Popular Religion*, etc. — A joindre : deux séries de contes et de traditions populaires publiées par M. Crooke : *Folktales of Hindustan*, dans l'*Indian Antiquary*, XXI (1892)-XXIV (1895), et *Folktales from the Indus Valley*, ibidem, XXIX (1900). — Les *North Indian Notes and Queries*, revue mensuelle de folk-lore dirigée par M. Crooke depuis 1891, ont cessé de paraître après le Ve volume, en 1896.

façon à introduire un ordre et une clarté factices dans une matière si embrouillée. Pour le détail de l'ouvrage, je puis heureusement renvoyer à l'analyse étendue que M. L. Marillier en a donnée ici même [1]. M. Marillier a reproché à l'auteur de n'avoir pas distingué davantage ce qui est ici d'origine anaryenne; je crois qu'il faut plutôt l'en féliciter. Par contre, je lui ferai un autre reproche, celui de manquer parfois d'exactitude dans les parties où je puis le contrôler, quand il touche à l'ancienne littérature, et de n'avoir pas marqué avec plus de soin ce qui n'est qu'un écho plus ou moins déformé de la tradition savante. Comme application de la méthode comparative, c'était là le premier pas à faire, avant de s'engager plus avant sur un terrain où l'on risque bien vite de perdre pied. M. Crooke nous le fait bien voir par son propre exemple dans une autre publication, sa description des *North Western Provinces* [2], très méritoire elle aussi, mais où il a été moins sage et nous a donné une ethnographie rétrospective qui est bien présentée, qui est peut-être même vraie, mais qui, après tout, n'en est pas moins de l'*a priori*. Le criterium linguistique fait défaut, et tout ce que l'anthropologie nous apprend jusqu'ici, c'est que ces populations sont très mêlées; c'est peu de choses pour en faire de l'histoire. Sous cette réserve, je suis heureux de pouvoir renvoyer pour cet ouvrage encore, à la notice que M. Marillier en a donnée dans cette Revue [3]. J'en fais autant pour un troisième travail, que je ne connais que par ce que M. Marillier en a dit ici [4], et dans lequel l'auteur paraît être resté sur le terrain de la comparaison pure, sans prétendre en tirer des conséquence historiques. — Si M. Crooke penche parfois vers la manie du collectionneur, M. Campbell y verse en plein. Son interminable ramassis de croyances, d'usages et de superstitions [5] serait plus utile, s'il avait fait seulement

1) T. XXXIX (1899), p. 308.

2) W. Crooke : *The North Western Provinces of India, their History, Ethnology, and Administration*. Londres, 1897. L'ouvrage n'est probablement qu'un résumé d'une œuvre plus vaste : *The Tribes and Castes of the North Western Provinces and Oudh*, 4 vol. Calcutta, 1896, que je n'ai pas vue.

3) T. XXXVII (1898), p. 160.

4) W. Crooke : *The Binding of a God, a Study of the Bases of Idolatry*, dans le *Folk-Lore*, VIII (1897), p. 325. La notice de M. Marillier est au t. XXXVIII (1893), p. 265. — J'ai déjà signalé plus haut (p. 206 note 1) l'étude de M. Crooke sur la légende de Krishna.

5) J. M. Campbell : *Notes on the Spirit Basis of Belief and Custom*; dans l'*Indian Antiquary*, XXIII (1894)-XXX (1901). Le série n'est pas finie, et il n'y a pas de raison pour qu'elle finisse jamais.

un minimum de choix. Il y a sans doute un certain rapport entre le fait d'adorer un objet et celui d'y supposer une vertu cachée ; mais c'est abuser que de vouloir nous le démontrer *à posteriori* de cette façon.

D'un tout autre ordre, mais devant tout de même être mentionnés ici, sont les travaux de M. Aurel Stein sur la chronique et l'archéologie du Kashmir [1]. Disséminées en plusieurs recueils, ses nombreuses découvertes relatives à l'ancienne topographie de la vallée, qui est en majeure partie une topographie religieuse, ont été fondues en un mémoire [2] où la carte archéologique est reconstruite avec un surprenant détail. Ce mémoire, considérablement augmenté, a été incorporé à son tour, avec un grand nombre de notices spéciales concernant l'ensemble des antiquités du pays, dans sa monumentale traduction de la chronique de Kalhana [3]. Pour tout le moyen-âge hindou, nous n'avons rien de comparable à ce superbe travail.

En passant aux travaux de détail, nous retrouvons d'abord M. Oldham et le culte des Nâgas [4]. Il nous a donné de bonnes informations touchant le culte de ces hommes-serpents, tel qu'il subsiste dans les vallées de l'Himâlaya central, sur ses prêtres et ses sanctuaires; mais, une fois de plus, il a été cruellement victime du naïf evhémérisme de ces traditions. Ce culte, qui ne s'adresse ni à de vrais serpents, ni à des serpents ancêtres, mais aux esprits divinisés d'anciens rois du pays, se rapproche beaucoup, sans être tout à fait le même, de celui des Nâgas du Kashmir [5]. Il diffère par contre essentiellement du culte des ser-

1) Cf. t. XXIX (1894), p. 46.

2) M. A. Stein : *Memoir on Maps illustrating the Ancient Geography of Kashmîr*; dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXVIII (1899), Extra-number, 2.

3) M. A. Stein : *Kalhana's Râjatarangini, a Chronicle of the Kings of Kashmir*. Translated, with an Introduction, Commentary, and Appendices. 2 vol. in-4° (Londres), Westminster, 1900.

4) Brigade-Surgeon C. F. Oldahm : *The Nâgas. A Contribution to the History of Serpent-Worship*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1901, p. 461. — Cf. t. XXIX (1894), p. 54.

5) Une particularité de ce culte sont les flagellations que s'infligent les dévots. Ils se servent pour cela d'un instrument appelé *sûngal* ou *gâjâ*, dont M. Oldham a noté la curieuse ressemblance avec l'espèce de fléau qu'on voit aux mains de certaines divinités égyptiennes, et aussi, ce qui est moins sur-

pents qu'on trouve dans le sud de la presqu'île, particulièrement sur la côte de Malabar, et dont M. Karunakar Menon a fait une intéressante description [1]. Celui-ci s'adresse à la bête même ou à ses images, abritées ou entretenues dans des édicules entourés d'un bois sacré; les brahmanes Nambudris y prennent part. — Sur ces mêmes brahmanes, qui se prétendent de haute caste et évitent en effet toute occupation vile, mais se distinguent en même temps de tous leurs confrères par leur régime matrimonial, une sorte de polyandrie, et par d'autres coutumes encore tout aussi contraires aux çâstras, qui constituent leur *anâcâra* (coutume condamnée, exceptionnelle) et qu'ils affirment leur avoir été prescrites par le célèbre Çankarâcârya, on pourra consulter (pour la partie historique, avec prudence), dans la même Revue, deux notices de MM. Appadorai Iyar [2] et K. N. Chettur [3]. — Ce régime de matriarcat et de polyandrie est particulier aux hautes castes, Naïrs et brahmanes, et n'a pas pénétré parmi les classes méprisées que nous décrit M. Gopal Panikkar [4]. Il n'est pourtant, à coup sûr, pas d'origine brahmanique.

Les lecteurs de la Revue connaissent le mémoire, reproduit ici même [5], dans lequel M. Gustave Oppert a réuni beaucoup de données peu communes sur le *sâlagrâma*. Dans ce fossile, depuis longtemps vénéré par tous les Hindous comme le symbole de Vishnu, M. Oppert a vu avec raison un ancien fétiche adopté par le brahmanisme. Qu'il soit d'origine aborigène et qu'il ait figuré d'abord la *yoni*, sont des points plus douteux. Mais ce qui ne paraît pas douteux, c'est que ce

prenant, avec le fouet en usage chez les Tartares. Les anciens Hongrois en avaient un tout semblable, dont des spécimens figuraient à l'Exposition de 1900.

1) C. Karunakara Menon : *Serpent Worship in Malabar*; dans *Calcutta Review*, juillet 1901, p. 19. — Je ne connais que par la notice qu'en a donnée ici même M. Marillier (t. XXXVIII (1898), p. 263) un mémoire de M. M. J. Walhouse sur les stèles portant une image de serpent, si nombreuses dans le sud de l'Inde.

2) Appadorai Iyer : *The Nambutiris*; dans *Calcutta Review*, janvier 1899, p. 139.

3) K. N. Chettur : *The Nambudri-Brahmins of Kerala*; ibidem, juillet 1901, p. 121.

4) T. K. Gopal Panikkar : *Some depressed Classes of Malabar*; dans *Calcutta Review*, octobre 1899, p. 292.

5) T. XLIII (1901), p. 325 : *Les Sâlagrâmas, pierres sacrées des aborigènes de l'Inde devenues emblèmes du dieu Vishnou*. Le mémoire avait été déjà publié dans les *Comptes-rendus* de l'Académie des Inscriptions, 1900, p. 472.

n'est pas à ce dernier titre, comme emblème de Vishnu divinité femelle, qu'il est entré dans l'hindouisme et y a fait fortune. La pierre, selon ses diverses formes, figure à peu près la conque ou le *cakra*, et cela suffisait pour la faire adopter comme le symbole d'un dieu qui, en dépit d'une légende secondaire et d'une ou deux formules mystiques, n'a jamais abdiqué le sexe mâle.

Dans une série de six longs articles, un indigène qui a voulu garder l'anonyme a traité des castes et de leur origine en général et, en particulier, de l'histoire et de l'état actuel de celles du Bengale [1]. Les articles sont savamment travaillés, mais ne donnent rien de neuf sur les généralités de la question, pour lesquelles ils reproduisent simplement les théories des çâstras; même les traditions concernant l'introduction et l'établissement des castes au Bengale sont traitées avec peu de critique. Par contre leur histoire postérieure et moderne, leur répartition, leurs prétentions et leurs conflits, toute la question du koulinisme avec ses abus monstrueux sont traités d'une façon très instructive, et les réflexions de l'auteur, un conservateur de tendance libérale, sur l'avenir probable réservé à cette étrange organisation sont dignes d'attention. — Deux orientalistes américains voyageant aux Indes nous ont fait part de leurs observations: M. Jackson a soigneusement noté les cérémonies d'un mariage de brahmanes auquel il a assisté à Bombay [2], et il y a de l'intérêt à rapprocher sa description, d'une part, de celle qui se dégage des vieux sûtras, d'autre part, de celle que Colebrooke a tirée d'un traité du XIIe siècle. A des rapprochements semblables donne lieu le compte rendu tout aussi détaillé, fait par M. Ladd, d'un *çrâddha* (oblations aux mânes d'un parent) auquel il a assisté, non chez des brahmanes, mais dans une famille des Kapola-Banias, une caste mercantile, riche et très orthodoxe, de Bombay [3]. A l'hôte même de M. Ladd, M. T. M. Nathubhai, un des membres influents de la caste, nous devons des informations intéressantes sur la communauté, sur ses usages, sur la façon dont on y célèbre les mariages et l'ensemble des rites funéraires et funèbres [4]. En les comparant toutefois avec celles

1) *Bengal : Its Castes and Curses* ; dans *Calcutta Review*, octobre 1894-janvier 1896.

2) A. V. Williams Jackson : *Notes from India*; dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XXII (1901), p. 323.

3) George Trumbull Ladd : *A Death Ceremonial of the « Kapola Bania » Caste* ; ibidem, p. 227.

4) Tribhowundas Mangaldas Nathubhai : *On Marriage Ceremonies among the Kapola Banias* ; dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III

de M. Ladd, on observera combien celles-ci sont plus précises: avec un indigène, en pareil cas, on arrive rarement à bien distinguer ce qui est de pratique réelle et ce qui est simplement rapporté d'après quelque traité orthodoxe. Comme toujours aussi, la partie rétrospective est de mince valeur. — La même observation s'applique à un mémoire de M. P. B. Joshi sur les sacrifices humains dans l'Inde [1], que l'auteur croit d'origine dravidienne : la partie historique est faible, mais il y a de bons renseignements sur la survivance de la pratique à l'époque moderne et contemporaine.

M. Mahomed Sufther Husain a traité des rites et cérémonies en usage chez les Hindous de la présidence de Madras[2], entre autres, d'une fête de la puberté des filles, célébrée par les brahmanes, mais inconnue de l'ancien rituel, qui n'admet qu'une cérémonie pour les femmes, le mariage. — M. Balakrishnan Nair nous fait assister aux cérémonies somptueuses de la cour de Travancore[3], où le fait intéressant à retenir est la grande place accordée à des réminiscences védiques et à la récitation du Veda, dans des cérémonies parfois modernes (celles du *Murajapom* date de 1748) et essentiellement sectaires. C'est là un trait caractéristique des religions du Sud, dont on avait déjà un autre exemple dans le rituel du sanctuaire voisin de Râmeçvaram décrit jadis par M. Burgess. — Je renvoie en note l'énumération d'autres travaux de folk-lore et d'ethnographie [4] et je termine cette série par la mention

(1895), p. 372. — *On the Origin and Account of the Kapola Bania Caste*; ibidem, p. 418. — *On the Death Ceremonies among the Kapola Bania and Others*; ibidem, p. 483.

1) Purushottam Balkrishna Joshi : *On the Rite of Human Sacrifice in Ancient, Mediaeval, and Modern India, and other Countries*; ibidem III (1894), p. 275.

2) Mahomed Sufther Husain : *On Hindu Ceremonies observed in the Madras Presidency*; ibidem, III (1893), p. 139.

3) U. Balakrishnan Nair : *A Travancore State Ceremony*; dans *Calcutta Review*, octobre, 1900, p. 330.

4) Je commence par renvoyer en bloc à la IIIe partie (Section anthropologique) du *Journal* de la Société asiatique du Bengale, dont il faudrait transcrire toute la table des matières, presque tous les articles appartenant ici. — Voici maintenant une liste prise dans des recueils moins spéciaux ou moins facilement accessibles, qui m'ont passé sous les yeux : Sarat Chandra Mitra : *On some Additional Folk-Beliefs about the Tiger*; dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III (1893), p. 158 (cf. t. XXIX (1894), p. 55). — Le même : *On some Behâri Customs and Practices*; ibidem, III (1895), p. 361. Femmes de la parenté auxquelles on peut parler familièrement; manière de se saluer entre femmes, après une longue séparation; culte du singe Hanuman;

de trois ou quatre articles de valeur inégale concernant des races des provinces frontières. Ce sont d'abord de courtes mais utiles notices sur des populations de l'Himâlaya oriental et de l'Assam [1], plus ou moins hindouisées comme les Kachâris et les Limbus, ou bouddhistes comme les Lepchas, mais qui toutes paraissent dévolues à l'hindouisme dans un avenir prochain, malgré la présence, parmi les Lepchas, de lamas tibétains. Tout autre est le dernier, qui nous transporte à la fron-

sur ces points et sur d'autres, la coutume du Behâr diffère ou est à l'inverse de celle du Bengale. — Le même : *North Indian Folk-Lore about Thieves and Robbers*; dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, XLIV (1895), p. 25. Leurs pratiques religieuses. — Le même : *On the Har Parauri, or the Behâri Women's Ceremony for Producing Rain*; dans le *Jonrnal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 471. Pendant la nuit, elles s'attellent nues à une charrue et vont labourer un champ, en chantant et proférant toute sorte d'injures et de propos libertins. (L'article, dont un premier jet avait paru en 1893 dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay (cf. t. XXIX (1894), p. 55), avait été publié *in-extenso*, dès 1895, dans la section anthropologique du *Journal* de la Société asiatique du Bengale, ce qui a paru abusif au comité de la Société de Londres). Cf. une note de M. Walter Lupton signalant la même pratique en Gorakhpur, *ibidem*, en 1898, p. 194. — Rev. P. O. Bodding : *On Taboo and customs connected therewith amongst the Santals*; *Abstract*, dans les *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, janvier 1898. Défense de prononcer le nom de certains parents; de tuer, manger, employer à un usage quelconque les animaux ou les objets éponymes du clan; défense aux femmes de manger de la chair des victimes, de pénétrer dans certaines enceintes consacrées, etc. L'article a été publié *in-extenso* dans la section anthropologique du *Journal*. — Le même : *On the different kinds of salutation used by the Santals* : *Abstract*, ibidem, mars 1898. Très cérémonieux, comme tous les sauvages. — Shams-ul Olena Javanji Jamshedji Modi : *On the Dhangurs and the Dhâvârs of Mahâbleshwar*; dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III. 1895), p. 471. Description de deux castes hindoues dans les Ghats, entre Bombay et Poona; les Dhangurs, vishnouites et bergers nomades; les Dhâvârs, forgerons et charbonniers. — Captain Eden Vansittart : *The Tribes, Clans, and Castes of Nepâl*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Bengale, LXIII (1894), p. 213. — Enfin on trouvera un grand nombre d'informations dans J. A. Baines : *General Report on the Census of India* 1891. Londres, 1893; particulièrement dans les chapitres IV-VI.

1) Crikali Kumar Das : *The Lepcha people and their Notions of Heaven and Hell*; et : *The Limbu or the Kirati people of Eastern Nepal and Sikkim*; dans le *Journal* de la Buddhist Text Society of India, IV, I-III (1896). — J. D. Anderson : *Kâchâri Folk-Tales*; ibidem, IV, I (1896). — E. A. Gait : *Abstract of the Contents of one of the Ahôm Puthis*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Bengale, LXIII (1894), p. 108.

tière nord-ouest, chez les Afghans[1], et qui est un exemple de la ténacité des vieilles erreurs. Non seulement l'auteur, qui ne signe que de ses initiales, réédite le vieux conte qui fait descendre les Afghans des dix tribus perdues d'Israël, mais il nous apprend que les légendes monétaires de Kadphizès, les inscriptions de Manikyala, de Junnar, de Kapurdigiri, de Sanchi, sont en hébreu. Non pas qu'il s'attribue la paternité de ces belles choses ; il les a trouvées dans le livre du Dr G. Moore, *The Lost Tribes*, qui, dit-il, « mérite d'être mieux connu » : c'est même pour nous le recommander qu'il paraît avoir écrit son article, qu'on s'étonne de voir accueilli dans une publication en général sérieuse comme le *Calcutta Review*.

Les sectes, auxquelles nous passons maintenant, sont un fait très ancien du développement religieux de l'Inde. Bien avant qu'il y ait une histoire, elles sont, avec la caste, la marque caractéristique de cette société. On les entrevoit à l'œuvre dans la formation des grandes religions qui se sont substituées au ritualisme védique, dont quelques-unes leur doivent leur origine même et toutes leur élaboration. Celles dont nous avons à nous occuper ici n'ont pas eu d'aussi vastes conséquences; elles ne sont pas sorties des limites assez élastiques, il est vrai, de l'hindouisme. Ce sont des explosions de mysticisme ou des mouvements réformateurs, souvent les deux à la fois. Presque toutes, elles ont une sorte de clergé, presque toujours héréditaire, qui en constitue la partie militante; leur corps laïque est moins défini : il est rare qu'un Hindou, pour peu qu'il soit d'esprit éveillé et inquiet et que les circontances s'y prêtent, n'ait pas des sympathies pour plusieurs; il faut qu'il soit très dévot, pour n'appartenir de cœur qu'à une seule.

La doctrine de la plupart de ces sectes, même des moins lettrées, est l'une ou l'autre des formes du Vedânta et, à ce titre, une partie des travaux qui les concernent a été mentionnée dans une précédente section de ce Bulletin[2]. Il ne sera donc question ici que de ceux qui se rapportent à leur histoire et à leur aspect pratique ou populaire.

M. Fleet, en résumant le bénéfice que l'histoire religieuse a retiré

1) T. C. L. *The Origin of the Afghans*; dans *Calcutta Review*, janvier 1893, p. 144.

2) T. XL (1899), p. 46 et s.

jusqu'ici de l'étude des inscriptions[1], a montré que ce bénéfice, s'il est moins grand pour l'histoire des sectes que pour celle du bouddhisme, du jainisme, des çâkhâs et des gotras brahmaniques, n'est pourtant pas à dédaigner. Il suffit, pour cela, de rappeler que c'est l'épigraphie qui a fixé la date (1re moitié du XIe siècle) et fourni le vrai nom de Lakulîça, le fondateur des Nakulîça-Pâçupatas, et qui a enlevé à Basava, pour le reporter sur Ekântada Râmayya, le titre de fondateur de l'ordre et de la secte des Lingâyâts (milieu du XIIe siècle). — La Nirnayasâgara Press de Bombay a publié une nouvelle édition (commode, mais moins correcte que d'habitude) de la *Viçvagunâdarçacampû* de Venkatâdhvarin avec un commentaire de l'éditeur[2]. Sous la forme d'un dialogue entre deux Gandharvas, Viçvâvasu et Kriçânu, c'est une sorte de manuel ou de petite encyclopédie poétique (biographie du fondateur, description des lieux saints, éloge des divinités, etc.) à l'usage des Râmânujas de la branche Vadaghale, dont le principal centre est à Ahobala (en Karnûl, présidence de Madras), qui se conforment aux çâstras et n'admettent que des membres de haute caste. — Dans une série d'articles non signés, mais qui doivent être du directeur, Çarat Chandra Dâs, le *Journal* de la « Buddhist Text Society of India » a publié une biographie de Caitanya[3], l'auteur du grand réveil du vishnouisme au Bengale (première moitié du XVIe siècle). Un document plus précieux sur ce singulier mystique, le *Govinda Dâsir Karchâ* ou le journal de ses voyages aux lieux saints et de son *digvijaya* en sa qualité de prophète, rédigé par son famulus Govinda Dâs, a été copieusement analysé, d'après l'édition indigène, dans le *Calcutta Review*[4], et le recueil de stances en son honneur et en l'honneur d'autres incarnations de Vishnu (Caitanya a passé pour tel déjà de son vivant), composées par son disciple Rûpadeva, est en cours de

1) J. F. Fleet : *The present position of Indian Historical Research ;* dans *Indian Antiquary*, XXX (1901), p. 1.

2) Bâlkrishna Ganesh Yogi : *The Vishwagunâdarsh Champu of Venkatâdhvari*, edited with a Commentary (Padârthachandrikâ). Bombay, 1899.

3) *The Life of Caitanya*, vol. V, II — VI, II, 1897-1898. On trouvera quelques bonnes indications sur les biographies de Caitanya, dans un article de M. M. Chakravarti, *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXIX (1900), p. 186. — Je ne connais que par ce qui en est dit dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 130, le poème sanscrit en l'honneur de Caitanya et de sa doctrine, *Çrî Gauranga Lilâ Smarana Mangala Stotra* de ÇrîKedâranâtha Bhaktivinod.

4) *The Diary of Govinda Das* ; janvier, avril, juillet 1898.

publication dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay[1]. Ce vishnouisme s'exaltant jusqu'au délire dans le culte fortement teinté d'érotisme du berger de Vrindâvana n'était pas d'ailleurs une nouveauté même au Bengale. Il avait déjà trouvé une expression suffisamment significative dans les chansons brûlantes du *Gîtagovinda* de Jayadeva, qu'il n'y a aucune bonne raison de contester au poète de ce nom du XIIe siècle, et dont une nouvelle édition, très bonne et à très bon marché, a été publiée à la Nirnayasâgara Press de Bombay[2]. Et longtemps après Caitanya, jusqu'à nos jours, les chants et les danses du *kîrtan* ont enflammé les masses et fourni les poètes de sujets dévots et lubriques ; à cinq siècles de distance, les sept cents et quelques couplets en hindî de Bihârî-lâl (XVIIe siècle), qu'a réédités M. Grierson[3], nous rendent l'écho des chants classiques de Jayadeva.

Dans des articles extraits d'un plus grand ouvrage, M. Irvine a essayé d'éclaircir à l'aide des annalistes musulmans la période la plus dramatique de l'histoire des Sikhs, celle qui fut décisive pour la transformation d'une secte de puritains en un peuple de soldats, le règne de Govind Singh, le dixième et dernier Guru, et celui de son successeur comme chef, le féroce Bandah[4]. Bien que relativement récente (1675-

1) *Çrî Rûpadevaviracitâ Stavamâlâ, Çrî Jîvadevaviracitabhâshyasametâ*. 1901. Jîva, l'auteur du commentaire et l'arrangeur du recueil, avait le surnom de Vidyâbhûshana.

2) Mangesh Ramkrishna Telang and Wasudev Laxuman Pansikar : *The Gita-Govinda of Jayadeva*, with the Commentaries of King Kumbha (le mari de la célèbre Mîrâ Bâi) and Shankara Mishra. Edited with various readings. Bombay, 1899. Les éditeurs ont ajouté les trois chapitres de la *Bhaktamâlâ* contenant la biographie de Jayadeva et un petit poème en l'honneur de la déesse du Gange, le *Gangâstavaprabandha*, qui n'est probablement pas de lui.

3) G. A. Grierson : *The Satsaiya of Bihari, with a Commentary intitled the Lala-Candrika, by Çri Lallu Lal Kavi*. Edited with an Introduction and Notes. Calcutta, 1896. — M. Grierson est en train, avec la collaboration du pandit Sudhâkara Dvivedi, de publier dans la *Bibliotheca Indica* (3 fascicules, 1896-1899), un autre poème hindî, la *Padumavâti* de Malik Muhammad Jaisi (XVIe siècle), dont il avait donné auparavant un spécimen et une analyse détaillée dans le *Journal* de la Société asiatique de Bombay (LXII, 1893, p. 127), et auquel feu Théodore Pavie avait déjà consacré une notice plus sommaire dans notre *Journal asiatique* de 1856. Cette version poétique de la célèbre légende radjepoute par un musulman resté en odeur de sainteté parmi ses coreligionnaires est remarquable par la liberté et la parfaite intelligence avec lesquelles l'auteur manie les données religieuses hindoues, à peu près comme nos modernes emploient celles de la mythologie classique.

4) Wm. Irvine : *Guru Gôbind Singh and Bandah;* dans le *Journal* de la

1716), cette période est une des plus obscures et plus chargées de légendes. M. Irvine paraît avoir réussi à la débrouiller et, ce qui était d'ailleurs son unique objet, à présenter sous son vrai jour cette portion de l'histoire extérieure des Sikhs ; mais il n'a pas touché aux grands changements qui marquèrent alors leur histoire intime et dont ses sources musulmanes ne parlent pas. — La Bible des Sikhs, l'*Adigranth* est un livre très difficile ; il est plein de formules d'un mysticisme énigmatique et abstrus et, de plus, il est écrit en un dialecte archaïque, dont les plus lettrés des Sikhs n'ont plus la parfaite intelligence. Le Dr. Ernst Trumpp, qui avait très mauvaise opinion du savoir des gyanis ou granthîs, les interprètes officiels du Granth, en a publié en 1877, par ordre et aux frais du gouvernement anglo-indien, une traduction anglaise dont les Sikhs n'ont pas été satisfaits. La *Singh Sabhá* d'Amritsar l'a déclarée « généralement incorrecte et injurieuse pour la religion sikh », et M. Macauliffe s'est fait l'interprète de ces protestations auprès du gouvernement anglais et du public savant d'Europe, auquel il a fourni un spécimen d'une traduction nouvelle, faite avec le concours des lettrés indigènes[1]. Sans savoir le *gurmukhî* ni avoir vu du texte original plus que ce que Trumpp et M. Macauliffe en ont publié sporadiquement dans leurs notes, on peut dire *à priori* que la question n'est pas aussi simple que le suppose le nouveau traducteur et que jamais on n'arrivera à établir une version qui satisfasse également aux exigences de la philologie et à celles de la tradition. A comparer les deux traductions du Japji, on constate qu'elles ne diffèrent que par le détail ; mais il semble bien que l'avantage ne soit pas toujours du côté de celle de M. Macauliffe et que la philologie y laisse parfois à désirer. Je n'en donnerai qu'un exemple : au vers 11 du morceau XXVII, se trouve le mot *macha*, pour lequel le contexte assure le sens de « région du milieu, monde des hommes », et les deux traducteurs le traduisent en conséquence. Mais Trumpp nous dit que *macha* est ici pour *mata*, l'équivalent du sanscrit *martya*, « le monde des hommes », ce qui est parfaitement acceptable ; M. Macauliffe, au contraire, n'y voit que le sanscrit

Société asiatique du Bengale, LXIII (1894), p. 112. Un autre extrait contenant la capture et le supplice de Bandah a été publié dans *Asiatic Quarterly Review*, avril 1894.

1) M. Macauliffe : *Translation of the Japji* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1900, p. 43. Le Japji, « la sainte prière », qu'un Sikh doit réciter chaque jour, consiste en trente-huit couplets ou morceaux, composés par Nânak, le fondateur de la secte. C'est la première section de l'Adigranth.

matsya « poisson », et, tout en traduisant bien, ajoute cette note singulière : » *mach*, literally « fish ». It is here understood to be the earth ». Ici, le contexte coupait court à la méprise; mais à quoi ne faut-il pas s'attendre avec des procédés pareils dans les cas où le sens est douteux? Aussi conçoit-on que le gouvernement anglo-indien hésite à assumer les frais d'une traduction nouvelle faite d'après ces principes[1]. — M. Barrow, d'après les notes recueillies par feu M. Edw. Tyrrall Leith, au cours d'une longue pratique administrative et judiciaire, a donné de bonnes informations sur les Aghoris ou Aghorapanthis[2], une secte de mystiques pratiquant un ascétisme cynique, à la fois cruel et dégoûtant, mais dont la dénomination s'étend à toute sorte de mendiants et de vagabonds aux mœurs immondes; leur centre paraît être à Bénarès, mais on les trouve, isolés ou par bandes, dans tout l'Hindoustan, et ils sont rangés à bon droit parmi les classes dangereuses. — J'ai déjà signalé plus haut (p. 325) l'ouvrage de M. Bhattâcârya, dont la moitié est consacrée aux sectes.

A part et au-dessus des sectes, se placent les contemplatifs, les adeptes du Vedânta qui ont renoncé au monde. Sans hostilité contre elles, peut-être appartenant encore extérieurement à l'une d'elles et partageant l'une on l'autre de leurs dévotions, mais revenus de leur vulgaire agitation et les voyant toutes de haut, ils s'en détachent plutôt qu'ils ne s'en séparent. Comme elles, d'ailleurs, et plus qu'elles[3], ils

1) Cf. la lettre de M. Macauliffe à M. de Gubernatis reproduite dans les *Actes* du Congrès des Orientalistes de Rome, I, p. 139. La pétition de la Singh Sabhâ est donnée *in-extenso* à la suite de la lettre, qui est de février 1900.

2) H. W. Barrow : *On Aghoris and Aghorapanthis*; dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III (1893), p. 197. Cf. ibidem, III (1894), p. 301.

3) Des influences musulmanes et chrétiennes sur plusieurs sectes, Sikhs, Kabîrpanths, Satnâmis, etc. sont incontestables. En fait de travaux récents sur les religions étrangères dans l'Inde, je ne citerai que : E. D. Maclagan : *The Jesuit Missions to the Emperor Akbar*, from notes recorded by the late General R. Maclagan; dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXV (1896), p. 38. — R. P. Karkaria : *Mahmud of Ghazni and the legend of Somnath*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Bombay, XIX (1896), p. 142. Réduit cette légende à ses justes proportions. — D. Menant : *Les Parsis. Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*. Paris, 1898. Est le vol. VII de la *Bibliothèque d'études* du Musée Guimet.

sont un produit purement indien, sans mélange d'influence étrangère. Pendant leur jeunesse ou leur âge mûr ils ont souvent mené la vie errante, visitant les lieux saints et les maîtres réputés pour leur science et leur sagesse ; peut-être ont-ils appartenu à nn ordre dont ils ont porté les insignes ; mais à cette distinction encore, ils ont renoncé à l'approche de l'âge, vivant désormais dans la retraite, non dans la solitude, instruisant des disciples, accessibles à tous ceux qui viennent leur demander des conseils, des consolations, la grâce d'une bénédiction. Tels étaient, parmi les contemporains, ce Bhâskarânanda Sarasvatî de Bénarès, à qui des râjas ont élevé des temples de son vivant et qui était resté le plus simple des hommes, et ce Râmakrishna de Calcutta dont Max Müller a retracé la vie[1]. De pareils hommes sont rares partout et aussi dans l'Inde ; mais nombreux sont ceux qui, à un degré plus humble, y donnent l'exemple de la pureté et d'une vie vraiment spirituelle dans le renoncement. Ce sont eux surtout qui, dans le passé, ont préservé l'hindouisme d'une entière dégradation, qui y ont maintenu cette vitalité et cet esprit public qui, jusqu'à nos jours, s'est traduit par d'innombrables actes de munificence et de charité[2]. Leur crédit auprès de toutes les classes de la société est sans bornes, et les Anglais ont eu certainement de la chance que leur sagesse, jusqu'ici, ait été du type oriental et faite toute de détachement : un mot, un simple geste de ces êtres sublimes, s'ils voulaient se mêler des affaires de ce monde, pourraient, le cas échéant, leur créer les plus graves embarras. Et ils s'en doutent bien, les Sahebloks ; ils savent ce que vaut le loyalisme obséquieux dont on les entoure. Quand ils se comptent et qu'ils supputent tout ce qu'il y a de matières inflammables amassées sous leurs pieds, ils se rappellent les catastrophes de 1857, et, alors, des faits comme les meurtres de Poona et le procès Tilak, comme les récentes émeutes de Calcutta, où, pour la première fois, la populace a osé s'en prendre à des Européens, ou comme ce mystérieux *tree-daubing*, ces marques appliquées de nuit sur des arbres à travers une moitié de l'Hindoustan[3], où l'on a soupçonné un mot d'ordre politico-religieux, mais dont leur police n'a pas réussi à pénétrer le secret, prennent à leurs yeux une importance plus inquié-

1) F. Max Müller : *Ramakrishna : his Life and Sayings*. Londres, 1898.

2) Voir, pour le Bengale seulement, les articles pseudonymes de Ich Dien : *Religious and Charitable Endowments of Bengal Zemindars* ; dans *Calcutta Review*, juillet et octobre 1900 et janvier 1901.

3) Civilian (pseudonyme) : *The Tree-daubing of 1894*. Ibidem, janvier 1893, p. 135.

tante qu'un incident survenu à la frontière, dût-il y avoir les frais d'une nouvelle expédition au bout.

Ce que les pères n'ont pas fait, les fils le feront peut-être ; mais, alors, ils ne seront plus des *paramahamsas* ni de vrais *sannyâsins*, et ils n'auront sans doute plus auprès des masses le même prestige. Car tout change aujourd'hui très vite dans cet Orient qui a paru si longtemps immuable. Dès maintenant, les disciples les mieux doués ne ressemblent plus à leurs maîtres. Râmakrishna n'a pas fait imprimer une ligne et a passé la moitié de sa vie dans le recoin d'un temple et sous un arbre, avec deux ou trois aunes de cotonnade autour des reins. Svâmin Vivekânanda, son disciple, qui aurait peut-être fait comme lui, il y a trente ans, est, si je ne me trompe, un gradué de l'Université de Calcutta ; il va aux Congrès de Chicago [1] et de Paris, et ses conférences sont publiées dans les journaux et les revues d'Angleterre et d'Amérique. Des hommes de cette trempe, car je ne parle pas ici des simples faiseurs, peuvent être des ascètes, mais ils ne sont sûrement pas pressés de tourner le dos au monde ; ils ont soif, au contraire, de vie publique et, tôt ou tard, ils toucheront à la politique. En attendant, ils viseront à fonder non pas une secte sur le modèle hindou, mais un parti religieux analogue à ceux d'Angleterre et d'Amérique, avec comités, journaux, revues, correspondants à l'étranger, un collège et une caisse bien garnie [2]. Il se peut que, par une sorte d'atavisme, tout cela retombe un jour à l'état de secte, comme il en est advenu de certaines branches du Brâhmasamâj ; mais, pour le présent, c'est le souffle venu d'Occident qui

1) Voir, entre autres, les *pamphlets* publiés à cette occasion en son honneur : *Swami Vivekananda disciple of Lord Ramkrishna Paramahansa Deb, at the Parliament of Religions, Chicago.* Published under the Patronage of Babu Guru Prasanna Ghose of Jorabagan, Calcutta. 5.000 copies. Distributed on the occasion of the Birthday Anniversary of the Lord Ramkrishna Paramahansa Deb. Calcutta, Nababibaakar Press, 63/3 Machooa Bazar Road, March 1894. — *Proceedings of the Public Meeting of the Hindu Community* held on Wednesday, the 5th sept. 1894, at the Town Hall of Calcutta, to thank Swami Vivekananda and the American People. 2.000 copies published under patronage of Rai Jotindra Nath Chowdhury, M. A., B. L., Zemindar, Taki, 1894.

2) Avec 60.000 roupies, qui lui ont été fournies par ses admirateurs d'Angleterre et d'Amérique, Svâmin Vivekânanda a fait les frais de premier établissement d'un collège-séminaire destiné à un enseignement religieux dans le sens de son maître, en réalité purement philosophique et très éclectique (*Journal of the Mahâbodhi Society*, mars 1899, p. 104). — J'ai déjà signalé plus haut (p. 203, note 3) une œuvre semblable, rattachée au *Brahmacharin* et dirigée dans un sens plus strictement orthodoxe ou hindou.

domine : bien qu'ils s'en défendent et que, comparés à leurs rivaux, ils y mettent une certaine réserve aristocratique, ces apôtres qui se réclament de leur lointain passé appartiennent en réalité à ce *Young India* qui devient de plus en plus cosmopolite.

J'ai déjà, dans les Bulletins précédents [1], essayé d'esquisser le spectacle singulièrement incohérent que nous présente cette Inde contemporaine, du moins les quelques milliers, indigènes et passants venus des quatre coins du monde, qui s'agitent, voyagent, pérorent, écrivent pour la renouveler et la sauver, chacun à sa façon. Je n'y reviendrai pas ici, car le spectacle n'a guère changé : tout au plus ai-je à noter quelques traits nouveaux. En apparence du moins, cette agitation, jusqu'ici, est toute de surface ; elle ne peut manquer pourtant de se répercuter sourdement et peut-être plus qu'on ne pense dans ces centaines de millions silencieuses et énigmatiques. Quant aux classes supérieures, elles sont visiblement déroutées et inquiètes. Les esprits réfléchis, ceux qui ne se laissent pas facilement entraîner, hésitent et se demandant où l'on va, comme l'a fait si bien voir M. Alfred Lyall dans les curieuses « Lettres de Vamadeo Shastri », qu'il a reproduites dans la nouvelle série de ses *Asiatic Studies* [2].

Le premier centre d'où est parti tout ce mouvement, le *Brâhmasamâj* paraît décidément être sur son déclin. Il est divisé et, surtout, il n'est plus seul ; il ne se recrute plus et s'efface de plus en plus derrière des rivaux plus jeunes et plus entreprenants [3]. — De même que des dilettantes venus d'Occident ont réimporté naguère le bouddhisme dans l'Inde, frayant la route aux quelques bouddhistes authentiques qui s'y trouvent aujourd'hui, une femme de lettres, Mrs. Annie Besant, lestée de plus de théosophisme que de connaissances historiques et philosophiques, s'est donné la mission d'apprendre aux Hindous ce qu'il y a dans leurs Vedas et dans leurs Upanishads. Sa tournée de conférences, bien préparée par la presse, a eu un grand succès dans l'Inde et, comme il faut, dans cette étrange mêlée, qu'aux meilleures choses s'ajoute toujours quelque élément comique, c'est sous ses auspices et d'après un programme élaboré selon ses vues que se fonde à Bénarès un

1) T. XXVII, p. 292 ; XXVIII, p. 279.

2) Sir Alfred C. Lyall : *Asiatic Studies, Religious and Social. Second series.* Londres, 1899. — Dans le volume est aussi comprise la *Rede Lecture* déjà signalée ici, t. XXIX, p. 54.

3) *The Present Situation in the Brahmo Samaj* (article anonyme) ; dans *Calcutta Review*, octobre 1895, p. 391.

« Central Hindu College » dont les frais sont évalués à 700.000 roupies. Le Mahârâja de Bénarès a donné un de ses palais d'été, un membre de la Haute-cour de Madras, M. Subramania a contribué de 25.000 roupies. Le programme[1] est curieux : l'enseignement sera moderne, occidental, hindou, libéral et conforme aux Çâstras, Vedas, Upanishads, Mahâbhârata et Râmâyana, tout cela à la fois et à fond[2].

Le dernier venu de ces facteurs réformistes, le bouddhisme, est peut-être le plus actif. La *Buddhist Text Society of India* continue à publier des travaux trop souvent médiocres[3] d'archéologie et de philologie et, dans le *Journal* de la *Mahâbodhi Society*, qui est plus spécialement un organe de propagande, M. Dharmapâla fait son possible pour se faire prendre au sérieux comme chancelier du bouddhisme des Deux Mondes[4]. Des rapports plus ou moins réguliers ont été établis entre la Société mère, dont le siège est à Calcutta, et Ceylan, la Birmanie, Siam et le

1) Le vice-roi, Lord Curzon, est aussi un homme de lettres, un homme à réformes et, surtout, un homme à programmes : chacun de ses discours — et Dieu sait s'ils sont nombreux et copieux — en contient au moins un. L'éducation entres autres, notamment celle de l'aristocratie et des princes hindous est entièrement à refondre. On dirait vraiment que l'Inde est aux mains des empiriques, s'il n'y avait pas la force des choses et aussi l'inertie des bureaux, qui à elles deux, font un joli contrepoids, et s'il n'était pas convenu d'avance que le gouvernement se mêle très peu de tout cela.

2) *Reis and Rayyet*, du 18 février 1899.

3) Surtout dans le *Journal*; dans les *Texts* que publie la Société, il y a des travaux plus estimables. Je profite de l'occasion pour en signaler deux qui ne me sont parvenus qu'après la publication de la section de ce Bulletin relative au bouddhisme. Le Rev. C. A. Silakkhanda thera a édité avec commentaire, pour la Société, deux *çatakas* ou « centuries », en l'honneur du Buddha, le *Bhaktiçataka* de Râmacandra Bhârati, 1896, et l'*Anuruddhaçataka* d'Anuruddha mahâthera, 1900, tous deux en sanscrit et probablement du XIIIe siècle. Au même savant et à deux de ses élèves on doit une édition, avec traduction singhalaise, du *Jinâlankâra* (*The Jinâlankâra by the Venerable Buddharakkhita Mahâ Thera*; Galle, 1900; en caractères singhalais) et, en même temps, la rectification d'une erreur d'histoire littéraire. Le premier éditeur du poème, M. James Gray, avait noté en effet, mais sans produire le texte original, que, d'après une des stances du postscriptum, l'auteur, Buddharakkhita, a vécu 117 ans après le Nirvâna, et la conclusion à tirer de là était évidemment que le poème est apocryphe (cf. t. XLII (1900), p. 79). Mais M. James Gray avait mal compris. La nouvelle édition donne le texte de ces stances, et la date est clairement 1700 ans après le Nirvâna, soit le milieu du XIIe siècle, ce qui remet tout en ordre.

4) Depuis mai 1901 le titre du Journal est : *The Maha = Bodhi and the United Buddhist World.*

Japon ; rien de la sorte ne paraît encore avoir été tenté ou du moins obtenu en Chine et dans l'Indo-Chine française, mais des tentatives ont été faites du côté du Tibet et des églises bouddhistes de l'Asie russe. La Société a en outre des représentants assez tièdes, semble-t-il, en Angleterre, en France, en Allemagne et en Autriche, très zélés par contre aux États-Unis, où l'on commence à bâtir des temples bouddhiques. C'est même là et dans notre vieille Europe que la littérature de propagande semble être le plus prolifique. En France, autant que je sache, elle ne sort pas des bas-fonds de l'occultisme, du spiritisme et de la magie ; mais en Amérique et en Allemagne, elle est mieux représentée. Il n'y a ni vraie recherche, ni critique dans « L'évangile du Buddha[1] » du Dr. Paul Carus, le directeur de *l'Open Court* de Chicago, qui est consacré en majeure partie à la même cause ; mais c'est l'œuvre d'un homme de talent et d'un polémiste. Le Dr. Carpenter lui ayant reproché que son bouddhisme n'est pas précisément celui que révèle l'étude soigneuse des documents, il en convient franchement dans *l'Open Court* du 21 mars 1895 : il laisse aux savants leur manie (*scholaromania*) ; son objet à lui n'est pas le bouddhisme historique du passé, c'est le bouddhisme d'aujourd'hui et de demain ; en d'autres termes, c'est le bouddhisme du Dr. Paul Carus, c'est-à-dire un positivisme paré tout juste d'assez d'archéologie pour faire la dose voulue d'idéalisme, de merveilleux et de religiosité que réclame le goût du public. En Allemagne, M. Neumann, le traducteur du *Majjhimanikâya*, des *Theragâthas* et des *Therîgâthas* pâlis[2], peut être compté sans exagération parmi les adeptes du bouddhisme. Il va beaucoup plus loin sous ce rapport que M. et Mme Rhys Davids, et il est, à ma connaissance, le seul savant européen travaillant directement sur les textes originaux, dont les écrits, outre leur grande valeur philologique, aient un but avoué de propagande. Mais, à côté de lui ou au-dessous de lui, si l'on veut, il y a de plus toute une littérature de seconde et de troisième main, que je connais très peu et dont les auteurs travaillent avec un zèle plus ou moins naïf dans le même sens. Je ne mentionnerai qu'un excellent homme, un fonctionnaire (*Oberpräsidialrath*) prussien modèle, feu le Dr. Theodor Schultze de Potsdam, qui paraît avoir été amené au bouddhisme par la lecture de Schopenhauer, et qui aura peut-être plus fait pour la cause en Allemagne, par l'exemple

1) Dr. Paul Carus : *The Gospel of Buddha, according to Old Records.* 2e édition, Chicago, 1895.

2) Cf. t. XLII (1900), p. 65 et 70.

variés et très réels de M. Malabâri avaient droit à un éloge plus délicat [1].

Plusieurs travaux relatifs à l'ancien hindouisme de Java et des îles de l'Archipel ont été déjà signalés plus haut, à propos de l'épopée et des Purâṇas (p. 189, 201, 206) ; voici le relevé de quelques autres : M. Van den Berg trouve une origine indienne au régime communal de Java et de Madoura [2]. Ce régime n'est pas indigène, car il ne se rencontre pas ailleurs chez les populations malaises ; il ne provient pas non plus des Arabes, qui ne connaissent que la tribu et qui, partout, ont laissé subsister ce qui avait été établi avant eux ; c'est donc au *grâma* hindou que doit remonter l'organisation du *desa* javanais, qui en est l'exacte reproduction et dont le nom même est, d'ailleurs, emprunté du sanscrit. — M. Juynboll, que nous avons déjà rencontré plusieurs fois (p. 189, 201, 206) a fait connaître un curieux recueil de gnomes sanscrites [3]) tirées du Mahâbhârata (plusieurs se retrouvent dans le *Pancatantra* et dans l'*Hitopadeça*), transcrites tant bien que mal dans la langue originale, avec des variantes qui ne sont pas toujours des fautes, et accompagnées d'une traduction javanaise en prose. Le recueil est attribué à Vararuci [4], et la traduction paraît ancienne. — M. Brandes a édité, traduit et admirablement commenté le *Pararaton*, « le livre des rois », appelé aussi le *Ken Arok*, du nom du fondateur de la dynastie [5]. C'est

1) Cf. Delphine Menant : *Un réformateur parsi dans l'histoire contemporaine de l'Inde*. Paris 1899. C'est la traduction d'une biographie de M. Malabâri par un Hindou, M. Dayaram Gitumal. M. Karkaria, si je ne me trompe, est parsi ; c'est peut-être pour cela qu'il se plaît à appeler son coreligionnaire M. Malabâri « a Hindu of the Hindus ».

2) L. W. C. Van den Berg : *Het inlandsche Gemeentewesen op Java en Madoera* ; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, LII (1901), p. 1.

3) H. H. Juynboll : *Eene Oud-Javaansche vertaling van Indische Spreuken* ; ibidem, p. 393. — Cf. du même : *Het oudjavaansche gedicht Sumanasántaka* ; ibidem, L (1899), p. 391 (c'est un remaniement du *Raghuvaṃça*) ; et *Eene Oud-Javaansche Sanskritgrammatica* ; ibidem, LII (1901), p. 630 (on y entrevoit à l'aide de quelles méthodes on apprenait le sanscrit à Java).

4) Le nom de Vararuci est ancien dans la littérature des contes et des anecdotes qui servent à illustrer le *Nîtiçâstra* ; aussi dans le Tandjour tibétain il y a un recueil gnomique, une *Çatagâthâ* de Vararuci.

5) Dr. J. Brandes : *Pararaton (Ken Arok) of het boek der Koningen van Tumapel en van Majapahit*, uitgegeven en toegelicht ; dans les *Verhandelingen* de la Société des sciences et arts de Batavia, XLIX, 1897.

la chronique du royaume de Tumapel, à l'extrémité orientale de Java, devenu plus tard, de 1299 à 1478, le royaume de Majapahit, le dernier grand état de la période hindoue, avant l'établissement définitif de l'Islam [1]. Ken Arok, dont l'avènement doit probablement se placer dans le premier quart du XIIIe siècle, est le fils de Brahmâ et une incarnation de Vishnu. Ce seul trait montre comment les notions hindoues se déformaient chez les Malais : les mots et les noms passaient ; l'idée restait en route. Parmi les nombreux renseignements sur l'histoire religieuse de Java (principalement sur les vieux sanctuaires) que renferme le *Pararaton*, il en est un bien singulier : c'est qu'avant l'époque de Ken Arok, il n'y aurait point eu de brahmanes dans cette partie orientale de l'île, où les religions brahmaniques, le çivaïsme surtout, étaient pourtant beaucoup plus anciennes. — Au même savant, nous devons une série de travaux sur la propagation des contes et des fables dans l'Archipel : d'une part il a essayé de débrouiller la filiation de ces récits qui y sont arrivés par diverses voies, de l'Inde, par le *Pancatantra* (dont le plus vieux remaniement javanais, le *Tantri*, remonte au XVe siècle), la Çukasaptati ; du monde musulman, perso-arabe, par le Calila et Dimna », le « Livre des dix vizirs », le « Livre du perroquet » [2]. D'autre part, il a suivi la trace à travers l'Archipel et au delà, chez les Malais du continent, au Cambodge, chez les Chams, de ce recueil dont le héros est le cerf-nain, le *Kanjil* (parfois aussi la tortue ; au Cambodge le héros est le lièvre, dans l'Inde, le chacal) [3]. Le recueil,

1) M. G. P. Rouffaer place la chute définitive de Majapahit un peu plus tard, entre 1516 et 1521 : *Wanneer is Madjapahit gevallen*; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, L (1899), p. 111.

2) J. Brandes : *Het onderzoek naar den Oorsprong van de Maleische Hikayat Kalila dan Damina, ingeleid*; dans le *Festbundel* présenté, à l'occasion de son jubilé, à M. De Goeje. — Le même : *Een paar bijsonderheden uit een handschrift van de hikajat Kalila dan Damina* ; dans la *Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXVI (1893), p. 394. — Le même : *Nadere opmerkingen over de maleische bewerkingen van de geschiedenis der 10 vizieren*, Hikayat Golam (Hik. Zadabaktin, Hik. Azbak), Hik. Kalila dan Damina (laatste gedeelte), en de daarvan te onderscheiden, bij de Maleiers voorhanden uiteenloopende Hikayats Baktiyar; *ibidem*, XXXVIII (1895), p. 191. — Le même : *De inhoud van de groote Hikayat Baktiyar*, volgens eene aanteekening van de H. N. van der Tuuk ; *ibidem*, XLI (1899), p. 292. — Le même : *Iets over het Papegaai-Boek*, soals het bij de Maleiers voorkomt ; *ibidem*, p. 431.

3) Le même : *Dwerghert-verhalen uit den Archipel. Javaansche verhalen*; dans la *Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXVII (1894), p. 27. *Maleische verhalen*; ibidem, p. 50. *Javaansche verhalen*; ibidem, p. 127. *Maleische verhalen*; ibidem, p. 366. — Le même : *Dwerghert-verhalen buiten den Archipel*;

qui est représenté par de nombreuses branches, est probablement de formation malaise ; mais les éléments sont de provenance indéterminée ; une notable portion semble être venue de l'Inde. Ils constituent cette littérature infiniment variée des ruses du faible, dont beaucoup de traits ont pénétré dans l'Occident, par l'intermédiaire notamment du Pancatantra, et y ont refleuri au moyen-âge dans les poèmes du Renard.

Le goût pour ces récits était si vif, qu'ils ont fourni des motifs aux sculpteurs et aux décorateurs des temples. De même que les bouddhistes ont figuré leurs *jâtakas* sur les parois de leurs sanctuaires, non seulement dans l'Inde, à Bharhut, à Sanci et ailleurs, mais au Siam et à Java même, au Boroboudour, les constructeurs de temples brahmaniques, pour qui pourtant ces motifs étaient plutôt profanes, les ont employés conjointement avec ceux de la vieille mythologie. M. Brandes en a relevé plusieurs exemples, à Panataran, à Mendout et ailleurs encore[1]. Ces représentations figurées, qui remontent en partie au IXe siècle, sont même plus anciennes que les documents écrits. On sait d'ailleurs combien le bouddhisme et l'hindouisme, notamment le çivaïsme, se sont réciproquement pénétrés dans l'Archipel. Aux exemples qu'il en avait déjà donnés, M. Kern vient d'en ajouter un nouveau, des plus significatifs, dans sa belle publication de la « Légende de Kuñjarakarna »[2]. La légende, jusqu'ici, n'a pas été signalée ailleurs ; si

ibidem, XLIII (1901), p. 226 et 275. — Pour ces contes chez les Malais du continent, voir aussi W. W. Skeat : *Fables and Folk Tales from an Eastern Forest*. Cambridge, 1901 ; et, pour les traces de l'ancien hindouisme dans ces parages, l'ouvrage du même auteur : *Malay Magic, being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula* ; with a Preface by Charles Otto Blagden. London, 1900.

1) Voir dans les *Notulen* de la Société de Batavia ses notices sur un bas-relief figurant le « barattement de la mer de lait » (motif si fréquemment employé au Cambodge), XXXI (1893), p. 112 ; sur des représentations de fables, *ibidem*, p. 76 et XXXVIII (1900), p. LXIX. — Je ne puis que mentionner, comme nous intéressant ici moins directement, les recherches du même savant sur l'histoire de l'écriture à Java, *ibidem*, XXXVII (1899), p. XLI, et sur l'ancien calendrier javanais : note sur des coupes qui servaient aux lustrations et où sont gravés les signes des mois (*zodiakbeker*), ibidem, p. 126, et *De maandnaam Hapit*, dans la *Tijdschrift*, XLI (1899), p. 19. De ses observations, il semble bien résulter qu'il y a là des traces d'un ancien comput indigène, antérieur à l'introduction, non seulement du calendrier musulman, mais aussi du calendrier hindou.

2) H. Kern : *De legende van Kuñjarakarna*, volgens het oudst bekende hand-

la version javanaise, qui paraît être du XIIe siècle, remonte néanmoins, comme cela est probable, à un original indien, ce ne peut être qu'une traduction libre, car elle a toute l'allure de la narration malaise. Elle est toute à la glorification du dhyânibuddha Vairocana, de qui le yaksha Kuñjarakarṇa obtient non seulement le pardon de ses propres péchés, mais la grâce de son ami, le vidyâdhara Pûrṇavijaya, déjà condamné aux supplices de l'enfer. Nulle mention n'est faite du Buddha historique : c'est Vairocana, le bhaṭâra ou Suprême Seigneur, qui est le Buddha, lequel est le dieu des bauddhas, comme Çiva est le dieu des çaivas ; et non seulement il est le Buddha, mais il est aussi Çiva, et les moines (bouddhistes) qui nient cela ou qui l'ignorent sont des hérétiques et iront en enfer.

Je ne puis pas entrer ici dans le détail des nouveautés archéologiques ayant trait à la période hindoue de Java et des îles voisines ; il faudrait dépouiller toute la série des *Notulen* de la Société de Batavia, qui sont pleines de renseignements sur les monuments de toute sorte appartenant à cette période et sur les trouvailles qui viennent chaque jour enrichir ses admirables collections. Je ne signalerai que trois mémoires plus étendus ou d'une portée plus générale : dans l'un, M. J. van Aalst donne une liste des antiquités hindoues du district de Prapag en Kedoe (Java central)[1], qui est en partie un supplément local au riche inventaire général dressé en 1891 par M. Verbeek. Dans le second, MM. André de la Porte et Knebel décrivent en détail les ruines du temple de Panataran en Kediri (Java central)[2], dont il a été question dans une des notes déjà signalées de M. Brandes. Dans le troisième, M. Groneman[3] traite de ces figures de nains ventrus et trapus, à la bouche grimaçante et garnie de dents énormes, qui, armés de la massue, montent la garde à l'entrée des temples tant bouddhiques que brahmaniques et sont appelés à Java des *kâlas*, comme représentant le temps et la mort. Il y voit avec raison des *yakshas*, c'est-à-dire des êtres redoutables, mais non naturellement mauvais ; il note de plus que, quand ces images sont bouddhiques, elles n'ont plus rien de terrible, ni

schrift, met oudjavaanschen Text, nederlandsche vertaling en aanteekeningen; dans les *Verhandelingen* de l'Académie royale des sciences d'Amsterdam, 1901.

1) J. v. Aalst : *Opgaven omtrent verschillende Hindoe-oudheden* voorkomende in de Contrôle-afdeeling Prapag, afdeeling Tamanggoeng, Residentie Kedoe ; dans la *Tijdschrift* de la Société de Batavia, XLIII (1901), p. 482.

2) J. André de la Porte et J. Knebel : *De ruïnen van Panataran* ; ibidem, XLII (1900), p. 263.

3) Dr. J. Groneman : *Tempelwachters* ; ibidem XLI (1899), p. 13.

dans leurs attributs, ni dans leur physionomie, qui est simplement grotesque et souvent même bonasse, et il explique cette différence par les idées des bouddhistes sur la mort, qui, pour eux, n'aurait plus eu rien d'effrayant. Il se peut que la distinction soit fondée, que l'iconographie bouddhique ait supprimé les attributs (serpents, têtes de mort) qui, dans le çivaïsme pur, revenaient à ces yakshas en leur qualité de *ganas* de Çiva. Mais je doute fort de l'exactitude de l'explication : nulle religion n'a, plus que le bouddhisme, usé et abusé des terreurs de la mort et de ce qui en est la suite. — Je renvoie en note [1] la mention de

1) C. M. Pleyte : *Bijdrage tot de kennis van het Mahdyâna op Java.* Opmerkingen naar aanleiding van Grünwedel's « mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie » ; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, LII (1901), p. 362. Le sous-titre indique le contenu essentiel du mémoire : l'auteur a essayé, d'après les données fournies dans l'ouvrage de Grünwedel (cf. t. XLII (1900), p. 51) et d'après ses propres observations, de mieux déterminer les images bouddhiques provenant de Java, qui font partie du *Rijks-Museum van Oudheden* de Leide et qui, dans le Catalogue, ont été l'objet d'identifications fausses ou insuffisantes. — Le même : *Die Buddhalegende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur.* Amsterdam, de Bussy, *1901*. Paraît par livraisons in-folio ; je n'ai encore reçu que les livraisons I et II. M. d'Oldenburg, dans ses « Notes sur l'art bouddhique », avait déjà identifié les sujets d'une série de sculptures du Boro-Boudour (cf. t. XLI (1900), p. 169). Il y avait reconnu des jâtakas et avait noté que les bas-reliefs se suivaient dans l'ordre même des récits de la *Jâtakamâlâ*. M. Pleyte a reconnu de même qu'une autre série de ces bas-reliefs représente la vie du Buddha d'après le *Lalitavistara*. Son interprétation des sculptures paraît en général réussie ; mais que les artistes se soient inspirés précisément du Lalitavistara plutôt que de la simple tradition est un point qui resterait douteux, même si la concordance était, comme je le crois, plus grande encore que ne l'admet l'auteur. Il me semble en effet que le bas-relief n° 14, où il voit Çakra et les dieux des vents prenant la résolution d'aller veiller sur le Bodhisattva, ce qui interrompt l'ordre du Lalitavistara, représente au contraire, conformément à cet ordre, le Bodhisattva assis dans le Ratnavyûha et instruisant les dieux. A sa droite, Brahmâ tient la coupe de lapis contenant la goutte d'élixir extraite du lotus céleste ; de l'autre côté, détail qui n'est pas dans le Lalitavistara, un deva apporte ce lotus à travers les airs. Que le sein maternel, dans lequel la scène centrale se passe, ait été supprimé, n'a rien que de conforme aux conventions de cet art ; la seule difficulté est l'absence du nimbe qui, d'ordinaire, désigne le Bodhisattva. Mais c'est présisément pour des détails de ce genre qu'il est regrettable que M. Pleyte ait reproduit les dessins de Wilsen, au lieu des photographies qui ont été faites depuis de ces bas-reliefs. Même dans un ouvrage de prix ordinaire, ce choix eût été malheureux ; à plus forte raison l'est-il dans un ouvrage de luxe comme celui-ci, où il y a tant de place de perdue et tant de choses inutiles, notamment une analyse du Lalitavistara qui

deux travaux relatifs à l'archéologie du bouddhisme à Java, qui n'ont pas pu trouver place dans le Bulletin de 1900.

En passant sur le continent voisin, dans l'Indo-Chine française, nous avons à signaler d'abord le deuxième volume du grand ouvrage de M. Aymonier sur le Cambodge[1]. Le premier volume, déjà mentionné dans le Bulletin de 1900 (t. XLII, p. 87), contient la description, au point de vue géographique, ethnographique, religieux, politique et sociale, du royaume actuel, bien diminué de son ancienne étendue. Dans le deuxième, le même travail est fait pour les provinces du Nord et de l'Ouest, devenues peu à peu siamoises. Le troisième, qui reste à publier, traitera du groupe central des grands monuments d'Angkor et contiendra de plus l'histoire des pays khmers, autant qu'il est possible de l'entrevoir dès maintenant. Le fort de l'ouvrage est la partie archéologique, l'inventaire et la description des anciens monuments, l'analyse parfois très complète des inscriptions recueillies jusqu'ici, presque toutes par M. Aymonier lui-même. C'est au point de vue archéologique aussi que sont dressées les cartes qui accompagnent chaque section et qui, pour les provinces laociennes et siamoises, sont encore le seul document qui nous renseigne d'une façon un peu précise sur la répartition topographique des antiquités.

L'ouvrage de M. Aymonier résume une période, celle des premiers pionniers, des efforts individuels et parfois incohérents. L'établissement et les premières publications de l'École française d'Extrême-Orient en ouvrent une autre, de travail organisé et méthodique. Et ici, je suis heureux, profondément heureux de pouvoir dire que notre jeune École a

est presque une traduction. Il n'y a pas jusqu'au chapitre servant de prologue, qui n'avait absolument rien à faire ici et où l'auteur a commis la fâcheuse bévue — et ce n'est pas la seule — de faire réciter le poème par le *Bodhisattva*, qui n'occupe deux pages in-folio. Combien le mérite très réel du travail de M. Pleyte ressortirait mieux, s'il avait écarté tout ce superflu et fait revoir ses épreuves par un spécialiste ! — Je profite de la correction des épreuves, pour ajouter que, dans les livraisons III-X, que j'ai maintenant sous les yeux, la concordance des bas-reliefs et du Lalitavistarà n'est plus aussi uniformément évidente qu'au début. Pour les nos 96-116 par exemple, les identifications proposées par M. Pleyte sont presque toutes sujettes à caution.

1) Etienne Aymonier : *Le Cambodge. II. Les provinces siamoises*. Paris, Ernest Leroux, 1901.

tenu et au delà toutes les promesses, tout ce qu'attendait d'elle un juge aussi compétent que M. Kern de Leide, dont les paroles de bon augure prononcées sur son berceau[1] resteront, avec la charte de fondation, une des pièces les plus précieuses de ses archives. Grâce au généreux appui du gouverneur général, M. Doumer, en moins de trois ans, sous l'habile direction de M. Finot et sous celle de M. Foucher pendant son intérimat, tous les services ont été organisés. Le pays a été parcouru et inventorié; des relations ont été établies avec Java et avec la Chine, et vont l'être avec le Japon; une bibliothèque et un musée ont été créés, qui déjà sont devenus trop étroits pour leurs richesses et vont être obligés d'essaimer; enfin l'École s'est recrutée sur place et a groupé autour d'elle des collaborateurs qui ont déjà fourni un excellent appoint à ses publications. Celles-ci se composent d'un Bulletin et d'ouvrages indépendants. Le Bulletin, qui est trimestriel et dont les quatre premiers fascicules ont paru[2], comprend des travaux originaux, une chronique et une bibliographie. Les deux dernières parties, destinées sans doute à devenir de plus en plus riches, tiennent les chercheurs de là-bas, souvent isolés et privés de livres, au courant du mouvement scientifique et, par une critique bienveillante mais sans fausse complaisance, les initient aux bonnes méthodes. Parmi tous ces travaux, le premier à signaler, comme devant servir de base à toute recherche archéologique future, est l'inventaire sommaire des anciens monuments de l'Annam (monuments chams), par M. Finot et le capitaine Lunet de Lajonquière[3], continué par ce dernier seul pour le Cambodge. Ce double inventaire, qui sera suivi d'un inventaire raisonné, a été incorporé à l'Atlas archéologique de l'Indo-Chine[4], dressé par le capitaine de Lajonquière, et qui ne comprend jusqu'ici que quatre cartes au 1 : 500 000, deux pour l'Annam et deux pour le Cambodge, plus une carte d'assemblage au

1) H. Kern : *Bevordering von Oudheidkundig onderzoek in Fransch Achter-Indie*; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, L (1899), p. 405.

2) *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. Revue philologique paraissant tous les trois mois. Première année, nos 1-4. Hanoi, F. H. Schneider, 1901.

3) Parmi ces monuments chams, ceux de My-son, qui n'avaient point encore été décrits, rappellent par leur étendue et leur complication les grandes bâtisses des Khmers. Lettre de M. Finot, dans les *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions, 1900, p. 102. Dès maintenant, il y a des additions à faire à cet inventaire sommaire. Lettre du R. P. Cadière, dans le *Bulletin*, I, p. 411.

4) Capitaine C. Lunet de Lajonquière : *Atlas archéologique de l'Indo-Chine. Monuments du Campa et du Cambodge*. Paris, Ernest Leroux, grand in-folio.

1 : 2500000. Plus tard le travail sera étendu au Laos et aux provinces maintenant siamoises de l'ancien empire khmer. Le temps n'est plus où les premiers interprètes des inscriptions du Cambodge n'avaient parfois qu'un nom à donner pour toute indication de provenance.

Au Cambodge ou, plus exactement, au bassin du Mekong se rapportent encore la description de Vieng-Chan et de ses pagodes (Laos) par le capitaine Lunet de Lajonquière[1] ; les notes ethnographiques de M. A. Lavallée sur les tribus plus ou moins sauvages établies entre le Mekong et le Sekong (Laos)[2], et un compte rendu très détaillé par M. Adhémard Leclère de la cérémonie de la tonsure d'un prince royal à la cour de Phnôm-Penh[3]. Cette pompeuse cérémonie, qui se rattache de très loin à d'anciens rites de la puberté, est un singulier composé d'éléments brahmaniques adoptés et adaptés par le bouddhisme. M. Gerini a décrit la même cérémonie en Siam[4] ; de la comparaison, il semble résulter que les survivances brahmaniques ont été plus tenaces au Cambodge qu'en Siam.

Les autres travaux ont porté sur l'Annam. M. Dumoutier à décrit les conditions de l'industrie au Tonkin[5]; le R. P. Cadière, missionnaire apostolique, a fait une étude très intéressante des croyances, des usages et du folk-lore des populations annamites au milieu desquelles il réside[6]; le capitaine Désiré Lacroix nous a donné un traité complet de numismatique annamite[7]. Dans aucun de ces travaux, l'Inde n'a rien à voir : quand il y a eu influence étrangère, elle est venue de la Chine. Nous retrouvons au contraire l'hindouisme et la culture indienne chez les Chams, dont M. Finot a résumé la religion telle qu'elle se dégage de l'étude des monuments[8] : un brahmanisme (vishnouisme et çivaïsme)

1) Dans le *Bulletin*, I, p. 99.

2) *Ibidem*, p. 291.

3) *Le Cùlâ-Kantana-Mangala*, ou la fête de la coupe de la houppe d'un prince royal à Phnôm-Penh, le 16 mai 1901 (avec des documents photographiques par M. H. Dufour, architecte diplômé par le gouvernement). *Ibidem*, p. 208 et 231.

4) Cf. t. XLII (1900), p. 85.

5) Dans le *Bulletin*, I, p. 81.

6) *Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguon Son*, province de Quang-binh (Annam). *Ibidem*, p. 119 et 183.

7) Désiré Lacroix : *Numismatique annamite* ; avec un Atlas de XL planches en photogravure. Saïgon, Ménard et Legros, 1900.

8) Louis Finot : *La religion des Chams d'après les monuments* ; dans le Bulletin, I, p. 12.

avec très peu de bouddhisme, le tout sans doute déjà fortement mêlé de croyances indigènes, mais ayant su, jusqu'à la fin du XIIIe siècle, garder dans l'art et dans la langue de ses inscriptions les dehors d'une certaine pureté. — M. Parmentier, architecte attaché comme pensionnaire à l'École, a étudié ces mêmes monuments au point de vue du constructeur[1]. Maintenant que nous avons l'étude technique, il nous faut la représentation pittoresque et l'étude comparative, avec l'art khmer d'abord et ensuite avec celui de Java et de l'Archipel. Si je ne me trompe, c'est de ce dernier côté surtout qu'elle sera fructueuse. — Enfin M. Cabaton, ancien pensionnaire de l'École, dans un ensemble de très belles recherches, nous montre ce que cette civilisation, cet art, cette religion sont devenus chez les misérables restes d'une grande nation[2] : une existence précaire et servile, un oubli complet du passé, des coutumes dont le sens est perdu, des débris de rituel et de liturgie où quelques formules, quelques noms déformés surnagent encore, mais qui sont inintelligibles pour leurs prêtres eux-mêmes, où des dieux hindous vont à La Mecque, sont père d'Allah et fils de Mahomet. On ne saurait trop louer la sûreté avec laquelle M. Cabaton a su manier cette matière en décomposition: rien aussi ne fait mieux voir ce qu'ont dû être dans le passé, parmi des races inférieures, ces colonies hindoues qui tiraient toute leur vitalité du dehors et que la barbarie guettait du jour où la racine nourricière a été coupée.

Pour une existence d'à peine deux années, en défalquant les mois d'installation, voilà certes un bilan très honorable et qui fait bien augurer de l'avenir. Au mois de novembre prochain, quand M. Finot et ses collaborateurs recevront leurs confrères venus au Congrès international des orientalistes qui doit se tenir vers cette époque à Hanoï, ils n'auront à rougir devant aucuns de leurs aînés; rien qu'à montrer leur œuvre, ils auront la satisfaction de leur prouver qu'il y a là une petite France d'outre-mer qui, au point de vue scientifique du moins, se porte bien.

A. BARTH.

1) Henri Parmentier : *Caractères généraux de l'architecture chame*; ibidem, p. 245.

2) Antoine Cabaton : *Nouvelles recherches snr les Chams*. Paris, Ernest Leroux, 1901. — Cf. l'article de M. Finot dans le *Journal asiatique* de novembre-décembre 1901, p. 510.

LES RITES DE LA CONSTRUCTION

D'APRÈS LA POÉSIE POPULAIRE DE L'EUROPE ORIENTALE

La pratique de l'emmurement d'un être vivant dans les fondations d'une ville, d'un pont, d'une tour, d'un édifice quelconque, est une des plus répandues dans le monde, et doit être considérée comme une survivance, une épave des époques reculées de la civilisation.

On crut longtemps que, pour solidifier une construction, rendre inexpugnable une forteresse, indestructibles une ville, une tour, un pont, il était nécessaire d'emmurer vivante, dans les fondations, une créature innocente, un enfant, plus souvent une femme, dont les cris d'agonie arrivent jusqu'à nous, en un douloureux écho, par les poésies et les traditions populaires. Chez certaines peuplades sauvages cette barbare coutume, dans son horrible réalité, s'est maintenue en vigueur ; chez les nations civilisées, elle n'est plus qu'une antique croyance cristallisée dans certaines chansons et légendes populaires.

Cette croyance, en elle-même, n'est qu'une des formes multiples de l'*animisme,* enfanté par la tendance irrésistible de l'homme primitif à prêter sa propre vie et sa sensibilité à la nature entière; les phénomènes physiques et toutes les choses de la création sont doués par lui d'une âme et d'une vie intense, extérieure ou intérieure. La terre n'est pas, pour lui, une masse inerte et brute, elle est la demeure d'esprits propices ou malveillants, protecteurs ou dévastateurs des travaux des hommes; une construction quelconque sur cette terre est donc un empiètement sur le domaine du génie local,

pour lequel une compensation ou une expiation lui est due; et c'était pour apaiser son ressentiment, se le rendre favorable, qu'on lui offrait une victime humaine, pratique de tout culte primitif.

Les progrès de la civilisation substituèrent peu à peu aux sacrifices humains, l'immolation de différents animaux (coq, poule, brebis, agneau), ou même certains symboles (cadavre, statue, ombre).

La tradition des emmurés vivants a été étudiée sommairement par Grimm, Tylor, Liebrecht, Andree; et un travail d'ensemble sur cette importante question vient d'être publié par Sartori[1].

I

La tradition des emmurés vivants revêt, exclusivement chez les peuples de l'Europe orientale, Magyars, Roumains, Serbes, Bulgares, Albanais, Grecs et Macédo-Roumains, une forme poétique; chez tous, les différentes versions rimées portent sur la même donnée fondamentale, mais la vivacité et la richesse de leur fantaisie ont donné à ce fonds commun la plus surprenante variété de formes. Sous le rapport de la beauté et de l'originalité relative, les versions serbes et roumaines occupent le premier rang; les chansons bulgares, par suite de leur forme décousue, donnent l'impression de fragments détachés; les traditions albanaises sont de pâles imitations des ballades grecques ou serbes, et la chanson macédo-roumaine est une reproduction presque littérale de l'une des versions néo-grecques; les variantes magyares semblent les

1) Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4e édit., 1875-1878, p. 956; Tylor, *Civilisation primitive*, I, 122 et suiv. : La survivance dans la civilisation; Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 284-296 : Les enterrés vivants; Andree, *Parallelen und Vergleiche*, p. 18-22 : Les emmurés vivants; cf. R. Köhler, *Aufsätze über Märchen und Volkslieder*, Berlin, 1894, p. 36-47. Sous le titre de *Rites de la construction*, on peut trouver des matériaux intéressants dans la *Mélusine* (I, 12; III, 497; IV, 14, 118; VI, 82) et dans la *Revue des traditions populaires* (VI, 138, 172; VII, 315; VIII, 455). Ces différents travaux ont été mis à contribution par M. Paul Sartori dans une étude insérée dans la *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1898.

échos de la ballade roumaine, tandis que les versions néo-grecques, par suite de certains traits caractéristiques, occupent une place à part dans cet ensemble de productions poétiques.

Nous étudierons tout d'abord les versions néo-grecques, qui sont les plus nombreuses et les plus curieuses.

La croyance qu'il faut immoler une victime dans les fondations de n'importe quelle construction, est partout familière en Grèce. Le prêtre bénit le terrain, on égorge une poule, un coq, un bélier ou un agneau, et de son sang l'on arrose la pierre fondamentale de l'édifice : le verbe στοιχεώνω (dérivé de στοιχειό, génie élémentaire) désigne cette cérémonie de consécration en l'honneur du génie local pour protéger la bâtisse contre les mauvais esprits ou les fantômes, et en solidifier les murailles. Quelquefois les maçons attirent par ruse quelqu'un auprès d'eux, et, à la dérobée, prennent, avec une corde, la mesure de sa taille, de son pied, ou même seulement de son ombre, et ensuite enfouissent la corde dans les fondations. Le vulgaire est convaincu que l'homme dont on a ainsi pris les mesures, mourra dans l'année, et que le même sort attend celui qui passe juste au moment où l'on pose la première pierre d'un édifice, parce que son ombre y reste à jamais enfermée. L'immolation d'un animal a pour but d'écarter un semblable danger; pendant le sacrifice, les membres de la famille du propriétaire doivent se tenir à distance, car celui que le sang de la victime éclabousse est sûr de mourir à bref délai. Les paysans de Zacynthe croient aujourd'hui encore qu'aucun pont ni aucune forteresse n'est durable, si on n'a pas égorgé et enterré sous les fondations un homme, de préférence un Turc ou un Juif[1].

Les chansons néo-grecques témoignent, à l'occasion de la construction du pont sur l'Arta, de cette croyance universelle à l'efficacité des sacrifices humains.

1) B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, p. 196-199; Tommaseo, *Canti popolari*, Venezia, 1842, p. 174; Rennel Rod, *The customs and lore of moderne Greece*, London, 1900, p. 168 et suiv. (sacrifices de construction). Voir aussi Georgaki et Pineau, *Le folk-lore de Lesbos*, Paris, 1894, p. 346.

Nous allons donner ici les différentes versions que comporte ce thème de la poésie populaire balkanique.

1. La plus ancienne des versions néo-grecques semble être celle intitulée : *Le Pont sur l'Arta*[1], qui a été recueillie à Corcyre[2] ; le style décousu trahit son caractère archaïque, et dans la traduction littérale suivante nous nous sommes efforcé de conserver ce caractère.

Le Pont sur l'Arta

(Corcyre)

Quarante maçons et soixante ouvriers[3]
Travaillèrent trois ans au pont sur l'Arta ;
Ils bâtissaient tout le jour, et le soir tout s'écroulait.
Les maîtres-maçons se désolent et les ouvriers se lamentent :
« Maudites sont nos peines ! Maudit est notre labeur !
Bâtir la journée entière, pour que le soir tout s'écroule ! »
Et du fond de l'arche de droite un fantôme[4] répondit[5] :
« Si vous n'immolez pas un être humain, les murs ne s'affermi-
[ront pas[6],
Et gardez-vous d'immoler orphelin, étranger ou voyageur,
Et personne autre que la belle épouse du grand maître-maçon,
Celle qui doucement vient à l'aube, puis doucement à midi ».
Dès qu'il eut entendu, le maître-maçon tombe sans connaissance ;
Puis il écrit un message et l'envoie par le rossignol :
« Lentement qu'elle s'habille, lentement qu'elle se vête, lente-
[ment qu'elle vienne à midi,
Lentement qu'elle aille, et franchisse le pont sur l'Arta ».
Et l'oiseau n'obéit pas ; il s'en alla ; mais dit au contraire :
« Vite t'habille, vite te change, vite viens à midi,

1) Arta, l'ancien Arachthos, est le ruisseau qui forme la frontière entre la Grèce et l'Épire.

2) Passow, *Popularia carmina Græciæ recentioris*, Lipsiæ, 1860, n° 61 : Ἡ γέφυρα τῆς Ἄρτας (d'après Zambelios, Ἄσματα δημωτικὰ τῆς Ἑλλάδος, Corcyre, 1852).

3) Variante (Tommaseo, IV, 178) : Mille maîtres-maçons bâtissaient un pont sur l'Arta.

4) στοιχειό.

5) Variante (*ibid.*) : Une voix céleste ou sortie de la bouche de l'Archange.

6) Ἂν δὲ στοιχειώσετ' ἄνθρωπο, τεῖχος δὲ θεμελιώνει...

Vite presse le pas pour passer le pont de l'Arta ».
La voilà qui quitte la rue poussiéreuse (litt. blanche),
Le maître-maçon l'aperçoit, et son cœur se fend.
De loin elle les salue, de loin elle leur parle :
« Salut et joie, maçons et ouvriers!
Qu'a donc le maître, qui le rend si triste? »
— « Son anneau est tombé sous la première arche[1],
Et il ne sait qui va aller, qui sortira pour chercher l'anneau ».
— « Maître ! ne sois plus triste; moi j'irai et te le rapporterai,
Moi j'irai et je sortirai pour chercher l'anneau ».
A peine elle est descendue, à peine elle a mis le pied sous l'arche :
« Tirez la chaîne, tirez la chaînette,
J'ai partout fureté et n'ai rien trouvé ».
L'un la frappe avec la truelle, l'autre lui jette de la chaux,
Le maître-maçon saisit un bloc[2] et le lui lance :
« Maudite est ma destinée! maudit est mon sort!
Nous étions trois sœurs, et toutes trois prédestinées au malheur
[(litt. écrites) :
Sur l'une on a bâti le (pont du) Danube, sur l'autre Avlon[3],
Et sur moi, la cadette, le pont de l'Arta.
Comme mon cœur[4] tremble en moi, que ce pont tremble!
Et comme tombent mes cheveux, que les passants sur lui tombent! »
— « Ma fille, change tes paroles et profère une autre imprécation[5],
Car tu n'as qu'un frère et il pourrait passer sur le pont ».
Aussitôt elle change ses paroles et profère une autre imprécation :
« Dur comme le fer est mon cœur, dur comme le fer (soit) le pont!
Comme le fer sont mes cheveux, comme le fer (soient) les pas-
[sants!
Car j'ai un frère à l'étranger, que la chance le garde de passer[6]! »

2. Dans une variante fragmentaire de Trébizonde[7], une voix céleste demande au maître-maçon : « Que me donne-

1) Variante : « dans les profondeurs de la voûte ».
2) Variante : « cinq ou six massues ».
3) Ville maritime en Épire.
4) Variante : « œillet ».
5) Variante : « Ma fille, prends garde et sauve ton âme ».
6) Fin de la chanson chez Tommaseo :
« Qu'elles tremblent, les montagnes désertes, qu'il tremble, le pont!
Qu'ils tombent, les oiseaux sauvages, qu'ils tombent, les hommes! »
7) D'après Syrku, p. 318, de l'étude citée plus loin.

ras-tu, si je construis le pont? » Et le maître-maçon répond : « Si je te donne ma fille, je n'aurai plus de fille ; si je te donne ma mère, je n'aurai plus de mère; mais si je te donne mon épouse, j'aurai chance d'en trouver une meilleure ». Il envoie ensuite le rossignol-messager dire à la dame : « Tu iras samedi au bain, dimanche à la noce, mais lundi tu viendras au pont ». Ici une lacune et la chanson se termine de la même façon que notre première version.

3. La version suivante, recueillie à Zacynthe [1], est plus prosaïque, et les mots italiens [2] qu'on y rencontre indiquent suffisamment son lieu d'origine :

Le pont sur l'Arta
(Zacynthe)

Quarante-cinq maçons et soixante ouvriers
Bâtissaient une tour sur le pont de l'Arta.
Ils travaillaient tout le jour, et le soir tout s'écroulait.
Ils pleurent, les maçons, ils pleurent et se lamentent,
Tandis que les ouvriers, recevant leur salaire, se réjouissent.
Un dimanche de Pâques, jour de fête,
Le grand maître-maçon se coucha pour dormir un peu;
Et il entendit dans un songe, en imagination :
« S'ils n'immolent pas un être humain, la tour ne s'affermira pas [3]!
Ni riche, ni pauvre, ni personne au monde
Ne pourra l'affermir, sauf l'épouse du grand-maçon ».
Celui-ci appelle un ouvrier pour lui dicter sa volonté :
« Va et dis à ta dame (litt. batelière), à ta patronne,
Qu'elle s'habille, qu'elle se pare, mette ses bijoux d'or,
Mette ceux d'argent, et ses vêtements de soie,
Qu'elle marche vite, que vite elle vienne, que vite tu le lui dises! »
L'ouvrier s'en alla, et la trouva cousant et chantant :
« Sois la bien trouvée, ma dame, ma patronne ;
Le maître m'envoie, pour que tu mettes tes bijoux d'or,
Que tu mettes ceux d'argent, et tes vêtements de soie,
Et que tu viennes pour le dîner..... »

1) Passow, n° 58 (d'après Tommaseo, IV, 180).
2) Par exemple : λαβουρέντες pour μαθητάδες, ντσορνάτα pour ἡμέρα, etc.
3) Σὰ δὲ σκοτώσουν ἄνθρωπο, πύργος δὲ θεμελιώνει...

Elle s'habille, se pare, met ses bijoux d'or,
Met ceux d'argent, et ses vêtements de soie;
Puis s'en alla et les trouva tous à table.
« Sois la bien-venue, ma maîtresse!
Mon alliance est tombée,
Et je t'ai envoyé chercher pour que tu la ramasses ».
Dès qu'elle fut descendue, l'un lui jette du mortier, un autre de [la chaux,
Pendant que le maître-maçon la frappe de son marteau.
« Nous fûmes trois sœurs, toutes trois immolées,
L'une pour une église, l'autre pour un couvent,
Et la troisième, la meilleure, pour le pont sur l'Arta.
Comme mes mains tremblent, que tremblent les piliers;
Comme mon cœur tremble, que tremble le pont! »

4. La version suivante a été recueillie en Crète[1]; comme elle diffère des précédentes autant par le fond que par la forme, nous la reproduisons en entier :

Sur la noire rivière ils bâtissaient une voûte,
Ils bâtissaient une voûte pour que les passants ne s'y noient pas.
Et un oiselet gazouille, crie, sans vouloir se taire :
« Que la voûte ne durera pas, qu'elle ne s'affermira pas
Si, au pied, une victime humaine n'est pas immolée[2];
Ni aveugle, ni boiteux, ni voyageur,
Nul autre que la belle épouse du maître-maçon!
Écoute, maître-maçon, ce que dit l'oiselet ».
Celui-ci éclate en sanglots et retourne chez lui;
Sa belle épouse aux cheveux bouclés lui demande :
Qu'as-tu, maître, et pourquoi sanglottes-tu? »
— Mon anneau, au pied de la voûte, est tombé.
— Calme-toi, maître-maçon, j'irai te le chercher.
Elle commence à se parer du matin jusqu'au soir,
Et du soir au matin, et puis jusqu'à midi :
Elle met le soleil sur son front et la lune sur sa poitrine,
Elle arque ses sourcils avec l'aile d'un corbeau;
Elle met autant de perles que le sable a de grains,

1) Jannaraki, Ἄσματα Κρητικά, Leipzig, 1876, n° 271.
2) ...να χτίσουν ἄνθρωπο 'στὸν πόδα τῆς καμάρας.

Et entoure son cou de sequins gros comme des cailloux;
Puis les nourrices la prennent pour la conduire à la voûte.
— Soyez les biens-venus, messieurs et maîtres-maçons!
— Sois la bien-venue, reine aux cinq ornements!
Elle retrousse ses manches et s'engage sous la voûte;
L'un lui lance du mortier, un autre des cailloux,
Pendant que le chien de maître-maçon la frappe avec sa lourde truelle.
« Laissez-moi, infortunée que je suis, vous dire deux mots:
Nous fûmes trois sœurs, toutes trois au malheur prédestinées:
L'une périt par le glaive, l'autre dans une fontaine,
Et moi, infortunée, au pied de cette voûte.
Toi, rossignol, prends mes yeux,
Toi, perdrix, prends mes bijoux;
Et toi pigeon, prend mes cheveux,
Pour qu'une autre femme s'en emparant, ne subisse mon triste sort! »

5. Enfin la version suivante[1] a été publiée sous le titre de:

La femme immolée par ses deux frères.

Mille quatre cents maçons et soixante ouvriers,
Bâtissaient une voûte, un pont sur l'Elade[2]:
Ils bâtissaient toute la journée, mais la nuit tout s'écroulait.
Un oiselet vint se percher sur le sommet de la voûte;
Il ne gazouillait pas comme les oiseaux, ne chantait pas comme le rossignol.
Mais chantait et parlait avec la voix d'un homme:
« Si vous n'immolez pas un être humain, la voûte ne s'affermira pas[3];
Mais n'immolez ni orphelin, ni étranger, ni voyageur,
Personne, excepté l'épouse du maître-maçon! »
Celui-ci ordonne à deux ouvriers d'aller chez la patronne:
— Lève-toi donc, patronne, le maître te veut.
— Dites-lui que, s'il me veut pour mon bien, je me parerai pour venir,

1) Jatridis, Συλλογή δημοτικῶν ἀσμάτων, Athènes, 1852, p. 208: Ἡ στειχοιωμένη γυνὴ μετὰ τῶν δύω αὐτῆς ἀδελφῶν.
2) L'ancien Sperchios.
3) Ἂν δὲν στειχοιώσητ' ἄνθρωπο, καμάρα δὲν στεργιώνει.

Et s'il me veut pour du mal, j'irai telle que je suis ».
— Ni pour bien ni pour mal, mais viens telle que tu es ».
« Je comprends, infortunée que je suis ! pauvrette !
Nous fûmes trois sœurs, et toutes trois immolées[1] ;
Une à Tirnova, l'autre à Manolis[2] ;
Et moi, malheureuse, sous la voûte ronde.
Comme tremble mon cœur, que tremble le pont,
Comme tombent mes larmes, que tombent sur lui les passants ! »

Les deux premières versions citées, et les plus connues, celles de Corcyre et de Zacynthe, ont pour motif, comme on l'a vu, la construction du pont de l'Arta; la variante crétoise ne spécifie aucun nom pour le « ruisseau noir », tandis que la dernière précise le pont sur Sperchios ou Elade. Une tradition rapporte que, dans le *Pont de Pierre*, près Livadhion, en Béotie, on avait emmuré vivant un nègre; et une lamentation funèbre (μοιρολόγιον) nous montre une femme pleurant son mari, le maître Panaïotis, emmuré vivant sous la fontaine d'Arrhachoba, sur le Parnassos :

Maudit qui t'a nommé, mille fois maudit,
L'endroit où l'on immola mon mari, le maître Panaïotis[3] !

En résumé, dans toutes les versions que nous avons reproduites, c'est toujours l'épouse du maître-maçon qui est offerte en holocauste au génie local : « pas d'orphelins, pas d'étrangers, ni d'aveugle »... Le motif de l'anneau perdu[4], revient dans chaque version intégrale, ainsi que l'imprécation finale,

1) La locution correspondante : ταῖς τρεῖς στοιχειά μᾶς βάλαν, signifie littéralement : ils nous ont mises toutes les trois (comme) fantômes — car, d'après la superstition populaire, l'être emmuré continue à vivre comme esprit, comme génie tutélaire du lieu.

2) Manolis est le nom d'un pont sur l'Agraïda où on lit l'inscription suivante :

ΕΚΤΙΣΘΗ ΤΟ 1659	Bâti en 1659
ΟΙ ΚΤΙΤΟΡΕΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ	Les constructeurs Dimitrios
ΚΑΙ ΜΑΝΩΛΗS...	et Manolis...

3) Jatridis, *op. cit.*, p. 93 et suiv. :

Ἀνάθεμα σε κάλεσσε, καὶ μυριανάθεμά σε,
Ποὺ' στοιχειώσετ' τὸν ἄνδραμου, τὸν μαστροπαναγιώτι.

4) Ce motif se rencontre aussi dans les contes populaires (Cosquin, *Contes de la Lorraine*, I, 46 ; II, 25, 303).

et ces deux traits caractéristiques, autant que l'attitude brutale du maître-maçon (sur laquelle nous reviendrons), contribuent à imprimer un cachet tout particulier aux différentes formes de la ballade grecque sur le pont de l'Arta.

6. La version courante chez les Tchinghianés ou Bohémiens de Turquie [1], est certainement puisée à la source néo-grecque. En voici le résumé :

Douze frères maçons, dont l'aîné avait nom *Manole*, construisaient un pont, dont un côté toujours s'écroulait, lorsque l'autre était achevé. Ils avaient chacun une bien-aimée, qu'ils appelaient leur chère fiancée. L'épouse de Manole, *Lenga*, venant apporter le déjeuner lui demande : « Pourquoi ne manges-tu pas le pain avec moi ? » — « Mon anneau est tombé dans la rivière, va me le chercher... » Le dénouement est le même que celui des versions néo-grecques.

7. Avant de terminer ce chapitre, nous parlerons encore de la version macédo-roumaine (laquelle n'est en grande partie qu'un écho de la ballade grecque) : *Chanson du pont de Narta*, et nous en résumerons les traits essentiels, d'après la rédaction de Vangelio Petresco [2].

Trois fameux maçons, tous trois frères, sont mandés par le roi, qui leur enjoint, sous peine de mort, de bâtir un pont sur l'Arta. Les sept ans de délai ont passé, sans que les frères aient pu achever leur ouvrage :

> Tout ce qu'ils faisaient le jour,
> L'eau le noyait la nuit [3] !

Un oiselet [4] paraît devant le maître-maçon, et lui dit :

1) Miklosich, *Mundarten der Zigeuner*, III, 12 (d'après Paspati, *Etudes sur les Tchinghianés*, p. 620).

2) Vangelio Petresco, *Mostre de dialectul macedo-român*, Bucarest, 1880, II, 84-94 : *Cânticlu a puntiliei di Narta*. Voir sur cette rédaction : Weigand, *Die Aromunen*, II, 165, et surtout le travail de Schladebach sur la ballade macédo-romaine, dans l'*Annuaire* de Weigand, I, 79-121.

3) *Tutâ dzua tsi lucra — Apa noaptea l'o 'neca!*

4) Litt. : un oiseau parlant — *pulyu azburâtor* — répondant au daco-romain : *pasere măiastră*, un oiseau bleu.

« Patron, ne t'afflige pas !
Mais si tu veux terminer ton œuvre,
Prends l'épouse de ton frère cadet,
Et ensevelis-la dans les fondations ;
Vite, vite, il faut l'emmurer,
Et cela sans regret ni pitié [1] ».

Navré du sort réservé à sa belle-sœur, mère d'un enfant à la mamelle qui reposait toujours sur son sein, le maître-maçon se dirige vers la demeure de son frère, et commande à l'épouse de se parer, pour porter le dîner au pont. Elle réveille son petit tant chéri, le couche entre ses bras, le rendort, et fait ce qui lui a été ordonné. Arrivé au pont, elle voit son mari en larmes, et lui demande la cause de sa douleur ; celui-ci prétend avoir laissé tomber son alliance sous l'arche du pont ; sa femme offre d'aller la lui chercher, mais à peine y a-t-elle pénétré, que les ouvriers commencent à l'emmurer ; l'infortunée crie et implore, se déchire les chairs, s'arrache les cheveux, mais tous restent sourds à ses supplications. Alors, se retournant, elle adresse une dernière prière :

« Maîtres-maçons, hélas ! écoutez-moi
Et ne repoussez pas mon vœu suprême :
Laissez, laissez mes mamelles dehors,
Pour allaiter mon tendre petit [2] ! »
Nul ne l'écoute, nul ne lui répond,
Et avant d'expirer elle maudit le pont...

Ainsi qu'on a pu le remarquer, en dehors de légers détails — tels les trois frères maçons, l'ordre du roi, etc., — les motifs caractéristiques de la ballade grecque, la bague et la malédiction finale, s'y retrouvent, la dernière dans les termes mêmes de la version orignale [3]. Elle s'en distingue cependant par un trait assez accusé d'humanité et par l'infinie tendresse de la mère [4], trait par lequel la chanson macédo-roumaine

1) *A nicului frate nveastâ luats, — In thimelie s'o bâgats...*
2) *Tsitsu snio alasats nâfoarâ, — Niclu de foame snu ni moarâ !*
3) *Cum treambur mine, mârata, — S'treamburâ s'puntea di Narta !...*
4) Le collectionneur semble avoir subi le charme attendrissant de la ballade ur l' église d'Ardjes, et essayé d'atténuer la brutalité de la version originale.

se rapproche des versions daco-roumaines, auxquelles nous passons immédiatement.

II

La superstition de l'emmurement que nous avons trouvée répandue partout en Grèce, n'est pas moins générale dans les provinces roumaines. Le Roumain, comme le Grec moderne, est convaincu qu'une construction ne peut être solide, si on n'a pas enterré une ombre humaine à sa base. Les maçons s'emparent de l'ombre de quelqu'un, en la mesurant par ruse avec un roseau ou une corde qu'ils enfouissent ensuite dans les fondations de l'édifice. La personne dont on a ainsi dérobé l'ombre, meurt infailliblement dans les neuf ou quarante jours qui suivent, hante la construction comme fantôme, et devient le génie tutélaire de ses habitants. Cette pratique cependant, terrifiante pour les cerveaux faibles, causa si souvent de dangereuses maladies de corps et d'esprit, que les maçons roumains imaginèrent un autre expédient. Avant de poser la première pierre d'un bâtiment quelconque, ils aspergent les fondations avec de l'eau bénite [1], égorgent sur place deux agneaux, les font rôtir et s'en régalent en buvant à la santé du propriétaire et à la durée de la construction; puis enterrent les têtes des agneaux sacrifiés dans deux des angles, et des pots rouges pleins d'eau nouvellement tirée dans les deux autres angles de la maison [2].

Les gens en passant près d'une bâtisse en construction pouvaient entendre un cri d'avertissement : Gare qu'on ne prenne ton ombre ! Il y avait même des marchands chargés de procurer aux maçons les ombres destinées à affermir les édifices [3].

1) Litt., qui n'a pas été entamée (*apă neîncepută*); on appelle ainsi l'eau puisée avant le jour et avant que personne soit encore venu à la fontaine, pour composer des charmes.

2) Les détails donnés plus haut sont empruntés à une note d'Alexandri (*Poesies populaires*, 193-194) et à un article de la revue folklorique roumaine *Sezătoarea* (I, p. 90-91 : *Stafia*).

3) W. Schmidt, *Das Jahr und seine Tage in dem Glauben und Brauch der Rumänen Siebenbürgens*, p. 27.

Le fantôme familier d'un bâtiment, appelé en roumain *stafie* (du grec στοιχειό), est donc l'ombre humaine ou animale qui a été ensevelie dans les fondations, et c'est elle qui empêche les murs de crouler. On croit qu'elle est animée et qu'elle préfère comme résidence les constructions en tuiles et en pierres. A la nuit tombante, l'ombre-fantôme quitte, sous une figure humaine ou animale, sa demeure souterraine et parcourt le bâtiment dans tous les sens jusqu'au premier chant du coq, qui la fait rentrer dans l'endroit où sa mesure est enterrée. L'ombre, généralement propice aux habitants de sa maison, est redoutable aux étrangers qui, pour éviter sa rencontre, ne doivent jamais regarder derrière eux pendant la nuit.

Les versions roumaines sur ce thème sont assez nombreuses, mais toutes, sauf une recueillie en Transylvanie, se rapportent au fameux couvent d'Ardjes, dont l'église monumentale, de style byzantin, impressionna vivement les contemporains et frappa fortement l'imagination populaire. Cette église célèbre fut construite, ou reconstruite, sous le règne du prince valaque *Neagoe Basarab* (1512-1521); mais la ballade en fait remonter la fondation au prince légendaire *Radu-Negru* (1290-1320), le *Negrou-Voda*, ou Prince Noir, de la tradition. La même tradition attribue le plan et l'exécution de la basilique au maître-maçon Manole, *Mesteru Manole*, personnage non moins légendaire, supposé l'architecte de tous les anciens monuments du pays. Ce nom, d'une célébrité purement traditionnelle, se retrouve dans la variante tsigane de Constantinople, dans les chansons bulgares sur le même sujet, et, comme nous l'avons vu, dans une version néo-grecque sur la construction d'un pont en Acarnanie.

1. La plus connue des versions roumaines porte le titre devenu typique de *Couvent d'Ardjes*, et a été recueillie il y a plus d'un demi-siècle par Alexandri. Elle est depuis longtemps familière aux folkloristes par les traductions française et allemande qui en ont été faites[1]. Comme elle est la plus courte des versions roumaines sur ce sujet, ne comptant que

1) B. Alexandri, *Ballades et chants populaires de la Roumanie*, Paris, 1885,

343 vers, nous la reproduisons d'après la traduction du collectionneur lui même.

Le monastère d'Ardjes

I

Le long d'Ardjes[1],
Sur un beau rivage,
Passe Negrou Voda
Avec ses compagnons,
Neuf maîtres maçons,
Et Manole, dixième,
A tous supérieur.
Ensemble ils vont choisir,
Au fond de la vallée,
Un bel emplacement
Pour un monastère.
Voici qu'en chemin,
Ils firent rencontre
D'un jeune berger
Jouant de la flûte,
Jouant des doïnas[2].
Et l'apercevant,
Le prince lui dit :
« Gentil bergeret,
Joueur de doïnas,
Tu as rencontré
Le cours de l'Ardjes
Avec ton troupeau ;
Tu as descendu
Le cours de l'Ardjes
Avec tes moutons.
N'aurais-tu point vu,
Par où tu passas,
Un mur délaissé
Et non achevé,
Dans le vert fouillis
Des noisetiers? »
— « Oui, prince, j'ai vu
Par où j'ai passé
Un mur délaissé
Et non achevé;
Mes chiens à sa vue
Se sont élancés
En hurlant à mort,
Comme en un désert ».
Le prince à ces mots
Devient tout joyeux
Et repart soudain,
Allant droit au mur
Avec ses maçons,
Neuf maîtres maçons,
Et Manole, dixième,
A tous supérieur.
« Voici le vieux mur;
Ici je choisis
Un emplacement
Pour un monastère ;
Or, vous, mes maçons,
Mes maîtres maçons,
Jour et nuit en hâte
Mettez-vous à l'œuvre ;

p. 143-158 (d'après la première édition originale : *Balade adunate si îndreptate*, Jassy, 1852-1853, II, p. 1 et suiv. : *Mănăstirea Argesului*, reproduite dans l'édition définitive, Bucarest, 1866, p. 186-192). Cf. K. Schuller, *Kloster Argisch, Eine rumänische Volkssage*, Hermanstadt, 1858; Gaster, *Literatura populară*, p. 479-481; K. Nyrop, *Romanske Mosaiker*, Copenhague, 1885, et Jules Brun, *A propos du romancero roumain*, Paris, 1896 (« Curtea de Argech et sa légende »). Le même sujet a fourni à Mme Anne Forstenheim le canevas d'un poème épique (*Manoli, rumänische Volkssage*, Wien, 1884), et à Carmen Sylva le sujet d'une tragédie (*Meister Manole*, Bonn, 1891), représentée au *Burgtheater* de Vienne.

1) Rivière de la Petite-Valachie.

2) La chanson roumaine par excellence : chant d'amour, de plainte et de dé-

Afin de bâtir,
D'élever ici
Un beau monastère
Sans pareil au monde.
Vous aurez richesse,
Et rangs de boyars;
Ou sinon, par Dieu!
Je vous fais murer,
Murer tous vivants
Dans les fondements ».

II

Les maçons en hâte
Pendent leurs ficelles,
Prennent leurs mesures
Et creusent le sol;
Bientôt ils bâtissent,
Bâtissent un mur.
Mais tout le travail du jour
Dans la nuit s'écroule;
Le second jour de même,
Le troisième de même ;
Le quatrième de même ;
Leurs efforts sont vains,
Car tout le travail du jour,
Dans la nuit s'écroule.
Le prince étonné
Leur fait des reproches;
Puis dans sa colère
De nouveau menace
De les murer tous
Dans les fondements.
Les pauvres maçons
Se remettent à l'œuvre,
Et travaillent en tremblant,
Et tremblent en travaillant,
Tout le long d'un jour d'été,
D'un grand jour jusqu'au soir.
Voilà que Manole
Quitte ses outils,
Se couche et s'endort
Et fait un rêve étrange,
Puis soudain se lève,
Et dit ces paroles :
« Vous, mes compagnons,
Neuf maîtres maçons,
Savez-vous quel rêve
J'ai fait en dormant?
Une voix du ciel
M'a dit clairement
Que tous nos travaux
Iront s'écroulant,
Jusqu'à ce qu'ensemble
Nous jurions ici
De murer dans le mur,
La première femme,
Epouse ou sœur,
Qui apparaîtra
Demain à l'aurore,
Apportant des vivres
Pour l'un d'entre nous.
Donc si vous voulez
Achever de bâtir
Ce saint monastère,
Monument de gloire,
Jurons tous ensemble
De garder le secret,
Jurons d'immoler,
De murer dans le mur
La première femme,
Épouse ou sœur
Qui apparaîtra
Demain à l'aurore.

III

Voici qu'à l'aurore
Manole s'éveille,
Et en s'éveillant
Il grimpe aussitôt
D'abord sur la haie ;
Puis il monte encore
Sur l'échafaudage,
Et regarde au loin,
Les champs et la route.
Mais qu'aperçoit-il?
Qui voit-il venir?
C'est sa jeune épouse,
La Flora des champs.
Elle se rapprochait
Et lui apportait
Des mets à manger
Et du vin à boire.

Manole la voit;
Lors sa vue se trouble,
Et saisi d'effroi,
Il tombe à genoux,
Joint les mains et dit :
« O Seigneur, mon Dieu!
Répands sur la terre
Une pluie écumante
Qui trace des ruisseaux,
Et creuse des torrents;
Que les eaux se gonflent
Pour inonder la plaine,
Et forcent ma femme
De rebrousser chemin ».

Dieu prend pitié,
Et à sa prière
Assemble les nuages
Qui dérobent le ciel.
Soudain il en tombe
Une pluie écumante
Qui trace des ruisseaux
Et coule en torrents.
Mais elle ne peut
Arrêter l'épouse,
Qui toujours avance,
Traverse les eaux
Et toujours approche.
Manole la voit
Et son cœur gémit;
Il s'incline encore,
Joint les mains et dit :

« O Seigneur, mon Dieu!
Déchaîne un grand vent
Au loin sur la terre,
Qui torde les platanes,
Dépouille les sapins,
Renverse les montagnes,
Et force ma femme
De s'en retourner
Loin dans la vallée ».

Dieu prend pitié,
Et à sa prière,
Déchaîne un grand vent
Du ciel sur la terre;
Le vent souffle, siffle,
Il tord les platanes,
Dépouille les sapins,
Renverse les montagnes;
Mais il ne peut encore
Arrêter l'épouse
Qui toujours avance,
Fait de longs circuits,
Mais toujours approche,
Approche, ô malheur!
Du terme fatal.

IV

Pourtant les maçons,
Neuf maîtres maçons,
Éprouvent à sa vue
Un frisson de joie;
Tandis que Manole,
La douleur dans l'âme,
La prend dans ses bras,
Grimpe sur le mur,
L'y dépose, hélas!
Et lui parle ainsi :
« Reste, ma belle amie,
Reste ainsi sans crainte,
Car nous voulons rire,
Pour rire te murer ».
La femme le croit
Et rit de bon cœur,
Tandis que Manole,
Fidèle à son rêve
Soupire et commence
A bâtir le mur.
La muraille monte
Et couvre l'épouse
Jusqu'à ses chevilles,
Jusqu'à ses genoux.
Mais elle, la pauvrette,
A cessé de rire;
Et saisie d'effroi,
Se lamente ainsi :

« Manole, Manole,
O maître Manole!
Assez de ce jeu,
Car il est fatal.

'Manole, Manole,
O maître Manole !
Le mur se resserre
Et brise mon corps ».

Manole se tait
Et bâtit toujours.
Le mur monte encore
Et couvre l'épouse
Jusqu'à ses chevilles,
Jusqu'à ses genoux,
Et jusqu'à ses hanches,
Et jusqu'à son sein.
Mais elle, oh ! douleur !
Pleure amèrement
Et se plaint toujours :

« Manole, Manole,
O, maître Manole !
Assez de ce jeu,
Car je vais être mère.
Manole, Manole,
O, maître Manole !
Le mur se resserre
Et sur mon enfant,
Mon sein souffre et pleure
De larmes de lait ».

Mais Manole se tait
Et bâtit toujours,
Le mur monte encore
Et couvre l'épouse
Jusqu'à ses chevilles,
Jusqu'à ses genoux,
Jusqu'à ses hanches,
Et jusqu'à son sein,
Et jusqu'à ses yeux,
Et jusqu'à sa tête ;
Si bien qu'aux regards
Elle disparaît,
Et qu'à peine encore
On entend sa voix
Gémir dans le mur :

« Manole, Manole,
O, maître Manole !
Le mur se resserre,
Et ma vie s'éteint[1] ».

V

Le long de l'Ardjes,
Par un beau rivage,
Negrou Voda vient
Faire ses prières
Au saint monastère,
Monument de gloire
Sans pareil au monde.
Le grand prince arrive,
Et en le voyant
Devient tout joyeux
Et s'exprime ainsi :

« Vous les architectes,
Les maîtres maçons,
Déclarez ici,
La main sur le cœur,
Si votre science
Peut me construire
Un autre monastère,
Monument de gloire
Plus grand et plus beau ! »
Les maîtres maçons,
Les dix architectes,
Perchés sur le toit,
Se sentent à ces mots,
Tout joyeux, tous fiers,
Et répondent ainsi :

« Il n'existe pas
Ici sur la terre,
Pareil à nous dix,
Dix maîtres maçons.
Sachez qu'à nous dix
Nous pouvons bâtir
Un autre monastère,
Plus grand et plus beau ! »

1) *Manole, Manole, mestere Manole, — Zidul réu mé strînge, — Viatsa mi se stinge !*

Le prince à ces mots
Devient tout pensif;
Puis avec un méchant rire
Soudain il commande
Qu'on brise l'échelle
Et l'échafaudage,
Et qu'on abandonne,
Là-haut sur le toit
Les pauvres maçons,
Afin qu'ils expirent.
Mais eux à l'instant,
Sans perdre la tête,
Tiennent un conseil,
Et se construisent
Des ailes volantes
Avec des planchettes,
Et puis les étendent
Et volent dans l'air.
Mais, hélas, ils tombent,
Et après leur chute
Se changent en pierre.
Or, quant à Manole,
Au maître Manole,
Juste au moment même
Où il prend l'élan,
Voici qu'il entend
Sortir des murailles
Une voix chérie,
Faible et étouffée,
Qui pleure et gémit,
Et se plaint ainsi :
« Manole, Manole,
O maître Manole !
Le mur froid m'oppresse,
Et mon corps se brise,
Et mon sein s'épuise,
Et ma vie s'éteint ».
A ces mots touchants
Manole pâlit;
Son esprit se trouble,
Ses regards se voilent;
Il voit tout tourner,
Ciel, terre et nuages;
Et du haut du toit
Il tombe soudain.
La place où il tombe
Se creuse en fontaine,
Fontaine d'eau claire,
Amère et salée;
Eau mêlée de larmes,
De larmes amères.

2. La rédaction de la même ballade qui figure sous un titre identique dans la collection de Teodoresco est trois fois plus longue (824 vers), mais ne le cède en rien comme beauté poétique à celle d'Alexandrie [1]. En faisant abstraction des répétitions assez fréquentes et de l'ampleur des détails, cette version n'offre aucune différence réelle avec le texte reproduit. Nous en relèverons seulement les particularités suivantes :

Les maçons jurent « sur pain, sel, et les saintes images », d'immoler la première de leurs épouses qui se présentera; mais neuf maçons se parjurent, en avertissant leurs femmes de ne pas venir, et Manole seul garde son serment.

Le lendemain matin, le maître-maçon écrit de sa propre main à sa chère *Caplea* — c'est le nom de son épouse — pour la prier de lui apporter son dîner.

1) Teodoresco, *Poesii populare*, p. 460-470.

La voyant venir de loin, le malheureux conjure Dieu de faire pousser en travers de son chemin « un vert buisson, un grand fourré et un églantier »; puis, d'envoyer à sa rencontre une « louve furieuse, gueule béante et langue ardente »; enfin, un « grand scorpion, gueule béante et langue ardente... »

La chute finale de Manole, après qu'il s'est élevé dans les airs à l'aide d'ailes artificielles, est considérée comme un châtiment divin; le maître-maçon tombe auprès de son monument, et à cette place s'élève une croix à côté d'une fontaine d'eau salée.

3. Cette dernière rédaction se présente sous trois variantes, plus ou moins prosaïsées, dans la récente et volumineuse collection des chansons populaires roumaines recueillie en Petite Valachie ou Olténie [1]. La première, de 345 vers, contient cette particularité banale que ce sont les ouvriers qui enlèvent l'échelle du maître-maçon, « parce qu'ils n'ont pas reçu leur salaire »; dans la seconde variante, de 340 vers, c'est un ange qui, en rêve, ordonne au maître-maçon « d'emmurer une tête de femme, sœur, cousine ou épouse »; la victime y est appelée *Vilaia*, et son petit enfant *Ivanica*, ou petit Ivan, deux noms trahissant une origine serbe; les obstacles invoqués pour lui barrer la route sont ici « un brouillard orageux et un serpent aux écailles dorées »; dans la troisième variante, qui compte 395 vers, les obstacles sont « une averse, un loup furieux », et l'enfant se nomme *Iorgulets*, ou petit Georges.

En général donc, toutes les versions roumaines de la ballade de l'église d'Ardjes diffèrent presque uniquement par la forme, les chanteurs s'ingéniant à en amplifier les détails et à en poétiser les contours.

1) *Materialuri folkloristice*, Bucarest, 1900, vol. I, p. 18-21, p. 21-24; 25-28; ces trois variantes portent le titre commun : *Chant de Manole*. Schuler, *op. cit.*, p. 17 et suiv., cite encore deux traditions sur le même motif, mais leurs données diffèrent peu de la ballade rapportée par Alexandri : la fondation de l'église est reportée au règne de Neagoe Voda, et des apparitions surgissant de la terre remplacent le rêve traditionnel.

4. La chanson transylvaine du même type [1], beaucoup plus courte, se rapporte à la construction de la forteresse de *Barcan*.

Les murailles du château Barcan s'écroulaient chaque nuit; un ange avertit le maître Manoïla qu'il faut emmurer la première femme qui apportera le dîner à son mari. Manoïla observe seul l'avertissement donné, accomplit le sacrifice, et, après l'immolation de la victime, le château s'élève comme par enchantement. Les maçons demeurés sur les créneaux, ne pouvant pas descendre faute d'échelles, essaient de sauter à terre; mais tous, excepté le pieux Manoïla, se cassent le cou.

Ce trait final nous ramène au dénouement très curieux des versions roumaines : le châtiment (divin ou humain) des maçons qui se sont rendus coupables du meurtre d'un être innocent. Il nous semble voir dans ce contraste illogique entre la nécessité d'immoler une victime innocente, et le péché d'avoir contribué à cette immolation, une superfétation du chanteur moderne, s'efforçant de concilier la donnée antique et fataliste, avec ses propres sentiments chrétiens. Toujours est-il que la cause du châtiment, les ailes artificielles et le châtiment lui-même, complètement étrangers aux versions du même type des autres contrées, ne manquent à aucune des nombreuses variantes roumaines.

III

En Serbie, comme partout ailleurs, la superstition du sacrifice lors de la fondation d'un édifice subsiste encore. D'après le témoignage de Vouk, les Serbes croient qu'il est impossible de construire un bâtiment, à moins d'enfermer quelqu'un, homme ou femme, dans les fondations; c'est pourquoi tous ceux qui le peuvent, évitent de s'approcher de l'emplacement d'une construction, dans la pensée qu'une ombre humaine aussi peut être emmurée, ce qui entraînerait la mort.[2]

1) A. Wellner, dans *Ueber Land und Meer*, 1894, n° 36 (d'un cycle de ballades transylvaines).

2) Note de Vouk à la ballade serbe reproduite ci-dessous.

En Bosnie, on enferme sous le seuil de la maison un coq vivant ou une chauve-souris. Une légende, rapportée par Krauss, raconte qu'une jeune femme fut enterrée dans un mur et que, depuis ce temps, le mur suinte : c'est du lait qui sort des mamelles de la victime; les femmes, dont le lait s'est tari, viennent gratter le mur et en boivent la poudre dans du lait. La chanson bosniaque sur la construction de la citadelle Tesany, citée par le même folkloriste, coïncide avec la ballade serbe, ainsi que le montrent les noms des frères maçons (Rado, Pierre et Goïko); Rad est également le nom du maître-maçon dans une autre tradition locale sur la construction du pont de Narenta, près Mostar : l'arche ne s'y affermit qu'après qu'on eut emmuré un jeune couple dans les fondations [1].

Nous passons maintenant aux versions serbes de la même ballade. La plus belle, comme poésie, est assurément celle qui se rapporte à la fondation de la ville de *Skadra*, ou Scutari [2]. Nous la reproduisons intégralement [3], pour permettre de la comparer à la version roumaine, l'une et l'autre présentant les spécimens les plus heureux de l'élaboration poétique de la légende.

La construction de Skadar.

Trois frères bâtissaient une ville, trois frères, les Mérniavtchévitch; l'un était le roi Voukachine, le second le voïvode Ougliécha, et le troisième était Goïko. La ville qu'ils construisaient était Skadar sur le Boïana [4]; trois ans ils y travaillèrent, avec trois cents ouvriers, sans pouvoir poser les fondations, et moins encore élever les murailles : ce que les ouvriers avaient édifié pendant le jour, la Vila venait la nuit le renverser.

1) Krauss, *Das Bauopfer bei den Südslaven*, Wien, 1887, et *Volksglaube der Südslaven*, p. 158 et suiv.

2) Scutari, ville d'Albanie, appelée *Skadra* par les Serbes et *Skodra* par les Albanais.

3) Vouk Karadjitch, *Srbske narodne pïesme*, II, 5; nous en reproduisons la traduction faite par Dozon, *Chansons populaires serbes*, p. 189 et suiv.

4) Rivière qui sort du lac de Scutari.

Quand commença la quatrième année, la Vila cria de la montagne : « Ne te tourmente point, roi Voukachine, ne consume pas tes richesses; tu ne saurais bâtir les fondations, et moins encore édifier les murailles, à moins de trouver deux personnes à noms semblables, à moins de trouver Stoïan et Stoïa, le frère et la sœur, et en les emmurant dans les fondations, celles-ci se soutiendront, et ainsi tu pourras édifier la ville.

Quant le roi Voukachine eut entendu ces paroles, il appela son serviteur Decimir : « Decimir, mon cher enfant, jusqu'ici tu fus mon serviteur fidèle, et désormais tu seras mon enfant chéri; attelle, mon fils, des chevaux à une voiture, et emportant six charges d'or[1], va jusqu'au bout du monde chercher deux personnes à noms semblables; cherche Stoïan et Stoïa, le frère et la sœur, et enlève-les, ou achète-les pour de l'or, et ramène-les à Skadar sur la Boïana, pour que nous les emmurions dans les fondations : peut-être celles-ci alors tiendront, et nous pourrons édifier la forteresse[2] ».

Le roi Voukachine appela Rad l'architecte, et Rad appela les trois cents ouvriers. Le roi édifie Skadar sur la Boïana, le roi l'édifie, la Vila le renverse, elle ne laisse point bâtir les fondations, et moins encore élever la cité, puis de la montagne elle s'écrie : « Écoute-moi, roi Voukachine ! Ne te tourmente point, ne consume pas tes richesses, tu ne saurais bâtir les fondations, et moins encore élever la cité. Mais voici que vous êtes trois frères, ayant chacun une fidèle épouse : celle qui viendra demain à la Boïana, apporter le repas des ouvriers, emmurez-la dans les fondations, et celles-ci se soutiendront, et ainsi vous pourrez bâtir les murailles ».

A ces paroles, le roi Voukachine appela ses deux frères : « Écoutez, mes chers frères, voici ce qu'a dit la Vila de la montagne. Il ne sert de rien de consumer nos richesses, la Vila ne nous laissera point bâtir les fondations, et moins encore élever la ville; mais nous sommes, a dit la Vila de la montagne, trois frères, ayant chacun une fidèle épouse : celle qui viendra demain à la Boïna, apporter le repas des ouvriers, emmurons-la dans les fondations, ainsi celles-ci se soutiendront, et nous édifierons

1) Charge d'or : ce qu'un cheval en peut porter.

2) Decimir part en effet, mais après un voyage de trois années qui l'a conduit au bout du monde, il revient annoncer l'inutilité de ses recherches.

la cité. Mais engageons à Dieu, mes frères, notre parole solennelle, que nul de nous n'avertira sa femme, et que nous laisserons au hasard de décider laquelle viendra à la Boïana ». Et chacun engagea à Dieu sa foi, de ne rien dire à son épouse.

La nuit cependant tomba ; ils s'en retournèrent à leurs blanches maisons, soupèrent comme il convient à des seigneurs, puis s'en allèrent se coucher chacun avec sa femme. Mais si tu voyais la grande merveille ! Le roi Voukachine viola sa parole, et il fut le premier à dire : « Prends bien garde, ma fidèle épouse, de ne pas venir demain à la Boïana, ni d'apporter le repas des ouvriers, car tu y perdrais la vie, on te murerait dans les fondations de la forteresse ». Ougliécha fit la même révélation à sa femme.

Le jeune Goïko ne trahit point sa foi et ne révéla point le secret à son épouse. Le matin venu, les trois Mérniavtchévitch se levèrent de bonne heure, et s'en allèrent vers la Boïana, à la forteresse.

Le temps arriva de porter le dîner. Or le tour était à la dame la reine; elle alla trouver sa belle-sœur, la femme d'Ougliécha : « Ecoute, dit-elle, je suis prise d'un mal de tête, toi, tu es bien portante, tandis que je ne puis me remettre, porte aux ouvriers leur dîner ». La femme d'Ougliécha lui répondit : « Dame reine, ma belle-sœur, et moi aussi, je suis prise d'un mal à la main, tu es en santé, je ne puis me remettre, ainsi adresse-toi à notre plus jeune belle-sœur[1] ».

« Écoute, dame reine, répondit la jeune femme de Goïko, je serais heureuse de t'obéir, mais mon petit enfant n'est pas encore baigné, et mon linge n'est pas encore lavé ». — « Va, ma belle-sœur, reprit la reine, et porte aux ouvriers leur dîner ; je laverai ton linge, et notre belle-sœur baignera l'enfant ». La jeune femme n'a plus rien à dire, et elle part portant le dîner.

Quand elle fut au bord de la Boïana, Goïko Mérniavtchévitch l'aperçut, et le cœur du jeune homme se serra, il eut pitié de sa chère petite épouse, il eut pitié de son enfant au berceau, qui n'était né que depuis un mois, et les larmes coulèrent sur son visage. La svelte jeune femme le vit pleurer, elle s'avança jusqu'à lui, d'un pas léger, et d'une voix douce lui dit : « Qu'as-tu, mon bon seigneur, que les larmes coulent sur tes joues? — Il y a un malheur; ma chère petite femme, j'avais une pomme d'or

1) Elle va en effet lui faire la même demande.

qui vient de tomber dans la Boïana ; voilà ce qui m afflige, et de quoi je ne puis me consoler ». Elle ne comprend point, la jeune femme, mais elle dit à son seigneur : « Prie Dieu qu'il te donne la santé, tu fondras une autre pomme, et plus belle ».

Cependant la douleur du héros devenait plus cruelle, et il détourna la tête pour ne plus voir sa femme; sur cela arrivèrent les deux Mérniavtchévitch, les beaux-frères de la jeune femme de Goïko, et l'ayant prise par ses blanches mains, ils l'emmenèrent vers la forteresse pour l'y emmurer, et appelèrent Rad l'architecte qui appela à grands cris les trois cents ouvriers, et la svelte jeune femme souriait croyant que c'était un jeu. L'ayant poussée pour l'enfermer dans la muraille, les ouvriers apportèrent du bois et des pierres, et maçonnèrent jusqu'à la hauteur de son genou, et la svelte jeune femme souriait, espérant encore que ce n'était qu'un jeu. Les trois cents ouvriers apportèrent et bois et pierres et maçonnèrent jusqu'à la hauteur de sa ceinture, et alors pierres et bois commençant à la serrer, elle vit le malheur qui l'attendait, et avec un gémissement amer, pareil au sifflement d'un serpent, elle se mit à implorer ses chers beaux-frères: « Ne me faites point, si vous croyez en Dieu, enfermer dans le mur, jeune comme je suis! » Ainsi elle priait, mais de rien ne lui servit; car ses beaux-frères ne la regardèrent même point. Alors surmontant la honte et la crainte, elle supplia son mari : « Ne permets pas, mon bon seigneur, qu'il me fasse périr, jeune comme je suis; mais va trouver ma vieille mère, ma mère est assez riche, et tu pourras acheter un homme ou une femme esclave, que vous enfermerez dans les fondations ». Ainsi elle priait, mais de rien ne lui servait.

Et quand elle vit que ses supplications étaient inutiles, elle s'adressa à Rad l'architecte : « Mon frère en Dieu, architecte Rad, laisse une ouverture devant ma poitrine, et par là tire mes blanches mamelles, afin qu'on apporte mon petit Jova, et qu'il y puisse téter ». Rad, qu'elle appelle son frère, accède à cette prière; il lui laisse devant la poitrine une ouverture, et tire par là les mamelles, afin, quand viendra le petit Jova, qu'il y puisse téter. L'infortunée implore encore une fois Rad : « Mon frère en Dieu, architecte Rad, laisse-moi une ouverture devant les yeux, afin que je puisse voir jusqu'à ma blanche maison, quand on m'apportera Jova, et qu'au logis on le remportera ». Rad accéda en-

core à sa prière, et lui laissa devant les yeux une ouverture, afin qu'elle pût voir jusqu'à sa blanche maison, quand on lui apporterait Jova, et qu'au logis on le remporterait.

Et ainsi on l'enferma dans la muraille, puis on apporta l'enfant dans son berceau, et durant une semaine elle l'allaita. Au bout de la semaine, sa voix s'éteignit, mais l'enfant trouva toujours sa nourriture et elle l'allaita une année entière.

Ainsi qu'il en fut alors, il en est encore aujourd'hui, et là toujours coule de la nourriture, comme une merveille et comme un remède pour la femme-mère qui n'a point de lait [1].

Dans la rédaction serbe, la *Vila*, ou Fée de l'air, joue le rôle destructif du génie local, du στοιχειό grec et de la *stafia* roumaine; c'est une simple adaptation locale qui ne modifie en rien le fond de la tradition.

L'immolation des frères jumeaux *Stoï* et *Stoïana* est une véritable interpolation, faisant double emploi avec la suite du récit; elle se fonde d'ailleurs sur un jeu de mots, le nom des jumeaux signifiant : celui ou celle qui dure (en serbe *stoiti*, rester debout); d'où l'inutilité des recherches pour les retrouver [2]. Le trait final de la survivance de l'amour maternel — une mère emmurée vivante et allaitant une année encore son enfant bien-aimé — est certainement l'incident le plus à admirer dans l'ensemble de ces légendes [3].

1) « On prétend qu'aujourd'hui encore, de l'ouverture où passaient les mamelles de la pauvre jeune femme, il suinte une substance blanchâtre, semblable à la craie, et que des femmes qui n'ont pas de lait, la recueillent pour la boire mêlée à de l'eau. » (Note de Vouk.)

2) « Cet épisode, dit M. Schladebach (p. 102), est remarquable, car on le rencontre aussi dans des traditions bosniaques, surtout dans celle du pont de Mostar; de même, dans la ballade bulgare de la fondation d'Ochrida, le maître-maçon Manoïlo est chargé d'emmurer deux frères du même nom, Stoïan et Stoïana; et ne les trouvant pas, il doit chercher pour le même but Milo et Milena. »

3) Un exemple d'allaitement après la mort est cité par Pausanias (VIII,44) : Les Thégéates disent qu'Arès eut commerce avec Ærope, fille de Céphée, et qu'elle mourut dans les douleurs de l'enfantement. L'enfant ne laissa pas que de rester sur le corps de sa mère, il continua de la téter; et les mamelles d'Ærope lui fournissaient un lait abondant et non corrompu.

IV

La tradition de la femme emmurée pour assurer la solidité de l'édifice, est connue dans toute l'Albanie; mais de bonne heure on substitua des animaux à la victime humaine. Lorsque, en 1852, rapporte Hahn, le gouverneur d'Elbassan voulut bâtir un nouveau pont sur l'Arcen, on égorgea, pour fortifier la bâtisse, douze brebis, dont on enterra les têtes sous les assises des piliers. Dans les villages d'Antivari, lorsqu'on pose la première pierre d'une maison, on immole un coq et on l'enfouit dant les fondations [1].

Cependant, Hahn n'a recueilli aucune légende locale concernant cette pratique; mais il affirme que la ballade serbe de Scutari circule aussi en Albanie [2].

1. En effet, une chanson albanaise, citée par Kind [3], et se rapportant aussi à la construction de Scutari, se rapproche beaucoup de la version serbe. La voici en résumé :

La fée de la destinée enjoint à trois frères du Monténégro — Skand, Ali et Amska — d'aller à Athènes, d'y prendre femme, puis de revenir et de bâtir, à l'est d'un certain lac, la ville de Skodra. Quand les murailles en sont élevées, la fée leur ordonne, pour les rendre inexpugnables, d'y emmurer une de leurs épouses. Le sort désigne *Eucharis*, femme du frère aîné, et pour que son enfant ne prenne pas le lait d'une étrangère, on suspend à ses mamelles une outre en peau de bouc, grâce à laquelle, pendant deux ans encore, la mère emmurée peut allaiter ledit enfant. Quand celui-ci fut arrivé à l'époque du sevrage, l'outre laissa couler une eau pure et limpide, douée aujourd'hui encore de vertus merveilleuses.

2. D'une facture plus décousue, et, bien que trahissant certains éléments d'origine serbe, plus intimement liée aux version néo-grecques, est une autre chanson albanaise por-

1) Hahn, *Albanische Studien*, Iena, 1854, p. 160.
2) *Ibidem*, p. 200, note 73.
3) Th. Kind, *Anthologie neugriechischer Volkslieder*, Leipzig, 1861, p. 205.

tant le même titre, *Le Pont sur l'Artos*. Cette chanson très courte a la forme d'un dialogue continu[1] :

— Bonne chance au travail, maçons !
— Bonne chance à toi aussi, et bien tu fis de venir.
Quelle chance aperçois-tu chez nous?
Depuis trois ans nous bâtissons,
Et nous avons perdu l'espoir d'élever le pont,
Car nous n'avons pu encore le mettre sur pied.
— Je vais vous dire, maçons;
Jurez sur votre honneur,
Et sans le révéler à vos épouses :
Sacrifiez une d'elles comme victime,
Et mettez-la dans les fondations,
Ensuite vous élèverez le pont comme vous voudrez ».
— Porte le manger, ma belle-sœur,
Car mes mains sont pleines de pâte ! »
Mais cette dernière dit à la plus jeune :
« Vas-y toi, car mon enfant pleure ! »
La jeune femme partit avec le manger.
— Bonne chance à vous !
— Bonne chance à toi, et bien tu fis de venir,
— Qu'as-tu à pleurer, mon mari?
— Mon alliance est tombée dans un fossé.
— Calme-toi, car je te la retrouverai!

3. Les lacunes de cette chanson peuvent être comblées par la tradition albanaise[2] sur la construction du *Pont du Renard à Dibra*.

Il était trois frères, mariés et maçons de leur métier. Il y avait trois ans qu'ils travaillaient à un pont, mais ils ne pouvaient le mener à bout : à mesure qu'ils l'élevaient, il s'écroulait.

Un jour passe par là un vieillard qui leur dit : Bonne réussite, maçons ! — Bonne chance à toi aussi et sois le bienvenu ! Voilà

1) Cette chanson a été publiée par M. Jarnik dans la *Zeitschrift für Volkskunde*, III, 143.

2) Publiée d'abord dans la revue l'*Abeille Albanaise* (Vâlyeta chkipâtarâ) qui paraissait à Alexandrie, 1878, n° 12; cf. Dozon, *Contes albanais*, Supplément, n° 12. Nous reproduisons la traduction faite par ce dernier.

trois ans que nous sommes à ce travail, mais peine perdue, nous ne pouvons l'achever. — Que je vous donne un conseil, mes garçons : jurez-vous l'un à l'autre de n'en rien révéler à vos femmes, sacrifiez un être dans les fondations, mettez-y une femme vivante, une de vos femmes[1], et alors le pont subsistera. Autrement vous aurez beau vous évertuer, ce sera en vain que vous travaillerez, jamais ce pont vous n'achèverez.

Finalement les deux aînés révélèrent tout à leurs femmes, afin qu'elles fussent sur leurs gardes; quant au frère cadet, il garda le secret envers la sienne. L'heure du dîner étant arrivée, l'aînée des belles-sœurs engagea la seconde à porter à manger à leurs maris, mais elle lui répondit qu'elle avait du linge à laver. Elles dirent alors la même chose à la cadette, qui répondit que son enfant pleurait. — Vas-y, reprit l'aînée, et j'aurai soin de l'enfant. Et elle, ne sachant ce qui se tramait, partit et s'en alla vers le pont. Son mari, en la voyant venir de loin, se prit à pleurer, et dès qu'il fut proche, il s'éloigna. En arrivant, elle salue ses beaux-frères, et ceux-ci lui disent : Entre ici dans les fondations, car c'est ici que tu l'as dit[2]. La pauvre petite femme les supplia de lui laisser dans le mur une ouverture, afin qu'elle pût allaiter son enfant, et ils laissèrent un trou, par où le lait coulait pour l'enfant, même après la mort de la jeune femme et jusqu'à ce qu'il eût grandi. Dans la suite, à la place du lait, il commença à sortir de l'eau, et il se forma une source pour toujours. De cette manière, le pont subsista.

En résumé, les variantes albanaises n'offrent aucun trait original, et forment une sorte de compromis entre les données grecques et les données serbes de la légende.

V

En Bulgarie on croit également qu'aucun édifice en pierre ne peut être achevé qu'à la condition d'emmurer dans ses fondations un agneau, un coq ou une ombre humaine. Les maçons bulgares sont très habiles à prendre la mesure de l'ombre d'un passant : l'homme ainsi mesuré meurt et devient le *talasam* (du turc *telsem* « talisman »), c'est-à-dire l'esprit

1) *Ndâ themel kourban tâ bâni nâ grua tâ yyalâ ta chtini...*
2) *Kâtou e pasâ-ke thânâ*; phrase obscure.

et le génie de la bâtisse qui erre la nuit jusqu'au chant du coq[1].

Si nous examinons les versions bulgares, nous sommes tout d'abord frappés par leur caractère fragmentaire et par certains traits qui leur appartiennent en propre, sans cependant leur donner une véritable originalité.

1. Commençons par la chanson qu'ont recueillie en Macédoine les frères Miladinov, *La Vierge emmurée vivante*[2], et qui se rattache à la fondation de la ville forte de Salonique :

O, maître Mano, maître Mano!
Que Dieu confonde ton projet!
Tu te levas, Mano, tu te levas et t'en allas
Rassembler trois cents maçons,
Pour les mener à la citadelle de Soloun[3],
Bâtir une grande forteresse.
Mano la bâtissait, et comme il bâtissait,
Il monta sur l'échafaudage, le maître Mano,
Pour mesurer la hauteur de la tour.
Que Dieu punisse aussi la veuve, la Djourdja!
Djourdja avait une belle fille;
Celle-ci met ses bijoux et ses vêtements de soie,
Et chausse ses fines bottines;
Ainsi parée, elle traverse la rue,
Et son visage était brillant comme le soleil.
Lorsque, sur son échafaudage, Mano se retourna,
Il aperçut la fille de Djourdja,
Et aussitôt, perdant conscience,
Tomba du haut de la tour, brisa l'échelle,
Roula au loin et puis frappa la terre.
Et rendant son âme, il dit :
« Fidèles compagnons, maîtres maçons,
Que mes paroles pèsent sur votre âme!
Allez devant le très honoré tribunal,
Et forcez les juges, comme expiation,
A faire enterrer, amis, la fille de Djourdja,
La fille de Djourdja, vivante à mon côté ».

1) Jirecek, *Das Fürstenthum Bulgarien*, Leipzig, 1891, p. 96.
2) Miladinovtsi, *Blgarski narodni pesni*, n° 124.
3) Nom bulgare et serbe de Salonic.

Et après avoir proféré ces mots, il mourut.
Alors se levèrent les trois cents maçons,
Et tous se présentèrent devant le juge,
Devant le juge, avec la funèbre requête.
Le tribunal fit droit à leur demande,
Et ils mirent vivante la fille de Djourdja,
La fille de Djourdja dans la tombe de Mano.

La donnée fondamentale, le motif qui rend l'immolation nécessaire, s'efface ici, pour céder le pas à une simple aventure d'amour, ce qui donne à la chanson bulgare un cachet prosaïque et une place tout à fait à part. En effet, les autres variantes bulgares rentrent dans l'ensemble des traditions populaires sur ce sujet.

Telle, par exemple, la chanson suivante qui se dit aux noces et dont le refrain — *aman*[1] — est répété en chœur par les assistants[2] :

Trois frères, aman, une fois firent vœu,
Trois frères, aman, trois frères,
De bâtir, aman, la citadelle de Smilen,
La citadelle de Smilen, aman, sur le Stroumdja.
Ce que le jour ils bâtissaient, aman, la nuit s'écroulait,
La nuit les pierres, aman, tombaient l'une après l'autre;
Pierre après pierre, aman, pilier après pilier;
Les frères, aman, en étaient bien étonnés,
Les frères, aman, les trois frères.

Ces frères, aman, une fois se reposèrent,
Se reposèrent, aman, et aussitôt s'endormirent;
Et ils rêvèrent, aman, ils eurent un songe :
Que la première épouse, aman, qui arriverait,
Arriverait le matin, aman, le matin de bonne heure,
Le lendemain matin, aman, avec le goûter,
Dans les fondations, aman, il fallait l'emmurer,
Pour que la citadelle, aman, reste ferme et solide.

1) « Les Turcs, — dit d'Ohsson, dans son *Tableau de l'Empire ottoman* (V, 419) — se servent dans leurs chants érotiques d'exclamations répétées *ah! aman!* qui marquent les angoisses et le désespoir d'un amour malheureux ».

2) Strauss, *Bulgarische Volkslieder*, Wien, 1895, p. 407-408.

Ils jurèrent, aman, les trois frères,
Les trois frères, aman, par le serment des Turcs,
De n'en rien dire, aman, à leurs épouses;
Deux des frères, aman, violèrent leur serment,
Et le soir, aman, révélèrent tout à leurs épouses.
Le plus jeune, aman, seul se tut avec son épouse,
Ne trahit rien, aman, à sa propre épouse.
Celle-ci vint donc, aman, le matin la première,
Celle-ci vint donc, aman, apporter le goûter.

Lorsqu'elle vit, aman, son mari en larmes,
Elle lui parla ainsi, aman, elle parla ainsi :
« Pourquoi pleures-tu, aman, Manole, mon maître? »
Il répondit alors, aman, il répondit à son épouse :
« Je pleure, aman, mon premier amour,
Car j'ai perdu, aman, mon anneau d'or,
Mon anneau d'or, aman, mon alliance en or ».
Elle lui dit alors, aman, lui répondit ainsi :
« Ne pleure plus, aman, Manole, mon maître,
Je vais la chercher, aman, et la retrouverai ».

Elle se pencha, aman, pour chercher l'anneau,
Pour chercher, aman, l'alliance perdue.
Eux la saisissent, aman, et aussitôt l'emmurent,
La pauvre épouse, aman, dans les fondations de la citadelle.

Elle y pleure, aman, elle s'y lamente :
« Maître, écoute-moi, aman, Manole, mon maître !
Qui allaitera, aman, notre fils, mon nourrisson? »
Et il lui dit, aman, il répondit à son épouse :
« Ma sœur, aman, ma sœur l'allaitera ».

Elle lui demande, aman, elle demande en gémissant :
« Maître, écoute-moi, aman, Manole, mon maître !
Qui nourrira, aman, nourrira nos autres enfants? »
Et il lui dit, aman, il répondit à son épouse :
« Les oiselets de la forêt, aman, les oiselets les nourriront ».

Mais elle parle encore, aman, parle en se lamentant :
« Maître écoute-moi, Manole, mon maître !
Délivre, aman, délivre seulement mon sein gauche.
Pour allaiter, aman, allaiter mon nourrisson ».

Ils dégagèrent, aman, dégagèrent son sein gauche,
Pour qu'elle puisse, aman, allaiter son nourrisson.
Là où jadis, aman, était sa mamelle gauche,
Une source fraîche, aman, une source a jailli,
Une source fraîche, aman, pleine d'un lait limpide.

2. La tradition rapportée par Trepenkov[1] offre un mélange d'éléments serbes et grecs : l'épisode de l'anneau et l'imprécation finale indiquent cette dernière origine, tandis que la Vila de la ballade serbe y est remplacée par une poule noire, qui caquette la prédiction fatale. Aujourd'hui encore, les Bulgares croient que sur cette place les mamelles du diable ont été changées en pierre, et que c'est pour cette raison que le pont tremble quand on le franchit.

3. M. Syrku, qui s'est occupé spécialement des traditions bulgares de la légende[2], en a recueilli plusieurs dont nous citons les suivantes.

La première de ces légendes, celle du pont de Kadin sur le Strouma, est un simple résumé des données de la ballade serbe : Trois frères maçons tombent d'accord pour immoler au pont une de leurs épouses ; le cadet seul garde son serment, et sa femme en tombe victime. Les vaines prières de la malheureuse et son amour maternel, triomphant de la mort, sont des échos de la chanson serbe.

La seconde légende se rapporte à la fondation de la ville bulgare Tirousa : Le maître-maçon Manoïlo n'a pas prévenu son épouse *Tutorka* du vœu juré ; elle vient donc sans défiance apporter le dîner, son mari l'accueille avec des larmes, et, comme motif de son chagrin, allègue le prétexte connu de la bague...

Dans la troisième variante, le maître-maçon porte le nom de Pavel, ou Paul, et il s'agit, comme dans la première légende, d'un pont sur la Maritsa, l'Hèbre des anciens.

1) *Sbornik* (Recueil bulgare), II, 203.

2) Dans le *Journal du minstère de l'instruction publique*, Saint-Pétersbourg, 1890, p. 136-156 et 310-346 ; l'année en question manquant à la Bibliothèque nationale, il ne nous a pas été possible d'en prendre connaissance, et nous le citons d'après le travail de M. Schladebach.

VI

Nous arrivons aux versions magyares, ayant toutes pour objet la fondation de la citadelle de Deva, nom qui désigne aujourd'hui une ruine placée sur un rocher à l'ouest de la Transylvanie.

1. Voici la plus importante de ces versions[1] :

Douze maçons commencent à bâtir la citadelle de Deva au prix d'un demi quart argent et d'un demi quart or; mais l'ouvrage fait jusqu'à midi s'écroule le soir, et ce qui se bâtit le soir, s'écroule le matin. Pour solidifier les murs, les maçons conviennent de brûler vive l'épouse de l'un d'entre eux et de mêler ses cendres au ciment de la construction.

Bientôt après, la femme du maître-maçon Kelemen (Clément), vient en voiture voir son mari. En route, un orage éclate, et le cocher lui conseille d'interrompre son voyage, en lui racontant qu'il a vu en songe la maison de son maître en deuil, et le petit garçon noyé au fond de la cour; mais la dame lui enjoint de partir et de marcher vite. Kelemen de loin aperçoit la voiture; il conjure Dieu de la briser, ou de paralyser les chevaux; sa prière est vaine et la voiture continue d'avancer. Quand elle est arrivée, le mari infortuné confesse à sa femme le vœu juré par les maçons, mais on lui accorde, sur ses supplications, d'aller embrasser son petit garçon et de prendre congé de ses amis. Elle est brûlée ensuite, et, avec le ciment préparé de ses cendres, on construit la forteresse. C'est ainsi que les maçons gagnèrent leur haut salaire.

Rentré chez lui, Kelemen répond à l'enfant, qui demande sa mère, que celle-ci reviendra le soir, puis le matin, puis le lendemain, et enfin lui avoue la vérité. Aussitôt le petit garçon s'en va à la forteresse et se met à crier en appelant sa mère; une voix lui répond : « Je ne puis parler, car la

1) Kriza, *Vádrosszák*, Klausenburg, 1863, vol. I, p. 314; cf. Aigner, *Ungarische Volksdichtungen*, Budapest, 1873, p. 82 et 161.

muraille me presse! ». Le cœur du malheureux enfant se déchire, la terre s'entr'ouvre devant lui, et il se précipite dans l'abîme.

2. Une variante, tant soit peu réduite, fait emmurer la victime au lieu de la brûler vive (trait absolument isolé). Dans une troisième variante[1], le maître-maçon conçoit de lui-même l'idée de sacrifier sa femme. L'épouse arrive, portant le déjeûner sur sa tête, son nourrisson dans ses bras; à sa vue, le malheureux époux implore Dieu de l'empêcher d'avancer, d'abord en suscitant des bêtes fauves, puis un orage de grêle, mais tout en vain; la jeune femme arrive, et on commence à l'emmurer. Les plaintes qu'elle exhale et les obstacles que son mari voudrait faire surgir sur sa route, rappellent les traits connus de la ballade roumaine:

Emmurée jusqu'aux genoux, elle croit à un jeu,
Emmurée jusqu'à la ceinture, elle pense que c'est fou,
Emmurée jusqu'au cou, elle comprend que c'est vrai.
« Ne pleure pas, mon chéri!
Il y aura toujours de bonnes femmes pour te tendre le sein,
Il y aura toujours de bons enfants pour bercer ton sommeil ».

Le contraste de ces douloureux accents avec la dureté, pour ne pas dire la brutalité de la première chanson, trahit sûrement une influence voisine, reliant ainsi à l'ensemble de ces remaniements poétiques, le dernier anneau de leur chaîne[2].

1) Cité par Schladebach, dans son étude mentionnée plus haut. — Strauss (*Die Bulgaren*, Wien, 1888, p. 205) parle d'une légende magyare analogue et relative à la montagne de Rosafa: Un chef puissant, nommé Rosa, y fit bâtir une citadelle, mais la plus haute tour s'écroulait toujours une fois finie. Le maître-maçon conseille alors d'y emmurer vive une femme. Voilà que la sœur même de Rosa arrive, les maçons la saisissent, l'enterrent dans les fondations: la tour s'éleva aussitôt et resta debout.

2) Nous n'avons pu découvrir aucune trace de chanson russe ou ruthène sur le même thème; il y a bien en Russie, comme partout ailleurs, des traditions d'emmurés vivants, mais l'élaboration poétique de cette donnée universelle paraît manquer. Ralston (*The songs of the russian people*, p. 128) se borne à relater la tradition suivante: La ville de Slavensk étant ravagée par une peste, on décida de lui donner un autre nom; on envoya donc avant le lever du

VII

Si nous jetons un dernier coup d'œil général sur ces différentes versions poétiques, nous en relevons les traits suivants :

Le nom du maître-maçon : *Manole* (Roumains, Grecs); *Mano* ou *Manoïlo* et *Pavel* (Bulgares); *Rad* (Serbes); *Kelemen* (Hongrois);

Le nom de la victime : *Caplea* et *Vilaia* (Roumains); *Tutorka* (Bulgares); *Eucharis* (Albanais); *Lenga* (Tchinguianés); et le nom du petit enfant : *Ivanica* et *Iorgulets* (Roumains); *Constantin* (Macédo-Roumains); *Iova* (Serbes).

Le nombre a, dans ces traditions, la valeur symbolique qui lui est partout attribuée : Trois, quarante-cinq, soixante et mille, mille quatre cents, chez les Grecs; neuf et quatre-vingt-dix-neuf chez les Roumains; trois et sept, chez les Macédo-Roumains; trois et trois cent, chez les Serbes et les Bulgares; douze, chez les Hongrois.

L'immolation d'une victime est réclamée : par un oiselet (Grecs et Macédo-Roumains); par le génie local ou par un ange (Grecs, Roumains); par un rêve, par une voix céleste (Roumains, Grecs); par une fée (Serbes); par un vieux (Albanais).

A l'approche de la jeune femme, le maître-maçon implore le Ciel de faire surgir un obstacle qui retarde sa marche : on rencontre ce motif exclusivement chez les Roumains (d'où il passa dans les versions magyares), sous les formes variées que nous avons relevées plus haut.

Le monument à construire est généralement un pont : sur l'*Arta* ou l'*Elade* (Grecs); sur le *Strouma* ou *Maritza* (Bulgares); sur le *Dibra* (Albanais); quelquefois c'est une ville forte : *Scutari* (Serbes); *Salonique* et *Tirousa* (Bulgares); *Deva* (Hongrois); *Barcan* (Roumains de la Transylvanie); ou enfin une basilique : église d'*Ardjès* (Roumains). La construction de cette église est associée au nom du prince légen-

soleil, des gens sur les routes en leur enjoignant de s'emparer de la première personne qu'ils rencontreraient. La victime se trouva être un garçon (*dietin*) qui fut enterré vif dans les fondations, et la ville fut nommée d'après lui *Dietinets*.

daire *Negrou-Voda*, comme la fondation de Scutari à celui du roi mythique de Serbie *Voukachine*.

Particularités propres à chacune des versions prise à part :

Chez les Roumains : un pâtre, ou un porcher, trouve la ruine inachevée et abandonnée « propre pour l'église » ; l'épisode des ailes artificielles est une réminiscence de l'aventure malheureuse d'Icare[1].

Chez les Serbes : les deux jumeaux sacrifiés pour la solidité des murs, et l'allaitement de l'enfant après l'emmurement de la mère.

Chez les Grecs : le prétexte de l'alliance tombée dans les fondations et l'imprécation finale.

Chez les Bulgares : la jeune fille ensevelie vivante, en expiation de la mort du maître-maçon.

Chez les Hongrois : ce sont les maçons qui tombent eux-mêmes d'accord pour immoler une de leurs épouses ; la jeune femme est brûlée et son enfant, mêlé à l'action tragique, meurt après elle.

VIII

Est-il possible de dégager certaines conséquences positives des faits que nous venons d'étudier ?

Nous croyons discerner dans le groupement de nos versions trois types plus ou moins originaux, plus ou moins indépendants : les types grec, serbe et roumain. Du premier découle, d'un côté, la version macédo-roumaine, de l'autre celle des Bohémiens de Turquie, tandis que les variantes albanaises, par leur mélange d'éléments gréco-serbes, forment une transition entre le premier et le second type ; à celui-ci, au type serbe, remontent quelques-unes des versions bulga-

1) Cet épisode des ailes revient dans différents contes : russe (Dietrich, n° 11, néo-grec (B. Schmidt, n° 11), tsigane (Miklosich, n° 8) et gascon (Bladé, I, n° 7 : Pieds-d'or). Voir aussi Chauvin, *Bibliographie des Ouvrages arabes*, Liège, 1901, p. 231, la note sur les modes merveilleux de locomotion inventés par les auteurs de voyages imaginaires.

res, pendant que les autres, ainsi que la rédaction intégrale magyare, se rapprochent plutôt du type roumain.

On pourrait donc admettre pour l'Europe orientale, ou du moins pour les peuples balkaniques, un roulement de matériaux traditionnels, une sorte de transplatation de semences et de floraisons poétiques. Cette transmission intellectuelle s'est opérée par voie orale, et paraît avoir eu pour intermédiaires actifs les musiciens tsiganes; les *laoutar* roumains parcouraient, comme artistes ambulants, les anciennes provinces de l'empire turc, et trouvaient partout un accueil empressé. Leur vie errante et les besoins journaliers de l'existence les familiarisèrent avec les langues et les peuples ; ils chantaient les antiques ballades en s'accompagnant d'une vielle, et la façon dont ils savaient adapter leur trésor de vieilles chansons aux différents milieux, leur gagnaient les suffrages de tous les auditeurs. Ces ménétriers ambulants, qui furent longtemps les seuls gardiens des richesses poétiques du peuple roumain, ont joué un rôle considérable comme agents de propagation orale[1].

Revenant à nos chansons-types, il est incontestable que les versions serbes et roumaines présentent plusieurs points de contact et des similitudes frappantes dans la marche de l'action ; mais la grande diffusion des unes et des autres, le souffle profondément poétique qui les anime, et l'empreinte nationale qui les distingue, rendent téméraire toute supposition d'emprunt, ou de provenance ultérieure. Quoi qu'il en soit, on ne peut méconnaître les rapports étroits qui existent entre la ballade serbe de la *Ville de Scutari* et celle roumaine de l'*Église d'Ardjes* ; mais l'une et l'autre diffèrent de la ballade grecque du *Pont sur l'Arta*, non seulement par la trame, mais par l'allure psychologique de l'ensemble. Nous

1) Feu G. Dem. Teodoresco avait recueilli de la bouche d'un musicien tsigane de Braila, Cretsou Solcan, la plupart des ballades qui se trouvent dans sa collection des poésies populaires roumaines. L'étude de cet auteur sur le *laoutar* en question a été traduite et commentée en français par M. Jules Brun, dans l'opuscule cité plus haut.

voulons parler de la brutalité inouïe de la version grecque, brutalité surprenante qu'on retrouve dans les contes de ce peuple, et que fait ressortir singulièrement la grâce tendre de la conception poétique des Serbes et des Roumains.

Aux plaintes de la jeune femme :

Manole! Manole!
Maître Manole,
Mon cœur est oppressé,
Mon sein coule,
Mon enfant pleure...

le malheureux maître-maçon « soupirait de toute son âme, pleurait amèrement » et répondit avec douleur :

Ton enfant; mon amour,
Que Dieu le protège!
Puisque tu l'as laissé
Dans son berceau, démailloté,
Les fées passeront,
A lui viendront,
Et l'allaiteront.
La neige quand elle tombera,
Délicatement l'oindra,
Et les pluies du ciel
Chaudement le baigneront;
Le vent quand il soufflera,
Doucement le bercera,
Tant qu'il grandira.

Ces vers reflètent la sublime résignation au Destin, qui fait taire les sentiments les plus tendres de l'époux et du père, grandi, par l'immensité de son sacrifice, à la hauteur d'un héros antique qu'a frappé l'implacable courroux des dieux. L'âme du poète inconnu devait vibrer d'une puissante émotion, lorsqu'il lança aux échos des montagnes ce noble aveu de l'impuissance humaine devant les décrets immuables et la force écrasante de la Fatalité.

LAZARE SAINÉAN.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

P. Foucart. — **Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis.** Paris, 1894. — **Les Grands Mystères d'Éleusis; personnel, cérémonies.** Paris, 1900 (Extraits des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXV et XXXVII).

M. P. Foucart a consacré aux Mystères d'Éleusis deux mémoires, dont sans doute les conclusions ne nous paraissent pas avoir une égale valeur, mais qui attestent l'un et l'autre une sérieuse et profonde connaissance du sujet. M. Foucart s'occupe d'ailleurs depuis de longues années des divinités éleusiniennes et de leur culte; c'est là un domaine qui lui appartient, pour ainsi dire, en propre parmi les hellénistes français; sa compétence en cette matière est indiscutable. Cet hommage, que nous rendons à la science et au talent de l'auteur, ne donnera, croyons-nous, que plus de valeur aux réserves que nous serons obligés de formuler sur l'un des deux Mémoires récemment publiés par M. Foucart.

Le premier de ces mémoires, imprimé en 1895, traite spécialement de l'origine et de la nature des Mystères éleusiniens; dans le second, plus récent de cinq années, sont étudiés : 1° les prêtres, les prêtresses, et tout le personnel sacerdotal d'Éleusis; 2° les principales fêtes et cérémonies qui constituaient le culte d'Éleusis; 3° le sanctuaire et les monuments dont il se composait. Il nous semble qu'il y a entre les deux mémoires une différence de méthode capitale. Lorsque M. Foucart expose, en s'appuyant constamment sur des textes anciens, sur des documents archéologiques et épigraphiques, l'organisation du culte, ou

lorsqu'il décrit, d'après les découvertes faites sur l'emplacement d'Éleusis, la topographie du sanctuaire, il se conforme, avec une rigueur et une perspicacité qu'il serait difficile de trouver en défaut, aux règles essentielles de la méthode historique ; il ne mentionne un fait, il ne signale un personnage, il ne parle d'un monument que si l'existence du fait, du personnage, du monument lui est démontrée par un document précis. Aussi les conclusions de son second mémoire sont-elles parfaitement solides ; on peut considérer comme acquis définitivement à la science la plupart des résultats de cette remarquable étude. Il sera désormais impossible de rien écrire sur les Mystères d'Éleusis sans tenir le plus grand compte de ces pages si fortes et si nourries. Tel n'est point le cas, à notre avis, pour le premier mémoire. La méthode suivant laquelle M. Foucart a recherché l'origine des Mystères diffère profondément de celle qu'il a appliquée à l'étude du personnel sacerdotal, des cérémonies du culte, du sanctuaire. Ici les documents ne sont plus les solides assises de la discussion. Une idée préconçue semble avoir dirigé et dominé tout le travail. Les renseignements anciens qui ne sont pas d'accord avec cette idée sont passés sous silence ; d'autres sont interprétés inexactement afin de pouvoir être présentés comme des arguments à l'appui de cette idée. En un mot, nous ne sommes plus ici en présence d'une étude vraiment historique, mais d'une hypothèse en faveur de laquelle sont oubliées ou faussées quelques-unes des règles essentielles de la méthode scientifique.

Quelle est cette idée préconçue, cette hypothèse? C'est que les Mystères d'Éleusis sont d'origine égyptienne. « A l'époque où les Pharaons de la XVIIe dynastie furent maîtres ou suzerains des îles de la mer Égée, vers le XVIe ou le XVIIe siècle avant notre ère, des colons ou des fugitifs venus de l'Égypte apportèrent en Argolide et Attique le culte d'Isis et d'Osiris. » Voilà qui est net. Le culte éleusinien n'est qu'une transformation grecque du vieux culte égyptien d'Isis et d'Osiris. M. Foucart n'a pas toujours été de cet avis. Ailleurs il a attribué aux Mystères éleusiniens une origine toute différente (*Bulletin de correspondance hellénique*, 1893, p. 403). Examinons donc de près les arguments sur lesquels il étaie cette théorie nouvelle. Nous pouvons, je crois, en distinguer trois catégories :

1° La tradition grecque. En principe M. Foucart a raison, lorsqu'il déclare que « la critique a fait fausse route en rejetant comme des contes fabuleux toutes les traditions que les Grecs nous ont transmises sur les siècles antérieurs à la guerre de Troie. » Il convient, en effet, de voir

dans ces légendes autre chose que de pures inventions imaginées par des poètes. Après avoir formulé ce principe, auquel nous ne contredisons pas, M. Foucart rappelle que les Grecs « assimilaient Déméter et Dionysos à Isis et à Osiris et qu'ils attribuaient à des colons égyptiens l'introduction de leur culte. » Tout d'abord, nous regrettons que M. Foucart n'ait point indiqué, même par une simple référence, les textes antiques qui mentionnent cette tradition. En second lieu, nous lui ferons observer que ce n'est pas là l'unique tradition qui avait cours en Grèce sur l'origine des Mystères d'Éleusis. L'ancêtre, le héros éponyme de la plus importante des familles sacerdotales d'Éleusis, les Eumolpides, passait pour être venu de Thrace ; l'existence de cette tradition est signalée par Isocrate (*Panath.*, 78), par Strabon (VII, 7, § 1); par Pausanias (I, 38, § 2) ; par Lucien (*Demon. vita*, § 34). M. Foucart n'y fait pas la moindre allusion dans son mémoire. Sans doute il affirme que « les deux familles sacerdotales des Eumolpides et des Céryces, malgré leurs prétentions à une haute antiquité, ne paraissent pas avant une date relativement récente ; mais on voudrait que cette affirmation fût dûment prouvée. En tout cas, il est frappant que M. Foucart passe complètement sous silence la légende relative à l'origine thrace des Eumolpides. Il estime assurément que cette légende ne mérite aucune créance ; au moins aurait-il fallu la discuter, surtout après avoir déclaré en principe que les traditions de ce genre ne devaient pas être « rejetées comme des contes fabuleux ». Il y a là dans son argumentation une lacune grave, qui nous paraît de nature à en affaiblir singulièrement la portée.

2° La seconde catégorie d'arguments de M. Foucart comprend tous les renseignements que nous possédons aujourd'hui sur les très anciennes relations qui ont pu exister entre l'Égypte et la Grèce prémycécienne. Que ces relations aient existé, nul aujourd'hui n'en saurait douter après les découvertes qui ont été faites tant dans la vallée du Nil qu'en plusieurs points de la Grèce. Il est prouvé qu'au temps de la XVIIIe dynastie les îles de la mer Égée étaient vassales des Pharaons égyptiens; d'autre part, l'influence égyptienne se retrouve certainement dans la décoration de la fameuse tombe d'Orchomène, connue sous le nom de Trésor de Minyas ; enfin de nombreux objets de provenance égyptienne, en particulier des scarabées portant des signes hiéroglyphiques, des fragments de faïences égyptiennes, même une statuette d'Isis ont été recueillis dans des tombeaux à Mycènes et à Éleusis. De tous ces faits, M. Foucart conclut que « l'Égypte fut en rapport direct avec les Grecs, au moins depuis le XVIe siècle avant notre ère. Ce serait déjà

suffisant, ajoute-t-il, pour affirmer *a priori* qu'ils ont reçu de l'Égypte quelques-uns de leurs dieux. » Nous ne saurions adopter une conclusion aussi formelle. D'après les documents cités par M. Foucart, il n'est dit nulle part que la suzeraineté des Pharaons se soit exercée ailleurs que dans les îles de la mer Égée. Seules les îles des Danaens, les îles qui sont au milieu de la Très-Verte, sont citées dans les textes égyptiens sur lesquels s'appuie M. Foucart. Il serait étrange, si les cultes éleusiniens avaient réellement une origine égyptienne, qu'on n'en trouve aucune trace dans les îles, jadis soumises directement à la suprématie de l'Égypte, tandis qu'ils se seraient si puissamment développés et si fidèlement conservés en un point du continent. L'influence artistique n'est pas davantage probante ; elle est d'ailleurs extrêmement restreinte, et le fait particulier cité par M. Foucart paraît bien avoir été exceptionnel en Grèce. Au premier abord, la présence d'objets de provenance égyptienne sollicite un peu plus l'attention. Mais remarquons que ces scarabées, ces perles et cette statuette en faïence sont d'un transport extrêmement facile. Ils ont fort bien pu être apportés à Mycènes et à Éleusis par le commerce, en particulier par les navigateurs phéniciens qui furent, à cette époque lointaine, les véritables rouliers de la Méditerranée. Beaucoup de scarabées et d'amulettes provenant d'Égypte ont été trouvés dans les plus anciens tombeaux de Carthage. Devrons-nous en conclure que Carthage a reçu des colons ou des fugitifs égyptiens, et par conséquent (car c'est ainsi que M. Foucart raisonne) que la religion des Carthaginois a subi l'influence des cultes égyptiens ? Nous croyons que M. Foucart a tiré des faits incontestables qu'il cite des conséquences excessives. Tout ce qu'il est permis d'en conclure, c'est que des relations ont existé très anciennement entre l'Égypte et la Grèce, relations directes entre l'Égypte et les îles, relations probablement indirectes entre l'Égypte et certains points de la Grèce propre. Aller au delà de ces constatations nous paraît tout à fait téméraire.

3° Enfin M. Foucart invoque certaines analogies entre le culte d'Éleusis et celui d'Isis et d'Osiris. Voyons quelles sont ces analogies. En premier lieu, comme Démèter, Isis est à la fois καρποφόρος et θεσμοφόρος ; Isis et Osiris pour les Égyptiens étaient les divinités qui avaient enseigné l'agriculture aux hommes et leur avaient fait connaître le blé. En second lieu, M. Foucart affirme qu'il y avait dans le culte d'Isis et d'Osiris des mystères analogues aux mystères d'Éleusis. Mais sa démonstration nous paraît peu décisive : car il reconnaît lui-même que les monuments égyptiens n'ont encore fourni nulle part de mots correspondant

aux expressions grecques μυστήρια, μύσται. Il invoque à l'appui de son affirmation des textes grecs, dont quelques-uns sont d'époque assez basse, et un mot égyptien, *amakhou*, qui désignait, d'après M. Maspero, une classe de dévots privilégiés, spécialement fervents d'un dieu ou d'une déesse. M. Foucart a d'ailleurs conscience du caractère vague de ces rapprochements : « Ce n'est pas dans les détails qu'il faut chercher la ressemblance entre les deux religions, mais dans la conception générale. Or, elle est la même chez les Grecs et chez les Égyptiens ; pour s'assurer le bonheur de la vie future, il faut se lier aux divinités qui règnent dans le monde où l'homme se rendra après la mort. » Fort bien, mais cette ressemblance ne prouve nullement qu'il y ait eu emprunt direct des Grecs aux Égyptiens. S'il fallait, en matière de mythologie et d'histoire religieuse, tirer de toute analogie des conclusions de ce genre, on devrait admettre que toutes les religions aujourd'hui connues se sont mutuellement emprunté quelque divinité, quelque culte, quelque rite; car il n'en est pas une seule qui ne présente avec les autres un ou même plusieurs traits communs.

Enfin M. Foucart, prévoyant l'objection qui pourrait être faite à sa théorie, montre que primitivement le couple éleusinien se composait non pas de deux déesses, Déméter et Coré, mais d'un dieu et d'une déesse anonymes, dont les noms, Θεός et Θεά, apparaissent sur plusieurs textes épigraphiques. « Si l'on pouvait hésiter, écrit M. Foucart, à reconnaître Osiris et Isis dans Déméter et Coré, les seules divinités des mystères dont parlent les auteurs de l'époque classique, il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit du Dieu et de la Déesse, forme antérieure du culte éleusinien. Comme les deux déesses, ce couple primitif préside à la fois à l'agriculture et aux enfers; mais moins éloigné de l'origine, il est une reproduction plus fidèle du couple égyptien d'Isis et d'Osiris qui a donné naissance aux mystères d'Éleusis. »

Ainsi les deux divinités égyptiennes, adoptées par les Grecs d'Éleusis, se seraient d'abord appelées simplement le Dieu et la Déesse. Cette hypothèse est formellement contredite par un passage très précis d'Hérodote, que M. Foucart cite lui-même dans une autre partie de son mémoire. L'historien d'Halicarnasse nous apprend que les Pélasges ne donnaient pas à leurs dieux de noms ni d'épithètes, et que ce furent les Égyptiens qui leur apprirent à désigner chaque divinité par un nom précis (II, 52). Le Dieu et la Déesse sont donc des divinités pélasgiques, et non égyptiennes. D'ailleurs, bien d'autres religions que la religion égyptienne avaient conçu cette idée d'un couple divin, présidant à la

vie agricole et en l'honneur duquel on célébrait des mystères : en Phrygie, Cybèle et Attis; en Syrie et à Chypre, Astarté ou Aphrodite et Adonis, dérivent, avec des caractères différents, de la même conception fondamentale. En outre, il y a dans le culte éleusinien un trait original, dont l'explication de M. Foucart ne rend pas compte, c'est la présence de deux déesses, Démèter et Coré. M. Foucart se contente de dire qu'il n'est pas nécessaire d'en rechercher la cause : il nous semble au contraire que ce serait là un point essentiel. Il est trop facile de négliger les différences marquées et de ne mettre en lumière que des analogies, quelquefois forcées, le plus souvent trop générales pour être vraiment démonstratives.

Nous devons cependant signaler un rapprochement fort ingénieux établi par M. Foucart entre le terme grec Εὔμολπος, nom du héros éponyme des Eumolpides, qui signifie : l'homme à la voix juste, et le terme égyptien *Mâ Krôou*, qui a le même sens. M. Foucart rapproche de ce mot Εὔμολπος l'obligation pour l'hiérophante d'Éleusis de posséder une voix juste et l'exclusion des mystères prononcée contre ceux qui n'avaient pas une voix intelligible. « Il était nécessaire à Éleusis, ou au moins, il le fut à l'origine, que les formules révélées à l'initié fussent prononcées avec l'intonation juste, sans cela elles auraient perdu leur efficacité. Voilà pourquoi on exigea, jusqu'à la fin du paganisme, que le hiérophante, comme son ancêtre Eumolpos, eût une voix juste, capable de les bien moduler. » De même, d'après M. Maspero, « tous ceux qui en Égypte récitaient une prière ou une formule destinée à lier les dieux à l'accomplissement d'un acte déterminé s'appelaient *Mâ Krôou*, justes de voix : le résultat heureux ou malheureux de leur opération dépendait entièrement de la justesse de leur voix ». Nous l'avons dit, le rapprochement est ingénieux : est-il vraiment probant? Remarquons que les *Mâ Krôou* égyptiens ne semblent pas être spéciaux au culte d'Isis et d'Osiris. La justesse de la voix et de l'intonation sont nécessaires, d'après M. Maspero, non seulement pour la récitation des formules dans les cérémonies d'initiation, mais même pour toute prière à intention déterminée, pour toute offrande, « dans tous les cas de main-mise de l'homme sur le dieu. » Rappelons-nous d'autre part que le culte éleusinien n'est pas le seul pour lequel soit mentionnée cette obligation de réciter les formules sacrées avec une exactitude absolue : il en était au fond de même dans tous les cultes, à Rome aussi bien qu'en Grèce. Lorsqu'une prière ou une invocation était un *carmen*, la justesse de l'intonation n'était pas moins nécessaire que la reproduction immuable des mots et

la stricte observation de l'ordre dans lequel ils étaient placés.

Pour résumer ces trop longues observations, nous dirons que l'hypothèse, présentée par M. Foucart sur l'origine du culte de Démèter et des mystères éleusiniens, est séduisante, mais bien peu démontrée. Qu'il y ait eu des relations directes ou indirectes entre la Grèce et l'Égypte vers le XVIe siècle av. J.-C., et peut-être même plus tôt, c'est fort possible; qu'il y ait quelques ressemblances entre les cultes éleusisiniens et ce que nous savons du culte égyptien d'Isis et d'Osiris, c'est encore vraisemblable : mais ces relations et ces ressemblances ne forment pas, à nos yeux, un faisceau de preuves suffisantes pour emporter notre adhésion à la théorie de M. Foucart. Certes nous ne contestons pas qu'une influence égyptienne ait pu à un moment donné, s'exercer sur ce culte hellénique : mais ce qui nous paraît excessif et téméraire, c'est d'affirmer « qu'à l'origine ce sont des colons égyptiens qui ont introduit en Attique la religion de Démèter. » Et si nous insistons sur ce point, c'est parce que M. Foucart veut tirer de cette idée essentielle, qui n'est qu'une hypothèse, toute une méthode pour expliquer les mystères éleusiniens. Lorsque les idées religieuses des Grecs ne fourniront pas d'explication satisfaisante pour tel ou tel détail de ces mystères, il faudra « recourir à la religion d'où les mystères sont sortis », en un mot expliquer par des croyances égyptiennes telle ou telle partie des cérémonies d'Éleusis. Si l'idée mère d'un tel système n'est pas démontrée, tout le système est d'une rare fragilité.

J. TOUTAIN.

BALDWIN SPENCER-F. J. GILLEN. — **The Native Tribes of Central Australia.** — Londres, Macmillan, 1899, xx-671 p. in-8.

Pour rendre compte aujourd'hui convenablement du livre de MM. Spencer et Gillen il faudrait tout un volume. Il est probable que le regretté codirecteur de cette revue se proposait d'écrire à son sujet un de ces longs articles, ou même une de ces suites d'articles, où il versait le meilleur de sa science. Depuis la publication du livre, MM. Frazer, Jevons, Sydney Hartland, Andrew Lang et tout récemment M. Durkheim, tous ceux qui comme M. Marillier se sont occupés directement du totémisme, ont utilisé, interprété ou critiqué tour à tour les matériaux mis à leur disposition par les deux explorateurs. Leur livre

a donc déjà fructifié et il semble que sa publication doive marquer une date importante dans l'histoire des études anthropologiques et sociologiques.

C'était d'abord une bonne fortune que de recevoir de deux explorateurs consciencieux, ayant longtemps vécu parmi les indigènes et initiés à leur cérémonies, une telle masse de documents bien circonstanciés sur des tribus qui vont disparaître ou tout au moins se désagréger au contact des Européens. Mais, qui plus est, MM. Spencer et Gillen nous ont révélé des faits inattendus, découvert un aspect inédit du totémisme et fait connaître un élément nouveau de l'évolution sociale des Australiens. La tribu qu'ils ont étudiée le plus particulièrement est celle des Aruntas. On trouve chez les Aruntas des classes et des sous-classes matrimoniales, classes totémiques comme dans les autres tribus. Mais, en premier lieu, la filiation est masculine au lieu d'être utérine; c'est-à-dire que les enfants appartiennent à la même classe que le père, mais non à la même sous-classe, suivant la règle de la succession des générations. Il faudrait dire « est devenue masculine ». M. Durkheim a montré dans l'*Année Sociologique* (t. III, p. 333) et démontre encore cette année (*Ibid.*, t. V, *Sur le totémisme*, passim) que les faits ne peuvent s'expliquer que si l'on admet une hypothèse énoncée par lui dans son travail sur l'*Inceste* (*Ibid.*, t. I, p. 16-19) : en vertu de la filiation utérine, les enfants qui appartiennent à une classe ne vivent pas sur le même territoire que les hommes de la même classe; cette différence entraîne une différence de qualification dans la sous-classe. Si la filiation devient masculine, les enfants qui jusque-là vivaient sur le territoire d'une classe sans en être membres en deviendront parties intégrantes. Chez les Aruntas les choses se sont passées comme si chacune des deux classes fondamentales avait échangé avec l'autre l'une de ses subdivisions. La vérification est fournie par ce fait que, dans les rapports matrimoniaux avec les *Urabunnas*, tribu voisine, pour établir entre les deux tribus l'équivalence des classes, on modifie la distribution des sous-classes, c'est-à-dire que l'on rétablit l'ordre naturel.

En second lieu le totem d'un individu n'est pas désigné par sa filiation apparente masculine ou utérine. Son totem est celui d'un esprit ancestral qui est censé s'être réincarné en lui. La filiation totémique est déterminée par les anciens d'après les indications données par la mère sur l'endroit où elle s'imagine avoir conçu, car il y a, disséminés dans le pays, comme des dépôts d'esprits totémiques aspirant à la réincarnation. Les classes totémiques ne correspondent donc plus aux classes

exogamiques; elles correspondent plutôt, mais seulement à peu près aux groupes locaux, chaque groupe local comprenant toujours une majorité d'individus d'un certain totem.

Les individus d'un même totem exécutent des cérémonies qui ont pour effet d'agir sur la vie, c'est-à-dire sur la reproduction ou sur la durée de leurs associés totémiques. Ces cérémonies se composent de rites dramatiques reproduisant, en vue d'un effet sympathique, les actes mythiques desdits associés, et d'une sorte de sacrement communiel. Le clan mange cérémoniellement un totem. Nous avons donc ici un cas bien observé de sacrement totémique. Remarquons que lorsque les membres du clan ont accompli la cérémonie, mais seulement alors, les autres membres de la tribu peuvent manger les animaux associés. Faut-il conclure de ces faits (cf. Frazer. *The origins of totemism*, *Fortnightly Review*, 1899, avril-mai, p. 648-666, 835-853; Id., *Journal of the Antropological Institute*, I, p. 281 sqq.) que l'objet même de l'institution est la nécessité d'agir religieusement sur les groupes d'êtres avec lesquels la tribu est en relation et qu'elle ne s'accorde que fortuitement avec les autres cadres de l'organisation sociale? Il est possible que nous nous trouvions en présence d'un cas de dégénérescence et de désagrégation.

En somme les institutions de nos tribus sont loin d'être immuables et ce que les auteurs nous racontent des traditions indigènes nous montre tout au moins qu'elles ne sont pas conçues comme telles. On parle d'une époque où les ancêtres se nourrissaient de leurs associés totémiques, où ils ne connaissaient pas l'exogamie et ignoraient les initiations. Le système des institutions ne se serait organisé qu'avec le temps et sous l'influence de groupes spéciaux. En tous cas, MM. Spencer et Gillen nous montrent comment en fait des innovations peuvent s'introduire dans les cérémonies.

Un fait fort important à relever est que les cérémonies d'initiation, circoncision, subincision et autres, ne sont pas des cérémonies de groupes totémiques mais de groupes locaux, de classes ou de tribus, réunissant des individus de divers totems, même dans l'accomplissement de cérémonies dramatiques inspirées par le mythe totémique.

Un autre fait sur lequel nous avons ici des renseignement considérables c'est l'association des esprits totémiques à des objets, dits *churinga*, objets de bois ou de pierre, de forme oblongue, décorés de dessins totémiques. On a déjà beaucoup discuté sur la signification de ces *churinga*. Ils sont en relation étroite avec le centre totémique d'où émane l'âme totémique des individus. Les *churinga* sont répartis par

tinct du prêtre islamique, c'est le *pawang* à la fois prêtre et sorcier qui agit aussi bien sur les saints de l'Islam que sur les dieux hindous, qui est un devin, un médecin et pratique la magie noire. Le *pawang* est généralement spécialisé comme les sorciers européens et ne possède qu'un petit nombre de rites et de formules.

Nous pouvons nous faire une idée à la lecture du livre de M. Skeat des étranges amas de débris sur lesquels s'étalent les dernières nées des religions. Il y a là des monceaux de faits incohérents sans qualification précise, qui petit à petit se rangent dans la magie, d'une part, dans la religion de l'autre, mais il semble que le classement ne puisse jamais être parfait et réussir à annuler le résidu inclassable. Il semble aussi que, plus les extrêmes de civilisation que comporte une société sont éloignés, plus la masse indistincte doive s'accroître.

Une chose est certaine c'est que l'opposition des notions de magie et de religion est parfaitement établie chez les Malais de M. Skeat. Pour eux la magie se meut dans un domaine tout à fait différent de celui de la religion, elle a affaire à des êtres spéciaux bien qu'elle ne traite pas les êtres religieux de la même façon et ne les voie pas sous l'aspect qu'ils prennent dans les actes religieux.

M. Skeat nous donne une abondante collection de formules magiques dont quelques-unes sont fort longues. Quant aux rites, la magie proprement dite agit en déplaçant et en fixant l'âme dans un objet, en agissant sur les traces de la victime ou sur une partie de son corps ou bien par l'envoûtement d'une poupée représentative.

Il faut signaler une collection de faits de folk-lore relatifs aux phénomènes naturels, aux éléments, aux animaux.

H. HUBERT.

PERCY GARDNER. — **A historic view of the New Testament.** — The Jowett Lectures delivered at the Passmore Edwards Settlement in London, 1901. — Londres, Adam and Charles Black, 1901.

Il ne peut être question, dans une étude historique en huit lectures sur le Nouveau Testament, d'examiner et de discuter d'une manière approfondie et détaillée les nombreuses questions de critique que soulève un pareil sujet. Ces lectures s'adressaient d'ailleurs à un public non

spécialement initié à ce genre de discussions, et qui ne s'y serait sans doute pas grandement intéressé. M. Percy Gardner a donc laissé résolument de côté toutes les discussions qui auraient alourdi son exposé, et n'a donné qu'une esquisse largement tracée de son sujet. Ceci soit dit sans diminuer en rien la valeur de son travail, car une esquisse où les traits essentiels sont indiqués avec leur valeur d'une main ferme et habile peut être très expressive, révéler une connaissance approfondie du sujet et donner une vue très juste des choses. C'est le cas de ces lectures, qui sont une œuvre de vulgarisation, je dirais presque une œuvre de propagande, mais qui sont tout autre chose qu'une revue sèche et banale des résultats de la science généralement adoptés aujourd'hui.

Les faits s'y présentent tout naturellement dans leur milieu historique et, pour ainsi dire, dans l'atmosphère psychologique où ils se sont produits, avec les causes qui les expliquent, les circonstances et les courants d'idées qui leur ont donné leur couleur particulière. M. Percy Gardner n'est pas spécialement théologien : il est docteur ès-lettres et ses études ont embrassé un champ plus large que celui de la théologie. Il est surtout historien ; il a le don de se transporter et de transporter ses auditeurs et ses lecteurs avec lui dans les époques disparues, et de les faire entrer dans les idées et les sentiments qui s'y sont manifestés.

Son but est d'expliquer historiquement comment les livres du Nouveau Testament se sont produits, non pas au point de vue de leur date, de leur authenticité, etc., mais surtout au point de vue de leur contenu, de leurs tendances et de leur caractère particulier. Après avoir indiqué la méthode qu'il convient de suivre dans une étude de ce genre, méthode purement scientifique et en tout semblable à celle qu'on applique à l'histoire profane, il trace à grands traits une psychologie de la religion. Le monde est la révélation d'une puissance active, d'une volonté qui se manifeste dans la nature comme loi, et se révèle dans la conscience comme idéal. Cette révélation dans la conscience s'opère successivement par une série d'impulsions intérieures, agissant dans l'individu et dans la société ; elle prend pour ainsi dire corps dans des rites, une organisation, des idées; ces idées s'expriment, relativement au passé, dans une histoire idéale, relativement à l'avenir, dans la prophétie, qui est, non une simple prédiction, mais une vue de l'avenir dans le présent, et, relativement au présent, dans des doctrines. Chaque époque considère comme définitives les formes que revêt la pensée religieuse, mais les âges suivants les trouvent insuffisantes : les formes passent, l'esprit reste.

Ces idées générales éclairent toute la suite de l'ouvrage. Tous les livres du Nouveau Testament ont pour origine commune la vie et les enseignements de Jésus. Les matériaux manquent pour une histoire objective du fondateur du christianisme : ses enseignements rapportés par les évangiles sont plus authentiques que les événements qu'ils nous racontent. La prière dominicale en donne la clef, insistant surtout sur l'accomplissement de la volonté de Dieu dans la vie individuelle et dans le monde. Cette idée transforme la piété pharisaïque en piété du cœur, le règne de Dieu qu'attendaient les Juifs en une société idéale ; l'amour du prochain est subordonné à l'amour de Dieu, principe de la nouvelle religion. Les éléments temporaires, rites, doctrines, organisation, manquent.

Tel a été le point de départ commun. Deux écoles se sont formées dans l'Église primitive : l'une plus étroite et plus rapprochée du judaïsme, qui peut être représentée par Jacques, l'autre plus large, dont Paul est le représentant le plus marquant. Toutes deux ont exprimé les idées de Jésus, la plus étroite par l'histoire et la prophétie, la plus large surtout par la doctrine. La première a produit les évangiles synoptiques et l'Apocalypse, la seconde, le IVe évangile, les épîtres pauliniennes et l'épître aux Hébreux.

Les controverses avec les Juifs, les idées traditionnelles du judaïsme, conservées dans le milieu où ils se sont produits ont donné aux évangiles synoptiques leur physionomie caractéristique ; la tendance à conformer la vie de Jésus à la prophétie, soit en accommodant la prophétie aux faits, soit en accommodant les faits à la prophétie, vient du désir de prouver par les écritures que Jésus était le Messie ; les miracles (qu'il faut distinguer des guérisons miraculeuses) ne diffèrent pas de ceux qui ont toujours été attribués aux grands initiateurs religieux ; les récits purement miraculeux sont d'ailleurs peu nombreux. Les plus importants sont ceux de la naissance et de la résurrection ; les témoignages qui s'y rapportent ne sont pas concordants et sont insuffisants pour en établir la vérité historique, tandis que la présence de ces récits dans les Synoptiques s'explique très bien par des raisons d'ordre psychologique. L'Église primitive a eu foi au prochain retour du Christ : cette croyance vient-elle de l'enseignement de Jésus ou des idées de l'eschatologie juive ? L'auteur l'attribue à cette dernière source. L'Apocalypse est une œuvre juive, recouverte d'un mince vernis chrétien.

L'école plus large interprète les idées de Jésus à la lumière de quelques idées fondamentales des religions mystiques de l'hellénisme.

M. Percy Gardner insiste sur les Mystères et sur l'importance qu'ils avaient prise dans le monde grec au Ier siècle. Il s'est occupé de cette question dans un chapitre spécial de son *Exploratio evangelica*. Les idées propagées par les initiés à ces Mystères étaient bien inférieures sans doute à celles de Paul et du IVe évangile, mais elles ont pu créer un courant religieux assez puissant pour exercer une influence appréciable sur les esprits.

L'auteur pense que le IVe évangile, dont il s'occupe en premier lieu, a dû être écrit par un chrétien de la deuxième génération, un membre de l'Église d'Éphèse à qui la philosophie de Platon n'était pas étrangère. Il incline, avec Harnack, à l'attribuer à Jean le Presbytre mentionné par Papias. Le livre se compose de deux éléments : l'auteur à eu à sa disposition des traditions détaillées sur quelques parties de la vie de Jésus, plus exactes à certains égards que celles des Synoptiques, traditions qu'il a pu tenir de l'apôtre Jean. Mais cet élément historique est complètement dominé par le second élément, le sentiment intense de la nature supérieure de Jésus, sentiment basé, non tant sur des traditions ou sur des paroles de Jésus, que sur l'expérience de ses relations avec la communauté chrétienne, depuis qu'il avait quitté la terre. Les discours sont évidemment de la composition de l'auteur. La doctrine du Logos est, quant à son origine, essentiellement grecque; déjà en germe dans les épîtres de Paul, elle est pour la première fois pleinement développée dans le IVe évangile. Elle écarte de la personne du Christ les limitations de temps et d'espace. La naissance miraculeuse n'a plus d'intérêt; la mort de Jésus ne peut éteindre la lumière qui éclaire tout homme; le Christ en nous remplace le Christ né à Béthléhem.

Tout en reconnaissant pleinement la haute valeur religieuse du IVe évangile, M. Percy Gardner remarque qu'il s'adresse plus à l'intelligence qu'à la volonté, tandis que le christianisme est plutôt vie que raison et lumière. Il signale les points où l'évangéliste ne s'est pas élevé au dessus de son temps, et les éléments de son œuvre qui manquent de valeur durable. Le IVe évangile insiste parfois autant que les Synoptiques sur l'accomplissement littéral des prophéties, et plus qu'eux sur la valeur des miracles pour prouver la vérité de la mission de Jésus. Ces particularités, qui semblent étrangères à la tendance générale de l'esprit de l'évangéliste, peuvent venir de la source où il a puisé ses récits.

Paul ne s'est pas enquis des traditions évangéliques qui pouvaient exister de son temps. Il lui suffit de connaître le Christ selon l'esprit; il

ne parle que de la mort, de la résurrection et de l'exaltation de son maître. Le but de son enseignement n'est pas de faire connaître une histoire, mais de produire chez ses disciples la vie du Christ. On l'a considéré comme le fondateur d'une religion nouvelle, on l'a même dit plus grand que Jésus : il a seulement revêtu d'une nouvelle forme doctrinale quelques-unes des idées essentielles du christianisme et introduit dans l'Église quelques-unes des grandes idées religieuses qui existaient chez les païens et les Juifs hellénistes. Il a été un penseur et un théologien, mais ses lettres ne contiennent pas un système de doctrines bien lié. Sa doctrine s'explique par ses expériences chrétiennes, d'un côté, et, de l'autre, par les idées et les principes qu'il avait au moment de sa conversion, et qui venaient de son éducation juive et de l'influence exercée sur lui par les idées philosophiques et religieuses de l'hellénisme. Il n'a pas été toujours bien compris; ses doctrines sont déjà bien modifiées dans les écrits du 1er siècle. De grands théologiens sont revenus à lui dans la suite des temps, mais leurs doctrines ont été une nouvelle version adaptée à leur temps, plutôt qu'une reproduction de celles de Paul.

A côté des éléments durables, il y a dans ses épîtres des choses temporaires et de moindre valeur, p. ex. son interprétation de l'Ancien Testament, plus savante, mais non moins arbitraire que celle des Synoptiques, l'importance qu'il attache aux miracles comme preuve de son apostolat, ses idées eschatologiques, etc.

Le troisième grand théologien de la primitive Église est l'auteur inconnu de l'Épître aux Hébreux. Il a christianisé l'antique rite du sacrifice propitiatoire et formulé la doctrine de Jésus médiateur. Il n'est pas comparable, comme penseur original, à Paul ou à l'auteur du IVe évangile, mais ses idées ont eu une grande influence sur le développement de la doctrine dans les âges suivants.

La dernière lecture contient le résumé des précédentes et les conclusions de l'auteur. Il y insiste sur la distinction entre la vérité religieuse et son expression imparfaite et temporaire. Chaque âge a revêtu cette vérité de formes en harmonie avec ses idées et sa culture : quelle en est, ou plutôt quelle en sera l'expression convenable à notre temps? L'auteur passe en revue les travaux théologiques contemporains et résume ainsi ce que cet examen lui suggère à ce point de vue : le sentiment de la continuité de l'histoire nous fera mieux comprendre l'histoire de l'Église chrétienne dans son ensemble; la juste appréciation du rôle de la volonté dans la vie et dans la vie religieuse devra exercer son in-

fluence sur la doctrine; enfin l'idée, qui prévaut de plus en plus, que la société est un organisme, et non une simple agglomération d'individus, donnera une nouvelle importance à l'enseignement de Jésus sur le Royaume des Cieux.

Tel est, brièvement résumé, le contenu des lectures de M. Percy Gardner. Elles sont l'œuvre d'un esprit élevé, sans étroitesse et sans parti pris, et présentent un intérêt qui va sans cesse grandissant. Nul doute qu'elles ne trouvent un accueil favorable auprès des lecteurs sérieux et qu'elles ne contribuent à faire mieux comprendre les origines et l'essence du christianisme.

EUG. PICARD.

JAMES THOMAS. — **Our Records of the Nativity and modern historical Research,** a reply to professor Ramsay's Thesis. — Londres, Swan Sonnenschein. Paternoster Square, 1900. — Petit in-8, XIV-400 p.

Ce livre, de lecture courante, est une étude soigneuse et minutieuse des récits évangéliques relatifs à la naissance de Jésus. Il ne pouvait apprendre rien de bien neuf aux critiques de profession qui ont déjà étudié la question sous ses différentes faces. On sait généralement que, le second et le quatrième évangiles étant muets sur la naissance de Jésus, nous n'avons de renseignements à cet égard que ceux qui nous sont fournis par le premier et le troisième, c'est-à-dire par les évangiles de Luc et de Matthieu. On doit savoir aussi qu'à l'exception de deux points sur lesquels les deux documents s'accordent, savoir la conception miraculeuse du Christ et la désignation de Bethléem comme lieu de sa naissance, ils présentent deux récits complètement étrangers l'un à l'autre et dont il est même impossible de faire cadrer les épisodes de manière à former un récit suivi qui les comprenne tous. Le travail consciencieux de M. James Thomas met en pleine lumière ces incompatibilités et suggère la conclusion que les deux récits sont également légendaires, formés indépendamment l'un de l'autre et dans des milieux différents. On pourrait peut-être lui reprocher quelques longueurs et des efforts inutiles, donc un peu fatigants, pour enfoncer, comme on dit familièrement, des portes ouvertes. Mais il est visible qu'il a voulu faire un livre de vulgarisation sur un sujet ordinairement confiné dans le monde des critiques et des

exégètes professionnels. Dès lors il éprouvait le besoin d'expliquer, fût-ce au prix de quelque redondance, bien des choses inconnues ou mal connues des lecteurs qu'il visait.

Il est pourtant une partie du travail de M. James Thomas qui se recommande aux exégètes, non moins qu'au public instruit en général, par l'étendue et la précision des recherches. Ce sont les chapitres affectés à ce recensement universel de l'empire romain (le texte dit même « de toute la terre habitée ») qu'aurait ordonné l'empereur Auguste et qui aurait été cause du voyage à Bethléem de Joseph et de Marie habitants de Nazareth et de la naissance du Christ dans « la ville de David », ce qui se lit Luc, II, 1-7. On connaît ce recensement sous le nom de « Recensement de Quirinius » du nom du gouverneur de Syrie qui y présida, ce qui suppose qu'Hérode le Grand était mort et son fils Archelaüs dépossédé de son ethnarchie. Car tant que son père vécut et que lui-même régna sur la Judée et la Samarie comme prince allié protégé, mais officiellement indépendant, il ne put être question d'une opération qui implique la domination directe de celui qui l'ordonne et l'autorité non moins directe des agents qu'il charge de son exécution. La Judée et la Samarie ayant été annexées à la province de Syrie après la déposition d'Archelaüs, il est naturel que le gouvernement impérial ait jugé à propos de s'enquérir exactement du chiffre de la population et des ressources disponibles du pays récemment assujetti. Mais c'est là quelque chose qui diffère du tout au tout d'un recensement simultané de l'immense population de l'Empire.

C'est la discussion de cette question, discussion très érudite et très soignée, qui imprime surtout au livre de M. Thomas ce caractère de « réponse au professeur Ramsay » dont il est fait mention dans le titre lui-même. Ce dernier, s'appuyant sur quelques textes, notamment sur une inscription découverte en Égypte, avait cru pouvoir maintenir la réalité, vers l'époque indiquée par l'évangéliste, d'un recensement général de toute la population réunie sous le sceptre impérial. Nous pensons qu'après la lumineuse étude de M. James Thomas il ne sera plus possible de persister dans cette opinion.

ALBERT RÉVILLE.

E. Vacandard. — Vie de saint Ouen évêque de Rouen (641-684). — Étude d'histoire mérovingienne. — Paris, V. Lecoffre, 1902, 1 vol. in-8° de xxi-394 pages.

La « Vie de saint Ouen » de M. l'abbé Vacandard, porte comme sous-titre : « Étude d'histoire mérovingienne », et c'est, en réalité, dans cette étude, plus que dans la biographie du saint, que réside l'intérêt du nouveau livre de l'éminent historien de saint Bernard. Saint Ouen n'a pas, à beaucoup près, une physionomie historique aussi marquée ni aussi significative qu'un saint Éloi ou qu'un saint Léger; il est resté souvent dans la pénombre, se contentant de faire preuve « de mesure, de sens pratique, de souplesse, d'esprit de conciliation », mais son éducation pieuse, sa politique jamais trop séculière, l'activité qu'il déploya dans l'administration, dans la réfection morale et matérielle de son diocèse font de lui l'un des hommes les plus intéressants à suivre à travers la société de cette époque. C'est en effet tout un tableau de la civilisation ecclésiastique sous les successeurs de Chilpéric que trace M. Vacandard au cours de cette étude motivée, en principe tout au moins, par le besoin d'une biographie critique du grand évêque de Rouen. De là une conséquence inévitable; c'est que les digressions ont un intérêt bien supérieur à celui du sujet même du livre, puisqu'elles éclairent d'un jour tout nouveau plusieurs points demeurés obscurs de l'histoire de l'église mérovingienne, de sa discipline hésitante, de son rôle politique si complexe. La biographie même de saint Ouen n'est plus qu'un assez faible lien entre ces études de détail, mais celles-ci renferment assez de matière historique pour constituer un très important et très utile ouvrage d'ensemble.

Il est d'ailleurs aisé de les isoler du récit auquel, hâtons-nous de le dire, elles ne sont cependant pas rattachées artificiellement : c'est d'abord à propos d'une visite faite aux parents de Dadon (Ouen) encore enfant, par Colomban, un portrait rapide du grand cénobite vers la fin de sa carrière, au moment où la reine Brunehaut l'avait forcé à s'exiler de Luxeuil (pp. 11-16). L'éducation de Dadon, son arrivée à la cour de Clotaire II fournissent prétexte à une étude sur les écoles du pays franc et plus particulièrement sur l'instruction donnée aux jeunes nobles, aux « recommandés » (l'« érudition palatine », la situation, le costume, les fonctions des « nutritii », les principes de droit qui leur sont enseignés, pp. 17-34). Dadon fait partie de l'entourage du roi et suit la cour dans

les villas royales (coup d'œil sur le palais mérovingien, les hauts fonctionnaires, les fêtes, les cérémonies, la chapelle du palais et son clergé spécial (pp. 34-39). D'Éloi que Dadon rencontre parmi les palatins et avec lequel il se lie intimement, M. Vacandard examine la personnalité religieuse, trop souvent négligée (pp. 42-47). A Clotaire II succède Dagobert et Dadon se trouve mêlé plus directement à la vie de la monarchie mérovingienne. Il est référendaire lorsque se manifeste autour de lui, parmi les jeunes palatins, une de ces crises singulières de pénitence, d'érémitisme comme les cours du moyen âge en ont éprouvé beaucoup. Dadon lui-même n'est retenu qu'à grand'peine à la cour et fonde le monastère de Rebais pour des ermites plus libres que lui (pp. 50-70). A la mort de Dagobert, il entre à la cour de Clovis II. M. Vacandard refuse toute authenticité au texte de la « Vita Eligii » d'après lequel Éloi et Dadon auraient été mêlés à des discussions dogmatiques au sujet de l'hérésie monothélite et n'accorde guère plus de confiance au même document lorsqu'il fait assister les deux palatins à un concile réuni à Orléans pour juger un hérétique venu d'outremer. En 641, Dadon est élu évêque de Rouen (sur l'élection d'un évêque, sur le cérémonial qui l'accompagne, pp. 84-89).

Les deux chapitres (V et VI) consacrés à l'action de Dadon dans sa ville épiscopale et dans son diocèse sont le meilleur et le plus sûr des tableaux de la vie administrative d'une grande église au VIIe siècle. Sur l'organisation du clergé, sur les abbés — et, subsidiairement, sur l'importante question de l'origine des chanoines, sur les fonctions de l'archidiacre, sur les institutions charitables, M. Vacandard a donné des conclusions d'un intérêt constant (pp. 102-113). Sur le rôle du clergé vis-à-vis de l'esclavage, il a réuni quelques-unes des prescriptions conciliaires les plus significatives.

Le chapitre VI contient aussi nombre de résultats nouveaux sur les paroisses rurales, le clergé des campagnes et la lutte incessante qu'il est obligé de soutenir contre les survivances du paganisme (que l'auteur indique sommairement d'après ses travaux antérieurs sur cette matière, (pp. 130-137). L'instruction, le niveau intellectuel et moral de ce clergé, la façon dont il se soumettait au célibat ecclésiastique font l'objet des études suivantes et l'auteur est ainsi amené à traiter de la situation faite aux épouses des clercs par l'élévation de ceux-ci aux ordres majeurs (pp. 137-146). En indiquant les moyens de moralisation employés par l'évêque dans l'ensemble de son diocèse, l'auteur insiste plus particulièrement sur la sanctification du dimanche : l'Église dut requérir l'as-

sistance du pouvoir civil pour obtenir de tous l'observation du repos dominical. Le clergé tenait d'autant plus à triompher sur ce point que l'obligation d'assister aux offices du dimanche favorisait le développement de l'instruction religieuse des laïques, les amenait à l'usage de plus en plus fréquent de la communion et de la confession sacramentelle qui devait la précéder (pp. 148-153).

En deux copieux chapitres (VII et VIII) sont groupées une série de notices sur les grands monastères du diocèse de Rouen, et ainsi se dessine l'œuvre considérable des deux abbés Wandrille de Fontenelle et Philibert de Jumièges, tous deux transfuges de la cour de Dagobert. La vie interne de ces vastes abbayes, l'esprit de leurs règles inspirées de Colomban et de saint Benoit, les travaux des moines tour à tour défricheurs de landes incultes, copistes, hagiographes, prédicateurs, les œuvres charitables instituées par eux dans les campagnes apparaissent dans ce tableau à grands traits de la vie monastique en Neustrie (pp. 156-190).

Du chapitre VIII (accroissements, ramifications de Fontenelle et de Jumièges, abbayes nées de ces deux maisons mères), les deuxième et troisième parties (pp. 203-215) étudient l'organisation par Wandrille et Philibert des communautés de femmes, institution qui était une nouveauté dans le diocèse de Rouen. Les occupations des moniales dans les « parthénons » de Lagium, de Fécamp, de Pavilly, de Montivilliers, étaient règlées avec un soin délicat et adaptées à l'instinct de ménagères qui subsistait chez les religieuses : la couture, la broderie, le soin des habits sacerdotaux et du linge du culte remplissaient les heures qui n'étaient pas consacrées aux offices.

L'activité dogmatique de l'Église d'Occident au VIIe siècle est trop faible, les conciles nationaux ou provinciaux de cette époque sont de trop médiocre importance pour que le chapitre IX — Saint-Ouen et l'Église — soit d'un intérêt comparable à celui des précédents. Pourtant il renferme encore d'utiles recherches sur les rapports du clergé franc avec la papauté (pp. 241-244). Le rôle politique de Dadon (ch. X) n'a quelque relief qu'au temps de la régence de Bathilde; lorsque commence la lutte entre Ebroïn et saint Léger, l'évêque de Rouen est contraint de s'effacer devant de tels protagonistes. De cette lutte, M. Vacandard nous indique surtout le retentissement prolongé dans le clergé des Gaules, les troubles, les rivalités qu'elle suscita dans l'épiscopat mérovingien. Le personnage d'Ebroïn reste d'ailleurs au premier plan et certains problèmes relatifs à son histoire sont élucidés avec une rigoureuse netteté au cours du récit (pp. 283-292).

L'ouvrage se termine par une étude sur la vie posthume de saint Ouen (mort le 24 août 684), étude curieuse et comme il n'en a été entrepris que trop rarement, car elle nous permet de suivre le développement dans tout le moyen âge de la dévotion à un saint, en même temps que la lente formation de sa légende, créée par apports successifs de l'imagination populaire. Certains traits hagiologiques sont ici particulièrement intéressants, celui surtout qui fait de saint Ouen un pape intérimaire occupant le siège pontifical laissé vacant par la mort de Martin Ier jusqu'au jour où le pape Eugène Ier est désigné miraculeusement à son choix.

Les appendices substantiels où sont épuisées différentes questions relatives à la biographie de saint Ouen et à son culte, complètent ce livre d'une érudition solide et précise.

P. ALPHANDÉRY.

L. BRÉHIER. — **Le Schisme Oriental du XIIe siècle.** — Paris, E. Leroux, éditeur. 1899. In-8 de XXIX-310 p.

Voilà un livre intéressant et richement documenté dont on peut dire, selon la formule banale, mais exacte en l'espèce, que le besoin s'en faisait sentir, particulièrement en France où la question a été rarement traitée, jamais avec cette ampleur, du moins à notre connaissance, et dans les conditions de haute impartialité scientifique et critique dont elle est digne.

Elle est redevenue en effet très importante, cette question, non seulement au point de vue historique, mais aussi sur le domaine de la grande politique. La fameuse question d'Orient, qui depuis tantôt cent ans pèse d'un poids si lourd sur la politique européenne, qui a suscité trois grandes guerres, sans parler des petites, qui a déterminé tant de variations dans la direction imprimée à la diplomatie des grandes Puissances, qui nous réserve selon toute probabilité de nouvelles et surprenantes péripéties, emprunte à ce qu'on appelle « le Schisme oriental » ou grec, déjà vieux de près de mille ans, une grande partie de son acuité. S'il est vrai, comme tant de symptômes semblent l'annoncer, que la chute de l'Empire turc est inévitable dans un avenir que chaque jour rapproche, et que son maintien n'est dû qu'aux rivalités des nations qui en convoitent les morceaux ; s'il faut ajouter à cette considération que l'on

ne peut plus comme autrefois, ou du moins sans qu'il en résulte des embarras pires que l'état de choses d'avant la conquête, découper à sa fantaisie la carte des peuples sans se soucier de leurs volontés, de leurs sympathies, de leurs croyances, de leurs aspirations nationales; s'il est vrai enfin que la religion, tout indépendante qu'elle soit en elle-même de la politique, s'y rattache par une quantité de liens moraux et même économiques, — alors il faut tenir grand compte, et savoir pourquoi, de cette incompatibilité d'humeur entre chrétiens grecs et chrétiens latins qui, depuis si longtemps, les empêche de se fondre en un tout organique et qui a résisté même aux circonstances qui paraissaient faire une nécessité d'un rapprochement réciproque. Du côté latin, c'est-à-dire du côté romain, autoritaire, sacrifiant tout à l'unité et à ses conditions inéluctables, la prétention de soumettre les Églises de tradition grecque à l'autorité monarchique du pontife romain, a toujours rencontré en Orient, malgré quelques soumissions d'*Uniates* ou de *réunis*, une invincible résistance. Du côté grec, toutes formules de politesse vis-à-vis du grand siège apostolique d'Occident mises à part, la fierté des origines, le souvenir de l'ancienne prépondérance de l'Orient, déjà si complètement chrétien, sur l'Occident qui ne le suivait que lentement, le dédain prolongé, encore visible au temps des croisades, que le Grec byzantin professait à l'égard des Barbares d'Occident, tout fit que jamais la chrétienté orientale ne supporta l'idée qu'elle devait se subordonner à la suprématie de celui qui n'était à ses yeux que le patriarche d'Occident, et qui ne pouvait commander de droit qu'à son patriarchat occidental.

Chez nous, en Occident, ce rapport des deux grandes fractions de l'ancienne Église catholique a toujours été assez mal compris. Nos historiens ont toujours eu quelque peine à se représenter l'égalité des droits qu'au point de vue traditionnel et en toute sincérité les deux partis en présence pouvaient faire valoir l'un contre l'autre. Sans le savoir les historiens occidentaux les plus libres, les plus dégagés d'un parti pris quelconque, ont toujours incliné vers l'idée que c'étaient les Grecs qui avaient rompu sans motifs légitimes avec l'unité antérieure, et cette manière de concevoir les choses s'est répercutée sur le langage convenu de l'histoire. Ils parlent toujours du « schisme grec » et ne semblent pas s'apercevoir qu'aux yeux des Grecs ce sont les Latins qui ont été les schismatiques. Nous ne ferons pas à M. Bréhier une chicane du titre qu'il a donné à son ouvrage, le « Schisme Oriental », il s'est servi de l'expression reçue en langue latine, on l'a compris tout de suite, et il n'est pas sûr qu'on l'eût compris aussi vite s'il s'était exprimé autrement. En

réalité, pour l'histoire impartiale, il n'y aurait qu'un titre tout à fait exact, ce serait celui du « Schisme gréco-latin ». Car il désignerait d'emblée ce qui fut la réalité, c est-à-dire que le jour où un pouvoir ecclésiastique occidental, très sincèrement et procédant très logiquement en vertu de ses principes, prétendit faire acte d'autorité suprême dans un différend qui divisait l'Église d'Orient, il rencontra une résistance passionnée, forte aussi de ses traditions séculaires, il creusa un fossé qui ne tarda pas à devenir un abîme, et tous les efforts qu'on fit ensuite pour le combler demeurèrent impuissants.

Si, de plus, nous avions un reproche à faire à l'histoire savamment racontée par M. Bréhier, ce serait d'avoir pris trop brusquement son point de départ aux IXe et XIe siècles et de n'avoir pas auparavant résumé l'histoire de la constitution organique de l'Église chrétienne antérieurement aux événements qui amenèrent le schisme c'est-à-dire « la déchirure » ou séparation. On le comprend nécessairement mal sans cette étude préalable.

Le principe de l'unité catholique (nous ne pouvons tout de suite ajouter « romaine ») remonte très haut dans les premiers siècles. Il est déjà en germe dans l'idée abstraite de l'*Église* telle que la conçoit l'apôtre Paul, c'est-à-dire comme une résultante idéale, mais encore sans organisation hiérarchique, de l'existence de communautés multiples disséminées dans l'Empire, parfaitement indépendantes les unes des autres, mais ayant en commun des convictions et des espérances religieuses qui convergent autour de la personne du Christ, « seul fondement qui puisse être posé » (I Cor., III, 11). Il est aussi inclus dans la pratique du judéo-christianisme contemporain qui cherche d'une manière déjà plus autoritaire à établir une certaine unité *légaliste*, c'est-à-dire moins libérée de la Loi juive, ne s'accommodant pas de l'émancipation totale proclamée par l'apôtre des Gentils. Le compromis qui l'emporta, qui marque la première unification généralement acceptée, ne fut ni le légalisme très judaïsant des premiers chrétiens hiérosolymites, ni la rupture avec le principe même de la Loi si énergiquement revendiquée par Paul. Ce fut au fond une cote assez mal taillée ; mais le désir de l'unité, qui avait déjà inspiré le compromis, y puisa de nouvelles forces et trouva son commencement de réalisation dans la constitution de l'épiscopat, originaire selon toute apparence d'Asie Mineure et qui se répandit d'Orient en Occident avec une certaine rapidité. L'épiscopat partait de l'idée que dans chaque Église l'évêque, institué par elle, était le dépositaire de la pure tradition apostolique et que le devoir de tout fidèle était de demeurer

attaché à son évêque local dans ses croyances et dans ses pratiques pieuses. La confirmation, pour les autres Églises, de la légitimité de son autorité épiscopale consistait dans le fait de sa reconnaissance par les évêques voisins et s'exprimait par ce qu'on appelait les « lettres de communion », adressées par les évêques d'alentour à leur nouveau collègue.

Par conséquent ce fut le corps épiscopal qui, depuis la seconde moitié du second siècle, devint en quelque sorte l'ossature de l'Église catholique, c'est-à-dire *universelle*, et telle fut l'origine des Conciles *œcuméniques* ou généraux dont l'autorité suprême se fondait sur l'idée que l'ensemble du corps épiscopal devait être considéré comme l'organe seul légitime de la tradition orthodoxe.

Ce qui démontre la prépondérance de l'Orient dans ces premiers siècles, c'est que les conciles œcuméniques, Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, convoqués par les empereurs byzantins, sont avant tout des conciles orientaux, c'est-à-dire composés en grande majorité d'évêques orientaux, chez qui dominent la langue, la culture, la tournure d'esprit orientales. L'épiscopat occidental n'en est pas exclu, sans doute, mais il y est faiblement représenté.

Mais le concile œcuménique était une institution lourde, intermittente, et ne pouvait suffire aux exigences croissantes de l'Église qui grandissait tous les jours en nombre et au sein de laquelle les questions à résoudre allaient en se multipliant. Le corps épiscopal lui-même, toujours plus nombreux, était aussi dominé par ce besoin d'unité dogmatique et rituelle que ressentait l'Église entière, et en conformité du même principe qui avait constitué l'épiscopat à l'origine, les évêques des Églises les plus importantes, surtout quand leur siège passait pour remonter à une institution apostolique, furent investis par le fait d'une autorité supérieure à celle de leurs collègues. Ce fut l'origine des *patriarchats* de Jérusalem, d'Antioche, d'Éphèse, d'Alexandrie, de Constantinople et de Rome.

C'est ce qui contribua le plus à faire du siège de Rome le plus puissant des patriarchats. A son titre d'église de la vieille cité impériale, Rome joignait le privilège d'être la seule église dans tout l'Occident qui fût de par sa tradition de fondation apostolique. Cela lui valait une autorité sans rivale, une autorité, recherchée ou acceptée, dans tout l'Occident qui se christianisait toujours plus à son tour et qui, gallo-romain, espagnol ou barbare, tenait à être chrétien comme on l'était à Rome. Le patriarche romain était bien plus maître de son Occident que les quatre ou cinq autres patriarches d'Orient ne l'étaient de leur part de

chrétienté. Et comme ils étaient souvent divisés entre eux, il est naturel que chacun d'eux cherchât autant que possible à s'assurer l'adhésion et le concours d'un si puissant allié. De là des formules, des adresses, des qualifications diplomatiques et parfois même adulatrices qui trouvaient bon accueil à Rome, parce qu'au fond Rome trouvait très normal que l'on reconnût ainsi la suprématie qu'elle exerçait sans conteste sur l'Italie, la Gaule, l'Espagne, la Germanie chrétiennes. Mais cela ne tirait pas à grande conséquence, et il n'était pas un seul de ces patriarches orientaux qui ne se crût l'égal en dignité et en autorité de son confrère romain. Tant que les évêques de Rome, avant d'exercer légalement leurs fonctions, durent être soumis à la confirmation impériale, comme tous les autres, cette égalité de droits fut en quelque sorte l'état officiel, sinon de fait, de la chrétienté.

La paix de la catholicité n'en était pas nécessairement troublée. L'orthodoxie fixée par les conciles œcuméniquee était professée de part et d'autre. Cependant on avait beau, des deux côtés, proclamer qu'il fallait rester fidèle aux traditions dogmatiques et rituelles du passé, ces traditions, par l'effet du temps et d'autres circonstances régionales, tendaient à diverger. Il s'était glissé, même dans la formule sacro-sainte de la Trinité, des différences peu sensibles aux foules, mais dont les théologiens se préoccupaient. La célébration du culte, la discipline imposée au clergé, le rite eucharistique, d'autres points d'une certaine importance distinguaient l'orthodoxie orientale de l'orthodoxie occidentale. Et puis, les deux moitiés de la chrétienté devenaient de plus en plus étrangères l'une à l'autre. Les relations étaient peu fréquentes. L'Orient continuait à regarder d'assez haut sa fille cadette d'Occident tombée en des mains barbares. L'Occident était de plus en plus imbu du sentiment que tout ce qui n'était pas romain dans l'Église n'était ni catholique ni chrétien.

Comment donc s'étonner que lorsque le jour vint où le patriarche latin, l'Apostole ou le Pape, comme on disait en Occident, prétendit trancher en maître souverain un litige qui concernait avant tout l'Église grecque, celle-ci trouva la prétention déplacée, usurpatrice, et que, s'appuyant à son tour sur une tradition ininterrompue depuis la constitution de l'épiscopat, elle se soit insurgée contre les *dictamina* du patriarche romain? C'est à l'occasion et sous la direction de Photius (IXe siècle) que la réaistance éclata. M. Bréhier a raison de dire que de 886, année de la déposition par ordre impérial du savant patriarche de Constantinople, jusqu'en 1054, il y eut une période d'accalmie relative, les choses restant en l'état, une accalmie troublée seulement par des remous d'impor-

tance inégale, prouvant simplement que la question sommeille, mais n'est ni morte, ni enterrée. C'est du reste quelque chose d'assez fréquent au moyen âge que cet assoupissement de controverses un moment très vives et qui semblent disparaître dans l'indifférence jusqu'au moment où elles se réveillent avec plus d'acuité que jamais. L'exemple le plus notable est celui qui nous est fourni par l'histoire du dogme de la transsubstantiation, doctrine qui, sous Charles le Chauve, mit aux prises une pléiade de théologiens se croyant tous plus orthodoxes les uns que les autres, qui, après de violents débats, disparut de l'arène théologique et qui ressuscita avec une âcreté particulière au temps de Bérenger, de Lanfranc et de Grégoire VII. *Habent sua tempora dogmata.* J'incline même à trouver qu'en retraçant cette période intermédiaire, M. Bréhier a çà et là subi, sans s'en apercevoir, je crois, l'influence de notre habitude occidentale invétérée, qui consiste à parler comme si les Grecs, désireux de conserver leur autonomie séculaire, avaient prémédité une rupture dont à Rome on aurait été très innocent. J'estime que les torts, si torts il y eut, furent très partagés, ou plutôt je ne pense pas qu'il y ait eu de véritables coupables, en ce sens qu'il faut voir historiquement dans le schisme gréco-latin l'inévitable résultat d'un conflit qui devait fatalement éclater tôt ou tard entre deux traditions se développant parallèlement, l'une marchant à la suprématie monarchique sur tout l'ensemble de la catholicité, l'autre se cantonnant avec passion dans sa vieille autonomie.

Le fait est que les raisons dogmatiques ou rituelles alléguées de part et d'autre furent assez faibles et auraient pu être l'objet de ces compromis subtils dont la théologie a le secret, quand elles ne touchent pas au for intérieur des consciences. La plus grosse était sans contredit l'addition du *Filioque* dont l'Église latine avait cru devoir enrichir le symbole œcuménique de Constantinople dans l'article où il est parlé de la *procession* du Saint-Esprit, qui n'est pas *engendré* comme le Fils, mais qui *procède*. A dire vrai et autant qu'il est possible de raisonner sur cette matière abstruse qui fait à nos esprits modernes un certain effet de logomachie, il me semble bien que l'Église latine avait pour elle la logique, du moment qu'on voulait stipuler la parfaite égalité des trois personnes divines. Si le Père est en même temps le générateur unique du Fils et celui seul d'où le Saint-Esprit procède sans que le Fils participe à cette *procession*, une pareille notion attribue au Père une supériorité vis-à-vis de laquelle les deux autres personnes sont évidemment subordonnées. C'est le Père seul qui est Dieu au sens ab-

solu de ce mot, et cela donne au dogme œcuménique une saveur arienne assez prononcée. Mais bien des choses donnent lieu de penser que l'Église grecque, tout en condamnant sévèrement l'arianisme pur, ne se débarrassa jamais complètement du levain arien dont elle avait été tout un temps très pénétrée. Seulement il ne faut pas méconnaître qu'un symbole œcuménique est un symbole intangible, ne pouvant être modifié — à supposer même qu'il soit permis de le modifier — que par un autre concile œcuménique, organe et porte-voix de l'Église universelle, et de quel droit, disaient à leur tour avec raison les théologiens grecs, les Latins ont-ils commis l'acte audacieux de faire de leur seule autorité cette addition, ce changement, à la formule qui faisait partie intégrante de la foi catholique telle qu'elle avait été définie par le concile œcuménique de 381?

Mais enfin il faut reconnaître que ce n'était pas là un problème susceptible de passionner les masses qui n'y pouvaient rien comprendre. Ce qui les excitait en revanche, c'était cette apparence d'arbitraire et d'usurpation que l'on pouvait reprocher à la latinité. Où s'arrêterait-on si cette entorse infligée à la tradition consacrée passait sans protestation et se laissait entériner grâce à l'indolence et à l'incurie de ses gardiens attitrés? M. Bréhier a raison de le dire en finissant. On put, dans les tentatives ultérieures qui furent essayées, s'entendre à peu près sur cette question du *Filioque* et sur quelques détails d'ordre rituel, tels que les pains azymes dont les Grecs n'usaient pas, ou d'ordre disciplinaire, tel que le mariage des prêtres, mais « on ne put jamais s'entendre sur la question de l'autorité dogmatique dans l'Église. Telle est encore aujourd'hui la véritable raison qui éloigne de l'Église romaine des millions de Grecs et de Slaves ».

Qu'on y pense, ces millions se chiffrent au nombre de plus de cent millions, si, à 98 millions de Grecs dits orthodoxes, on ajoute plus de 3 millions d'Abyssins et de Coptes et 1 million d'Arméniens qui sur ce point font cause commune avec l'Église grecque[1].

C'est un beau chiffre qui a bien grossi depuis la fin du Moyen Age. Une des causes qui affermirent l'Occident latin dans la confiance qu'il avait d'être à bien peu de chose près « la chrétienté », le reste comptant à peine, ce fut la réduction lamentable comme nombre et surtout comme puissance d'ordre moral que subit l'Église grecque sous le coup des con-

1) Nous empruntons ces chiffres à la *Statistique* religieuse communiquée au Congrès d'Histoire des Religions de 1900 par M. Fournier de Flaix, correspondant de l'Institut.

quêtes musulmanes. Pendant plusieurs siècles il ne fut presque plus question d'elle. L'Église grecque vivotait sous un joug moins pesant peut-être que celui dont pâtissaient les chrétiens hérétiques d'Occident, mais elle avait perdu son prestige, sa force d'expansion, la liberté de ses mouvements, son génie s'était éteint. Les choses ont bien changé depuis, au XIXe siècle en particulier où l'islamisme a perdu tant de positions où il dominait en Europe et où les immenses progrès de l'empire russe en territoire, en population, en civilisation et en puissance ont rendu à la religion grecque-orthodoxe une vitalité qui ne peut plus que s'accroître. Sans vouloir tirer de ce fait matériel plus de conséquences qu'il n'en comporte, il faut pourtant bien tenir un compte sérieux du fait que, si l'on joint aux chrétiens d'Orient séparés de Rome ceux qui depuis le XVIe siècle s'en sont détachés sous le nom de *protestants*, l'Église catholique-romaine ne représente plus même la moitié de la chrétienté[1].

Quoi qu'il en soit, c'est là un fait considérable. Ceux qui aiment en remontant dans l'histoire à suivre le déroulement et l'enchaînement des faits qui ont amené les situations ethniques et sociales au milieu desquelles ils vivent eux-mêmes, pourront trouver dans le livre de M. Bréhier une élucidation bien documentée et de lecture attrayante de la genèse de la rupture entre les Grecs et les Latins — sauf la réserve que nous avons énoncée plus haut. Les chapitres où il est question du patriarche Michel Cerularius qui présida à la consommation définitive de cette rupture au XIe siècle et qui, autoritaire et impérieux lui-même, rencontra dans le pape Léon IX (1049-1054) un adversaire animé du même genre d'esprit, ces chapitres sont pleins d'intérêt, quand même nous ne pouvons nous empêcher de les trouver bien indulgents pour Léon IX. Mais encore une fois les hommes sont bien peu de chose en ce conflit, des deux parts déterminé par des précédents sur lesquels on ne pouvait revenir, soit d'un côté, soit de l'autre, et dont l'intérêt politique lui-même ne parvint pas à conjurer les inéluctables conséquences.

On le vit bien à Lyon (1274) et à Florence (1430), lorsque la situation critique de l'empire grec força les maîtres de Byzance à solliciter — la seconde fois à tout prix — le secours de l'Occident contre les effrayants progrès de l'islamisme. Deux fois on crut que la paix était faite et des *Te Deum* furent chantés en l'honneur de cet événement capital. Les deux fois il se trouva que cette paix n'était qu'en façade et que les plé-

1) D'après la même statistique et en chiffres ronds il y aurait 247 millions de chrétiens non-romains et 231 millions de catholiques-romains.

nipotentiaires grecs s'étaient mépris sur la possibilité de faire accepter par l'Église grecque les concessions qu'ils avaient souscrites.

ALBERT RÉVILLE.

Mgr SAMUELE GIAMIL. — **Monte Singar.** ܬܫܥܝܬܐ ܕܕܝܢܝܐ. Storia di un popolo ignoto, con note storiche. — Roma, E. Lœscher, 1900. In-16, 72-94 p.

Il s'agit des Yézidis, dont l'origine, l'histoire et la religion sont encore très obscures. Les meilleurs renseignements que nous ayons à leur sujet nous ont été donnés par Layard (*Nineveh and its Remains*. London, 1850), par les missionnaires anglais Ainsworth, Badger et Fletcher. C'est à ces sources surtout que puisa G. Menant, pour écrire son ouvrage : *Les Yézidis*, épisodes de l'histoire des adorateurs du diable.

Avant d'examiner l'ouvrage de Mgr Giamil, je crois utile de dire quelques mots sur cette secte religieuse, dont on sait si peu et à laquelle on a attribué les plus affreuses monstruosités.

Les Yézidis sont relativement peu nombreux; il y en a surtout aux environs de Mossoul, sur le mont Singar, dans la province de Diarbèkr et au sud du lac de Van. Quelques-uns, fuyant la persécution des Kurdes, se sont réfugiés en Perse, en Géorgie et dans le district d'Érivan. Il y en aurait aussi, paraît-il, une colonie à Constantinople. Le point où ils semblent s'être centralisés est le Singar, montagne qui s'élève au milieu du désert, à l'ouest de Mossoul.

Les Yézidis sont fortement attachés à leur religion, et malgré les efforts tentés par les missionnaires européens et américains on ne constate pas chez eux de cas de conversion.

Les Yézidis vivent au milieu des populations kurdes, dont ils sont les malheureuses victimes et dont ils diffèrent essentiellement par le physique et par les mœurs, mais ils parlent la même langue. D'après une tradition qui ne repose sur aucune base solide, ils seraient originaires de la Basse Chaldée, et par suite de migrations successives vers le Nord, seraient venus s'établir dans les régions qu'ils occupent actuellement.

Quand on connaît, pour l'avoir vue de près, la saleté des Orientaux, un fait frappe le voyageur qui arrive chez les Yézidis : leurs villages comme leurs rues, leurs maisons comme leurs vêtements sont d'une

extrême propreté; ils respectent la religion d'autrui et ne demandent qu'une chose : qu'on respecte la leur. Les femmes sont fidèles à leurs maris; les jeunes filles ont une conduite à l'abri de tout reproche. Ils ne contractent pas d'union avec les étrangers; quelques chefs religieux sont autorisés à pratiquer la polygamie.

Les Yézidis ont le baptême (obligatoire), la circoncision (facultative) et d'autre pratiques empruntées à différents cultes. On relève dans leur religion des traces d'islamisme, de christianisme, de sabéisme, de mazdéisme, de gnosticisme, etc. Mais les religions qui semblent avoir influencé le plus leurs conceptions religieuses sont le christianisme et le mazdéisme.

Les Yézidis ont un *livre*, très court, incomplet sans doute, dont le contenu a été consigné dans les ouvrages de Layard et de Badger. C'est une sorte de poème où le cheikh Adi énumère ses attributs divins et métaphysiques.

Mgr Giamil, procurateur général du patriarcat de Babylone des Chaldéens, à Rome, a voulu apporter sa pierre à l'édifice scientifique concernant les Yézidis. Son ouvrage se compose d'une introduction, du texte syriaque et de la traduction de ce texte en italien.

Le texte syriaque, qu'il publie pour la première fois, a été copié par son ordre sur un original existant dans la bibliothèque du couvent de Rabban Ormisda. Les Yézidis sont encore nommés *Dasnaïe* (ܕܣܢܝܐ), nom dérivé de l'endroit où ils habitent et appelé *Dasan*. On les connaît encore sous le nom de *Schemanisti* ou *Schemschanaïe*, adorateurs du soleil; enfin, une épithète qu'on leur attribue souvent est celle de Zingani, Zingari ou Boemi. Mais Mgr Giamil ne nous dit pas si ces bohémiens sont les nomades qui errent de par le monde et qu'on nomme en Allemagne Zigeuner et en France Bohémiens. Il ne le semble pas, car les Yézidis vivent dans des maisons et non sous la tente; ils apparaissent plutôt comme sédentaires que comme nomades.

Les Yézidis prétendent descendre d'Adam seul; d'autres disent qu'Adam engendra sans le secours féminin un superbe petit garçon; de dépit, Ève enfanta seule, sans le secours masculin, une superbe petite fille; celle-ci fut épousée par le fils d'Adam et ce serait là l'origine des Yézidis.

Dans leurs pratiques religieuses, les Yézidis ont un peu de tout : le baptême, comme les chrétiens; la circoncision comme les juifs et les musulmans; d'autre rites, comme les païens. D'autre part leurs rites varient suivant les pays où ils habitent et les peuples avec lesquels ils

se trouvent en contact. D'après Mgr Giamil, les Yézidis sont surtout des adhérents de Zoroastre, adorant deux principes souverains, celui du bien et celui du mal.

Les Yézidis adorent surtout *Schekh-Adi*, qui un jour fut ravi et transporté à La Mecque ; il eut une vision et *Malek-Taos* (Diavolo, le Diable) lui apparut et lui donna des maximes et des pratiques à suivre pour son culte; d'où la puissance et l'autorité de *Malek-Taos*.

En 1892, Omar-Pacha vint à Mossoul, chargé de pleins pouvoirs de la part de la Sublime Porte. Il avait ordre de soumettre les Yézidis et de les faire entrer, la contrainte aidant, dans le giron de l'église musulmane. Les cruautés les plus atroces furent commises; hommes, femmes et enfants furent massacrés, torturés, dépouillés, suivant la manière bien connue des fidèles émissaires du sultan de Constantinople.

Le texte nouveau, édité par Mgr Giamil, est mis sous forme de dialogue, par demandes et par réponses. On dirait d'un catéchisme. Il a été copié en 1899 (p. 72) sur un original qui semble assez récent.

Mgr Giamil a accompagné sa traduction italienne de notes historiques au bas des pages. La plupart sont intéressantes et bien à leur place. Il semblerait que l'éditeur aurait dû insister sur certains points. Il ne justifie pas assez son identification de Malek-Taos avec le diable. Malek-Taos est un *singiak*, c'est-à-dire un étendard, une bannière, un signe de ralliement; c'est une espèce de chandelier en cuivre ou en bronze surmonté d'une figure assez informe représentant un paon ou un coq. Mgr Giamil n'insiste pas assez pour nous dire comment ce *singiak* représente la divinité. Ce serait cependant un point très important à élucider.

J'aurais également aimé qu'il insistât sur la division de la hiérarchie religieuse en cinq degrés; il distingue les Pir, les Scheikh, les Qawals, les Couciachi et les Fakirs. La plupart nous sont déjà connus par ailleurs; un mot sur les *Couciachi* n'eût pas été déplacé.

Mgr Giamil possède admirablement le syriaque, sa langue maternelle, et l'italien, sa langue adoptive. Par sa publication, il a fourni un précieux apport à la connaissance des Yézidis. Leur origine reste encore entourée de beaucoup d'obscurités, leur religion est encore bien imparfaitement connue. L'histoire des Yézidis reste à faire et à écrire.

F. MACLER.

HEINRICH GRAF COUDENHOVE. — **Das Wesen des Antisemitismus.** — Berlin, S. Calvary et Co., 1901. Grand in-8, p. 527.

Le présent ovrage a été écrit par un bon catholique, d'après une déclaration de la préface qui doit évidemment bien disposer, en faveur de la thèse qui y est soutenue, les antisémites si nombreux de cette confession. En réalité, c'est un catholique libre penseur. Une belle poésie, placée en tête de notre livre, en indique toute la tendance, qui est celle de combattre le fanatisme et l'antisémitisme, en proclamant, comme principe fondamental de toute religion, le précepte cardinal de l'Évangile, qui recommande d'aimer Dieu par-dessus tout et le prochain comme soi-même.

Dans un premier chapitre, il cherche à établir qu'il n'existe pas de race sémitique, que cette épithète, employée seulement depuis 120 ans environ, désigne un certain nombre de langues parentes, mais que les peuples dits sémitiques ne forment nullement une seule et même race et n'ont, pour la plupart, rien de commun avec les Juifs. Il n'y a pas davantage des traits de caractère communs à ces peuples. Les Juifs eux-mêmes ont le sang très mélangé et ressemblent peu aux Arabes, qui ont conservé le type sémitique le plus pur; ils se rapprochent physiquement beaucoup plus de nous que de ces Bédouins. S'il est erroné de parler d'une race sémitique, la haine de race est en outre un reste de barbarie. Plus on s'est élevé à un degré supérieur de civilisation, moins on peut nourrir une telle haine.

Si l'on insiste sur la différence positive qui existe entre les Juifs et les chrétiens, notre auteur répond que c'est là un résultat artificiel de la situation exceptionnelle à laquelle les Juifs ont généralement été réduits parmi les peuples les plus divers. Pour établir cette thèse, il passe successivement en revue, dans les chapitres suivants, l'antijudaïsme dans l'antiquité, l'histoire de l'antisémitisme chrétien et le sort des Juifs dans les pays non chrétiens. Tous ces chapitres tendent en outre à prouver que les persécutions inouïes dont les Juifs ont eu à souffrir, dans tous les temps, furent inspirées par le fanatisme, et qu'il est absolument erroné de prétendre, comme le fait l'antisémitisme moderne, qu'elles n'ont pas eu de motifs religieux.

Dans un chapitre spécial, notre auteur expose l'accusation dirigée contre les Juifs de se livrer au meurtre rituel d'enfants chrétiens, et démontre combien cette accusation est mal fondée. Dans un autre cha-

pitre, il s'étend sur les critiques élevées par des écrivains chrétiens contre un grand nombre de passages du Talmud, pour justifier l'antisémitisme. Il établit que les arguments de cette dernière catégorie manquent, le plus souvent, d'équité et sont inspirés par le parti pris. Un chapitre est consacré à une série d'autres accusations contre les Juifs, comme leur usure, leur trop grande influence sur le journalisme, leur manque de patriotisme, leur cruauté, leur volupté, leur lâcheté. Encore ici l'auteur tend à établir que ces accusations sont ou exagérées ou fausses, ou bien qu'il y a des circonstances atténuantes à faire valoir, ou encore que les vices de certains Juifs sont contrebalancés par les vertus des autres, comme chez les chrétiens. Enfin, un dernier chapitre traite de l'antisémitisme en général, de l'émancipation des Juifs, de leur détresse et du sionisme. L'auteur arrive à la conclusion que l'essence de l'antisémitisme est le fanatisme; mais que celui-ci se cache sous des masques de tout genre devant le public, pour mieux atteindre son but. Malgré son plaidoyer en faveur du judaïsme, il reconnaît que ce dernier a lui-même contribué à la haine qui lui a été vouée de tout temps, en se montrant tout le premier fanatique contre les autres religions, en provoquant ainsi le fanatisme et chrétien et musulman. La cause profonde en est la profession de principes religieux exclusifs, qui dénient le droit d'existence à toute autre religion. L'auteur arrive à la conclusion finale que la science, surtout l'histoire des religions, les Juifs réformistes de nos jours et l'esprit de Jésus-Christ devront finalement triompher du fanatisme, qui est l'essence de l'antisémitisme.

Les intentions qui ont inspiré ce livre sont excellentes, et celui-ci renferme beaucoup de bonnes choses; mais il atteindrait mieux son but, s'il était moins prolixe. Il renferme trop de citations étendues et de répétitions. L'auteur ne va pas non plus toujours au fond des choses. Il n'explique pas psychologiquement l'exclusivisme juif, chrétien et musulman, et par conséquent il ne sait pas non plus indiquer le vrai remède ou ne l'indique qu'en passant, en le plaçant à côté d'autres remèdes secondaires. Il ne voit en outre de fanatisme que dans les trois grandes religions monothéistes, ce qui est contraire aux faits. Enfin, pour combattre le fanatisme, il veut nous ramener à l'hénochisme, qui s'identifie pour lui avec les grands principes moraux que nous trouvons chez tous les peuples civilisés et dans toutes les religions. En allant plus au fond des choses, il aurait trouvé sans doute que la cause dernière de l'antisémitisme et de tout fanatisme est l'égoïsme naturel de l'homme, qui aveugle son esprit et rétrécit son cœur, qui l'empêche de

voir le bien en dehors du petit cercle où il vit, de rendre justice à l'étranger ou à l'hérétique. Et le seul remède efficace à ce mal, c'est le principe fondamental du christianisme évangélique, qui nous fait trouver en Dieu un Père de tous les hommes, lesquels deviennent des frères et doivent s'aimer comme tels. C'est au fond ce que pense notre auteur; mais il noie cette pensée dans une foule de considérations qui en diminuent la valeur. Et au lieu de nous ramener principalement à l'enseignement historique de Jésus-Christ, il nous présente comme idéal la fiction de l'hénochisme.

C. PIEPENBRING.

A. MOULIÉRAS. — **Fez**. — Paris, Challamel, 1902, in-18 (508 p.), 12 illustrations.

En 1900, A. Mouliéras, professeur à la chaire publique d'arabe à Oran, était chargé par le ministère de l'instruction publique d'une mission au Maroc. Cette mission consistait à étudier le fonctionnement de l'Université de Fez et de l'enseignement indigène. Dans l'ouvrage, dont nous allons donner le compte-rendu, Mouliéras nous raconte les incidents de son séjour à Fez et au Maroc (7 février-2 mai 1900). Ses études sur l'Université de Fez paraîtront plus tard.

Le récit de voyage de Mouliéras est fort intéressant à lire, surtout pour quelqu'un qui a séjourné au Maroc et vu de près les indigènes. La connaissance remarquable que le professeur d'Oran a de la langue arabe, soit classique, soit parlée, l'extrême facilité avec laquelle il s'exprime en arabe, devaient singulièrement faciliter ses rapports avec les Marocains et bien disposer ces derniers en sa faveur.

Le volume sur Fez renferme un peu de tout; nous allons en relever les points les plus intéressants.

L'auteur nous fait un triste tableau du Maroc, de son gouvernement tyrannique, de sa détestable administration, des cruautés qui s'y pratiquent. Cela n'est malheureusement que trop vrai. Aussi, comme nous, y a-t-il constaté, chez beaucoup de sujets du sultan, un vif et sincère désir d'une intervention européenne et, chez plusieurs, des sympathies ouvertes pour la France.

Mouliéras nous donne quelques détails intéressants sur quelques saints et saintes du Maroc. Parmi les saintes il cite : Lella Mennana-l-

Meçbah'iya à Larache, Lella Meïmouna Tagnaout (tribu d'El-R'arb,. L'histoire, qu'il raconte, d'un saint juif très respecté de Ouazzan, Amram Bendiouan, est digne d'être notée. Plusieurs saints juifs sont l'objet d'une véritable vénération de la part des musulmans; tel est le cas de Sol Hatchou-es-Saddika, la martyre, ensevelie à Fez.

Mouliéras a été très frappé par la piété des habitants de Fez. Il va même jusqu'à l'exprimer mathématiquement, ce qui me paraît bien difficile, en disant qu'à Fez 60.000 personnes (Fez passe pour avoir au maximum 100.000 habitants) au moins accomplissent les cinq prières journalières.

A deux reprises l'auteur a été en rapport avec deux professeurs de l'Université d'El-Kérouiyin. L'un de ces savants marocains porte le nom de Bou-Bekr Bennani, l'autre celui de Moulaye Ah'med ben el-Mamoun el-Belr'ithi el-Alaoui. L'entrevue avec ces deux représentants de la haute culture marocaine est plaisante; dans les conversations et les discussions que Mouliéras a avec eux, ils nous apparaissent d'une ignorance crasse; mais nous aurions tort de les juger sur un simple entretien, en nous plaçant à notre point de vue européen.

L'auteur donne d'intéressants détails sur les femmes marocaines, le sort qui leur est fait, l'influence qu'elles exercent. Il nous parle longuement aussi des Juifs, et surtout des remarquables écoles françaises que l'Alliance israélite universelle a établies parmi eux. Tout le bien qu'il dit de ces écoles, nous l'avons vu et constaté nous-même pendant notre séjour au Maroc.

Parlant des missions chrétiennes, Mouliéras a observé combien leur œuvre est nulle au Maroc. C'est la même constatation que nous avons faite. Pourquoi les sociétés anglaises s'acharnent-elles à maintenir au Maroc des agents qui ne convertissent personne?

En résumé, Mouliéras a fait, à Fez, toute une série d'observations que nous avons faites nous-même dans les villes du littoral, de Tanger à Mogador et à Marrakech. Il y a toutefois plusieurs points sur lesquels nous ne saurions être d'accord avec le professeur d'Oran.

Signalons tout d'abord une erreur qu'il a commise au sujet du Judaïsme. « A Fez, dit-il (p. 283), et sûrement aussi dans les autres centres du Maroc où il y a des Israélites, l'Islam a fortement marqué son empreinte sur la religion et sur le culte juif. Il a introduit dans l'antique judaïsme un dogme nouveau; il a donné aux Israélites marocains une espérance qui leur manquait : la croyance à l'immortalité de l'âme, aux peines et aux récompenses de la vie future. » L'auteur oublie que ces

croyances ont pénétré dans le Judaïsme et cela en Palestine même, deux siècles environ avant J.-C. (Livre de Daniel, écrit en 164 av. J.-C.).

Ailleurs, en note (p. 407) l'auteur déclare qu'il n'y a pas de philosophes musulmans proprement dits, qu'il n'y a que des traductions arabes d'Aristote et de Platon. Ceci est inexact ; je me contenterai sur ce point de le renvoyer au bel ouvrage de Renan sur Averroès. « Quand les Arabes, dit l'illustre orientaliste, s'initièrent à cet ordre d'études (la philosophie), ils reçurent Aristote comme le maître autorisé. Mais il est très vrai, d'un autre côté, qu'en se développant sur un fond traditionnel, la philosophie arabe arriva, surtout au XIe et au XIIe siècle, à une vraie originalité. La philosophie arabe est assurément un fait immense dans les annales de l'esprit humain. »

Nous regrettons enfin, dans l'ouvrage de Mouliéras le point de vue auquel il se place pour juger l'Islam. A mainte reprise l'auteur se déclare libre-penseur et il prophétise dans un avenir éloigné la disparition de l'Islam, comme de toute autre forme religieuse. Nous croyons qu'il se fait ici illusion, et qu'il méconnaît l'un des besoins fondamentaux et essentiels de la nature humaine, le besoin religieux. Aussi estimons-nous que le sympathique professeur d'Oran, avec son esprit si ouvert et son caractère si généreux, n'a pas été bien inspiré en exposant plusieurs fois à des Marocains ses principes de libre-penseur. Il le dit d'ailleurs, dans d'autres passages de son livre, c'est en abondant dans le sens religieux du musulman qu'on se fait bien voir de lui ; nous en avons fait souvent l'expérience nous-même. Dès lors à quoi bon, en parlant à des gens aussi peu cultivés que les Marocains, leur faire part de sentiments anti-religieux ou d'un indifférentisme qui risquait ou de n'être pas compris du tout, ou d'être fort mal interprétés ?

Notre excellent ami Mouliéras nous pardonnera la franchise avec laquelle nous exprimons notre opinion. Cela n'enlève rien à la valeur de son ouvrage, qui n'est que la préface de son mémoire important sur l'Université de Fez, dont nous sommes impatient de lire les bonnes feuilles et dont nous attendons beaucoup.

ÉDOUARD MONTET.

ANATHON AALL. — **Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur.** — Leipzig. Reisland, 1899; gr. in-8 de XVII et 493 p.

Ce livre est la seconde partie de la grande histoire du Logos entreprise par le docteur en philosophie norvégien Anathon Aall. Le premier volume, publié en 1896, consacré à l'histoire du Logos dans la philosophie grecque, a été l'objet d'un compte rendu détaillé dans cette Revue (t. XXXVI, p. 274 et suiv.). Avec des réserves sur certains points où je ne suis pas d'accord avec l'auteur, j'ai déjà dit alors tout le bien que je pense de son œuvre et quels services elle peut rendre à l'histoire d'une des idées fondamentales de la philosophie religieuse grecque et chrétienne. M'étant déjà acquitté en une certaine mesure de la dette que j'avais envers l'auteur et envers nos lecteurs en faisant connaître cette publication d'un si grand intérêt, je plaide les circonstances atténuantes pour le retard qu'à subi le compte rendu du second volume.

Par la richesse du contenu il est supérieur au premier. D'autre part, il traite de matières qui ont été davantage fouillées dans tous les sens depuis longtemps. Non pas que l'histoire de la pensée grecque n'ait été étudiée à fond, autant que la genèse de la pensée chrétienne ; mais elle n'avait pas été fréquemment étudiée au point de vue particulier où s'est placé M. Aall. L'idée de faire l'histoire du Logos est une suggestion provoquée par l'étude de la doctrine chrétienne. L'historien de la philosophie grecque ne se placera pas à ce point de vue spécial. C'est parce que le concept du Logos est devenu l'élément philosophique fondamental de la théologie chrétienne que nous avons à cœur de nous rendre compte de la provenance de ce concept. Il est entré dans la spéculation chrétienne par la voie de la philosophie judéo-alexandrine, c'est-à-dire de la combinaison entre la théologie juive et la métaphysique grecque. Mais cette assurance ne nous suffit pas. Nous éprouvons le besoin de poursuivre plus loin les antécédents de cette notion du Logos dans la philosophie grecque elle-même, puis, quand nous les avons dégagés, nous voulons nous rendre compte du processus de cette intégration de la pensée grecque dans la théologie chrétienne. Leurs relations, en effet, ne sont pas limitées à la seule période judéo-alexandrine des origines de l'Église. Pendant quatre siècles au moins la philosophie grecque et la théologie chrétienne ont été en rapports continus, exerçant l'une sur

l'autre, dans des proportions correspondant à leur vitalité respective, des influences réciproques.

Le principal progrès des études historiques sur la formation de la doctrine et de l'église chrétiennes, telles qu'elles ont été conduites pendant la fin du XIXe siècle, a consisté justement à mettre en lumière, par une analyse plus complète et plus approfondie, tout ce qu'il y a d'originellement grec dans le christianisme que nous a légué l'ancien monde. Au lieu d'étudier la pensée et les institutions chrétiennes en elles-mêmes, comme si elles s'étaient constituées et développées exclusivement sur leur propre fondement, à l'abri de toute action du monde ambiant non chrétien, par une évolution strictement autonome, ainsi qu'il convient à une œuvre toute surnaturelle ou suivant les exigences de la dialectique abstraite hégélienne, on a compris qu'il fallait dégager par une patiente analyse les multiples éléments de l'organisation sociale et de la haute culture gréco-romaines qui ont envahi la chretienté dès le lendemain de sa naissance et qui n'ont cessé d'y pénétrer et de s'y associer, en combinaisons variées, avec les éléments juifs et spécifiquement chrétiens provenant de ses origines palestiniennes. L'œuvre accomplie par M. Aall s'inspire toute entière de cette conviction. Ce que beaucoup d'autres ont tenté sur des points particuliers de l'histoire chrétienne, il a essayé de le faire pour la conception essentielle du Logos. Il a eu l'ambition d'en retracer une histoire complète, dans ses antécédents grecs et alexandrins et dans sa réalisation chrétienne. J'estime qu'il a rendu ainsi un véritable service à nos études. Alors même que sur beaucoup de questions spéciales on puisse différer d'avis avec lui, il serait tout à fait injuste de méconnaître pour cela le mérite qu'il a eu de tracer, au prix d'un labeur très considérable, un tableau d'ensemble aussi complet.

Dans le premier volume il nous avait menés d'Héraclite à Philon et aux Néoplatoniciens. Dans celui-ci il nous conduit de saint Paul à la constitution définitive du dogme trinitaire. Dès lors il a considéré sa tâche comme accomplie. Il n'a pas cru devoir poursuivre plus loin les destinées de la notion du Verbe. Elle a pris désormais une forme stéréotypée. Son évolution est achevée. Le dogme lui-même deviendra plus tard le point de départ d'une nouvelle évolution, qui se manifestera d'abord par des interprétations différentes de la formule établie, puis par des attaques aboutissant à sa décomposition. Tout cela n'a plus, à ses yeux, de rapports avec la pensée grecque. C'est vrai. J'aurais aimé cependant que, sans entrer dans le détail, il étendit son enquête jusqu'au dogme christologique, jusqu'à la solution officielle du problème des deux

natures en Jésus-Christ par le concile de Chalcédoine. Le dogme trinitaire, en effet, a tranché la question des rapports du Logos avec Dieu, il n'a pas résolu celle des rapports du Logos avec la nature humaine. Le problème fondamental, celui qui reste le même du commencement à la fin de cette longue histoire, c'est-à-dire le mode de relation entre l'infini et le fini, entre l'absolu et le relatif, entre Dieu et la créature, n'a pas encore reçu sa réponse complète dans la controverse trinitaire. Les chrétiens savent dès lors sous quel mode ils doivent se représenter que Dieu se communique à ce qui n'est pas Lui ; mais la difficulté n'est que reculée. Il s'agit maintenant de déterminer comment cette action divine s'exerce dans l'homme, en d'autres termes d'expliquer les relations de la nature divine et de la nature humaine, en la personne de celui qui les a unies et qui a régénéré la seconde par la première. C'est là l'œuvre des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, un aveu d'impuissance masqué sous le couvert d'une superbe assurance, puisqu'elle consiste à juxtaposer tout simplement les deux termes du problème, complète nature divine, d'une part, complète nature humaine d'autre part, en une seule et même personne à la fois divine et humaine, mais sans même essayer d'expliquer le mode de relation entre ces deux natures.

Il aurait fallu aller jusque là pour nous faire saisir sur le vif la nature du problème, ramené à des éléments précis par la concentration des deux termes en une seule et même personne humaine, en qui la philosophie chrétienne a résumé le divin et l'humain. Nous aurions ainsi reconnu plus aisément l'unité essentielle de cette longue évolution de l'esprit humain qui va d'Héraclite au Concile de Chalcédoine. Malgré qu'entre le Logos d'Héraclite et le Logos incarné des Pères du ve siècle, il n'y ait à première vue qu'une simple homophonie, la continuité de l'effort accompli par l'esprit grec, avant le christianisme comme après son union avec la tradition chrétienne primitive, aurait apparu plus clairement et nous en aurions mieux apprécié l'unité fondamentale.

Tel qu'il est, toutefois, ce second volume contient déjà beaucoup de matière. Dans un premier chapitre l'auteur décrit, la première Logosophie chrétienne, les premières traces de l'influence de l'esprit grec ou alexandrin sur la pensée chrétienne naissante, chez saint Paul, dans l'Épître aux Colossiens, dans celle aux Hébreux, dans l'Apocalypse canonique. Je crains que dans ce chapitre M. Aall n'ait subi les conséquences de ses études trop exclusivement helléniques et n'ait pas dégagé, autant qu'il aurait fallu, les éléments de spéculation juive palestinienne qui pénétrèrent dans le christianisme proprement évangélique

dès la première heure et qui y fermentèrent concurremment avec ceux de provenance alexandrine. L'idée de l'inaccessibliité de Dieu, par exemple, n'est pas seulement alexandrine ; elle avait cours aussi dans les écoles rabbiniques ; c'était une conséquence naturelle de l'exaltation progressive du Dieu unique, du Dieu saint absolument transcendant. La notion du second Adam, en réserve dans le ciel jusqu'au moment fixé par Dieu pour son apparition sur la scène de l'histoire, celle du Messie justicier et régénérérateur, la conception des archanges et des anges comme exécuteurs des hautes œuvres de l'Éternel, tout cela et beaucoup d'autres choses encore est bien authentiquement juif. En pénétrant dans le monde hellénique ces idées ont assurément subi des transformations, mais leur nature originelle n'a pas disparu. J'ai assez fréquemment insisté sur la part considérable de la philosophie judéo-alexandrine dans la première spéculation chrétienne pour ne pas être suspect de mauvais vouloir à l'égard de la thèse préconisée par M. Aall. On m'a mainte fois reproché de vouloir retrouver du Philon partout. Raison de plus pour faire des réserves lorsque, par la méconnaissance des facteurs proprement juifs de la première pensée chrétienne, on risque de compromettre ce qu'il y a de réellement fondé dans la thèse qui rattache à la philosophie judéo-alexandrine les principaux éléments de la théologie chrétienne à ses origines.

Le second chapitre est consacré à l'Évangile de Jean. Ici encore, tout en étant d'accord avec M. Aall sur les points essentiels, j'aurais des objections à faire valoir. Il admet l'hypothèse de M. Harnack qui attribue l'Évangile et les Épîtres de Jean à Jean le presbytre. J'ai montré dans mon ouvrage *Le IVe Évangile*, combien cette attribution est invraisemblable. J'aurais aimé à retrouver aussi une analyse plus pénétrante des transformations que la tradition chrétienne a imposées aux conceptions philosophiques de l'auteur alexandrin du IVe Évangile.

Dans un troisième chapitre l'auteur recherche les traces de la doctrine du Logos dans la littérature chrétienne non canonique antérieure aux apologètes. Il y donne d'abord une étude des notions courantes, à cette époque et dans ce milieu, du Pneuma, des Dunameis, des anges et des démons. Ce morceau très intéressant eût été mieux à sa place au début du livre qu'ici où il interrompt la marche régulière du récit. Il semble que l'auteur, arrivé à ce point de son travail, ait eu conscience d'avoir trop écourté au début ce qu'il y avait à dire sur les spéculations juives relatives à ces êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, qui sont en quelque sorte la monnaie du Logos. Il semble aussi avoir voulu combler

une lacune qui est très regrettable : l'omission d'une étude sur le rôle du Logos dans les principaux sytèmes gnostiques. Il allègue que le gnosticisme n'a pas d'unité organique et qu'il n'est après tout qu'un hors d'œuvre dans le développement de l'Église (p. 174, note). Mais, même si l'on consent à lui accorder ces thèses (ce qui me paraît excessif) il n'en reste pas moins que les doctrines gnostiques sont pour nous des témoignages très précieux de l'état d'esprit qui régnait dans une partie de la société où le christianisme a recruté un grand nombre de ses adhérents, depuis la fin du Ier jusqu'au milieu du IIe siècle. A ce titre on ne saurait trop reconnaître l'importance que présente leur étude pour s'expliquer la formation de la théologie chrétienne. Si chacun des systèmes gnostiques pris en particulier n'a guère exercé d'action sur elle, on peut affirmer que l'état d'âme gnostique a exercé sur elle une influence considérable. La submersion partielle de la doctrine du Logos sous le flot des éons dans les systèmes gnostiques est un phénomène très intéressant de l'évolution même de l'idée du Logos dans la chrétienté hellénique. Après tout, cette multiplication des intermédiaires entre le Dieu inaccessible, absolu, intangible, et le monde mauvais, était pour le moins aussi logique que la concentration de toute l'action divine en une seule incarnation du Logos. Il y a là une phase de l'évolution spirituelle qui a été une période de crise pour la doctrine chrétienne du Logos et dont M. Aall n'a pas tenu suffisamment compte.

« Si dans l'histoire de l'idée du Logos, le quatrième évangéliste peut être comparé à Héraclite, les apologètes sont le pendant des Stoïciens. Entre lui et eux, comme entre Héraclite et les Stoïciens, il y a une période intermédiaire durant laquelle l'idée se répand, mais sans que le concept reçoive de développement » (p. 236). L'observation est juste; la théologie du IVe évangile ne prévalut qu'après un temps assez long. Une nouvelle étape fut franchie par les apologètes. M. Aall leur consacre son quatrième chapitre. Ils sont les premiers chrétiens qui, tout en restant dans la communion de l'Église générale, se proposent de justifier scientifiquement la croyance chrétienne aux yeux des païens cultivés de leur temps. En eux un nouveau contact s'établit entre la philosophie grecque et le christianisme. M. Aall montre fort bien comment celui d'entre eux que nous connaissons le mieux, Justin Martyr, a puisé dans la philosophie hellénique bien plutôt que dans le IVe évangile sa doctrine du Logos (p. 249). Mais, par une étrange contradiction, il prétend également nous faire accroire que Justin a utilisé le IVe évangile comme un témoignage apostolique (p. 244 et suiv.). Comment

M. Aall ne voit-il pas que si Justin avait admis cet évangile comme le témoignage apostolique fidèle de l'enseignement de Jésus, il en aurait fait la base même de son argumentation et ne se serait pas borné à utiliser deux ou trois expressions qui sont peut-être johanniques! Justin a peut-être connu le IVe évangile, mais il ne l'a certainement pas considéré comme un témoignage apostolique autorisé.

Mais plus encore que chez les apologètes proprement dits, c'est chez les docteurs de l'École d'Alexandrie, chez les Clément et les Origène, que l'alliance entre la philosophie grecque et la théologie chrétienne s'accomplit. Après avoir recherché (ch. v) ce que devient la doctrine du Logos chez les écrivains chrétiens qui combattent surtout l'hérésie (Méliton, Irénée, l'auteur de l'Épitre à Diognète, Tertullien, Hippolyte) notre auteur s'attaque aux Alexandrins chrétiens (ch. vi) et il termine par un septième chapitre sur la doctrine du Logos après Origène. M. Aall n'a pu avoir connaissance du beau travail de M. E. de Faye sur *Clément d'Alexandrie* que pendant l'impression de son livre.

Suivre l'auteur dans chacun de ces chapitres, si nourris, et discuter les assertions qui me paraissent contestables au milieu de quantité d'autres auxquelles je souscris volontiers, m'entraînerait à la composition d'un véritable mémoire. L'auteur touche à tant de sujets et déploie partout une si grande abondance de renseignements, que l'on devrait reprendre à sa suite chaque question étudiée pour pouvoir discuter fructueusement avec lui. Ce que je tiens à faire ressortir, en terminant, c'est que presque partout il a travaillé de première main, ne se contentant pas d'utiliser les résultats acquis par d'autres, mais étudiant et analysant par lui-même les nombreux écrits helléniques ou chrétiens qui lui fournissent les matériaux de son histoire. Il y a là un effort très considérable, auquel il me semble que l'on n'a pas suffisamment rendu justice dans la presse scientifique. Dans une œuvre aussi vaste, il n'est pas permis de méconnaître la valeur de l'ensemble parce que, sur certains points, l'auteur a fait fausse route. Elle pourra être reprise, corrigée, complétée. Mais telle qu'elle est, elle place M. Anathon Aall au premier rang des jeunes maîtres de l'histoire religieuse et philosophique de ce commencement de siècle, parce qu'il ne s'est pas contenté de s'épuiser en petites monographies, mais qu'il a eu la puissance d'esprit et l'ampleur de recherche scientifique nécessaires pour produire une œuvre d'ensemble, d'une facture solide et construite suivant les exigences d'une méthode précise et rigoureuse. Sa place est marquée désormais dans le haut enseignement de son pays.

JEAN RÉVILLE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

F. Delitzsch. — **Babel und Bibel.** — Leipzig, Hinrichs, 1902; in-8, 52 pages.

Conférence donnée à Berlin, le 13 janvier 1902, devant la *Deutsche Orient. Gesellschaft*, et répétée au palais royal le 1er février, sur le désir de S. M. Guillaume II. M. *D.* y présente un aperçu lucide et méthodique, très simple aussi et très général, des contributions fournies par l'assyriologie à l'exégèse biblique. Le texte est orné de cinquante illustrations dont les motifs sont depuis longtemps vulgarisés, mais qui ne laissent pas d'être ici à leur place. Les spécialistes, ou même les personnes quelque peu au courant des découvertes assyriologiques et de l'exégèse, ne trouveront rien de nouveau dans cette publication, qui a néanmoins sa valeur comme résumé de ce que l'on sait, et pour ceux qui ne savent pas. Certaines assertions sont un peu déconcertantes: par exemple, que l'hypothèse de M. Suess sur le déluge est démontrée, et que le déluge chaldéen veut être un vrai cyclone, un ras de marée comme on n'en avait jamais vu; que le monstre Tiamat, dont Marduk emploie les deux moitiés à faire le ciel et la terre, pourrait bien être le serpent d'Éden; que le vieux mot sémitique usité pour désigner la divinité, *ilu*, signifiait « but », et que ce But ne pouvait être qu'unique. Voilà une étymologie bien suspecte, et une déduction bien risquée!

Alfred Loisy.

Rob. Brown. — **Researches into the origin of the primitive constellations of the Greeks Phoenicians and Babylonians**, t. II. — Londres, Williams and Norgate, 1900, xx-161 pages, in-8.

M. Brown a montré dans un précédent volume, où, par malheur, la justesse générale de sa thèse était déparée par d'étranges arguments, que la carte du ciel des astronomes helléniques avait des modèles chaldéens. Le deuxième volume a pour objet de dresser la carte chaldéenne, de faire l'inventaire des constellations nommées, de les identifier autant que possible avec les nôtres et d'expliquer, si faire se peut, l'origine et la formation des figures.

C'est en tant qu'il atteint ce dernier objet ou qu'il s'en approche que le travail de M. Brown touche aux études religieuses et doit être signalé ici. On peut relever au cours de l'ouvrage nombre d'observations qui se rattachent à

cette préoccupation. L'auteur les a groupées dans un chapitre final. Les figures des constellations ne sont pas des inventions immédiates et spéciales. Elles ont été puisées dans un trésor d'images mythiques. Ces images sont pour M. Brown des mythes du soleil et de la lune. Leur répartition sur la voûte céleste est un phénomène semblable à celui qui se passe lorsque les anciens dieux solaires sont attachés à des étoiles. Les images s'imposent à tel point qu'on les trouve redoublées sans raison spéciale : doubles Gémeaux, double berger (Arcturus et Orion-Tammuz = *Sib-zi-an-na*), etc.; le phénomène du redoublement est même érigé en loi par M. Brown.

Le catalogue des étoiles identifiées à Dilbat, p. 150-159, nous revèle tout un travail de classification, de rapprochement des astres en raison de leur position et des vagues idées qui s'y attachent, travail de nature à compliquer le schème primitif de distribution des images. Celles-ci se répartissent dans les cadres de la carte céleste et varient avec les divisions adoptées. Le chapitre XI (p. 59-157) nous présente un zodiaque lunaire de trente signes antérieur au zodiaque solaire et que les astronomes tâchèrent, au témoignage de Diodore (II, 90-317), d'accorder avec lui. Un des plus intéressants résultats du travail de M. Brown est son essai de restitution d'une carte céleste connue par trois fragments. Autour du pôle rayonnent douze segments contenant chacun trois constellations, une septentrionale, une zodiacale et une méridionale; à chaque segment correspond un mois.

Si l'on considère le nombre des menus détails identifiés, le travail de M. Brown marque un progrès considérable sur ceux de MM. Hommel et Hansen. Mais il a soin de nous mettre en garde contre un excès d'exigence et de ne pas nous permettre des certitudes mathématiques. Le nombre des rapprochements du sumérien avec le turc et autres langues touraniennes suffirait pour nous mettre en défiance. Il est regrettable de le voir emprunter aux vieux livre de M. Sayce des traductions qui ne sont plus au point (p. 1, p. 60). M. Brown semble manquer de patience et toujours vouloir trop prouver.

Il voit dans les tablettes dites de Nergal (tablette de bronze derrière laquelle se dresse un léopard), une représentation du ciel. Sait-il que cette figure a été interprétée de la même façon, mais avec beaucoup plus de détail par M. Stucken dans le 2e fascicule des *Astralmythen* ?

H. Hubert.

J. Mathew. — **Eaglehawk and Crow. A study of Australian Aborigenes.** — Londres, D. Nutt, 1900, XVI-288 pages, in-8°.

Le titre met en vedette le trait fondamental de l'organisation des tribus australiennes, à savoir la division en classes exogamiques; il réunit les noms portés par les deux classes, et connus de bonne heure, chez les indigènes de la vallée du Murray. Comme l'indique le sous-titre c'est une étude générale faite d'apres les documents connus. Elle n'apporte de détails nouveaux que sur les

Kabis du Queensland. Mais le livre de MM. Spencer et Gillen fait tort à celui de M. Mathew. D'ailleurs l'étude des phénomènes religieux passe ici au second plan. Les fêtes, les *corroborees* sont mentionnées dans un chapitre sur l'art. La magie est plus généreusement traitée. Chez les Kabis elle ressemble en gros à ce qu'elle est chez les Aruntas. Le magicien dispose de talismans assez semblables. Il est censé faire sortir de son corps des cailloux, chez les Aruntas, une corde, chez les Kabis, qui représentent et permettent de mesurer un pouvoir. De part et d'autre l'instruction est semblable. On devient sorcier en allant dormir sur le bord d'une mare où gît l'arc-en-ciel. L'arc-en-ciel joue le rôle des *Iruntarinia* de Spencer et Gillen. Quelle que soit sa fonction dans la nature, c'est l'esprit ancestral de la tribu. Ici il semble unique, là-bas multiple. Mais cette unité et cette multiplicité nuageuses finissent par s'identifier. L'arc-en-ciel entraîne le candidat au fond de l'eau, il lui propose un marché et lui vend de la corde magique contre des cailloux. — Le totémisme est omis.

L'auteur n'explique point le caractère religieux des règles d'exogamie ni des autres institutions matrimoniales de la tribu. L'exogamie pour lui vient de ce que les tribus mal pourvues de femmes en ont enlevé à d'autres tribus. L'accident est devenu la règle. En général M. Mathew tend à voir dans les institutions des faits fortuits répétés, régularisés et reproduits indéfiniment. Il a repris et mis en lumière ce principe de critique dans un mémoire qu'il envoya au Congrès d'Anthropologie de 1900. Pour lui les invasions, les luttes des tribus sont nées des états de fait que les institutions ont simplement régularisés. Ici il prétend nous donner un tableau des divers mouvements de peuples, Papous, Dravidiens, Malais, d'où résulte l'aspect ethnographique actuel de l'Australie. Tout ceci échappe à notre critique ainsi que toute la partie linguistique du livre fort développée, que nous signalons pour mémoire.

H. HUBERT.

ANTOINE CABATON. — **Nouvelles Recherches sur les Chams.** — Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. — Paris, Leroux, 1901, 211 p.

Les découvertes épigraphiques de M. Aymonier ont rendu à l'histoire le passé glorieux du Çampâ, qui compta jadis parmi les grands États de l'Indo-Chine et qui représenta avec honneur pendant dix siècles et plus la civilisation de l'Inde brahmanique sur les confins extrêmes du monde chinois. Héritiers déchus d'une gloire qu'ils ignorent, les Chams d'aujourd'hui vivent ou plutôt s'éteignent dispersés en Annam, au Cambodge et sur plusieurs points du Siam. La nouvelle *École Française d'Extrême-Orient* ne pouvait manquer d'arrêter son attention sur ces reliques misérables. Un pensionnaire de l'École, M. Cabaton, s'est établi pendant plusieurs mois au milieu des Chams du Binh-Thuan et il y a recueilli les matériaux qu'il offre maintenant au public. M. Cabaton est un esprit curieux, éveillé, initié aux études les plus variées, et qui collectionne avec à

ième fraîcheur de passion les minéraux, les plantes et les langues. Son intérêt ue tout sollicite s'étend sur tout au risque de se disperser. De là l'allure prime- autière de ce docte ouvrage où défilent successivement les divinités mascu- nes et féminines des Chams, le personnel sacerdotal et magique, les fêtes eligieuses, des notes anthropologiques, des remarques linguistiques, des prin- ipes de lecture et d'écriture chames et des textes religieux en cham accom- agnés de traduction. C'est presque une encyclopédie des Chams. M. Cabaton 'a pas eu même le courage d'en exclure tout à fait les Chams musulmans ; sans ur accorder une large part, il n'a pas négligé les déserteurs du brahmanisme ntique, convertis à un Islam aussi vague que le reste de leurs notions. Les hams kaphirs ou jâts, comme ils se nomment eux-mêmes, restés plus fidèles la tradition de leurs pères, n'en professent pas moins un hindouisme bien bâtardi. Les Prières des grandes Fêtes, publiées par M. Cabaton, reflètent xactement les destinées de leur religion : les prêtres grossiers de ces commu- autés moribondes, détachées depuis tant de siècles du tronc brahmanique, ontinuent à réciter de pieux grimoires où un sanscrit à demi méconnaissable lterne avec du cham ancien. La première prière débute ainsi : « Nĩ çvattik idhik I nĩ harĕi adit debatâ takrö dĩ tapuṅ patiḥ mörjaḥ kañik... M. Cabaton traduit : Ici bonheur, succès. Le dimanche, les divinités veulent des boulettes le pâte, etc... Comme il arrive souvent dans l'Inde même, l'alphabet sanscrit, lassé à la manière des grammairiens, est incorporé parmi les formules ma- giques dont il est l'élément fondamental.

M. Cabaton n'a pas pu traduire tous ces textes, et on ne saurait s'en étonner, ar le secret de la langue sanscrite s'est éteint depuis longtemps parmi les hams ; les interprétations proposées par les indigènes, en réponse aux ques- ions de M. Cabaton, sur les points où notre contrôle peut s'exercer, démontrent rop clairement que la tradition authentique est morte. Les formules et les rières traduites par M. Cabaton, en partie à l'aide du cham moderne, en partie ur la foi des indigènes, ne se présentent dans ces conditions que comme des entatives incertaines, comme un simple essai de déchiffrement.

M. Cabaton est peut-être porté à s'exagérer les rapports de la religion chame ctuelle avec l'hindouisme ; son inventaire des « survivances » (p. 8 et 9) signale ien des ressemblances qui sont loin d'imposer l'hypothèse d'un emprunt, omme « les oblations au feu, l'horreur des fautes rituelles, la coutume d'inviter dieux individuellement à venir consommer les offrandes, etc. « La seule idente est l'adoration du linga et du taureau de Çiva (sous le nom de Kapila lieu de Nandi). Les divinités chames ne sont que des ombres falotes, sans its ni légendes ; aussi le prêtre a-t-il moins d'importance que le devin (möd-) et la prophétesse (pajâ). Le cérémonial des fêtes que décrit M. Cabaton ticipe aussi de la magie plus que de la religion, et tout particulièrement la herche du bois d'aigle. Le volume est illustré de photographies et de dessins ginaux.

SYLVAIN LÉVI.

ALEXANDRE BÉNAZET. — **Le théâtre au Japon.** Contribution à l'étude comparée des littératures. — Paris, E. Leroux, 1901. In-8°, v-302 p.

Bien que rien ne l'indique dans le titre, l'ouvrage de M. Bénazet présente un réel intérêt pour tous ceux qui s'occupent de l'histoire des religions. L'auteur part de ce principe que l'idée religieuse a surgi dès que l'homme s'est essayé à penser; aussi la littérature de tous les peuples reste-t-elle unie à la religion par des liens étroits. « L'art dramatique, à ses débuts, tira sa substance et sa chaleur des cérémonies religieuses. » Et voici qu'au Japon, comme dans l'Inde ou en Perse, l'art de la scène se forme et grandit dans les cérémonies du culte. Hiératique à l'origine, l'art dramatique national japonais est resté hiératique; c'est le drame sacré ou *nô*; puis le drame profane naît et se développe: c'est le *shibaï*; de véritables mystères sont représentés, aujourd'hui encore, sous le nom de *Matzouri*. Telle est, brièvement exposée, la thèse de M. Bénazet.

L'ouvrage se divise en cinq parties : Matzouri et mystères; — Drame sacré; — Drame profane; — Les procédés littéraires; — La pratique du théâtre. De bonnes illustrations ornent le volume et en rendent la lecture plus attrayante. De nombreuses monographies ont déjà été écrites sur le théâtre japonais, le livre de M. B. est le premier ouvrage un peu général sur la question; le premier qui prétende la traiter d'un point de vue scientifique. Pour arriver à ce résultat, M. B. a dû dépouiller une quantité respectable de documents, soit français, soit étrangers, et il y a lieu de le remercier et de le féliciter d'avoir entrepris cette tâche et de l'avoir menée à bonne fin. M. B. traite la question surtout au point de vue littéraire; ce n'était pas une raison pour négliger, comme de parti pris, la chronologie, qui n'est décidément pas serrée d'assez près. Peut-être aurait-il dû insister davantage sur le théâtre contemporain, et sur les relations qu'il pourrait y avoir eu entre le théâtre de l'Inde et celui du Japon par l'intermédiaire de la Chine.

Encore que l'esprit humain soit le même partout, on ne saurait nier certaines influences, certains apports de peuple à peuple. Si isolé que soit le Japon dans son archipel, il a bien subi de Chine et de Corée, des influences religieuses et artistiques. Le théâtre serait-il seul à devoir le jour à une génération purement spontanée ?

Le théâtre japonais, en sortant de la légende, en reniant le caractère religieux primitif pour faire place à la peinture des caractères psychologiques, présente précisément un stade qui en rappelle de similaires dans les autres théâtres. L'ouvrage de M. B. n'aurait certes pas perdu si l'auteur avait marqué davantage ce passage de l'ancien drame légendaire à la seule peinture des caractères psychologiques.

Le livre de M. Bénazet se recommande aux spécialistes japonisants comme

à ceux qu'intéresse toute question traitée avec la rigueur scientifique moderne. Nul doute qu'il ne fasse son chemin et ne rende service aux érudits comme aux amateurs.

F. Macler.

Alice Gardner. — **Studies in John the Scot (Erigena), a Philosopher of the dark Ages.** — Londres, Henry Frowde, VIII-146 p. 1900.

Alice Gardner, « Lecturer and Associate of Newnham College », à Cambridge, auteur de *Julian the Philosopher* et de *Synesius of Cyrene*, a été surtout amenée à s'occuper de Jean Scot Erigène par l'esquisse de Guizot dans son *Histoire de la Civilisation en France*. Elle a consulté les œuvres de Scot, dans la *Patrologie* de Migne; les ouvrages de Christlieb (*Joh. Scot. Erig., Leben und Lehre*, Gotha, 1860), de Huber (*Johannes Scotus Erigena*, München, 1861), de Poole (*Illustrations of the History of Mediæval Thought*, London, 1884), les collections de Mauguin et de Hefele; Hauréau, Prantl et Ueberweg, dont la dernière édition publiée par Heinze en 1898, lui eût indiqué un certain nombre de travaux récents qu'elle eût consultés avec fruit.

L'auteur ne s'est proposé ni de faire connaître d'une façon complète Jean Scot Erigène et son œuvre, ni de donner à son exposition un caractère strictement historique. Son but; ce fut surtout d'appeler l'attention sur les doctrines religieuses, mystiques ou philosophiques qui peuvent, dans Scot Erigène, intéresser ses compatriotes de Grande-Bretagne et ses contemporains, soucieux des idées philosophiques et surtout théologiques.

Le livre comprend sept chapitres. Dans le premier (p. 1-23), il est question de Jean Scot l'Irlandais, introduisant Denys l'Aréopagite, le Grec, à la cour de Charles-le-Chauve, le Franco-Romain; dans le second, du « Dieu inconnu » (p. 24-45); dans le troisième (p. 46-72), de la querelle sur la Prédestination à laquelle prirent part, à l'occasion de Gottschalk, Hincmar de Reims, Raban Maur, Jean Scot et la plupart des théologiens marquants de l'Occident [1]; dans le quatrième (p. 78-96), du Symbolisque et du Sacrement, de la part de Jean Scot dans la controverse sur l'Eucharistie; dans le cinquième, de l'optimisme de Jean Scot (p. 97-114); dans le sixième, de son subjectivisme idéaliste (p. 115-132); dans le septième, de son influence.

L'auteur amènera, nous l'espérons, quelques-uns de ceux qui auront lu son esquisse, à étudier Jean Scot lui-même. Il serait à souhaiter qu'on le fît enfin d'une manière entièrement objective, en indiquant les questions qu'il s'est posées et les solutions qu'il leur a données, en suivant l'infiltration de ses doctrines dans les penseurs orthodoxes et hérétiques, en remontant aux sources

1. Les critiques ou les compléments que nous proposerions à ce chapitre ne feraient que reproduire, en partie, notre opuscule publié chez Picard, auquel nous croyons plus simple de renvoyer nos lecteurs.

auxquelles il a puisé et en tenant compte, pour tout cela, des côtés theologiques et philosophiques de son œuvre. Que de questions restent obscures ! Comment les écoles d'Irlande ont-elles pu former un homme qui écrivait le latin avec une élégance et une éloquence des plus remarquables, qui composait des vers grecs et qui traduisait le Pseudo-Denys l'Aréopagite ? qui pensait avec une liberté telle que les plus hardis de ses successeurs ne l'ont pas dépassé, là où ils ont fait la part la plus grande à la raison ? Comment Jean Scot a-t-il terminé sa vie ? Comment ses livres, cependant suspects, se sont-ils conservés dans les monastères et pourquoi ont-ils exercé une si grande influence ? En quelle mesure ont-ils contribué à l'élaboration des doctrines de Bérenger comme de Heiric et de Remi d'Auxerre, des Amauriciens et des mystiques, comme des panthéistes modernes ? Comment Jean Scot Erigène a-t-il pu se croire catholique et être considéré comme tel, en se laissant guider presque uniquement par la raison ? Voilà ce qu'il faudrait mettre en une pleine lumière [1] pour que nous puissions comprendre le développement de la philosophie et de la théologie du IXe au XVe siècle, nous rendre un compte plus exact de leurs origines helléniques et anciennes, saisir plus complètement leur action sur la formation de la philosophie moderne et les transformations de la théologie chrétienne.

FRANÇOIS PICAVET.

E. A. STÜCKELBERG — **Geschichte der Reliquien in der Schweiz.** Mit 40 Abbildungen. CXVI-324 pages, in-8, 10 francs. — Publications de la société suisse des traditions populaires. Zurich, Emil Cotti, 1902.

La clarté, la précision, sans parler de l'exactitude, recommandent l'étude que M. Stuckelberg consacre à l'histoire des reliques, en Suisse.

Son livre est divisé en trois parties. La première traite des *sources* : authentiques, inscriptions, récognitions, consécrations, et autres attestations relatives aux reliques ; catalogues, calendriers, index de reliquaires, etc. ; lettres qui accompagnent les demandes ou les envois ; écrits d'origine diverses (fêtes, processions, translations) ; collections de documents, telles qu'il s'en forma à partir du XVIIIe siècle.

La seconde partie forme un véritable traité sur les *reliques*. L'auteur résume très succinctement les notions communes que suppose l'usage de son livre ; analyse en gros les idées de sainteteté, de canonisation, de culte ; traite de l'origine, du caractère et de l'authenticité des reliques ; — de leur conservation ; — des différentes formes de reliquaires ; — de la vénération qu'on leur témoi-

1. Il va sans dire qu'il y aurait beaucoup à reprendre, chez ceux qui ont étudié Jean Scot, mais il faudrait dégager les bonnes choses qu'ils ont historiquement établies des affirmations à tendance systématique, qu'il s'agisse d'ailleurs des théologiens ou des philosophes.

gne. Ce petit résumé, en raison de sa brièveté et de sa précision, est fort précieux.

En dernier lieu, vient un *regeste* contenant 1.954 numéros. C'est l'énumération, dans l'ordre chronologique, depuis 381-390 jusqu'à la nuit du 25 au 26 mars 1901, de tous les faits concernant ou constituant l'histoire des reliques : « invention » des corps des martyrs d'Agaune par Théodore d'Octodurum, ou bris de reliquaires à Vitznau, dédicace d'une église à Saint-Maurice, translations, voyages à des tombeaux miraculeux, etc... C'est un répertoire inépuisable, et commode à consulter, de mille faits révélateurs de la vie religieuse populaire suisse. — Souhaitons que les autres volumes de la collection aient la même valeur que celui-ci.

ALBERT DUFOURCQ.

EDUARD KÖNIG. — **Fünf neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament, mit einem Exkurs über die Paradiesesfrage.** — Berlin, Reuther und Reichard, 1902 (78 p.).

L'opuscule de König est un écrit polémique dirigé contre Hommel, et qui intéresse beaucoup plus la géographie que l'histoire des religions. Nous n'en donnerons qu'un très bref compte-rendu ; l'exégèse d'ordre géographique à laquelle le travail est consacré entre dans les détails les plus compliqués et les plus minutieux. Il nous est impossible de suivre l'auteur sur ce terrain ; qu'il nous suffise de dire que d'une manière générale nous sommes d'accord avec lui et que nous repoussons les interprétations, souvent sujettes à caution, proposées par Hommel.

Le point de départ de l'opuscule de König est le travail de Hommel intitulé : « Vier neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament, nebst einem Nachtrag : die Vier Paradiesesflüsse in altbabylonischer und altarabischer Ueberlieferung ».

Les cinq noms de pays ou séries de noms géographiques arabes sont les suivants :

1° 'Aššûr. — Les Aššûrîm sont une population arabe, qui est une branche de la tribu de Dedân (*Gen.*, xxv, 3). Selon Hommel, 'Aššûr de l'Ancien Testament est identique à 'A'šûr des inscriptions, qui était situé au nord de l'Arabie. Cet auteur met en étroite relation 'Aššûr avec le nom de tribu israélite 'Ašer, avec les mots Šûr (désert de Šur, etc.), Gešûr, etc. — On sait que dans l'Ancien Testamement 'Aššûr désigne l'Assyrie.

2° Moṣar, Muṣrân. — Ce nom de localité arabe, mentionné à plusieurs reprises dans les inscriptions minéennes est identifié par Hommel à Midian (Madian). Dans un certain nombre de passages de l'Ancien Testament, le mot Misrajim (Égypte) doit être entendu, toujours d'après Hommel, dans le sens de pays

de Moṣur. Dans d'autres textes bibliques où Miṣrajim aurait été mis fautivement pour Muṣrân, il est question d'un certain cours d'eau.

3° Noms de fleuves méconnus dans l'Ancien Testament. — Wâdi Sirhân (Sichor Miṣrajim, etc.), Wâdi el-'Arîš (Nâchal Miṣrajim), etc.

4° Kûš ou Kôš. — C'est, d'après Hommel, une région de l'Arabie centrale ignorée jusqu'à présent dans l'Ancien Testament, et qui y serait citée cependant dans de nombreux passages. — On sait que Kûš, dans l'ancien Testament, désigne les populations du sud de l'Égypte et l'Éthiopie, et que de Kûš descendent aussi les populations arabes de Saba, Chawila, etc. (*Gen.*, x, 7).

5° Aribi-Jareb. — Hommel voit dans deux passages d'Osée (v, 13, x, 6) où il est question du Royaume de Jareb, le royaume d'Aribi; les inscriptions cunéiformes nous parlent des reines d'Aribi; la reine de Seba, qui visita Salomon, aurait été une reine d'Aribi.

6° Voici maintenant ce qu'il faut entendre, d'après Hommel, par les quatre fleuves du Paradis : le Pišon est le Wâdi Dawâsir (Arabie centrale); le Gichon est le Wâdi er-Rumma; le Chiddèqel (le Tigre) est le Wâdi Sirhân; quant au quatrième fleuve, Hommel veut bien admettre qu'il s'agit de l'Euphrate.

Comme on le voit par ce bref aperçu, le travail de Kœnig ne touche que très indirectement à l'histoire des religions; c'est une étude très consciencieuse et très judicieuse d'exégèse géographique. Il ne rentrait pas dans le cadre de cette Revue d'exposer les longues et savantes réfutations des points de vue de Hommel par Kœnig.

Édouard Montet.

CHRONIQUE

FRANCE

Congrès de Hanoï. — Tandis que le XIIIe Congrès international des Orientalistes tiendra ses assises à Hambourg, au commencement de septembre, dans les conditions que nous avons fait connaître précédemment, le gouvernement de l'Indo-Chine a pris l'initiative hardie et, sans aucun doute, féconde, de convoquer en Extrême-Orient même un *Congrès international des Orientalistes*, à *Hanoï*, du 1er au 6 décembre 1902. Il y a là une occasion unique pour les savants qui ne connaissent l'Extrême-Orient que par les livres, d'entrer en contact direct avec les populations de race chinoise et annamite. Les conditions de participation à ce Congrès sont, en effet, exceptionnellement favorables. Voici les dispositions que nous communique le Comité d'initiative présidé par M. E. Senart, de l'Institut :

« Comme suite à notre première circulaire, nous avons l'honneur de vous communiquer les articles suivants de l'arrêté de M. le gouverneur général de l'Indo-Chine qui fixe les conditions dans lesquelles s'ouvrira et se tiendra du 1er au 6 décembre 1902, *le Congrès international des Orientalistes de Hanoï* :

« Art. 6. — Les membres du Congrès délégués officiellement par les gouvernements, administrations, sociétés et corps savants, recevront une réquisition qui leur donnera droit au passage gratuit, nourriture comprise, en première classe, sur les lignes maritimes françaises conduisant en Indo-Chine.

« Cette réquisition leur sera délivrée, sur la présentation de leurs cartes de délégués, au service colonial, à Marseille, ou dans les consulats français des ports d'embarquement.

« Art. 7. — Les adhérents au Congrès sans délégation officielle recevront une réquisition qui leur donnera droit à une réduction de 33 0/0 applicable aux prix de transport et de la nourriture sur les lignes maritimes françaises conduisant en Indo-Chine.

« Art. 8. — Les cartes de délégués et d'adhérents seront délivrées par les comités d'initiative et d'organisation, aux conditions qui seront fixées par ces deux comités.

« Art. 9. — Les délégués ou adhérents se rendant des ports de l'Amérique du Nord en Indo-Chine par le Japon, recevront à Yokohama leur réquisition

de passage. Arrivés à destination, ils seront remboursés de leurs frais de voyage entre leur port d'embarquement et Yokohama, savoir, les délégués en totalité et les adhérents dans la proportion de 33 0/0. Les frais de leur voyage de retour leur seront payés, avant leur départ, dans les mêmes conditions.

« Art. 10. — Des circulaires des Comités d'initiative et d'organisation détermineront les détails d'exécution des présentes dispositions.

« La cotisation, obligatoire pour tous les membres, est fixée à 20 francs; elle donne droit aux Comptes-rendus du Congrès. — M. Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris, a été désigné pour être le trésorier et l'éditeur du Congrès.

« Les adhésions des membres du Congrès, désireux de profiter des facilités accordées pour le voyage, par le gouvernement général de l'Indo-Chine, devront parvenir à M. Henri Cordier, 54, rue Nicolo, Paris (16e), *avant* le 31 août 1902.

« La date exacte du départ de Marseille, qui aura lieu au commencement de novembre, sera ultérieurement fixée.

« Au cas où vous auriez des observations à nous soumettre ou des questions à nous adresser, nous vous prions d'entrer en rapport avec l'un des deux secrétaires du Comité d'initiative :

« M. Henri Cordier, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, Paris (16e).

« Et M. Louis Finot, directeur de l'École française d'Extrême-Orient, Saïgon ».

***

La Revue Franco-Musulmane et Saharienne, dont le premier numéro a paru le 5 mai, comble une des lacunes les plus fâcheuses de notre presse périodique. La grande majorité de nos compatriotes sont d'une déplorable ignorance en tout ce qui concerne les nombreuses populations mohamétanes soumises à la domination française. Nous avons cherché maintes fois dans notre Revue à développer l'étude scientifique de l'Islam et, grâce à la précieuse collaboration d'hommes comme René Basset, Goldziher, Snouck-Hurgronje, Clément Huart, Doutté, Édouard Montet, etc., nous avons pu contribuer au progrès des études islamiques dans notre pays. Mais une revue comme la nôtre s'adresse nécessairement à un public restreint, capable de s'intéresser à des travaux purement scientifiques et désintéressés. La *Revue Franco-Musulmane et Saharienne* a un but plus pratique et, à la condition de prendre ses documents auprès d'hommes vraiment compétents et accoutumés à la méthode scientifique, elle pourra rendre de grands services en vulgarisant le résultat de leurs recherches et en le rapprochant des expériences faites sur le terrain économique et social par les hommes politiques et les hommes d'affaires familiarisés avec les populations de l'Islam.

Les fondateurs de la nouvelle revue définissent en ces termes le but qu'ils se proposent; ils veulent :

1° Etudier le monde musulman dans son organisation politique et religieuse;

2° Rechercher les voies et moyens de faire évoluer nos sujets musulmans dans la voie du progrès, en respectant leurs croyances et leur religion, et en conciliant leurs intérêts avec notre domination toute de tolérance et d'humanité;

3° Faire ressortir le haut intérêt que nous avons à utiliser les chefs religieux, préalablement gagnés à notre cause, pour l'organisation et l'administration directe des pays musulmans ou de religion islamique placés sous notre domination ou relevant de notre sphère d'influence.

La 1re livraison contient un article de M. Étienne, député, sur La France comme puissance musulmane; une étude de M. X. Coppolani sur l'Action religieuse musulmane dans le sud-ouest africain; une notice de M. Paul Carcassonne sur les Maures et les Touareg.

Le prix de l'abonnement est fixé à 15 fr. par an pour la France et ses colonies, à 18 fr. par an pour l'étranger. L'adresse de la Revue est 5, Square de l'Opéra, Paris. L'administrateur est M. Louis Pelatan.

***

Ch. V. Langlois. L'Inquisition d'après des travaux récents (Paris, Bellais, in-8 de 141 p.). — Tout le monde s'intéresse à l'histoire de l'Inquisition, mais tout le monde n'a pas le loisir nécessaire pour lire avec fruit les nombreux travaux qui lui ont été consacrés à la fin du XIXe siècle, notamment par MM. Molinier, Frédéricq, Lea, Tanon, etc. M. Ch. V. Langlois a donc rendu service à tous ceux qui ne sont pas historiens de profession en résumant ce que ces travaux récents nous apprennent sur les origines et la procédure de l'Inquisition au moyen âge. Il l'a fait en historien qui sait se placer au point de vue des hommes dont il retrace les actes et s'identifier en esprit avec la société dont il s'occupe. Peut-être, cependant, eût-il été préférable de ne pas oublier qu'en écrivant pour le grand public l'historien ne doit pas complètement perdre de vue le temps où il écrit, au bénéfice du temps qu'il décrit. M. Langlois nous montre bien que l'intolérance et l'étroitesse de l'esprit sectaire, d'où procède l'Inquisition du moyen âge, existent encore de nos jours et que beaucoup des plus ardents contempteurs de l'Inquisition ne seraient pas éloignés de commettre les mêmes excès s'ils étaient absolument libres de réaliser leurs désirs. Mais il y aurait lieu de montrer pourquoi les haines sectaires, aussi violentes aujourd'hui qu'autrefois, ne peuvent plus produire les mêmes résultats monstrueux. A force d'expliquer l'Inquisition du moyen âge, l'historien finit par laisser à son lecteur l'impression que les inquisiteurs ne faisaient, après tout, que choses normales et que leur action n'a pas été aussi néfaste à la société chrétienne occidentale qu'un vain peuple le pense. A force de vouloir être impartial on risque de devenir injuste et de laisser au lecteur insuffisamment informé l'impression que les procédés de l'Inquisition sont tout ce qu'il y a de plus légitime. Telle n'est as-

rément l'intention de M. Langlois. Pour le grand public l'historien doit d'abord exposer les faits en les replaçant aussi fidèlement que possible dans leur milieu social et moral, mais il doit ensuite les juger au point de vue du lecteur moderne, d'une façon impartiale sans doute, c'est-à-dire sans se laisser influencer par les passions du jour, mais suivant les exigences de la raison et de la conscience contemporaines. Sinon, la perspective est faussée pour le lecteur.

Grâce à M. *Salomon Reinach* nous avons maintenant en une bonne traduction française le bel ouvrage de *Henri Charles Lea, L'histoire de l'Inquisition au moyen âge* (t. I, 1900; t. II, 1901, Paris. Société nouvelle de librairie), précédé d'une introduction par M. Frédérieq. Treize cents pages, c'est un gros morceau. Mais personne n'aura perdu son temps à lire cette histoire, si complète, si largement documentée. M. Lea a été accusé par les uns d'avoir été animé d'intentions hostiles envers l'Église, par les autres d'avoir été trop indulgent pour elle. Il en conclut, dans une lettre adressée à M. Reinach, qu'il a été impartial. Ce n'est pas sa faute, si les faits parlent d'eux-mêmes. La traduction française a été faite sur un texte revisé et complété par l'auteur. Elle a donc la valeur d'une nouvelle édition de l'ouvrage original.

***

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du* 10 *avril* : M. *Heuzey* décrit un bas-relief syrien d'époque gréco-romaine, représentant un dieu cavalier, tête nue, jeune et imberbe, à la chevelure rayonnante, un fouet à la main, vêtu à l'orientale d'une tunique à manches et d'un pantalon serré à la cheville. A l'arrière du cheval est un grand carquois. Une inscription grecque porte : « *Au dieu Gennéas*, dieu national, Mazabbanas et son fils Marcus ont consacré ce monument en l'année 507, mois dystros » (= 195 apr. J.-C.). C'est évidemment une divinité solaire. On connaissait déjà un dieu Gennaios, représenté par un bétyle à Émèse, par un lion à Baalbeck.

M. *Heuzey* signale encore une stèle représentant une femme voilée; au-dessous deux pleureuses versent une *libation sur une plante sacrée*.

Des inscriptions traduites par M. Ledrain contiennent, entre autres noms, celui d'une divinité appelée *Moloch-Astarté*, dont M. Renan au cours de sa mission avait déjà signalé l'existence.

— *Séance du* 18 *avril* : M. *Eug. Müntz* rétablit la vie et les œuvres de *Simone Memmi*, le peintre rival de Giotto et l'ami de Pétrarque, l'un des principaux artistes qui travaillèrent pour les papes d'Avignon.

J. R.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Édouard Montet. Les confréries religieuses de l'Islam marocain . . . 1

M. Mauss. L'enseignement de l'Histoire des religions des peuples non civilisés à l'École des Hautes Études. Leçon d'ouverture 36

F. Picavet. L'Averroïsme et les Averroïstes du XIIIe siècle, d'après le « De unitate intellectus contra Averroistas » de saint Thomas d'Aquin. 56

J. Toutain. La légende de Mithra étudiée surtout dans les bas-reliefs mithriaques. 141

V. Bugiel. La démonologie du peuple polonais 158

I. Goldziher. Nouvelles contributions à l'hagiologie de l'Islam 208

Eug. de Faye. Introduction à l'histoire du gnosticisme au IIe et au IIIe siècle (1er article). 299

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Albert Réville. C. P. Tiele. 70

A. Barth. Bulletin des religions de l'Inde :

Jaïnisme. Hindouisme (1re partie) 171

Hindouisme (suite et fin) 320

Lettre de M. *de Wulf* et réponse de M. *F. Picavet.* 220

Lettre de M. *W. Sieroszewski* et réponse de M. *V. Bugiel* 225

Lazare Sainéan. Les rites de la construction dans l'Europe orientale. . 359

REVUE DES LIVRES

J. A. Eklund. Nirvâna (*Nathan Söderblom*). 76

N. Söderblom. La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances populaires dans les autres religions (*A. Meillet*) 78

J. G. Frazer. Pausanias' Description of Greece (*Georges Radet*) . . . 84

Pages.

Lyman Abbott. The life and letters of Paul the apostle (*Eug. de Faye*). 90
Orello Cone. Paul, the man, the missionary and the teacher (*Jean Réville*) 92
A. V. G. Allen. Christian Institutions (*Jean Réville*) 92
J. Vernon Bartlet. The apostolic age (*Jean Réville*) 97
L. L. Paine. Ethnic trinities and their relation to christian Trinity (*Goblet d'Alviella*) 102
L. Petit de Julleville. La vénérable Jeanne d'Arc (*Albert Réville*) . . . 106
Charles Lea. The Moriscos in Spain (*A. Morel-Fatio*). 113
H. Gunkel. Die Sagen der Genesis (*Alfred Loisy*) 119
L. Schneller. L'apôtre Paul et le monde ancien (*Eug. de Faye*) . . . 121
N. Marr. Hippolyte, Explication du Cantique des cantiques (*A. Meillet*). 122
W. Barthold. Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien bis zur mongolischen Eroberung (*Ed. Chavannes*). 123
G. Ledos. Sainte Gertrude ((*Paul Alphandéry*) 124
A. Delaire. Saint Jean Baptiste de la Salle (*H. Hauser*). 125
G. Ballet. Swedenborg (*Ulric Draussin*) 126
H. Zahler. Die Krankheit im Volksglauben des Simmenthals (*H. Hubert*) 128
Percy Gardner. Exploratio evangelica (*X. Koenig*). 128
A. Lang. The making of religion (*A. van Gennep*) 232
F. Nicolaÿ. Histoire des croyances, superstitions, mœurs, usages et coutumes (*G. Bonet-Maury*) 235
A. Mayr. Die vorgeschichtlichen Denkmäler von Malta (*H. Hubert*) . 240
Le *P. Lagrange.* Études sur les religions sémitiques. Enceintes et pierres sacrées (*Maurice Vernes*) 242
E. Kautzsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (*Ad. Lods*). 249
J. Walles. Studier öfver den judiska forsamlingens uppkomst under det persiska världsrikets tid (*Nathan Söderblom*). 262
G. A. van den Berg van Eysinga. Indische invloeden op oud-christelijke verhalen (*Albert Réville*) 268
J. Köberle. Die geistige Kultur der semitischen Völker (*Édouard Montet*) 270
J. M. Robertson. Christianity and mythology (*Albert Réville*) 272
G. Gabrieli. Al-Burdatan ovvero i duo poemi arabi del Mantello (*René Basset*) 278
Fr. Schultze. Psychologie der Naturvölker (*A van Gennep*) 283
R. Köhler. Kleinere Schriften zur Märchenforschung (*A. van Gennep*) . 284
Sophus Bugge. The home of the Eddic poems (*A. van Gennep*) . . . 284
V. A. Smith. Asoka, the buddhist emperor of India (*Sylvain Lévi*) . . 285
Ad. Harnack. Socrates und die alte Kirche (*Jean Réville*) 286
J. M. S. Baljon. Geschiedenis van de boeken des Nieuwen Verbonds (*G. Dupont*) 288
Th. Trede. La croyance aux miracles dans le paganisme et dans l'Église

Pages.

de l'antiquité (*A. Jundt*) 289
G. Gabrieli. Gesù Cristo nel Qorano (*Édouard Montet*) 291
P. Foucart. Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis. — Les Grands Mystères d'Éleusis, personnel, cérémonies (*J. Toutain*) . 397
Spencer et Gillen. The native tribes of central Australia (*H. Hubert*) . . 403
W. W. Skeat. Malay magic (*H. Hubert*) 407
Percy Gardner. A historic view of the New Testament (*Eug. Picard*) . 408
James Thomas. Our records of the Nativity (*Albert Réville*). 413
E. Vacandard. Vie de Saint Ouen, évêque de Rouen (*P. Alphandéry*) . 415
L. Bréhier. Le schisme oriental du XIe siècle (*Albert Réville*) 418
S. Giamil. Monte Singar (*F. Macler*) 426
H. G. Coudenhove. Das Wesen des Antisemitismus (*C. Piepenbring*) . 429
A. Mouliéras. Fez (*Édouard Montet*) 431
Anathon Aall. Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur (*Jean Réville*). 433
F. Delitzsch. Babel und Bibel (*A. Loisy*). 439
R. Brown. Primitive constellations of the Greek, Phoenicians and Babylonians (*H. Hubert*). 439
J. Mathew. Eagle hawk and crow (*H. Hubert*). 440
A. Cabaton. Nouvelles recherches sur les Chams (*Sylvain Lévi*) . . . 441
A. Bénazet. Le théâtre au Japon (*F. Macler*) 443
Alice Gardner. Studies in John the Scot (*F. Picavet*) 444
E. A. Stückelberg. Geschichte der Reliquien in der Schweiz (*A. Dufourcq*). 445
Ed. König. Fünf neue arabische Landschaftsnamen im Neuen Testament (*Édouard Montet*). 446

CHRONIQUES, par M. *Jean Réville* :

Nécrologie ; Léon Feer, p. 292.

Généralités : Fondation Léon Jeanne-Marie Marillier, p. 131; Monument à la mémoire d'Auguste Sabatier, p. 133; J. P. Milliet, Dégénérescence bachique et névrose religieuse dans l'antiquité, p. 134 ; Nagel, Problem der Erlösung, p. 139; XIIIe Congrès des orientalistes à Hambourg, p. 296; Nestle, Bibliographie de la littérature théologique en 1900, p. 297; Congrès des orientalistes à Hanoï, p. 448; Revue franco-musulmane et saharienne, p. 449.

Christianisme ancien : Morel et Chastand, Concordance des évangiles synoptiques, p. 294; Église copte à Baouit, p. 295; A. Thumb, Le grec hellénistique, p. 296; Nouvelle édition du Handcommentar de H. Holtzmann, p. 297.

Christianisme du moyen âge : Houtin, Saint-René, origines de l'église

d'Angers, p. 293 ; Travaux récents sur l'Inquisition, p. 450; Simone Memmi, p. 451.

Christianisme moderne : D. Bourchenin, Académies protestantes, p. 137. Allier, Tartuffe et la religion, p. 138.

Judaïsme : Zapletal, Totémisme et religion d'Israël, p. 140; Nouvelle édition de l'Histoire du peuple d'Israël à l'époque de J.-C., de M. Schürer, p. 296.

Autres religions sémitiques : Hamilcar, prêtre de Baal céleste, p. 138; Temple d'Eshmoun, p. 138; Le dieu Gennéas, p. 451; Moloch-Astarté, p. 451.

Religion assyro-chaldéenne : Complainte des villes ravagées, p. 138.

Religions de la Grèce et de Rome : Huvelin, Tablettes magiques et Droit romain, p. 136; Grand autel de Pergame, p. 138; Pillage du temple d'Apollon Didyméen, p. 295; G. Saint-Clair, Les mythes de la Grèce, allégories astronomiques, p. 295.

Religions de l'Inde : A. M. Boyer, La doctrine du Samsâra, p. 135.

Religions de l'Extrême-Orient : Le Livre de la Voie et la Ligne droite, p. 134; A. Bénazet, Théâtre au Japon, p. 292.

Non-civilisés et folklore : Actes du Congrès des traditions populaires, p. 294.

Nominations à l'Académie des Inscriptions ; MM. Harnack et Pierre Paris, p. 138.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, etc.

VINGT-TROISIÈME ANNÉE

TOME XLV. N° 3. — MAI-JUIN

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (VI°)

1902

SOMMAIRE

Eugène de Faye. **Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècle** (*1er article*).

A Barth. **Bulletin des religions de l'Inde. — Hindouisme** (*suite et fin*).

Lazare Sainéan. **Les rites de la construction d'après la poésie populaire de l'Europe orientale.**

REVUE DES LIVRES

I. *Analyses et comptes-rendus* :

1° P. Foucart. Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis. — Les Grands Mystères d'Eleusis, personnel, cérémonies (J. Toutain).
2° Spencer et Gillen. The native tribes of Central Australia (H. Hubert).
3° W. W. Skeat. Malay magic. (H. Hubert).
4° Percy Gardner. A historic view of the New Testament (Eug. Picard).
5° James Thomas. Our records of the Nativity (Albert Réville).
6° E. Vacandard. Vie de saint Ouen, évêque de Rouen (P. Alphandéry).
7° L. Bréhier. Le schisme oriental du XIe siècle (Albert Réville).
8° S. Giamil. Monte Singar. (F. Macler).
9° H. G. Coudenhove. Das Wesen des Antisemitismus (C. Piepenbring).
10° A. Mouliéras. Fez (Edouard Montet).
11° Anathon Aall. Geschichte der Logosidee in der christlichen Litteratur (Jean Réville).

II. *Notices bibliographiques* :

1° F. Delitzsch. Babel und Bibel (A. Loisy). — 2° R. Brown. Primitive constellations of the Greek, Phoenicians and Babylonians (H. Hubert). — 3° J. Mathew Eagle hawk and crow (H. Hubert). — 4° A. Cabaton. Nouvelles recherches sur les Chams (Sylvain Lévi). — 5° A. Bénazet Le théâtre au Japon (F. Macler). — 6° Alice Gardner. Studies in John the Scot (F. Picavet). — 7° E. A. Stückelberg. Geschichte der Reliquien in der Schweiz (A Dufourcq). — 8° Ed. König. Fünf neue arabische Landschaftsnamen im Neuen Testament (Edouard Montet).

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	**25** fr. »
— — —	Départements	**27** fr. **50**
— — —	Etranger	**30** fr. »
Un numéro pris au Bureau		**5** fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à M. Jean Réville, *directeur de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, à Paris (VIe).

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

TERTULLIEN

ÉTUDE SUR SES SENTIMENTS A L'ÉGARD DE L'EMPIRE ET DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

Par **Ch. GUIGNEBERT**

In-8 . . . . . 12 fr. »

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE L'AFRIQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A L'INVASION ARABE

Par **Paul MONCEAUX**

Un vol. in-8 . . . . . 15 fr. »

I. Tertullien et les origines.

II. Saint-Cyprien et son temps.

Couronné par l'Académie française : Prix Halphen.

L'ART COPTE

ÉCOLE D'ALEXANDRIE. — ARCHITECTURE MONASTIQUE.

SCULPTURE. — PEINTURE. — ART SOMPTUAIRE

par **A. GAYET**

Un beau volume grand in-8, richement illustré . . . . . 20 fr.

LES ARYAS DE GALILÉE

ET LES ORIGINES ARYENNES DU CHRISTIANISME

par le Comte **G. de LAFONT**

Première partie. In-8 . . . . . 7 fr. 50

LA MYTHOLOGIE SLAVE

par **Louis LEGER**, Membre de l'Institut.

Un volume in-8 cavalier, illustré . . . . . 7 fr. 50

THE COMMITTEE of MANCHESTER COLLEGE (Oxford) offer a PRIZE of £ 100 for the best Elementary Treatise on " A Critical Exposition of Theories of Metre in the Old Testament ».

For full particulars and conditions, apply to the SECRETARIES of the College, 38, Barton Arcade, Manchester.

Angers, imprimerie Burdin et Cie, 4, rue Garnier.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

Série in-4. — Tome XXX

— Fascicule 1. **L'aile nord du Pylône d'Aménophis III à Karnak.**

Par **G. LEGRAIN** et **Edouard NAVILLE**

In-4, 17 planches . . . . . 12 fr. »

— Fascicule 2. **L'exploration des nécropoles Gréco-Byzantines d'Antinoë et les Sarcophages de tombes pharaoniques de la ville antique.**

Par **Al. GAYET**

In-4, 20 planches . . . . . 12 fr. »

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES. — Tome XIII.

LE THÉATRE AU JAPON

SES RAPPORTS AVEC LES CULTES LOCAUX

par **Alexandre BÉNAZET**

In-8, illustré . . . . . 7 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION. — Tome XII

CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET (1898-1899)

Par **L. de MILLOUÉ**. Préface par **Emile GUIMET**

In-18 . . . . . 3 fr. 50

NOTICE SUR LES OBJETS RECUEILLIS A ANTINOË

PENDANT LES FOUILLES DE 1901-1902

Par **A. GAYET**

In-18. . . . . 1 fr. »

MISSION PAVIE

INDO-CHINE (1879-1895)

GÉOGRAPHIE ET VOYAGES

V. — VOYAGES DANS LE HAUT LAOS

ET SUR LES FRONTIÈRES DE CHINE ET DE BIRMANIE

Par **Pierre LEFÈVRE-PONTALIS**

In-4, 8 cartes, 137 illustrations, 1 portrait . . . . . 10 fr. »

BIBLIOTHÈQUE D'ARCHÉOLOGIE AFRICAINE

Fascicule V

CORPUS DES INSCRIPTIONS ARABES

ET TURQUES DE L'ALGÉRIE

II. — Département de Constantine

Par **Gustave MERCIER**

Un vol. in-8. . . . . 7 fr. 50